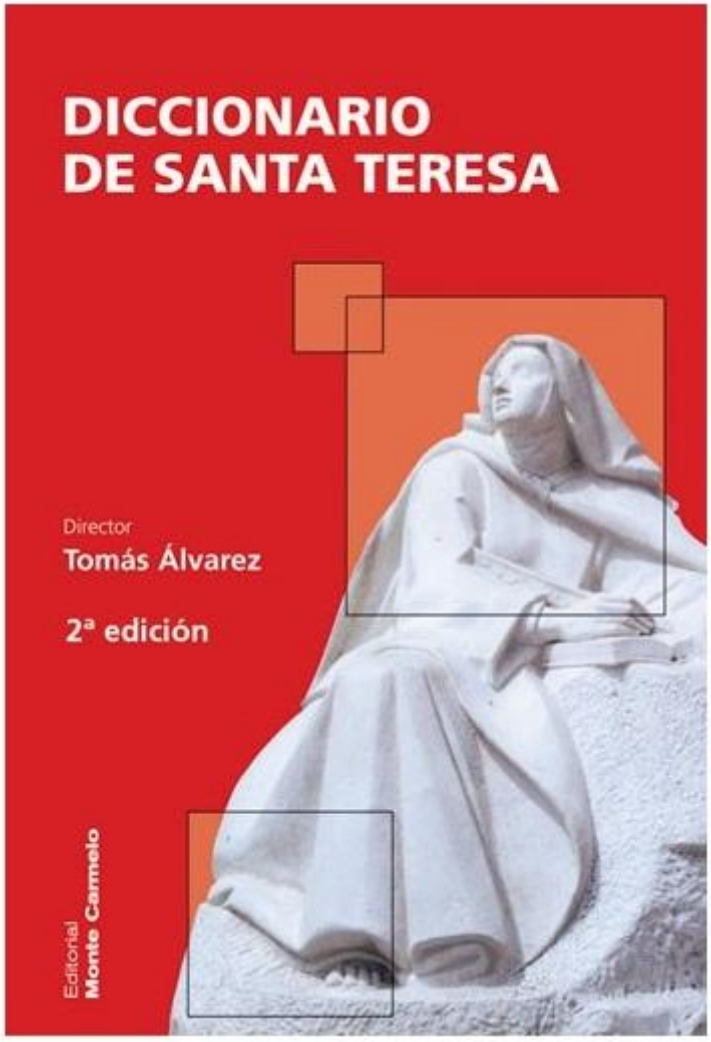

Diccionario de

Santa Teresa de Jesús

Director

TOMAS ALVARES

editorial
Monte Carmelo

© 2000 by Editorial Monte Carmelo
P. Silverio. 2; Apdo. 19 – 09080 – Burgos
Tfno. 947 25 60 61; Fax: 947 25 60 62
http://www.montecarmelo.com

Impreso en España. Printed in Spain
I.S.B.N.: 84 – 7239 – 603 – 7
Depósito Legal: BU - 24 - 2001

Impresión digital
"Monte Carmelo" - Burgos

PRESENTACION

En la colección de “Diccionarios MC”, el presente, dedicado a la persona y a la obra de Teresa de Jesús, forma tema con las dos que preceden, consagrados uno a San Juan de la Cruz y otro a San Juan de Avila: tres excelentes atalayas para otear desde las cimas el paisaje histórico, literario y religioso de nuestro siglo de oro. Con tres enfoques diversos: un místico poeta como fray Juan de la Cruz, un predicador y pastor de almas cual fue “el Maestro” de Montilla, y una mística andariega, Teresa de Jesús, experta en verlo todo con ojos de mujer y de mística. En este espacioso paisaje histórico, literario y espiritual de aquel siglo XVI, Teresa brilla con luz propia, y destaca con personalidad de talla inequívoca. Ella, por si misma, por su aventura humana y por el calado de su experiencia mística, suministra material desbordante para henchir las páginas de un denso diccionario. Buena prueba de ello son los recientes y variados ensayos de sondeo filológico o literario: es reciente la publicación de su arsenal lexical por A. Fortes (Burgos 1997; un volumen de 900 pp., en esta misma editorial “MC”) o los cuatro tomos de “Concordanze” de Vida y de Exclamaciones, publicados por el “Servizio Editoriale Universitario di Pisa” (Pisa 1987-1992) y, sobre todo, los dos monumentales volúmenes de “Concordancias de los escritos de santa teresa de Jesús”, obra de J. Luis Astigarraga y Agosti Borrel (Roma 2000; más de 3000 páginas). Aunque menos recientes, siguen todavía en servicio los siete volúmenes de Jeannine Poltrey “Vocabulario Teresiano de vida y Camino: flores lexicales del castellano vivo” (París 1975). Buen índice de actualidad teresiana y a la vez excelentes utensilios de trabajo todos ellos.

A su lado, el presente “Diccionario” pretende ser también un istrumento más en la exploración de la rica mina teresiana; pero ofrece a la vez el estudio directo de más de 500 unidades temáticas, que permiten al estudioso un primer acercamiento a la figura polifacética de la Santa abulense, en los planos literario y espiritual.

En el plano histórico, Teresa tiene además la suerte de situarse en plena encrucijada de corrientes del siglo XVI. Es testigo -a veces neutral, a veces interesado- de acontecimientos que estremecen a España o a Europa, o Africa, o América. Se sitúa a la altura de próceres de la política, como Felipe II o el Duque de Alba. Es amiga de teólogos y de escritores, como Luis de Granada o Domingo Báñez. Amiga personal de los caballeros de la santidad de su siglo, Pedro de Alcántara, Juan de la Cruz y Juan de Avila, Luis Beltran y Francisco de Borja o Juan de Rivera el santo patriarca de Valencia. Dialoga con obispos como el sucesor de Carranza en la Primada de Toledo, y -si llega el caso- con inquisidores como los que la interrogan en Sevilla. Teresa es lectora-testigo de aquella primera hornada de libros en romance, desde los de Caballerías, hasta los infolios de la Patrística como Agustín, Gregorio, Jerónimo… recién llegados a España merced a las prensas castellanas, andaluzas y catalanas. Teresa mantiene el habla con arrieros y correos regios, se cartea con damas y con “regios guardas de montes”, con mercaderes y asentistas medinenses. Es sensible a las novedades que llegan de las Indias, como las patatas, el anime, la tacamaca, el coco… Se ponea la escucha de ideólogos herederos del Padre Las Casas, capaces de cambiarle las tomas en su idealización del Nuevo Mundo americano. Todo lo cual sitúa a Teresa en una extraña balconada de observación sobre aquella sociedad en trance de cambio, ansiosa de expansión política y con anhelos de ascensión espiritual. Pues bien, desde el observatorio de esa balconada desgrana temas el presente volumen.

El objetivo del “Diccionario de Santa Teresa” es múltiple: recorrer los diversos estratos de su experiencia, acercar el lector a su persona y presentarle su obra, enmarcarla en su contexto: sumandos que permiten tomar la medida a la espiritualidad teresiana en su punto de partida. De la rica experiencia de Teresa , storian el Diccionario expone su humanismo, su mística, su inmersión social y su oteo del mundo entorno. De su persona y su feminismo se historian su biografía, su arraigo familiar, su red de amigos y menos amigos, su estilo renovador de la vida claustral y su talante de mujer. Por fin en el Diccionario se evalúa la doble vertiente de su obra de fundadora y de escritora, siguiendo una a una sus

fundaciones y uno a uno sus escritos, con doble pausa sobre su estilo de vida (su carisma) y su estilo de escritora, lo que bautizó fray Luis como “la elegancia misma”.

Criterios adoptados en la elaboración del Diccionario han sido: ante todo el rigor documental, que garantice la objetividad de la exposición, aun cuando la constante referencia a las fuentes pueda no contribuir a la agilidad de la lectura; la sobriedad, o bien, la brevedad de cada artículo, que facilite a los lectores la rápida comprehensión de cada unidad temática; con interés preferente por el magisterio teresiano, primando siempre la dimensión doctrinal sobre las restantes. hubiera sido punto menos que imposible extender las páginas históricas del Diccionario al fichaje del millar de personas que desfilan por la biografía o por el epistolario de Teresa. Para ellos -personas y lugares - hemos reservado un segundo volumen actualmente en preparación. Aún así, la extensión del presente tomo (más de 1400 pp.) nos ha obligado a eliminar varios temas doctrinales.

La estructura del Diccionario es la acostrumbrada en similares utensilios de trabajo. La selección de voces está hecha desde dentro de la obra teresiana, cotizando la extensión de los temas desde la escala de valores utilizada por la protagonista y respetando, a ser posible, sus preferncias léxicas. Se ofrece un rápido empalme de cada argumento con el contexto epocal, pero con la mira puesta en la actualidad del respectivo tema y en el sentido del usuario. Hay un pequeño cupo de voces importantes, a las que se conceden dimensiones especiales. Generalmente se les añade una elemental nota bibliográfica, que facilite la ulterior exploración del tema respectivo.

Los autores de las diversas voces han sido escogidos entre los especialistas del pequeño filón cultural representado por Teresa y su obra. A ellos mi sincera gratitud, y de un modo especial al director de la Editorial Monte Carmelo, Fernando Domingo, al profesor Evaristo Renedo por su revisión integral de los textos, y a los técnicos de maquetación Raimundo Cuesta y José Gil Fresno, que los han tratado con cariño y competencia profesional.

Tomás Alvarez
Burgos, 6 de enero de 2001

COLABORADORES

Alvarez-Suarez, Ariano, Doctor en Teología, Rector del Teresianum (Roma), profesor de Teología en la Pontificia Facultad del Teresianum (Roma).

Alvarez Tomás (=T.A.), Doctor en Teología, profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos).

Banbridge, Margarita María, M.A. Cantab. – Licenciada en Filosofía y Letras.

Bengoechea, Ismael, Fundador de la revista “Miriam” (Sevilla), miembro de la Sociedad Mariológica Española.

Bernaldo de Quiroz Alvarez, Antonio, Profesor Numerario de armonía en el Conservatorio Profesional de Música de Avila.

Castro, Gabriel, Licenciado en Teología, Profesor en la Facultad de Teología del norte de España (Burgos), Profesor del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila. Director de la Revista “Monte Carmelo” (Burgos).

Diez, Miguel Angel, Doctor en Teología, Profesor de la Facultad de Teología del norte de España (Burgos).

Domingo, Fernando, Licenciado en Ciencias Sociales, Director de la Editorial Monte Carmelo (Burgos), Director de la revista “Orar” (Burgos).

Egido, Teófanes, Doctor en Historia, Profesor en la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Fernandez, Domingo, Doctor en Teología, Doctor en Historia de la Iglesia, Profesor en el Teologado OCD en Vitoria (España).

Fortes, Antonio María, Licenciado en Teología, Licenciado en Filosofía, Diplomado en Archivística.

García Fernandez, Ciro, Doctor en Teología, Profesor de Teología en la Facultad de Teología del norte de España (Burgos).

Gil de Muro, Eduardo T., Licenciado en Ciencias Sociales y Periodismo.

González, Luis Jorge, Doctor en Teología, Doctor en Psicología Clínica y Counseling, Profesor de Espiritualidad en el Teresianum (Roma).

Herraiz, Maximiliano, Doctor en Teología, Profesor del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (Avila).

Málax, Félix, Doctor en Teología, Profesor en el Centro de Espiritualidad de Santiago de Chile.

Martín del Blanco, Mauricio, Doctor en Teología.

Miranda, José Miguel, Profesor de Etica familiar y matrimonial en la Universidad Javeriana de Bogotá, Fundador de las revistas “De colores” y “Tumaco”.

Muñoz Jimenez, José Miguel, Doctor en Historia del Arte.

Murillo, Jesús, Doctor en Teología.

Pacho, Alberto, Doctor en Historia de la Iglesia, Profesor de la Facultad de Teología del norte de España (Burgos).

Renedo, Evaristo, Licenciado en Teología, Profesor de la Facultad de Teología del norte de España (Burgos).

Ros, Salvador, Doctor en Teología, Profesor del Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (Avila).

Ruiz, Alfonso, Diplomado en Psicopedagogía.

Valentín de la Cruz, Doctor en Historia, Profesor en la UNED (Burgos), Miembro Numerario de la Academia Fernán Gonzalez (Burgos), Director de la Editorial “La Olmeda” (Burgos).

Watt, Ninfa, Licenciada en Periodismo.

SIGLAS

Sagrada Escritura

Ap	Apocalipsis
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
Cor	Corintios
Deut	Deuteronomio
Ecl	Eclesiástico
Ef	Efesios
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Fip	Filipenses
Gal	Gálatas
Gen	Génesis
He	Hechos
Heb	Hebreos
Is	Isaías
Jer	Jeremias
Jn	Juan
Job	Job
Jon	Jonás
Jos	Josué
Lc	Lucas
Mac	Macabeos
Mc	Marcos

Mt	Mateo
Pe	Pedro
Prov	Proverbios
Re	Reyes
Rom	Romanos
Sal	Salmos
Sap	Sabiduría
Tes	Tesalonisenses
Tim	Timoteo
Tob	Tobías

Magisterio de la Iglesia

CEC	Cathechismus Ecclesiae Catholicae
DV	Dei Verbum
EE	Elementos Esenciales
ES	Ecclesiam Suam
ET	(=EvTest) Evangelica Testificatio
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
PC	Perfectae Caritatis
PO	Presbyterorum Ordinis
VC	Vida Consagrada
VFC	Vida fraterna en comunidad

Escritos Teresianos

A	Apuntes y memoriales
C	Camino
CE	Camino-Escorial
CV	Camino-Valladolid
Conc	Conceptos del amor de Dios
Cons	Constituciones
cta	Cartas*
D	Desafío
E	Exclamaciones
F	Fundaciones
M	Moradas o Castillo Interior
Mo	Modo de visitar los conventos
Po	Poesías
R	Relaciones
Ve	Vejámen
V	Vida (Libro de la Vida)

Libros y Revistas

ABC	Archivium Bibliographicum Carmelitanum (Roma)
ACG	Acta Capitulorum Generalium OCD (Roma)
Acta OCD	Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
Anal Ord c.d.	Anacleta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (Roma)
Anal.Sacra Tarrac	Sacra Tarraconensia (Tarragona)
BMC	Biblioteca Mistica Carmelitana (Burgos)
Bull.Carm	Bullarium Carmelitanum
Carmel	Carmel (Venasque)

* En las citas de las *Cartas* seguimos la numeración de la edición de Monte Carmelo, Burgos 1997.

Christl.Inn.	Christliche Innerlichkeit (Viena)
Concordancias	Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús. Edición preparada por J.L. Astigarraga y A. Borrel (Roma 2000)
CT	Ciencia Tomista (Salamanca)
DTVC	Diccionario Teológico de la Consagrada (Madrid)
DzS	Denzinger-Schönmetzer (Barcelona)
EphemCarm	Ephemerides Carmelitacae (=Teresianum)
EstMar	Estudios Marianos (Madrid)
ÉtCarm	Études Carmélitaines (París)
HCD	Historia del Carmelo Descalzo…por Silverio de Santa Teresa (Burgos, 1935-1953)
Introducción…	Introducción a la lectura de Santa Teresa (Madrid, 1978)
La CivCat	La Civittà Cattolica (Roma)
MteCarm	Monte Carmelo (Burgos)
Parola Spirito	Parola-Spirito e Vita (Bologna)
Reforma	Reforma de los Descalzos…, por Francisco de Santa Marúa (Madrid, 1644)
RevEspir	Revista de Espiitualidad (Madrid)
RevRel	Review for Religous (Saint Louis)
RevTeolLim	Revista Teológica Limense (Lima)
RevCleroItal	Rivista del Clero Italiano (Milano)
RivVitaSpir	Rivista di Vita Spirituale (Roma)
TeolEsp	Teologia espiritual (Valencia)
VitaRel	Vita Religiosa

A

Abad/ Abadesa

Con el apelativo “el abad”, designa T al abad de Valladolid, don Alonso de Mendoza (’Mendoza, Alonso). En cambio, “la abadesa” designa a diversas personas: a/ preferentemente a la abadesa benedictina de las Huelgas Reales de Valladolid, prima de don Alvaro y amiga personal de la Santa (’Mendoza, Ana Quixada de); b/ la abadesa de las Doroteas de Burgos (cf cta 459,3); c/ la abadesa de las Bernardas del monastero de Santa Ana, de Avila, Dª Teresa de Toledo, hija de los marqueses de Velada (ctas 6,4; 462,4).

Abnegación

No aparece en el léxico teresiano este cultismo latino, pero sí el morfema homónimo de “negación” (una vez) y otros de significado equivalente: “mortificación”, “renuncia”, “desasimiento”, etc. La negación aludida por T tiene un sentido puramente evangélico y dinámico, como nos recuerda el pleonasmo de términos que usa: “Parecerá esto imposible a los que somos sentidos y poco mortificados. A los principios dificultoso es; mas yo sé que se puede alcanzar esta libertad y negación y desasimiento de nosotros mismos, con el favor del Señor” (C 15,7; id en CE 23,2). El “negarse a sí mismo” complementa la lógica del “seguimiento de Cristo”, imperativo fundamental y condición indispensable (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,3) para alcanzar la plena libertad o “estar perfectas”, según el contexto teresiano (C 15,6). La “abnegación” y la “cruz de cada día” son, pues, signos de la decisión amorosa de seguir al Señor, según condensa T en este verso: “Abracemos bien la cruz y sigamos a Jesús” (Po 20,1).

De este “abrazo a la cruz”, que T urge en todos sus escritos, es preciso destacar un par de sugerencias axiológicas y pedagógicas.

1) Disposición radical: Afecta a todo cristiano (LG 42), y es exigencia particular del consagrado a Cristo: “¿Ya no sabéis, hermanas, que la vida del buen religioso y que quiere ser de los allegados de Dios es un largo martirio?” (C 12,2). En estos cc. anteriores de Camino, la Santa ha minutado en qué consiste este “martirio”, sin importarle la tilden de que “va con rigor” pues escribe para quienes están decididas a llegar hasta el “amor perfecto” (C 6) y desean “desasirse de todo” dándose “todas al Todo sin hacernos partes” (C 8,1).

Dejar, en primer lugar, todo lo que se tiene: bienes, honras y deudos que pudieran impedir la entrega al Señor: “por Vos han dejado lo poco que tenían y quisieran tener más para serviros con ello” (C 3,7; cf cc. 2.3.8.9). Pero, en segundo lugar y no menos radical, la abnegación que implica la renuncia a sí mismos, lo que se es: “no basta desasirse de lo dicho si no nos desasimos de nosotras mismas” (C 10, tít). Es decir, nuestro amor propio, nuestras enfermedades y hasta el miedo de morir por Cristo: “determinAos, hermanas, que venís a morir por Cristo y no a regalaros por Cristo” (C 10,5; cf C 11,4; V 13,7; F 27,12). Así la determinación de dar la vida por el Señor expresa la máxima radicalidad del amor personal que intenta acompañar al Maestro hasta el final.

2) Disponibilidad constante: En el sentir teresiano no se oculta que exigencias tan radicales de la abnegación evangélica pueden sonar a exageradas (C 12,4). Las consignas tan drásticas de “ponerse desnudo de todo”, “negarse a sí mismos”, “tragar de una vez la muerte”, etc. coinciden de hecho con la “caridad perfecta”. Por eso llama más la atención que T insista en estas disposiciones como premisa inicial sin la cual “nunca haremos nada” (C 11,4).

Esta pedagogía, que proclama sin paliativos la abnegación desde el principio del camino, la deduce la Santa de la misma formulación evangélica. Su intención es sentar bien a las claras el camino espiritual, desde los “comienzos”. Se podrán matizar las exigencias, acomodarlas a cada itinerario personal, pero nunca perderlas de vista: “Quien de verdad comienza a servir al Señor, lo menos que

puede ofrecer es la vida. Pues le ha dado su voluntad, ¿qué teme?" (C 12,2). Así lo había escrito ya en distintos pasajes: "Gran fundamento es el comenzar con determinación de llevar camino de cruz desde el principio" (V 15,13), "pues no han de ser nuestros deseos descansar sino padecer por imitar en algo a nuestro verdadero Esposo" (F 28,43). ' Ascesis, desasimiento, seguimiento de Cristo.

Bibl. — Díez, Miguel Angel, Vivir en obsequio de Cristo: sugerencias teresianas, en MteCarm 88 (1980) 125-182; Herráiz, Maximiliano, Solo Dios basta, Madrid 1981, 142-168.

Miguel Angel Díez

Acompañamiento espiritual

Tal y como hoy se entiende esta dimensión de la vida del hombre, ni el término ni el complejo de rasgos significativos hoy vigentes lo encontramos en los escritos de santa Teresa de Jesús. Sin embargo, los contenidos correspondientes, tal y como los podía entender Teresa de Jesús y la época histórica en la que ella vivió, los podemos descubrir en su totalidad. Tratemos de acercarnos, pues, a la doctrina teresiana.

1. Predisposición del alma teresiana, frente a la dirección

Se nos impone «adentrarnos» en el alma teresiana, antes de afrontar el tema. Y en este entrar dentro de su alma descubrimos su gran apertura de espíritu, sus ansias de luz y de verdad. Siendo de natural expansivo, optimista, alegre con esa alegría comunicativa y efusiva, es capaz de contagiar a los demás: «en esto me daba el Señor gracia, en dar contento adondequiera que estuviere» (V 2,8). A este su natural hemos de añadir su «amor a la verdad». Su alma noble, sin dobleces ni segundas intenciones, se asomaba trasparente a sus ojos. Por eso afirmará: «siempre he procurado buscar quien me dé luz» (V 10,8). Y ello porque la luz es el

fruto de la verdad. «Gran cosa es la verdad» (cta a Gaspar de Salazar: 7 diciembre 1577 n. 1; cta al P. Nicolás Doria, 21 diciembre 1579 n. 16). Por ello, podrá afirmar: «la verdad padece, mas no perece» (cta a Isabel de San Jerónimo y María de San José, 3 mayo 1579 n. 19).

2. Buscando la luz que ilumine la verdad

Fueron las «gracias místicas» las que obligaron a Santa Teresa a buscar «dirección espiritual» y «directores de espíritus». Y topó con S. Pedro de Alcántara, el cual «me dio luz en todo y me lo declaró...» (V 30,5). Así podía estar segura de aquella otra sensación de su alma: «veía en mí por otra parte una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración» (V 23,2). Precisamente por esto busca quien, en nombre de Dios y de la Iglesia, la reconfirme en la luz y la verdad. Serán los «maestros de espíritu» y los «confesores» los que desarrollarán esta misión, siendo interesante observar que hasta el fin de su vida la Santa sigue redactando sus famosas «Relaciones». Y este cuidado que siempre tuvo de acercarse con frecuencia al Sacramento de la Penitencia: «comencé... a confesarme a menudo» (V 4,6), lo practicó con el mayor de los respetos: «procuraba confesarme con brevedad» (V 2,8). Su necesidad de seguridad en las cosas del espíritu estribaba en el concepto que tenía acerca del magisterio de la Iglesia. «...que sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes» (V 33,5). Por ello, a despecho de todas sus experiencias personales, Teresa se someterá hasta el fin de su vida, al dictamen que la Iglesia le da a través de la mediación sacramental.

3. Valores que busca en el «Director»

A la base de la experiencia de Teresa, como dirigida, se encuentra la figura de Dios. De hecho, las relaciones entabladas con sus maestros de espíritu no serán

otra cosa que una participación a la influencia que sobre ella ejerce el único Maestro: Dios, a través de Cristo y del Espíritu Santo: «...su Majestad fue siempre mi maestro» (V 12,6). Por ello, en los maestros de espíritu, Teresa buscará siempre quien tenga letras. Este aprecio por los letrados germinó y se afianzó poco a poco en ella. Quizás, como punto de partida, haya que colocar la experiencia negativa de ciertos confesores faltos de letras. Su juicio es claro: «...gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados» (V 5,3); «es gran cosa letras, porque estas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz...» (V 13,16). «Ser letrado», para Teresa equivale a «tener buen entendimiento», «tener talentos», «ser avisado». Pero Tere-sa no se queda sólo con las «letras». Busca también en el letrado que sepa dar «un tono espiritual» a la vida, como fruto de su experiencia con Dios. Es desde la experiencia de Dios desde donde Teresa apunta hacia otra de las cualidades del «Director»: el discernimiento de espíritus. Bien sabe Teresa que es más un favor y gracia totalmente divinos que una cualidad humana. Por ello, Teresa valorará en sus «Directores» la discreción, la prudencia, la suavidad, la paciencia. Y añadirá también el «amor recíproco», como fruto de las relaciones a ese nivel de intimidad en el espíritu que Teresa entabló con la mayor parte de sus confesores. Se trata de una nueva visión de la «dirección espiritual», basada en el amor, en la amistad y promovida por Teresa. Ella amó a sus directores de una manera especial, aunque siempre en perspectiva de una tercera persona: Dios. Por otra parte, ella también se sintió amada por sus confesores casi siempre.

4. Comunicadora de luz y verdad

En un cierto momento de su vida, Teresa de dirigida, pasa a ser directora; de necesitada de luz, pasa a ser transmisora de luz. La fuerza del ideal vivido la lleva a comunicarlo y transmitirlo a los demás. Y en este acto transmisor descubre la importancia de una buena formación desde el principio. Por ello su servicio mistagógico se tranforma en un servir a la luz y a la verdad.

A partir de estos principios es importante sorprender a Teresa en su acción típicamente orientadora, de consejera, de directora. Y lo primero que tenemos que afirmar es que no ejerce su misión con cualquiera: la realiza con quienes están interesados en la vida de interiorización y en el crecimiento de la intimidad con Dios. Y ejerce la dirección bajo el principio de una relación interpersonal, que la lleva al descubrimiento del plan de Dios, en la aceptación de un compromiso personal y en la identificación vital con Dios.

5. Cualidades de la Santa como «Di-rector»

A poco que leamos los escritos de Teresa de Jesús descubriremos sus grandes dotes de maestra de espíritu. Este será el título con el que la Iglesia, ya antes de proclamarla «Doctora», la reconocerá. A la entrada de la Basílica de San Pedro del Vaticano nos encontramos con su imagen y la inscripción siguiente: «mater spiritualium». De hecho, ella será la madre y formadora espiritual de tantas almas, sea dentro de la familia del Carmelo teresiano, sea entre los miembros vivos de la comunidad eclesial e incluso dentro del número de espíritus selectos aún no sacramentalmente pertenecientes a la Igle-sia de Jesús. Ella posee, en grado eminente, el don del discernimiento de espí-ritus. Su experiencia de los caminos es-pi-rituales fue verdaderamente única. Experiencia personal de muchos años de vida de oración y experiencia adquirida por el trato con tantas almas santas que le hicieron confidencia de sus progresos y desfallecimientos en el camino de la santidad. También en Teresa de Jesús fueron proverbiales la prudencia y la discreción propias de un espíritu sereno, equilibrado. Ni una palabra dura o hiriente, ni una frase menos ponderada. Siempre prudente, comprensiva. Decía la verdad con un tono y talante de libertad interior verdaderamente asombroso.

6. Santa Teresa de Jesús ejerciendo de «Directora» de espíritu

Seglares, sacerdotes, religiosos, teólogos, obispos, consultaban a la Santa sus estados de alma. Las primicias de su magisterio espiritual las recibió su propio

padre, el severo hidalgo abulense, quien como un parvulito, escuchaba las persuasivas lecciones de espiritualidad de su hija (V 7,10). Emblemática será la dirección ejercida con su hermano Lorenzo, quien desde su llegada de las Indias, se pondrá voluntariamente bajo su dirección. En las Cartas a Lorenzo toca, efectivamente, todos los puntos de la dirección espiritual: deberes sociales y familiares, vida de oración, lucha contra los defectos, mortificación. Teresa tendrá delicadezas y atenciones admirables para con su hermano Lorenzo, no sólo de orden espiritual sino incluso material, enviándole membrillos, mermeladas (cf cta a Lorenzo Cepeda, 24 julio 1576 n. 8) y pastillas muy buenas para reúmas y cabeza (cta a Lorenzo Cepeda, 17 enero 1577,15). Tocará también la parte de la economía en cuanto que ésta se relaciona con su vida moral, dándole normas muy claras (cf cta a Lorenzo Cepeda, 2 enero 1577 nn.15-16). También le orienta en la educación de sus hijos (cf cta a Lorenzo Cepeda, 9 julio 1576 n. 1). Con frecuencia le da consejos sobre la oración (cf cta a Lorenzo Cepeda, 17 enero 1577 n. 12), convenciéndole que debe caminar por el camino del amor. Respecto a ciertos accidentes o movimientos sexuales causados por el ardor de la contemplación, lo mejor –le dice la Santa– es no hacer caso: «De esas torpezas después de que vuestra merced me da cuenta, ningún caso haga, que aunque eso yo no lo he tenido –porque siempre me libró Dios por su bondad de esas pasiones– entiendo debe ser que como el deleite del alma es tan grande hace movimiento con el natural. Iráse gastando con el favor de Dios, como no haga caso de ello» (cta a Lorenzo Cepeda 17 enero 1577 n. 7; ib. 10 febrero 1577 n. 5). Con franqueza abierta le señala sus defectos (cf cta a Lorenzo Cepeda, 9 julio 1576 n. 3; ib 2 enero 1577 nn. 15-17; ib 27 julio 1579 n. 4) y le reprende cuando algo no le parece bien (cf cta a Lorenzo Cepeda, 2 enero 1577 n. 9), rechazando la promesa de obedecerla como a «Director» (cf cta a Lorenzo Cepeda, 17 enero 1577 n. 2). Los consejos ascéticos que Teresa da a su hermano son prudentes. Los cilicios y las disciplinas han de ser usados con mucha prudencia, al igual que la mortificación en el dormir, comer y beber: «Más quiere Dios su salud que su penitencia, y que obedezca» (cta a Lorenzo Cepeda, 27 y 28 febrero 1577 n. 6).

San Pedro de Alcántara, san Juan de la Cruz recurrieron a la Santa para pedirle su consejo y dirección. De san Pedro de Alcántara es la misma santa Teresa quien nos dice algunas de las confidencias que le hizo aquel hombre «hecho de raíces de árbol» (V 27,17-18), y cómo después de la primera entrevista acordaron mantener correspondencia entre sí y encomendarse a Dios mutuamente (V 30,7). Por desgracia, se han perdido totalmente estas cartas, así como las dirigidas a san Juan de la Cruz. Es, sin embargo, el P. Jerónimo Gracián quien recibe una dirección más continuada. A parte del testimonio de las Fundaciones (F 23,11) en su correspondencia menudean los consejos: le habla de oración (cfr. cta al P. Jerónimo Gracián, 23 octubre 1576 nn. 4-5); le previene contra posibles imprudencias en su ministerio sacerdotal (cf cta al P. Jerónimo Gracián, noviembre 1576); le recomienda moderación en el trabajo (cf cta al P. Jerónimo Gracián, 9 enero 1577 nn. 2-3; ibid.4 octubre 1579 n. 2); le aconseja que duerma lo necesario sin dejarse engañar por el demonio que, con el pretexto de dar más tiempo a la oración, incita a quitar horas de sueño para ir debilitando los cuerpos y los espíritus (cf cta al P. Jerónimo Gracián, FA-12 de la edición del P. Efrén de la Madre de Dios; ib FA-13); y le dice que sus escrúpulos no son más que melancolía (cf cta al P. Jerónimo Gracián, 2 marzo 1576 n. 7). En su órbita entrarán también los Obispos D. Sancho Dávila y D. Teuto-nio de Braganza.

Capítulo especial merecería lo que se refiere a la dirección de sus monjas. Santa Teresa siente sobre sí la responsabilidad de la formación espiritual de sus hijas. Así las Fundaciones ofrecen a la Santa la ocasión de desviarse de la pintoresca narración de sus viajes de fundadora para entrar en el terreno espiritual. Aprovecha todas las ocasiones. Más aún, parece que las busca. Y así, interrumpe su relato, para dar avisos a las Prioras sobre cómo han de tratar a sus súbditas (F 4), o sobre cómo deben compaginar el trabajo activo con la continua oración (F 5). Son logradísimos los capítulos en que trata de las «sugestiones» en la vida espiritual, de las enfermas de melancolía y de las revelaciones y visiones (cf F 6; 7; 8).

En el Camino de Perfección presentará el sentido de la vocación al Carmelo teresiano en la Iglesia, para que sus hijas no pierdan inútilmente energías espirituales. El asunto principal de todo él es la oración considerada como «camino real» para llegar a la perfección. Todo lo demás, desasimiento de las criaturas, humildad, mortificación, penitencias, silencio... serán disposiciones para la oración y actuarán como clima en el que la oración ha de crecer e intensificarse. O en las Moradas, presentando el camino de la práctica de la vida espiritual, haciendo corresponder los grados de oración a los grados del desarrollo de la vida interior, que engloba toda la persona. O en el Epistolario, en el que nada pasa desapercibido para su mirada de Madre. Se preocupa de las enfermas (cf cta a la M. Ana de la Encarnación, enero 1574); sufre con sus estrecheces económicas (cf cta al P. Nicolás Doria, 21 diciembre 1579 n. 69; a María de San José, 28 junio 1577 n. 9); vela porque no se introduzcan mortificaciones ridículas bajo capa de fervor: «Antes que se me olvide. Sepa que he sabido aquí de unas mortificaciones que se hacen en Malagón de mandar la Priora que a deshora den a alguna algún bofetón y que se le dé otra, y esta invención fue deprendida de acá. El demonio parece enseña en achaque de perfección poner en peligro las almas que ofenden a Dios. En ninguna manera mande ni consienta que se dé una a otra (que también diz que pellizcos), ni lleve con el rigor las monjas que vio en Malagón, que no son esclavas, ni la mortificación ha de ser sino para aprovechar» (cta a María de San José, 11 noviembre 1576 n. 11).

Pero lo que verdaderamente le preocupa es la perfección de sus hijas. En las Cartas a sus hijas nos encontramos con una serie de constantes, de ideas fijas que van cristalizando en consejos altamente espirituales y deliciosamente humanos: oración, obediencia, humildad, paz, alegría. De entre todas sus hijas sobresalen las confidencias a María de San José. Así le dice: «Su manera de oración me contenta mucho. Y el ver que la tiene y que la hace Dios merced, no es falta de humildad, con que entienda que no es suyo –como lo hace– y se da ello a entender cuando la oración es de Dios. Harto le alabo de que vaya tan bien

y procuraré dar las albricias que pide» (cta a María de San José, 1 y 2 marzo 1577 n. 4).

No siempre son aprobaciones y alabanzas. Cuando después de una larga campaña de calumnias y serios disgustos se consiguió la deposición de María de San José como Priora de Sevilla, y una vez restablecida la verdad y aprobada su inocencia, quisieron reelegirla, ésta se negó enérgicamente a aceptar de nuevo el cargo. Entonces la Madre le escribe una carta que no admite apelaciones; «Y Vuestra reverencia, mi hija, déjese ahora de perfecciones bobas en no querer tornar a ser Priora. Estamos todos deseándolo y procurándolo, y ella con niñerías, que no son otra cosa... Si Dios nos hiciere esta merced, vuestra Reverencia calle y obedezca, no hable palabra, mire que me enojará mucho. Baste lo dicho para que entendamos que no lo desea» (cta a María de San José, 24 junio 1579 n. 3). Y siempre le recordará. «De cómo le va lo espiritual no me deje de escribir» (cta a María de San José, 8 noviembre 1581 n. 13).

7. Una palabra final

En todo el proyecto, ambicioso, pero maravillosamente realizado en la Santa y por la Santa, del acompañamiento espiritual encontramos tres dimensiones en el pensamiento y en la praxis teresiana. La primera es la del idilio: el deleite, el goce, el asumir vanidosamente las circunstancias y el bromear pícaramente incluso con lo que es drama y tragedia. Es una dimensión pedagógica maravillosa en la Santa. Es una ventanilla para asomarse al alma de Teresa y descubrirla «haciendo suyo aquello que la llega para desde ahí salir a enfrentarse con el problema». Es la famosa «empatía» rogeriana de nuestros días. La segunda es la doctrinal: propone el tríptico teologal, plataforma de vida práctica, que es indispensable para una vida espiritual coherente: sería el descubrir la coherencia de lo vertical, teologal para la relación con Dios: el amor a los otros que es una condición indispensable para poder hacer que el amor a Dios sea concreto y que se manifieste en la oración, trato de amistad con Dios que requiere absolutamente el

trato de amistad con los otros; el despegue, ya que para vivir lo vertical uno tiene que romper las amarras: es el desasimiento; la humildad, que es el descubrir y vivir la verdad.

Los tres principios están recogidos con una intuición fenomenal. El primero se refiere a la relación con los otros, relación positiva no negativa; el segundo se refiere a las cosas y recae sobre el tema «pobreza de espíritu»; el tercero es el «yo», la verdad, «para mí la verdad...»: detectar la verdad en mí para adoptar una postura, para andar en verdad; esto es la humildad. Y la tercera es la existencial: el desarraigo frente a las cosas consiste en el desasimiento. La pobreza es la renuncia evangélica a las riquezas, pero es una renuncia que consiste fundamentalmente a esas cosas para que ellas no se agarren a uno. En el hombre hay un instinto nobilísimo, que es el instinto de posesión: el hombre ha nacido para poseer las cosas. Pero en este instinto hay cosas que lo desvían y que al apoderarnos de las cosas, en lugar de hacernos señores de ellas, nos esclavizan. A esto se refiere Teresa cuando nos dice que para poder darnos del todo al TODO es preciso desvincularnos y cuando va a analizar de qué cosas tenemos que desasirnos para obtener esta especie de liberación de espíritu va a recaer sobre cuatro líneas: las cosas, es lo primero de lo que debemos desasirnos; las personas, en cuanto son objetos que están ahí aprehendiendo nuestra afectividad y dejándonos esclavos de una situación; la salud, en cuanto que es un valor que se adhiere a la persona y que nos esclaviza tantísimo; la honra, los bienes espirituales, la falsa estampa de la propia personalidad, lo que uno quiere tener a toda costa para parecer ante los otros como una persona que tiene sobrevalores y que es esclavo de ella.

Si, ya al final de esta reflexión, tuviese que sintetizar el mensaje de Teresa de Jesús acerca del acompañamiento espiritual afirmaría lo siguiente: – Teresa, por su experiencia de Dios, por su fidelidad a la obra de Dios, por su magisterio eclesial, es palabra autorizada para quien hoy quiera recorrer el mismo camino: «buscar a Dios». – Teresa parte de su experiencia. No es ni lineal ni dogmática: es

existencial. Sabe que la vida cristiana se vive en el oleaje ondulado del vivir humano. Asume todo lo humano y lo presenta a Dios. – Lo específico de este «Director (a)» es el camino de la oración. La oración es el termómetro y, a la vez, la exigencia. Para orar hay que exigirse (ascesis) y, porque se ora hay que abrirse a la obra de Dios (gracia, virtudes, mística). – El mensaje de Teresa hoy es válido para todos los hombres de buena voluntad. Sus escritos trascienden los límites parciales de su intención original. Su doctrina es válida para todos los seguidores de Jesús. No se la puede reducir sólo al Carmelo (religiosos). Su doctorado la hace eclesial y, por ello, para todo el Pueblo de Dios. – Su actualidad está en volver a recordar al hombre de hoy que vive en un mundo horizontalista, materialista y hedonista el valor de la interioridad del hombre donde se realiza el verdadero drama de la vida.

«La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (G. et S. 19). Llevar a ese descubrimiento es la obra y la tarea de Teresa de Jesús en su servicio orientador en el espíritu. Su vida fue un «buscar vivamente a Dios»; su servicio a los hombres fue un «ayudar a buscar a Dios»; su magisterio es el don de la certeza personal en su experiencia de Dios regalado a cuantos, de su mano y con ella como maestra, hermana y compañera de camino quieran seguir buscándolo en su vivir de cada día.

BIBL. – Pier Luigi di S. C., La direction spirituelle d’après les oeuvres majeures de S. Thérèse, en «Etudes Carm» 1951, 205-227; Marcel Lépée, La direction spirituelle d’après les lettres de S. Thérèse, en «EtCarm» 1951, 228-245; E. Renault, La direction spirituelle selon s. Thérèse, en «Bull. de Saint-Sulpice», 5 (1979), 127-147; F. Giardini, Il bisogno di direzione spirituale nell’autobiografia di s. Teresa d’Avila, en «Angelicum» 59 (1982), 372-409.

Aniano Alvarez-Suárez

Acosta, Diego de, sj (1534-1585)

Nacido en Medina del Campo (1534), hijo de Antonio de Acosta y Ana de Porres. Ingresó en la Compañía en 1552, y profesó en Roma en 1564. También en Roma enseñó filosofía, y sucesivamente fue profesor de teología en Nápoles, Salamanca y Granada. Primer rector del colegio de la Compañía en Turín. Luego rector del colegio de Sevilla. Asiste a la IV Congregación General (1581), y por fin es Provincial de Andalucía (1581-1584). Muere en Ciudad Real el 21.7.1585. Fueron también jesuitas sus cuatro hermanos Bernardino, Cristóbal, Jerónimo y José. Famoso éste último como misionero y catequeta indigenista en Sudamérica.

En Salamanca había sido amigo de don Teutonio de Braganza. Está muy presente en el epistolario teresiano a partir de 1574, pero ya antes había enviado varias jóvenes a los noviciados teresianos: “sus novicias están cada día más contentas y nosotras con ellas”, escribe la Santa a don Teutonio (cta 69,3: del 3.7.1574). Siendo rector del colegio de Sevilla, la Santa lo recomienda insistentemente como confesor de las Descalzas, especialmente en situaciones difíciles (ctas a María de san José: 129; 132; 152 de 1576; y 248,10 de 1578). Acosta era compañero de Rodrigo Alvarez en Sevilla, cuando la Santa, tras comparecer ante la Inquisición, rindió cuenta de su espíritu a este último (R 4). Si bien no lo cita en la serie de confesores jesuitas (ib), ni se conservan cartas dirigidas a él. Entre Rodrigo y Acosta, la Santa parece preferir al segundo (cta 132,6 a María de san José): “cierto, estoy muy bien con él, y le debemos mucho” (ib). Esta vez la Santa no estuvo muy acertada. Por desgracia, Acosta no adoptó una postura mesurada en las turbulencias que ese mismo año 1578 se produjeron en el Carmelo de Sevilla, antes bien se dejó seducir por las dos anormales, Beatriz (“la negra vicaria”) y Margarita (cf Silverio, HCD, IV, 7, pp. 236-269). En el epistolario teresiano, ya no hay alusiones al P. Diego a partir de esos acontecimientos.

Actas

Bajo este título alude T a uno de los aspectos más enredosos de su tarea de fundadora: lo integra el paquete de normas jurídicas impartidas por los visitadores, superiores y capítulos empeñados en reglamentar la oscilante situación jurídica de los carmelos recién fundados por ella. Esa serie de actas, a veces contradictorias, la introducen a ella misma en el proyecto postridentino de reforma de la vida religiosa a base del restablecimiento o implantación de la “observancia”. (Tanto el vocablo como el concepto de “observancia” apenas están presentes en los escritos teresianos. En cambio, muerta ella, pasaron a los primeros planos de la vida comunitaria, endureciéndola en las leyes y en la praxis).

El recurso a las “actas”, que regulen la vida de los carmelos nacientes, se debió a dos motivos: a la suma sobriedad normativa con que la Santa codificó la vida de sus monasterios (“Constituciones” brevísimas); y a la presión legiferadora del momento postridentino, especialmente en lo referente a la vida religiosa. Baste recordar el endurecimiento de las normas de la clausura monástica femenina. El problemático pulular de “actas” en el espacio de la actividad teresiana se despliega en dos momentos: primero, por iniciativa de los Visitadores apostólicos (“las actas de los Apostólicos”, dirá ella: cta 319,7: a María de san José, dic. de 1579); y luego, al preparar la definitiva codificación de todas ellas en el capítulo de Alcalá. El primer momento se extiende los años 1576-1579 (del epistolario teresiano); el segundo, en torno a 1580-1581.

“No se sufre sino guardar nuestras actas”, sería la consigna teresiana del primer periodo (cta 122,7: a María de san José, del 9.9.1576). Lo reitera en el “Modo de visitar” (n. 15: año 1576). Y se lo repetirá a Gracián (cta 108,11, del 15.5.1576), aludiendo a las actas dictadas por el Visitador dominico, Pedro Fernández. Pero a la vez protesta enérgicamente contra la proliferación de normas, tanto en el caso de las impuestas por el P. Juan de Jesús, Roca, como en las impartidas en cierta ocasión por Gracián (cartas 150,1; y 247,10, del 22.5.1578: “nos escandalizó a todas”, llega a escribir en esta segunda ocasión). Ella sigue prefiriendo la sobriedad de la Regla y las Constituciones: “Crea, mi Padre, que estas casas van

bien, gloria a Dios, y no han menester más carga de ceremonias, que cualquiera cosa se les hace pesado, y no se le olvide a vuestra paternidad esto, por caridad, sino siempre apretar en que se guarden las Constituciones y no más, que harto harán si bien se guardan...” (ib n. 10).

Ese mismo criterio la llevará a un auténtico sobresalto, cuando al cesar las facultades de los visitadores dominicos y de Gracián –autores de la mayoría de las “actas”–, sobrevienen el nuevo nuncio papal, F. Sega, y el visitador de la Orden, J. Tostado, más o menos decididos a hacer tabla rasa de lo legiferado por aquéllos y a decidir de sana planta. Es el momento en que la Santa se enreda en si éstos irán o no “contra las actas de los Visitadores Apostólicos” (cta 181,9: al P. Mariano, del 6.2.1577), si habrá que obedecerles o no (ib n. 9; y cta 183,4 al mismo, del 16.2.1577; y cta 319,7 a María de san José, dic. de 1579). Otros flecos de preocupación surgirán, por un lado, con ocasión de las “actas” del Capítulo General de Piacenza acerca de su propia persona; y de otra parte, por las infaustas “actas” de los capítulos de Almodóvar (cta 102,11 a Rubeo, de febrero 1576; y a Roque de Huerta cta 273,10, de 24.10.1578. – Cf además el memorial a Rubeo, cta 271,3, de oct. 1578; y la carta 377 a Gracián, de 27.2.1581).

Cuando, por fin, se prepare la celebración del capítulo de Alcalá (1580-1581), toda la preocupación de la Santa apuntará a unificar y simplificar el precedente mosaico de actas, que a veces “se contradicen”, y lograr queden “todas juntas las actas de los Visitadores Apostólicos y las Constituciones”, de suerte que sea “todo uno”; y que en la tarea de revisión intervengan pocos y selectos (ctas 376,4 y 377,7 a Gracián: febrero de 1581). Que no se menudee en normas sobre vestido y calzado de las monjas (ib n. 5), y que se borren ciertas normas agravantes de ayuno y abstinencia: “quitar la acta del P. fray Pedro Fernández, donde dice que no coman huevos ni hagan colación con pan, que nunca pude acabar con él sino que la pusiese... Basta que se cumpla con la obligación de la Iglesia sin que se ponga otra encima, que andan con escrúpulo y les hace daño, porque no creen que tienen necesidad algunas que la tienen” (ib).

Aparente enredijo en que el humanismo y el latido místico de la Santa hubieron de enfrentarse con el legalismo de letrados y visitadores. Pero que pone en evidencia uno de los aspectos del “estilo de hermandad y recreación” por ella ideado para la vida religiosa. Aspecto que, desafortunadamente, no gozó de buena acogida en la subsiguiente generación del Carmelo Teresiano. ’Breves y bulas.

BIBL.–Constituciones de las Carmelitas Descalzas (MHCT, 16. Roma 1995). Especialmente las pp. 387-391. T. Alvarez

Acuña y Manrique, María de

Padilla, María de

Acuña, Fadrique de

Padre de doña María de Acuña y abuelo de la famosa Casilda de Padilla (F 10-11). Quinto conde de Buendía. Al morir, le sucedió su hijo Juan de Acuña, sexto conde de Buendía, quien al fallecer sin sucesión, hizo recaer el título condal en su hermana doña María, madre de Casilda, llamada a su vez a heredar el título, de no haber profesado carmelita (F 10,8) ’Padilla.

Acuña, María de

“Hermana del conde de Buendía”, Juan de Acuña (F 10,6), y “casada con el Adelantado de Castilla”, Juan de Padilla Manrique (ib). Enviudó “harto moza” en 1563. Tuvo un hijo y tres hijas: el único varón, Antonio, ingresó en la Compañía de Jesús (1572). Las dos hijas mayores se hicieron religiosas: Dª Luisa, franciscana; Dª María, dominica en Valladolid, donde residía la familia Acuña. Por fin, la más joven, Casilda de Padilla, aunque ya desposada “con un tío suyo, hermano de su padre”, Martín de Padilla (F 10,13), ingresó en el carmelo de Valladolid. Ninguna

de las tres hijas perseveró en su primera profesión religiosa. - Teresa cuenta esos hechos y hace el elogio de Dª María de Acuña en F 10. En el epistolario recordará, si bien con menos entusiasmo, las injerencias de Dª María en las peripecias de sus hijas religiosas: en la salida de María de las dominicas (cta 408,2: a Gracián, del 17.9.1581); en los embrollos de la dote y legítima de Casilda ("no sé qué me diga de este mundo, que en habiendo interés no hay santidad", comenta la Santa en carta 164,4: a María Bautista, dic. 1576); y finalmente sus manejos clandestinos en pro de la salida de Casilda de las carmelitas de Valladolid, alegando que había profesado demasiado joven: "no debe querer Su Majestad que nos honremos con señores de la tierra, sino con pobrecitos, como eran los apóstoles" (cta 408,2). Ya desde los comienzos de ese largo episodio había sentenciado: "cierto, debe poco este ángel (Casilda) a su madre" (cta 166,5: del 18.12.1576 a M. Brianda). – Con todo, la Santa no eliminó del relato de Fundaciones los elogios tributados a Dª María. Los eliminarán, en cambio, los primeros editores.

adilla, María de

adilla, María de

Adoración / adorar

1. Los términos "adorar/adoración" están poco presentes en los escritos teresianos. Poco presentes también los otros vocablos alusivos a las expresiones corporales de adoración según la Biblia, cuales: "postración/postrarse" (que aparece sólo en las rúbricas de las Constitu-ciones), "inclinarse profundamente", "humillar la frente o la cabeza" (ausentes en sus escritos), "arrodillarse" (presente únicamente en el texto dudoso de la carta 107). Emplea, en cambio, las expresiones "estar de rodillas", "hincarse de rodillas", etc., postura normal en ella y en la comunidad, tanto en la oración personal como en momentos especiales de la liturgia. Pero sin relevancia doctrinal.

2. En los escritos teresianos, la adoración se expresa comúnmente en dos actitudes características del espíritu: la bendición y el asombro. Bendecir a Dios o a Cristo, y asombrarse ante su presencia o ante las obras de sus manos. Ambos gestos, con abolengo bíblico. Baste recordar a san Pablo: “Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo...”, oración con que comienza la carta a los Efesios. Y su exclamación en Rom 11,33: “¡Oh abismo de riqueza y sabiduría de Dios! ¡qué insondables sus designios!...” Flexiones, si no idénticas, muy similares en los textos y en el espíritu de Teresa.

En ella, es frecuente el “¡bendito seáis!”, “¡bendito por siempre!”, dirigido a Dios o a Cristo o a su misericordia infinita..., con innumerables variantes (gratitud, alabanza, piropo a la manera popular, anhelo, glorificación) y con alta densidad de sentido. “Sea bendito por siempre, que tanto da y tan poco le doy yo” (Vida 39,6), “Bendito sea El, que de todas las cosas saca bien, cuando es servido, amén” (ib 14). – (cf Tomás Alvarez, Así oraba Teresa. Burgos 1982, pp. 190-202, en que se recoge un florilegio selecto de estas bendiciones). Es su forma espontánea de “glorificar”, a la manera del “Benedictus” evangélico. Una de sus íntimas, Ana de Jesús, en el proceso de canonización de la Santa, atestigua que pese a sus grandes enfermedades, Teresa “casi nunca dejaba de rezar el oficio divino, y esto con tanta devoción, que cuando íbamos por los caminos y rezaba fuera del coro, siempre rodeaba el salmo de arte que hubiese de decir ella el verso de Gloria Patri...” (BMC 18, 473).

No menos expresivo de su actitud de adoración es el “asombro”, que a veces raya en “estupor religioso” ante la divinidad, ante sus designios en la historia de los hombres o la historia de salvación de T misma. Es frecuente en ella la alternancia de los dos típicos sentimientos religiosos de “fascinatio et horror”. Los expresa a su modo. La fascina que Él sea u obre como es y obra, cosa que “a mí me acaba el entendimiento” (V 18,3). Y a la vez el “horror”: “¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras! Espanta a quien no tiene ocupado el

entendimiento en cosas de la tierra...” (ib). Las dos modulaciones adorativas (bendición y admiración) pueden comprobarse en ese pasaje de Vida: “¡Oh Señor mío. Qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre!... Pues daros gracias por tan grandes mercedes, no sé cómo. Con decir disparates, me remedio...” (18, 3). – Cf Tomás Alvarez, Ad-mi-ración, estupor, espantarse... en “Estu-dios Teresianos” III, p. 313-330.

Igualmente, todas o casi todas las Exclamaciones son oraciones de asombro adorativo, desde los motivos más variados: la vida y la muerte, la vocación y los pecados, el cielo y el infierno, la pasión y la gloria de Jesús, sus llagas...: “¡Oh fuentes vivas de las llagas de mi Dios, cómo manaréis siempre con gran abundancia para nuestro mantenimiento...!” (Excla-mación 9, 2). En los soliloquios del Camino de Perfección irrumpirá reiteradamente el gesto de admiración ante el misterio de la Eucaristía o ante el misterio de las relaciones del Padre Eterno con Jesús: “Vos, Padre Eterno, ¡cómo lo consentisteis!... ¡Cómo lo consentís...!” (33, 3-4).

Adoración es la actitud adoptada desde la vida de cada día ante “solo Dios”. La convicción de que “solo Dios basta”. Ese sentido del “solo Dios” es la raíz misma de la vida contemplativa. Quintaesencia de la vida religiosa en el Carmelo de San José es la consigna: “solas con El solo”. “Su trato (de las Hermanas) es entender cómo irán adelante en el servicio de Dios”. “A solas gozar de su Esposo Cristo”. “Esto es siempre lo que han de pretender: solas con El solo” (V 36, 25.29).

3. Todo eso adquiere proporciones nuevas a nivel místico, en la experiencia de la transcendencia divina. Es en esa experiencia donde a Teresa se le ha agudizado el sentido de la majestad de Dios. “Su divina Majestad” o “Vuestra Ma-jes-tad”, que originariamente era simple versión del vocabulario social en uso, pasa a ser exponente de la transcendencia, de la hermosura, de la verdad de Dios. Ante ella, Teresa adopta la actitud de “acatamiento”. (El “Tesoro de la lengua” define: acatamiento “vale honrar y tratar con reverencia y respeto alguna persona, porque

la miramos con recato y cuidado de no ofenderla ni aun con la vista". – Ese sentido de "acatamiento" aparece desde el primer soliloquio orante del Libro de la Vida: "¡Oh Señor mío!, pues parece tenéis determinado que me salve... ¿no tuvierais por bien –no por mi ganancia, sino por vuestro acatamiento– que no se ensuciara tanto posada adonde tan continuo habíais de morar?" (1, 8).

Es clásico su texto sobre el señorío y la majestad de Dios: "porque entiendo no es como los que acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas... ¡Oh Rey de la gloria y señor de todos los reyes, cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin!... ¡Oh Señor mío, oh rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad...!" (V 37, 5-7). Está convencida de que, después de cada arrobamiento, "quedan unas verdades en esta alma (en ella) tan fijas, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vio la escala..." (M 6,4,6).

Desde lo hondo de esa experiencia surge en ella la radical sensación de "aniquilamiento" ante Dios, o la incontenible voluntad de aniquilarse para rendir ante Él la propia existencia o devolverle todo el propio ser, en un gesto absoluto de adoración. "Porque ¿qué hace, Señor mío, quien no se deshace toda por Vos? Y ¡qué de ello, qué de ello, qué de ello –y otras mil veces lo puedo decir– me falta para esto!" (V 39, 6). Él "es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los de-seos de la vida..." (V 38,18). – "Cuando yo me llegaba a comulgar y me acordaba de aquella majestad grandísima..., y miraba que era el que estaba en el Santísimo Sacramento, los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me aniquilaba" (ib 19).

Pero esa voluntad de aniquilamiento, "ser nada" para que Él sea "el todo", no tiene tinte sombrío ni mortífero. Más bien, fluye con una especie de onda lírica y gozosa en los poemas de Teresa, no sólo ante la hermosura divina ("¡Oh hermosura que

excedéis / a todas las hermosuras ...!”), sino en el deseo torrencial de “ser para El”. Lo reitera en su poema “Vuestra soy, para Vos nací”:

“Veis aquí mi corazón,

yo lo pongo en vuestra palma,

mi cuerpo, mi vida, mi alma,

mis entrañas y afición...

Dadme muerte, dadme vida...

Que a todo digo que sí”.

Es quizá la suprema forma de adoración del místico acá en la tierra. ’ Ala-banza, bendición, oración.

BIBL. – T. Alvarez, Así oraba Teresa, Burgos 1989.

T. Alvarez

Adviento

El tiempo de preparación a la Navidad está presente no sólo en la liturgia sino en la vida cotidiana de los Carmelos fundados por T. Como la cuaresma, también las cuatro semanas de adviento son espera de la “Pascua del Señor” (así designada por el pueblo y por T). Se espera el nacimiento de Jesús en solidaridad con la Virgen y san José. Aunque menos que la cuaresma, también el ciclo de adviento reviste carácter ascético penitencial (Cons 18, 3). La Santa misma, en más de una ocasión, asegura que aunque “cansadísima... no he quebrantado el adviento”, es

decir, ha practicado “ayunos y disciplinas” (cta 167, 4). Con todo, no le agrada que se exagere: a Gracián, enfermizo, lo disuade de dormir en el suelo las noches de adviento (cta 104, 5) Para ambientar el adviento comunitario, se procura alguno de los sermonarios en uso (cta 248,15).

Pero el adviento concluía con una exaltación festiva y gozosa. Ya en vísperas de Navidad, sabemos que fray Juan de la Cruz dramatizaba la práctica de las “posadas” (la Virgen y san José que llegan a Belén pidiendo asilo), para cuya escenificación compuso él una copla emotiva y en la que participaba toda la comunidad. Práctica probablemente introducida por la Santa en sus Carmelos y que en ellos ha durado hasta hoy.

En los “libros de romances y coplas” o en los centones poéticos de los Carmelos fundados por ella (Valladolid, Medina...) o por su discípula Ana de Jesús (Madrid) se conservan numerosos villancicos que festejan “la calenda” previa a Navidad o que escenifican la práctica de las “posadas”. Por ejemplo, las “coplas para la noche de la calenda”: “si queréis darnos posada / a mí y a aquesta doncella / con lo que nacerá della / os quedará bien pagada” (de Valladolid: primero de una serie de poemas “a lo mismo”).

Entre los villancicos de la Santa (Poesías 11-17), sólo se conservan los dedicados a la Navidad, Circuncisión y Reyes. Ninguno de adviento.

Bibl. — Víctor García de la Concha y A. Mª Pellitero, Libro de romances y coplas del Carmelo de Valladolid (c. 1590-1609). Salamanca 1982; J. M. Díaz Cerón, Obras completas de Cecilia del Nacimiento. Madrid 1971 (especialmente los poemas 43-69).

T. A.

Afabilidad

Es una de las virtudes que integran el llamado humanismo teresiano. Teresa la entiende como actitud de agrado, simpatía y suavidad en el trato con los otros. Como línea permanente de conducta en la convivencia comunitaria. En contraposición a rudeza y aspereza, a las actitudes de mutismo o retraimiento en sí mismo o a todo tipo de modales descorteses. “Afable y conversable” son términos equivalentes en su léxico (afable = conversable: C 41,7; afable = amoroso: Mo 3 y 4).

Como toda otra virtud, también la afabilidad es modélica en Cristo. En las visiones místicas, Teresa ve “el rostro de Jesús” lleno de “una majestad tan grande”, pero que “muestra amor”, y “de tanta hermosura, con una ternura y afabilidad” que subyugan (V 38,21). Una de las facetas que ella más admira en el penitentísimo fray Pedro de Alcántara es “que con toda su santidad..., era muy afable, aunque de pocas palabras, pero en éstas era muy sabroso”. Es decir, “era afable y conversable” (V 27,18). Rasgo que la subyuga igualmente en Gracián, cuando lo propone como tipo del estilo de vida de los descalzos: Gracián “es agradable en su trato, de manera que, por la mayor parte, los que le tratan le aman: es gracia que da nuestro Señor...” La suya “es una suavidad tan agradable...” (F 23,7). Rasgo que destaca igualmente cuando, en el relato de las Fundaciones, propone un modelo de vida religiosa femenina (cf F 23,24).

En Teresa misma esa cualidad es connatural. Bien consciente de irradiar simpatía, la subraya desde los primeros capítulos de Vida (1,8...). “En esto de dar contento a todos he tenido extremo, aunque a mí me hiciese pesar” (V 3,4). Se declara poco amiga de “santos encapotados” (M 5,3,11). Su primer biógrafo, Francisco de Ribera, destacó ésta, entre todas las otras “partes naturales que Dios puso en la Madre Teresa” (Vida de la M. T, IV, 1 título). Tras detallar rasgos minuciosos, escribe: “Estas particularidades he yo sabido de personas que más de espacio que yo se pusieron muchas veces a mirarlas. Toda junta (la persona de T) parecía muy bien, y de buen aire en el andar, y era amable y apacible, que a todas las

personas que la miraban, comúnmente aplacía mucho... Calaba con gran facilidad el entendimiento y talento y condición de las personas que trataba, y vía por dónde las había de llevar. Enseñaba con mucha claridad y amor, y estimaba mucho a los buenos teólogos... Su habla era muy graciosa y su conversación muy suave, grave, alegre, llana... y entretenía maravillosamente a todas las personas que la oían... Hablaba familiar y humanamente con todos, con alegría, con amor, sin encogimiento, y con una santa y apacible libertad...” (ib pp. 324-327). El mismo Ribera glosará el trato de simpatía concedido por Teresa a arrieros y carreteros, en sus viajes de fundadora (ib II, c.18, p. 214-215).

A sus monjas les inculca: “Hermanas, todo lo que pudiereis, sin ofensa de Dios, procurad ser afables y... que las personas que os traten amen vuestra conversación” (C 41,4). “Importa mucho esto: cuanto más santas, más conversables con vuestras hermanas”. “Procurad ser afables y contentar a las personas que tratamos” (ib). Cualidades que ella retiene indispensables en el superior (Mo 3 y 4).

En el plano del rigor penitencial, Teresa vive y sufre el contexto de la vida religiosa de su tiempo, en que se valora especialmente “la aspereza penitencial”. También ella la acepta. Su Camino de Perfección comienza: “Al principio que se comenzó este monasterio a fundar..., no era mi intención hubiera tanta aspereza en lo exterior” (1,1). Pero a condición de llevarla “con suavidad” (V 35,12; 36,29...). Frena, desde Duruelo hasta el fin de su vida la tendencia de los descalzos a incurrir en “tanto rigor” de penitencias (F 14,12). Se lo recordará incansablemente a uno de los gerifaltes, Ambrosio Mariano, ex militar poco propenso a los buenos modales (cta del 12.12.1576), y que preferirá descaradamente el modelo femenino de “la Car-dona”, a la delicadeza femenina de la Madre Fundadora. Cuando a ésta le proponen ir personalmente a reformar cierto monasterio femenino, se resiste y alega: “veo que son buenas y como van, van bien... (pero) no sé cómo me atrevería a tomarlo a mi cargo, porque creo van más por aspereza y penitencia, que por mor-tificación ni oración” (cta a Gracián: 2.1.1575, n. 6).

Desde ese su enfoque de la vida religiosa, Teresa decidió introducir la recreación en el organigrama de la vida comunitaria, incluso en contra de la letra de la Regla del Carmelo, y apartándose de la forma de vida seguida por ella en la Encarnación. ' Virtudes.

T. Alvarez

Agradecimiento

Es uno de los rasgos que caracterizan el humanismo teresiano, "ser de condición agradecida", dice ella. (Teresa no utiliza la palabra "gratitud", ni en sus libros ni en su epistolario. Sí usa, en cambio, y abundosamente el término "ingratitud / ingrato". En positivo, su vocablo preferido es "agradecer". Aquí utilizaremos indistintamente "agradecimiento" y el vocablo, hoy común, "gratitud").

La gratitud es, en Teresa, "condición" psicológica y ética; es ingrediente ineludible de sus relaciones sociales; impregna su vida teologal e incluso su experiencia mística. Ellla, tan reacia a atribuirse a sí misma virtudes y valores, no tiene reparo en reconocerse posesora de esta buena cualidad: "con ser yo de condición tan agradecida..." (V 35,11). "Bien veo que no es perfección en mí esto de ser agradecida; debe ser natural, que con una sardina que me den me sobornarán" (cta 264, a María de San José). "Mi condición de agradecida... me hace pasar por lo que es (=está) bien fuera de mi condición" (cta 79, a D. Teutonio). Hasta el extremo de reprocharse a sí misma , en algún caso, excesos de ese sentimiento de gratitud: "me parecía virtud ser agradecida" (V 5,4).

Su vida familiar está marcada por un profundo sentido de gratitud a todos, por el amor que le han regalado, por las atenciones y sacrificios de que ella ha sido objeto, con gratitud especial a su padre don Alonso, y a su hermano Lorenzo, los dos hacia quienes su amor ha sido intenso. En sus relaciones sociales, el

“agradecer” es una especie de fluido que impregna, una a una, todas sus amistades. Su agradecimiento va desde su obispo don Alvaro y su padre general Rubeo, hasta las damas doña Guiomar o doña Luisa de la Cerda, o hasta arrieros, carteros y guardas de montes. En la historia de sus amistades, esa componente de gratitud es matiz determinante. Se podría componer un florilegio de episodios radiantes. Por ejemplo, su gratitud final hacia un amigo singular, el tratante de ganados Antonio Ruiz, que en los últimos años ha venido a menos y al que Teresa quiere ser fiel en la ayuda (cf cartas 146,2 y 148,8). Otro caso diametralmente diverso, es el de su amigo el sacerdote sevillano Garciálvarez, que en el momento más crítico de su obra de reforma la traiciona dolorosamente, y para quien ella mantendrá vivo e irreversible su sentimiento de gratitud cuando el pobre Garciálvarez ha caído en desgracia y ha sido castigado por su arzobispo..., “porque no puedo sufrir que nos mostremos desagradecidos con quien nos ha hecho bien...” (cta 264).

“Ser agradecidas” es cosa que ella inculca a sus monjas, de palabra y por escrito. Para ello, les es necesario desarrollar el sentido o la conciencia del “recibir”, “porque si no conocemos que recibimos no despertamos a amar. Y es cosa muy cierta que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene”. “Entenda-mos bien, como ello es, que nos da Dios (sus dones) sin ningún merecimiento nuestro, y agradezcámoslo” (V 10,4). En la pobreza de la comunidad, es necesario agradecer cualquier socorro material que les llegue (C 2,10). Cuando Teresa propone como modelo a las lectoras alguna de las pioneras de sus Carmelos, les subraya ese rasgo: “Beatriz... siempre traía en la boca alabanzas de Dios y un agradecimiento grandísimo” (F 12,1). Un motivo especial de continua gratitud es la propia vocación: gratitud a las hermanas que la han hecho posible, y sobre todo gratitud a Dios, autor de ese gran regalo: “Her-ma-nas, entended, por amor de Dios, la gran merced que el Señor ha hecho a las que trajo aquí...” (C 8,2). Ya en Vida había valorado de manera especial la toma de conciencia de los dones recibidos, para progresar en el amor: si el alma “de suyo es amorosa y agradecida, más le hace tornar a Dios la memoria de la

merced que (El) le hizo, que todos los castigos del infierno que la representen” (V 15,15).

Es este último filón el que más hondamente configura la gratitud de Teresa: su profundo y permanente sentimiento de gratitud para con Dios. El la ha colmado de “gracias de naturaleza” (V 1,8), ha colmado su persona y su vida de dones mucho más subidos de quilates, ha derrochado en ella gracias que la desbordan o la desatinan: “que hagáis a almas que tanto os han ofendido (se refiere a sí misma) mercedes tan soberanas, cierto a mí me acaba el entendimiento, y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante... Pues daros gracias por tan grandes mercedes, no sabe cómo. Con decir disparates me remedio algunas veces” (V 18,3).

A Teresa en su relación con El, se le ha desarrollado a gran escala la sensibilidad receptiva: su interior es como un recipiente en constante estado de “recibir”, como un “pilón” misterioso y dilatable, que más se ensancha cuanto más recibe (M 4,2,4). Dios “nunca se cansa de dar. Ni se pueden agotar sus misericordias. No nos cansemos nosotros de recibir” (V 19,15). “Bendito sea El por siempre, que tanto da y tan poco le doy yo” (V 39,6). “¡Quién más amigo de dar, si tuviese a quién!” (F 2,7).

Ese sentido de gratitud traspasa toda la vida mística de Teresa. Lo concentra ella en una de sus típicas exclamaciones: “¿Qué hace, Señor mío, quien no se deshace toda por Vos ? Y ¡qué de ello, qué de ello, qué de ello –y otras mil veces lo puedo decir– me falta para esto” (V 39,6). Ese su sobrecogimiento por la responsabilidad de lo recibido y que la adeuda de un saldo impagable, aflorará en la última instantánea que hará de sí misma en las séptimas moradas, donde se ve “como una nao que va muy demasiado de cargada (y) se va a lo hondo, (que) no le acaezca así” (M 7,4,14). Su esperanza de cara a la eternidad es “Cantar eternamente las misericordias del Señor” (V 14,10). ’ Virtudes.

T. Alvarez

Aguayo, Alberto, O.P. (1525-1589)

Dominico. Nacido hacia 1525. Profesó el 9.9.1551 en el convento de San Pablo de Córdoba. Cursó estudios en San Gregorio de Valladolid. Rector en el Colegio de San Pablo de Sevilla. Visitador de las provincias de Castilla y de Portugal. Obispo de Astorga en 1588, pero fallece el 18 de marzo del año siguiente (1589) sin tomar posesión de la diócesis. – El 13.6.1575, el Visitador F. de Vargas le otorga poderes especiales en el Carmen de Sevilla (MHCT 1, 176). En 1581, es propuesto por Felipe II y nombrado por el Papa, él juntamente con Juan de las Cuevas “in solidum”, para presidir el capítulo de Alcalá, en que se erigirá la provincia de los descalzos (MHCT 2, 228. 230; 3,626; 19, 45). La Santa no hace mención expresa de su labor. Cf. MHCT, 2, 229.297.308.

Aguiar, Antonio

Médico burgalés, que atendió abnegadamente a la Santa, enferma crónica, durante su estancia en Burgos (enero-julio de 1582). Licenciado por la Universidad de Alcalá, fue en ella condiscípulo y amigo de Gracián. Gran admirador y amigo de la Santa apenas la conoció. A partir del 6.3.1582, tiene poderes para la compra de la casa en nombre de ella (BMC 6,365), que le agradece su colaboración y hace su elogio en F 31,33-39: “es de muy buen entendimiento..., buen amigo... Con verdad podemos decir que, después de Dios, él nos dio la casa” (ib). “Lo quiero tanto”, escribirá en una de sus últimas cartas (464,5: del 27.8.1582,5). También él siguió escribiéndose con la Santa (cta 461,4, del 9.8.1582, a Tomasina Bautista). – En el proceso de canonización de T (Burgos, 1.7.1610), Aguiar hizo una extensa declaración, llena de preciosos detalles sobre la enfermedad, el talante, la palabra y simpatía de la Madre Fundadora: “tenía la santa Teresa una deidad consigo para este testigo secreta, pero no sé con qué propiedad”. “Su habla era muy graciosa, su conversación suavísima, y muy grave, cuerda y llana”. “Deseó quedarse en

esta ciudad íntimamente, pareciéndole la casa y fundación tan a su gusto, que no la sabía encarecer". "Partió de aquí (Burgos) rodeando primero su casa en la cabalgadura en que iba, recorriendo su clausura y cercas, donde la acompañó este testigo hasta Santa Clara de Burgos, donde la recibieron las monjas... y en aquel puesto este testigo alcanzó su bendición y se despidió" (BMC 20, 420-429).

Aguila, Antonia del, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. En 1567 comparece ante Rubeo dos veces, pidiendo, entre otras cosas, que "se arriende la huerta", "que no se mude la priora", "que vengan los de la Compañía de Jesús" (EstTer 1,308.316). En la Respuesta a un Desafío (n. 27), como miembro que es de la "Hermandad de Nuestra Señora de la Transfixión", reta a meditar cada día un rato en las angustias de la Virgen, y a pedir por "la vida de nuestra madre priora Teresa de Jesús, para aumento de nuestra orden". Acompañará a la Santa en varias fundaciones, incluidas Pastrana, Segovia y Salamanca (Retablo de carmelitas, p. 52), si bien por su escasa salud no pasará definitivamente a los Carmelos teresianos. Estando las dos -ella y la Santa- en el Carmelo de Salamanca, escribe ésta a Juana de Ahumada: "doña Antonia se le encomienda: ya está buena, sin cuartanas" (cta 57,4).

Aguila, Diego del

Probable pariente de T. A él alude en su carta a Lorenzo (cta 113,1, del 1576). Quizás sea hijo de Pedro de Cepeda, tío de T. Podría ser él quien en 1547 se presenta como patrono del monasterio de la Encarnación de Avila (cf Nicolás González, El monasterio de la Encarnación de Avila, T. II, 299-304; cf MHCT 1, 373-374).

Aguila, Juan del (1540-1599)

Jesuita, nacido en 1540. Cursó leyes en Salamanca. Asesorado por san Juan de Avila, ingresó en la Compañía de Jesús. Rector de los colegios de Valladolid y Medina del Campo. Conoció a la Santa “de trato y conversación por haberla confesado algunas veces y habládola muchas” (BMC 18,403). Está presente en el epistolario teresiano por haber terciado en las tensiones ocurridas entre T y los jesuitas castellanos con motivo de la fundación del carmelo de Burgos y de la amistad de la Madre Fundadora con Dª Catalina de Tolosa (cta 450 a J. Reinoso, del 20.5.1582), en el contexto de recelos respecto de la oración de la Santa, recelos alimentados por el Provincial Juan Suárez, amigo del propio Juan del Aguila. A este último escribió T una carta decisiva en torno al lío de Burgos (ib n. 2), misiva que no ha llegado hasta nosotros. – El P. Juan depuso en el proceso de canonización de la Santa (Madrid 1595. Cf BMC 18,403-405). Murió el 25.5.1599.

Aguila, Mencía del

Aguila, Mencía del Es la mujer del “Caballero santo”, Francisco de Salcedo. Pariente de la Santa por afinidad (V 23,7), pues es prima de Catalina del Aguila, mujer de don Pedro Sánchez de Cepeda, el que en Hortigosa entrenó a T en la lectura de Osuna. La Santa hace su elogio en Vida 23,7: Salcedo “tiene una mujer tan gran sierva de Dios y de tanta caridad..., en fin, como mujer de... tan gran siervo suyo”. Rara vez mencionada en el epistolario teresiano (cf cta 13,3: a Salcedo de sept. 1568). Muerta ella, Salcedo se ordenó sacerdote (1570).

Aguila, Mencía del, Ocarm

Religiosa carmelita en el monasterio de la Encarnación de Avila. Coetánea de la Santa. Ya es capitular en 1545. Y todavía figura entre las cofrades de la “Hermandad de Nuestra Señora de la Transfixión” en 1591. En la visita del P. General, Rubeo (febrero de 1567), pide numerosas dispensas a causa de sus enfermedades. Cf. EstTer 1, 307.

Aguilar de Campoo

Villa al norte de la provincia de Palencia. Diócesis de Burgos en tiempo de la Santa. A finales de 1576, estando ella en Toledo, una señora de la villa palentina le ofrece la fundación de un Carmelo en el lugar. Para la Santa es un momento delicado, a causa de sus difíciles relaciones con el Superior General (cf cta 162,6: del 13,12.1576, a Gracián). Con todo acepta de buen grado la fundación. Se lo escribía al P. Jerónimo Gracián: “Ayer me escribió un Padre de la Compañía y una señora de Aguilar del Campo, que es una buena villa cabe Burgos, trece leguas. Es viuda y de sesenta años y sin hijos. Diole un gran mal, y queriendo hacer una buena obra de su hacienda (que son 600 ducados de renta, y más buena casa y renta), díjole él de estos monasterios. Cuadróle tanto, que en testamento lo dejaba todo para esto” (cta 159,7, del 7.12.1576). Gracián acepta el proyecto: “El P. Visitador (Gracián) está tanto en que se tome esa casa, que, como ella (María Bautista) esté en ello, enviaré a Antonio Gaytán, que a él le envía comisión el P. Visitador para que haga las escrituras” (cta 179,5, a María Bautista, del 21.1.1577).

Efectivamente, la Santa resuelve sus escrúpulos de obediencia al General asesorándose con el Dr. Alonso Velázquez (cta 162,6 del 13.12.1576). Utiliza los buenos servicios del jesuita J. Ripalda (“mi gran amigo de la Compañía”: ib, 7). Y proyecta servirse de los dos buenos medianeros enviados por ella a la fundación de Caravaca, Antonio Gaytán y Julián de Avila, de suerte que “sin ir yo allá, se podrá fundar” (ib).

Con todo, la fundación no llegó a realizarse. Años más tarde, erigida ya la fundación de Burgos, dos hijas del conde de Aguilar (Dª Juana y Dª Mariana) pasarán del monasterio de las Huelgas al Carmelo burgalés recién fundado.’Arellano, Pedro Ramírez de.

Aguilar, Bartolomé de, O.P.

Dominico de Sevilla. Trató y confesó a T con ocasión de la fundación del Carmelo sevillano (1576), siendo él prior del convento de dominicos. Ayudó decisivamente en la compra de la casa. La Santa hace su elogio en carta a María de san José (cta 175,1, del 9.1.1677): “le debemos harto”. “Crea que es muy bueno y que, para cosas de religión, tiene más experiencia que otro”. “Que es muy buen amigo y bien avisado, y no se pierde tener tales personas un monasterio”. Más tarde expresará su deseo de ayudar más a las carmelitas de Sevilla (cta 190,9: a María de san José, del 9.4.1577): “que es muy bueno”, reitera T. La Santa le escribió más de una carta. Ninguna ha llegado hasta nosotros (cf cta 175,1). Cf Felipe, Martín, Sta. Teresa y la Orden de Predicadores, pp. 405-406.

Agustín de los Reyes (Carrasco y Góngora), ocd, 1552-1596

Nacido en Ecija (Sevilla) el 12.6.1552. emitiendo sus votos el 12.1.1571. Aún novicio, lo conoció y apreció la Santa, cuando ésta vino a Pastrana y asistió a la profesión de Ambrosio Mariano (julio de 1570). Prosigue estudios en Alcalá, pero antes de su ordenación sacerdotal, ejerce de profesor en Almodóvar del Campo, donde tiene entre sus discípulos a san Juan Bautista de la Concepción (1561-1613). Prior de Granada en 1580, asiste en marzo del 1581 al Capítulo de Alcalá, es nombrado rector del colegio OCD (San Cirilo) de esta ciudad, y ese mismo año es transferido al de Salamanca. Después de muerta la Santa, fue miembro del definitorio de los descalzos (1583 y 1587). Sucesivamente prior de Córdoba (1586) y de Sevilla (1591). Vicario Provincial y posteriormente Provincial de Andalucía y Portugal (1587-1591). Seguía de Provincial en 1596 (BMC 19,172). Socio del P. Doria para asistir al Capítulo General de Cremona (1593), donde participó en una disertación (Acta 1,582). Murió, joven aún, cuando regresaba de visitar los conventos de Portugal, el 3.7.1596 (cf Belchior, Chronica..., 2, 16, p. 325). – Los hechos más notables de su relación con la Santa son: 1/ siendo novicio y estando fuertemente tentado en su vocación, tiene con ella una serie de encuentros singulares (“cuatro o cinco”), que él mismo refiere detalladamente poco antes de morir (ib 175-176); Jerónimo de san José (Ezquerra) asegura que ella “lo amó

tiernamente, profetizando lo que había de ser" (Historia 1, 16,15); - 2/ ocho días exactos antes de morir la Santa, tiene con ella un encuentro poco feliz, de "más de tres horas" de discusión, siendo él rector del colegio de Salamanca, y no percatándose del delicado estado de salud de la Madre (BMC 19,174-175); - 3/ siendo Provincial, se ofrece a deponer en el proceso de beatificación de T, en Sevilla, el 23 de enero de 1596 (ib pp. 172-176); - 4/ tristemente, también él adoptará posiciones apasionadas en el proceso y expulsión de Jerónimo Gracián (cf MHCT 4, 167. 182...).– Cf. Reforma, I, 3, 21-26. – HCD 7, 481-495.

Agustín, san

Es uno de los santos predilectos de T En la lista de santos de su especial devoción lo coloca al lado de san Pablo (Ap. 6). "Yo soy muy aficionada a san Agustín, porque el monasterio adonde estuve seglar era de su orden, y también por haber sido pecador..." (V 9,7). – Agustín, nacido en Tagaste (354), muere siendo obispo de Hipona el 28.4.430, mientras la ciudad es asediada por los vándalos. Se había convertido a la fe cristiana en Milán, el 387. De regreso a Africa, asiste en Ostia a la muerte de su madre (388). El año 396 es ya obispo de Hipona, y lo será hasta su muerte. Se lo cuenta entre los cuatro grandes Doctores de la Iglesia.

El encuentro decisivo de T con Agustín ocurre mientras ella lee las Confesio-nes, el año 1554: ese mismo año se había publicado en Salamanca la edición castellana del libro, hecha por Sebastián Toscano. Teresa empatiza con él al llegar a la escena del huerto: "cuando leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas..." (V 9, 8). También le produjo fuerte impacto uno de los lemas del Santo: "dame, Señor, lo que mandas y manda lo que quisieres" (Confesiones 10, 29: citado por ella en V 13, 3; en Conc 4,9, y E 5,2. – Otras citas del Santo, en las cartas 177, 10, y 294, 7). Quizás ese lema

agustiniano que “aprovechó mucho” a T, le haya inspirado el poema “Vuestra soy”, cuyo estribillo repite: “¿Qué mandáis hacer de mí?”.

Pero el Santo influye, sobre todo, en el llamado interiorismo teresiano. A la autoridad del Santo se remite ella desde el primero de sus libros: “Dice el glorioso san Agustín que ni en las plazas ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí” (V 40, 6: refiriéndose a Confesiones 10, 27). A él apela igualmente al afrontar, en el Camino de Perfección, la lección central del libro, la “oración de recogimiento”: “Mirad que dice san Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo»”(C 28, 2). Y de nuevo en el más interiorizante de sus libros, el Castillo Interior (4,3,3). Todo este libro es, sin duda, un eco de la tesis de interioridad agustiniana. Otro posible eco poético se encuentra en el delicioso poema que glosa el “Búscate en Mí”: “Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarme has en ti”. La famosa escena de Agustín y el niño, frente al mar, está latente en una de las gracias místicas de T: “... entendí: ‘no trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí” (R 18, 2), tras recordar el agua y la esponja como imágenes de la divinidad y el alma. – Es probable que T leyese también la trilogía medieval (Manual, Meditaciones, Soliloquios) atribuida al Santo. De hecho en la primera redacción del Camino escribió: “Dice san Agustín, creo en el libro de sus Medita-ciones...” (CE, 46, 2: referencia omitida en la redacción definitiva, C 28, 2), aludiendo probablemente a los Soliloquios pseudoagustinianos (c. 31).

Prueba del augustinismo de T es que, al fundar su primer Carmelo de San José, le dedicó una de las ermitas erigidas en la huerta, existente todavía hoy, con tres hermosos cuadros del Santo y de su madre santa Mónica. A ella se debe también que entre sus seguidoras carmelitas se adoptase con frecuencia el apellido religioso “de San Agustín”; la más insigne de todas, la venerable Ana de san Agustín, cofundadora del Carmelo de Villanueva de la Jara (1580). ’ Lecturas.

BIBL. – Joaquín Iriarte, San Agustín y el tema de la interioridad, en «Espíritu» 12 (1954) 164 ss.; E. Llamas, San Agustín y la conversión de s. Teresa, en «Augustinus» 32 (1987), 385-415; Alberto V. C., Presencia de S. Agustín en Santa Teresa y San Juan, en «RevEspir» 14 (1955) 170-184.

T. Alvarez

Agustina del Espíritu Santo, ocd

Del Carmelo de Medina. Hija de Alvaro Alderete (oidor de la Audiencia de Valladolid) y de Juana Ortiz. Profesó en el Carmelo medinense el 2.7.1578. En el mismo Carmelo había profesado su hermana Ana de la Trinidad. Eran parientes del Cardenal Quiroga y del dominico Diego de Alderete (cf Cta 104,4).

Agustinos/as

T menciona numerosas veces a san Agustín. Pocas, en cambio, a los agustinos. En Vida 2,6 refiere el período ("año y medio": V 3,2) pasado en el colegio abulense de agustinas de Santa María de Gracia, y su vivo recuerdo de la regente de las jóvenes educandas, Dª María de Briceño, que despertó en T la vocación religiosa (V 3, 1-2). En el curso de sus fundaciones recordará asimismo la resistencia de los agustinos de Medina a la erección del Carmelo en esta ciudad (F 3,4-5: "que forzado había de haber pleito"), y más adelante la resistencia de T misma al ingreso de una monja agustina en el Carmelo de Pastrana (cta 230,7). Los dos agustinos más célebres en la historia teresiana son: Lorenzo de Villavicencio, que actúa en la comisión nombrada por Sega para decidir la suerte de Gracián y de los descalzos y, ya en la historia póstuma de T, fray Luis de León, primer editor de sus escritos y opositor de N. Doria en la defensa de las Constituciones de la Santa. ’Villavicencio, L. Luis de León.

Ahumada, Agustín (de Cepeda). 1527-1591

Es hermano de T. Ultimo de los hermanos varones. Nacido en Avila en 1527. Tiene ocho años cuando ella ingresa en la Encarnación. Joven aún, de 19 años, marcha a Perú (1546), con el sucesor de Núñez Vela, Pedro García la Gasca. Al servicio de éste, luchó en Ecuador contra Pizarro. Luego, al servicio del Virrey don Antonio de Mendoza, participó, con sus hermanos Lorenzo y Jerónimo, en la batalla de Pucará, cerca del Cuzco: 1554. Más tarde combatió en Chile, se halló en la fundación de Cañete (donde fue alcalde) y en el descubrimiento de Chiloé. Luchó en Arauco al lado del famoso Alonso de Ercilla. En 1570 regresó a Perú y se encontró en Lima con el dominico, amigo de T, García de Toledo. Lo sabe ella y se lo notifica a su hermana Juana: “Agustín de Ahumada está con el Virrey [Francisco de Toledo]: fray García me lo ha escrito” (cta 39,4, del 4.2.1572). Para esas fechas, había tenido una hija natural, Leonor, de cuyo matrimonio se ocupará Lorenzo de Cepeda (ib). Tuvo al menos otra hija, llamada Jerónima de Ahumada, casada con el capitán Juan de Córdoba, madre de cuatro hijos, una de ellos por nombre Teresa de Ahumada, según consta del testamento de aquélla, fechado y firmado en Santiago de Chile el 15.1.1604 (AS 82, E). La Santa había estado seriamente preocupada por él (cta 24,19). Todavía en 1576 sigue ansiosa por la vida errante de Agustín: “En Perú es adonde está... No tiene asiento, que aún no es casado y hoy está en un cabo y mañana en otro, como dicen” (cta 163,4).

Efectivamente, “tomó parte en la guerra que se hizo al citado inca Túpec Amaru, combatiendo en Vilcabamba contra las huestes de Titu Cusi, a cuyo general Curicampar hizo prisionero” (cf Pólit, p. 70). Tuvo varias otras misiones (indios chiriguayas, indios de Charcas y de Lima), y el 7.12.1579 fue nombrado por el Virrey Gobernador de los Quijos, Sumaco y la Canela (cf Pólit ib). Son de esas fechas los fragmentos epistolares de la Santa, de cartas dirigidas a Agustín (ctas 379 y 486), en que le suplica regrese a España. En 1581, está convencida del próximo regreso de éste. Se lo anuncia a Juan de Ovalle en carta del 14.11.1581 (cta 414,4). Todavía el 15.12.1581, en carta a su sobrino Lorenzo (junior), en Quito, le asegura que “cuando ésta [carta] llegue, según me escribe [Agustín],

estará mi hermano Agustín de Ahumada en el camino. Plega a Dios le traiga con bien. Si no fuere venido, vuestra merced le envíe ésta [carta], porque no tengo hoy la cabeza para escribir mucho...” (cta 427,10).

Pero Agustín no realizó el viaje en vida de Teresa. Todavía a finales de 1582 preparaba en Quito una mesnada de cien hombres con que emprender una excursión por el país de los Omaguas y tierras del Amazonas en busca, al parecer, de El Dorado, excursión de la que obviamente regresó sin éxito, y a consecuencia de la cual fue acusado por sus émulos y sufrió casi medio año de cárcel, con pérdida de sus bienes. Pero finalmente los jueces reivindicaron su inocencia. Era el año 1584.

En 1585 ya estaba en España solicitando honores y recompensas. Pero no resistió al reclamo de las tierras americanas, y en los años 1588 y 1589 obtuvo cédulas reales que le facilitaban el regreso al Perú, con una pingüe encomienda de indios. Su compañero de travesía el guatemalteco obispo de Sidonia, Alonso Enríquez, cuenta que “el año de 90 ó 91 conoció al capitán fulano de Ahumada, hermano de la madre Teresa, que iba por ser gobernador de Tucumán y se embarcaron juntos en Cádiz y en una cámara de popa...” (BMC 20,300). Llegado a Lima, pronto cayó enfermo y, recordando las previsiones de su santa hermana, renunció a proseguir el viaje y se preparó para la muerte. Conocemos los detalles de ésta por el extenso relato de quien fue su confesor y asesor en esos días, el jesuita Luis de Valdivia, quien nos informa de que Agustín llevaba consigo una gran reliquia de su santa hermana, e hizo constante memoria de las varias cartas que le había escrito ésta. Valdivia reporta las postreras palabras de Agustín: “Yo, padre, soy hermano indigno de la madre Teresa de Jesús, que vuestra paternidad habrá oído decir, y he estado muchos años en el reino de Chile... Y estando allí, tuve una carta de mi hermana...” (El relato de Valdivia se halla en los procesos de beatificación de la Santa, en Madrid, 1610: BMC 20, 296-299). De él nos legó Manuel Mª Pólit la siguiente semblanza: “Don Agustín de Ahumada, por quien Teresa de Jesús sentía el afecto tierno que de ordinario se tiene al menor de la

familia, es entre todos sus hermanos el que más bien realiza el tipo del conquistador americano, con sus virtudes y vicios. Denodado y sufrido, altivo y caballeroso, figuró entre los mejores capitanes, guerreando ya en las cordilleras andinas, ya en las costas del Pacífico o las selvas amazónicas, y en una extensión de más de 800 leguas. Durante 40 años continuos hallóse en descubrimientos de tierras desconocidas (Pólit, p. 74). - Cf Cartas de T, los fragmentos 379 y 486. ’América.

BIBL.–Jerónimo de san José, Historia, II, c.9; F. de Santa María, Reforma, I, c. 3; Manuel María Pólit, La Familia de Santa Teresa en América. Friburgo Br. 1903.

Ahumada, Beatriz de

Madre de Teresa y segunda esposa de don Alonso Sánchez de Cepeda. Ocupa uno de los primeros planos en los recuerdos de infancia de T. Había nacido en Olmedo, 1495. Muy joven aún, casó con don Alonso en 1509. Tuvo dos hijas y siete (?) hijos. Murió en Gotarrendura hacia 1528/1529. (Había hecho testamento el 24.11.1528.) En la memoria de la Santa destacan varios rasgos de la fisonomía materna: mujer de “grandísima honestidad”, “de harta hermosura”, “muy apacible y de harto entendimiento”. “Pasó la vida con grandes enfermedades” (V 1,2). Influyó en la piedad infantil de T. Es éste uno de los más remotos recuerdos de ella: “el cuidado que mi madre tenía de hacernos rezar y ponernos en ser devotos de nuestra Señora”, y “en especial el rosario, de que mi madre era muy devota” (1,1,6). Influyó también en las lecturas de fantasía, que ella y Teresa hacían a escondidas de don Alonso. Según Teresa, D.ª Beatriz, aunque “era aficionada a libros de caballerías..., no perdía su labor”. Teresa, en cambio, “gastaba muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio” (V 2,1). Gran sintonía entre ambas, tanto en el brote de piedad infantil, como en el horizonte literario de Teresa adolescente. El vacío anímico de ésta al morir su madre sirvió de resorte impulsor para acogerse a la protección materna de la Virgen: “Acuérdome que cuando

murió mi madre, quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora, y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas" (V 1,7). Recordemos, por fin, que la madre y el padre de Teresa reaparecerán, años después, en la vida mística de ésta, precisamente con ocasión de su rezo del rosario: "Vínome un arrebatamiento de espíritu con tanto ímpetu, que no hubo poder resistir: parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allá vi fue a mi padre y madre..." (V 38,1). – Cf Serrano y Sanz, 2, 488-489: "Carta de arras" de Dª Beatriz. Familia.

Ahumada, Hernando de (1510-1565)

Hermano mayor de Teresa. Primer hijo de Dª Beatriz y D. Alonso. Nacido en Avila el año 1510. Embarcó para América probablemente en 1534, con Hernando Pizarro. Participó en la guerra contra Atahualpa, y quizás en la captura de éste en Cajamarca. Sufrió también él la derrota de Iñaquitos (1546), batalla en que combatió como alférez real, portador del estandarte regio al lado del virrey Núñez Vela. En el combate cayó herido Hernando: "abierto el vientre por un horrible lanzazo, abate exánime el estandarte y huye en medio de la derrota". Caen también heridos sus hermanos Lorenzo y Agustín. Un tercero, Antonio de Ahumada, muere tras recibir un tiro de arcabuz. Posteriormente, Hernando se repone y desempeña cargos de alta responsabilidad.

En 1547 es regidor de Pasto (actual Colombia), donde murió el 28.1.1565. Se había casado con Dª Gregoria de Zúñiga, de la que tuvo una hija: Beatriz de Ahumada. Sobre su tumba se lee actualmente la inscripción: "En la capilla de San Miguel de esta iglesia matriz, concatedral de San Juan Bautista, descansan desde enero de 1565 los restos del capitán DON HERNANDO DE AHUMADA, hermano de la Doctora de la Iglesia Santa Teresa de Jesús. Se contó entre los fundadores de la Villaviciosa de la Concepción de Pasto. Fue su regidor, alcalde, teniente de gobernador y justicia mayor. No explotó a los indígenas ni se enriqueció con los

oficios burocráticos. – Academia Colombiana de Historia. – V centenaro del descubrimiento de América. – San Juan de Pasto, junio 24 – 1992”. En los escritos teresianos escasean las alusiones explícitas a este su hermano mayor. En la carta 2,15, a Lorenzo de Cepeda, del 23.12.1561, escribe T: “a los señores Hernando de Ahumada y Pedro de Ahumada, por no haber lugar, no escribo. Harélo presto”. No queda noticia alguna de esa anunciada misiva. América, familia de T en.

BIBL. –I. Rodríguez Guerrero, Hernando y Pedro de Ahumada. Hernando de Cepeda, en “Cultura Nariñense” 2 (1969) 9-13.

Ahumada, Juana de (1528-1587)

Es la hermana menor de Teresa. Nacida en Avila en 1528, cuando aquélla frisaba en los 13 años. Huérfana de madre en su primer año de edad. El 2.9.1536 T renuncia en favor de ella la legítima materna que le cedió Rodrigo al partir para América (BMC 2, 95). Al morir don Alonso, su padre (24.12.1543), Teresa llevó consigo a Juana, de 15 años, a la Encarnación, donde la educó y preparó al matrimonio, que contrajo en 1553 con Juan de Ovalle, trasladándose a vivir en Alba de Tormes. De él tuvo cinco hijos (Gonzalo, José, Leonor, Constanza y Beatriz), de los que sobrevivieron únicamente Gonzalo y Beatriz. Al primero, aplastado muy niño aún por el derrumbe de un muro durante la construcción del Carmelo de San José en Avila, T lo devolvió sano a su madre y luego lo colocó como paje del duque de Alba (cta 94,1.2). Cuando en 1578, Gonzalo proyecta partir para Perú, T intenta consolar a Juana (cta 253,1). El viaje no se realizó. En cambio, Beatriz llegará a ser carmelita, tras un borrascoso episodio familiar, con ocasión del cual T escribirá “cartas terribles a madre e hija (cta 402,10). Juana era de temperamento apacible: “alma de ángel”, la definirá T (cta 2,9), y hubo de soportar las rarezas del marido y la pobreza de ambos (cta 39,2; 422,8; 363,10...), remediada en parte gracias a la generosidad de Lorenzo de Cepeda. La Santa se interesa también por la vida espiritual de su hermana (cta 23,2; 40,1-2). Y le tiene gran afecto: “Me parece la quiero ahora más que suelo, aunque siempre es harto”

(cta 40,1). En la fundación del Carmelo de San José de Avila, Juana y su marido ayudaron cordialmente a la Santa: “Procuré que una hermana mía... comprase la casa y la labrase, como que era para sí” (V 33,11; 36,3). Viajó a Sevilla con su marido Juan de Ovalle para encontrarse con T y con Lorenzo recién llegado de Perú: “Mi hermano vino... está contentísimo con su hermana” (cta 98,5; cf 88,3). En el epistolario teresiano es frecuente el deseo que T tiene de la presencia de su hermana, deseo que se agudiza en los últimos meses de su vida (cta 420,1). Todavía en 1581, Juana viene a Avila en pleno invierno para despedir a T antes de su viaje a Burgos (ctas 420,1.4; 427,8). Esta la había retratado en dos pinceladas: “Ha salido Dª Juana mujer tan honrada y de tanto valor, que es para alabar a Dios” (cta 2,9). “La condición de mi hermana es con todos tan blanda que, aunque quiera, no parece pueda tener aspereza con nadie, que lo tiene de natural” (cta 386,4). Entre las dos medió frecuente correspondencia epistolar. Juana nos transmitió 19 cartas dirigidas a ella o a su marido. Más que ningún otro hermano de la Santa. Murió en Alba, en 1587.

Ahumada, Juana de (junior)

Hija natural de Jerónimo, hermano de T en Perú. En 1571 se casó gracias a la ayuda económica de Lorenzo de Cepeda. La Santa se lo notifica a su hermana Juana de Ahumada (cta 39,4).

Ahumada, Leonor de

Hija natural de Agustín, hermano de T en Perú. Como la anterior, también se casó en 1571 gracias a la ayuda económica de Lorenzo de Cepeda. (Cf la misma carta 39,4 de la Santa a su hermana Juana de Ahumada.)

Ahumada, Pedro de (1521-1589)

Hermano de Teresa. Nacido en Avila, 1521. En 1548 partió para América. Casó en Pasto (=Villaviciosa de la Concepción de Pasto, Colombia) con Ana Pérez. Enviudó en 1574 y juntamente con su hermano Lorenzo emprendió el camino de regreso a España, pobre y desalentado. Encontró a T en Sevilla en agosto de 1575. Prosiguió viaje a Avila, donde vivió a expensas de su hermano Lorenzo, que le da “doscientos reales para vestir, y más de comer, y otras cosas de que él se aprovecha” (cta 337,5). Lorenzo soportó sus rarezas y neurastenia, hasta que en abril de 1580 Pedro huye de casa y se presenta a Teresa en el Carmelo de Toledo, hambriento y medio loco, especialmente tentado contra su hermano. Ella tiene que interceder por él y proponer a Lorenzo una solución excepcional: que lo atienda económicamente, pero no lo retenga en su casa: “Suplico a vuestra merced, por amor de nuestro Señor, me la haga a mí [la caridad] de no tornarle más a su casa [de Lorenzo], por ruego que haya y necesidad en que se vea, para que yo esté con sosiego; porque verdaderamente, cuanto en este punto de estar con vuestra merced, él está loco, aunque no lo esté en otras cosas, que yo sé de letrados que puede esto muy bien ser...” (cta 337,1). Las palabras de la Santa son certeras y enternecedoras. Logran poner la paz entre los dos hermanos. Todavía Pedro quiere “estarse en un monasterio de los nuestros..., mas ningún camino lleva” ese intento, y T escribe de nuevo mediando tiernamente entre él y Lorenzo (cta 338,7). Una vez muerto éste (26.6.1580), Pedro sigue a cargo de Francisco de Cepeda, hijo de aquél; primero acosándolo; después llevándolo a los tribunales y exigiendo de él una pensión, basado en una cláusula del testamento de aquél (BMC 8, 507). Hasta que el pobre hombre muere el 19.2.1589. Había constituido un amargo drama familiar para la Santa en los dos últimos años de su vida. América, familia de T en.

Ajedrez

Juego de reyes y emperadores, descrito por Alfonso el Sabio y comentado por Cervantes, el ajedrez ha pasado también al campo de la mística por obra y gracia de santa Teresa de Jesús. Ella lo incorporó a su teoría de la oración en un texto

que ya se ha hecho clásico en la espiritualidad. Corresponde al capítulo 24 del Camino de perfección (códice de El Escorial, que corresponde al c. 16 de la redacción definitiva, códice de Valladolid). Dice así:

“No os parezca mucho todo esto, que voy entablando el juego, como dicen. Pedísteisme os dijese el principio de oración... Pues creed que quien no sabe concertar las piezas en el juego del ajedrez, que sabrá mal jugar; y si no sabe dar jaque, no sabrá dar mate. Ansí me habéis de reprender, porque hable en cosa de juego no lo habiendo en esta casa ni habiéndolo de haber. Aquí veréis la madre que os dio Dios, que hasta esta vanidad sabía; mas dicen que es lícito algunas veces. ¿Y cuán lícito será para nosotras esta manera de jugar, y cuán presto –si mucho lo usamos– daremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos ni querrá? La dama es la que más guerra le puede hacer en este juego, y todas las otras piezas ayudan. No hay dama que ansí le haga rendir como la humildad... Mas contemplación es otra cosa... en los principios no supo entablar el juego; pensó bastaba conocer las piezas para dar mate y es imposible, que no se da este Rey sino a quien se le da del todo”.

Este es un texto de genuino corte teresiano en el que no falta ni la sencillez del llano decir hogareño ni el encanto de su modestia ni la nota de fino humorismo, aparte del mensaje de perfeción de vida que subyace en toda la ingeniosa trasposición, del juego del arte al juego del espíritu. Es conveniente fijarse en tres puntos que se desprenden de este pasaje teresiano, a saber: 1) Teresa conoce el arte y la técnica del ajedrez, como se colige de la apropiada nomenclatura que emplea, por la estrategia que propone y por los verbos entablar y concertar que usa; 2) Teresa tiene el concepto de la inconveniencia de este juego para religiosos: lo tacha de vanidad, pide indulgencia por haberlo practicado y apela como justificación al testimonio ajeno: “Dicen que es lícito algunas veces”. Quizás por este escrúpulo la Santa arrancó de la copia del Camino de Perfección de Valladolid las hojas que trataban de esta comparación del ajedrez. Los Salmanticenses (carmelitas descalzos) se pronunciaron por la licitud de este juego

aún para los religiosos. 3) El valor comparativo del ajedrez en la doctrina ascética de santa Teresa es de una originalidad y expresividad que cautiva. El rey es Cristo, la reina es el alma, las demás piezas son las criaturas por las cuales escala el alma hasta la cámara real. La humildad es la fuerza de la reina con la que logra dar “jaque mate” al Rey.

Con toda razón, Santa Teresa de Jesús ha sido proclamada Patrona de los ajedrecistas.

BIBL. — Ismael de Santa Teresita, Santa Teresa, Patrona de los ajedrecistas, en El Español (Madrid) 27, 1, 1945.

Ismael Bengoechea

Alabanza, oración de

Es una de las expresiones de la oración doxológica. Corresponde a las primeras peticiones del “Padrenuestro”. O a las oraciones de Jesús: “Te glorifico, Padre, Señor del cielo...” (Mt 11,25), o de otros orantes evangélicos: “Bendito sea el Señor Dios de Israel...” (Lc 1,67). En Teresa la oración doxológica tiene también esa doble modulación: alabar, glorificar, cantar las misericordias de Dios, o bendecir y en cierto modo piropear su bondad, su magnificencia, su acción salvífica sobre ella y sobre los hombres todos. A veces unifica esas dos modulaciones doxológicas: “Sea por siempre bendito, amén, y glorificado” (M pról. 3).

La oración de alabanza es, de por sí, una forma elevada de oración cristiana: por su contenido latréutico, desinteresado, en contraste con el contenido impetratorio de otras modulaciones de nuestra oración, como en las postreras peticiones del Padrenuestro. Aun cuando esa forma de orar esté presente ya en los primeros pasos del camino de oración (vocal y meditativa), Teresa sitúa las formas fuertes

de “alabanza” en los grados elevados del camino. Especialmente a partir de la llegada a la oración contemplativa. La íntima necesidad de alabar explosivamente a su Señor, aparece en Vida a partir del primer grado de oración mística (segunda agua): el alma “hace harto con dejar de ir adelante en alabanzas de Dios” (V 14,12). A partir de ese momento, la alabanza va en crescendo de grado en grado. En la “tercera agua”: “querría dar voces en alabanzas el alma, está que no cabe en sí” (16,3). En la “cuarta agua”, ya en el estado de “unión”: “deshácese en alabanzas de Dios” (19,2). Más adelante, en los arrobamientos, “lo ordinario es estar embebidas en alabanzas de Dios” (20,20).

Idéntico proceso aparece en el Castillo Interior, desde las moradas cuartas (c.1,6), hasta las séptimas (c. 3,6). En estas postreras moradas, Teresa propone a los grandes contemplativos como modelos de oración de alabanza. Entre ellos , a Elías profeta, o a santo Domingo y san Francisco: “aquella hambre que tuvo nuestro padre Elías de la honra de su Dios, y tuvo santo Domingo y san Fran-cisco de allegar almas para que fuese alabado” (M 7,4,11).

Y como ella escribe todos sus libros cuando ya ha ingresado en esos altos grados de oración, no puede escribir sin prorrumpir constantemente en clamores de alabanza: “deshácese en alabanzas de Dios, y yo me querría deshacer ahora: ¡bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa ! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!” (V 19,2; cf 30,16).

Teresa no sólo quisiera cantar para siempre sus misericordias (V 14,11) sino que desearía asociar en su alabanza a toda la creación (M 6,4,15), desearía prorrumpir en una especie de apostolado de la alabanza de Dios (M 6,6, 3.4), “querría dar voces en alabanzas” (V 16,2; 20,25, dar voces como san Pablo, 21,6), “se querría meter en mitad del mundo, por ver si pudiese ser parte para que un alma alabase más a Dios” (M 6,6,3), desea entrar en el reino de la alabanza sin fin: “¿cuándo, Dios mío, acabaré ya de ver mi alma junta en vuestra alabanza... ?” (V 30,16).

Ese es el motivo por el cual una de las intenciones subyacentes a cada uno de sus libros es que el contenido de los mismos sea doxológico, es decir, que sea por sí mismo un tributo de alabanza a Dios, y que provoque esa alabanza en quienquiera que lo lea. Así, en Vida , desde el prólogo: “con todo mi corazón le suplico que (esta relación de mi vida) sea para gloria y alabanza suya”. Repetido en el epílogo: “dichoso sería el trabajo (de escribir el libro), si he acertado a decir algo, que sola una vez se alabe por ello el Señor” (40,3; cf 40,4). Y en plena narración: “Bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto sino que sea alabado y engrandecido un poquito...” (10,9).

Igual esquema intencional se repite en la elaboración del Castillo Interior: declaración de intenciones doxológicas en el prólogo (que las lectoras se aprovechen “para alabarle un poquito más” n. 4); reiterada en el epílogo: “deshaceros en alabanzas del gran Dios” (n. 3), y en pleno desarrollo del libro: “Sabe Su Majestad que no es otro mi deseo..., sino que sea alabado su nombre” (M 5,4,11).

Lo más sorprendente es que esa misma componente doxológica persiste en el proyecto de relato de sus fundaciones: ella se propone hacer historia –narrar verídicamente–, pero con finalidad doxológica: “esto... se escribe para que Su Ma-jestad sea alabado” (F pról 3). Adorar, bendición, oración.

T. Alvarez

Alarcón, Mariana de

Marquesa de Trocifal y condesa de Torresvedras. Casada con Luis Rubí de Bracamonte. Mencionada por T al alegar los parentescos nobiliarios de Dª Orofrisia, esposa de su sobrino Francisco de Cepeda (carta a Lorenzo de Cepeda, sobrino: 27.12.1580, cta 363,6).

Alba de Tormes

En tiempo de T era población relativamente floreciente, “villa ducal” (prov. de Salamanca), de unos 770 vecinos, con nueve parroquias, dos hospitales, dos asilos, de economía escasa (la Santa se vio precisada a fundar un Carmelo con rentas), bajo el patronazgo de los duques que llevan el título de la villa y que poseen en ese momento un excepcional castillo-palacio. La Santa tiene con Alba relaciones múltiples: a/ por fundar en ella un Carmelo; b/ por residir en ella la familia de su hermana Juana; c/ por sus relaciones con los duques y su estancia en el palacio; d/ por haber terminado en ella sus viajes y su vida; e/ por quedar ahí sus restos mortales, y f/ tener en construcción una gran basílica proyectada en su honor.

Teresa fundó en Alba el séptimo de sus Carmelos, erigido en 1571 por iniciativa de la dama albense Teresa de Layz, cuyo marido Francisco Velázquez –también albense– había sido mayordomo (administrador) de la Universidad de Salamanca (1541-1566) y, en el momento de la fundación, contador mayor del “Gran Duque” de Alba. La historia de la fundación y de los albenses fundadores queda consignada en el capítulo 20 del Libro de las Fundaciones, en que la autora deja constancia de que el matrimonio fundador entregó su propia casa para el nuevo Carmelo: “lo que se tuvo en mucho [es] que dejaron su propia casa para darnos y se fueron a otra harto ruin” (F 20,14), si bien en años sucesivos no faltaron contratiempos con el regimiento de la ciudad (cta 39,3), y mayores con la exigente fundadora (ctas 372,1; 460,1; 467,3). La Santa volverá al convento de Alba varias veces: en 1574 (siendo aún priora de la Encarnación), en 1579 y 1582. En su Carmelo de Alba ella reside gustosa: “tengo una ermita que se ve el río [Tormes], y también adonde duermo, que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí” (cta 59,1).

Ya antes de fundar el Carmelo de Alba T mantiene frecuente carteo con la villa, por residir en ella la familia Ovalle-Ahumada: Juan de Ovalle y su esposa Juana de Ahumada, hermana menor de la Santa, con sus hijos. A través de ellos, T se relacionó con tantos otros albenses: con las benedictinas de la villa (donde es monja Dª Mayor, hermana de Juan de Ovalle), con los amigos y familiares de éste, con el canónigo Sancho Dávila y su madre la marquesa de Velada. En el epistolario teresiano quedan, aún hoy, numerosas cartas destinadas a Alba y alguna alusiva a la aldea de Galinduste, al sur de la villa.

Otro lugar denso en recuerdos teresianos es el palacio ducal, ahora semidestruido (desde 1813), pero grandioso cuando T pasó por él: con su patio central ornado de 28 arcadas, con una portada semejante a la de la Universidad de Salamanca, con salones llenos de primores y "un camarín –recuerda T– con infinitos géneros de vidrios y barros y muchas cosas puestas en tal orden que casi todas se ven en entrando...; que me quedé espantada" (M 6,4,8). T consigna ese recuerdo en el relato místico de las Moradas sextas. Había visitado el palacio ducal a principios de 1574, enviada probablemente por el Obispo de Avila, D. Alvaro, con misión secreta, que se refleja en la misiva que ella le envía desde Alba: "ya dije a la duquesa lo que Vuestra Señoría me mandó. Ella me contó el negocio..." (cta 60,3). Para esas fechas habían comenzado ya los primeros enredos matrimoniales del hijo de los duques, don Fadrique, que motivarán las iras de Felipe II. Al palacio ducal fue citada la Santa en su postrer viaje (septiembre de 1582), pero ya no llegó a tiempo para ingresar en el palacio.

La muerte de T es el gran acontecimiento que la vincula a la villa. Alba fue la meta terrena de su último viaje. Lo emprendió en Burgos el 26.7.1582, una vez terminada la fundación de este Carmelo. El itinerario de viaje trazado al partir era Burgos-Avila, donde había de reanudar su priorato de San José. Pero en el tramo final del trayecto se le ordenó taxativamente el cambio de rumbo, desde Medina a Alba de Tormes. Orden perentoria pero con un motivo banal: asistir de cerca a la nuera de los duques, Dª María de Toledo y Colonna, que estaba en vísperas de su

primer parto. T llega a Alba el 20 de septiembre, cuando ya había nacido el esperado vástago de la familia ducal. Está herida de muerte. El 29 cae definitivamente en cama. Recibe los sacramentos el 3 de octubre y fallece al día siguiente sobre las nueve de la noche. Y al otro día, ya 15 de octubre, sus restos mortales reciben sepultura en un rincón de la iglesita del Carmelo. Rinconcito hoy convertido en capilla.

Pero a los restos mortales de la santa andariega no se les concede reposo. Son exhumados (y piadosamente mutilados!) por Jerónimo Gracián en julio de 1583 (cf Ribera 5, c. 1). En 1585, por orden de los superiores de los descalzos (27.10.1585), su cuerpo incorrupto es nuevamente exhumado y trasladado al Carmelo de San José de Avila. En Alba queda únicamente el brazo izquierdo. Pero al año siguiente (1586), en medio de un pleito borrascoso sobre derechos de posesión de la “preciada reliquia”, los restos mortales de la Santa regresan al Carmelo de Alba. A favor de ese traslado dicta su fallo el 1.12.1588 el nuncio papal C. Speciano, y definitivamente el papa Sixto V el 10.7.1589. De suerte que, a partir de entonces, en Alba seguirán y serán veneradas en tres egregios cofres las tres principales reliquias de T: su cuerpo, su corazón y su brazo. Las tres en el Carmelo de la villa: –Su cuerpo en un mausoleo colocado a media altura del retablo de la iglesia, visible desde toda la nave central de la misma. Es una urna de mármol negro jaspeado, y sobre ella dos ángeles de mármol blanco, portadores uno de ellos de la corona de las vírgenes, y el otro, con el dardo de la transverberación. En su interior, los restos del cuerpo de la Santa se contienen en una menor urna de plata donada por el rey Fernando VI. Este último traslado tuvo lugar el 13.10.1760. – El corazón de la Santa había sido extraído de su cuerpo en 1591, al comenzar su proceso de beatificación, por orden del prelado salmantino, don Jerónimo Manrique (BMC 20, 205), tarea rea-lizada por los médicos de la Universidad de Salamanca con el fin de comprobar la incorrupción y el no embalsamamiento de los restos mortales de T. A partir de 1671, esa reliquia del Corazón se custodia y venera en un precioso relicario de plata, donado por el duque de Tarsis, Juanetín Duria y traído de Italia por fray Alonso de Balmaseda,

obispo de Cassano. – Un tercer relicario, de cristal de roca engastado en artístico soporte de plata, contiene el brazo izquierdo de la Santa, que suele ser llevado en procesión por las calles de la villa el 15 de octubre de cada año.

Por fin, entre los lugares teresianos de Alba figura la basílica en proyecto, contigua al Carmelo fundado por la Santa. Fue ideada y trazada a raíz del tercer centenario de su muerte, 1882. Eran los años de las grandes peregrinaciones a los lugares teresianos, promovidas, ante todo, por el llamado “Apóstol teresiano del siglo XIX”, san Enrique de Ossó, quien ya en 1876 había erigido en Alba la Hermandad Teresiana Universal. Como fruto de los entusiasmos del centenario, el obispo salmantino Tomás de Cámara y Castro alentó el proyecto de la gran basílica a partir de 1896, y el 1.5.1898 se colocó solemnemente la primera piedra. El proyecto constaba de un amplio templo neogótico, de proporciones catedralicias, emparejado con un centro cultural destinado a la difusión del pensamiento y la espiritualidad de la Santa. A más de un siglo de distancia, el proyecto sigue inconcluso pero en marcha. – Cf. Daniel Sánchez, Alba de Tormes. Historia, Arte, Tradiciones. Salamanca, 1984.

Alba, Duque de

Duque de Alba en tiempo de Teresa fue D. Fernando Alvarez de Toledo. Nacido en Piedrahíta el 20.10.1507. Hijo de García Alvarez de Toledo y Beatriz Pimentel. Muerto su padre en Las Gelves (1510), D. Fernando sucedió en el ducado a su abuelo D. Fadrique de Toledo, que en 1512 había hecho la campaña de Navarra. A las órdenes del Emperador Carlos y de Felipe II, estuvo presente en numerosas misivas y batallas: Túnez, Francia, Alemania, Flandes, Nápoles, Roma. En 1552 casó con Dª María Enríquez, de la que tuvo tres hijos: D. Fadrique, futuro sucesor en el ducado, don Diego de Toledo y Dª Beatriz, futura marquesa de Astorga. Cayó en desgracia de Felipe II por motivos familiares y fue encarcelado en el castillo de Uceda (Guadalajara), adonde lo visitó y consoló Gracián, también seriamente atribulado en esas fechas (1579-1580). Salió de la cárcel para

emprender la campaña de Portugal (julio de 1580). Murió en Lisboa el 11.12.1582. – Para la Santa, el Duque fue uno de los hitos más encumbrados de sus relaciones sociales. D. Fer-nando está relativamente presente en su epistolario. En las Moradas recuerda ella la visita al palacio ducal de Alba y su admiración por el atuendo y las joyas de los señores (M 6,4,8). Tiene con el Duque la suficiente confianza, como para pedirle favores menudos (ctas 118,3; 151,5). De haberse hallado él es Castilla en 1580, hubiera solicitado su influencia a favor de los jesuitas, hostigados en Pamplona (cta 342,6). Todavía en 1582, desde Burgos recurre a él, entonces en Lisboa, para vencer la oposición del arzobispo burgalés en la fundación del último Carmelo teresiano (cta 436,3). El episodio más notable ocurre mientras el Duque se halla en prisiones en el castillo de Uceda: Gracián, que le asiste ocasionalmente de confesor y capellán, pone en sus manos una copia del Libro de la Vida (cta 285; y cf 292,2), cuyo autógrafo yacía también en las prisiones de la Inquisición. Cuenta Gracián que “en esta su prisión se consló él con leer el libro de la Madre Teresa de Jesús, y oír lo que yo de ella le contaba” (Escolias; cf. Glanes 55.57 y otros relatos de Gracián en Peregrinación de Anastasio, MHCT 19, 47.167). El mismo Gracián refiere que la imagen de Jesús Resucitado hecha pintar por la Santa y que llevaba ella en su breviario, la regaló él al Duque: “la traía yo en el breviario hasta que el Duque de Alba, don Fernando, me pidió la del Cristo cuando iba a la guerra de Portugal, y la llevaba él siempre en el pecho hasta que murió” (Glanes..., p. 25; cf Ribera, Vida, I, c. 11, p. 88.). En definitiva, no es fácil saber qué pensaba T del Duque. Es probable que el alto concepto que Gracián tiene de él, se lo haga compartir a la Santa. Ella, sin duda, fue leal en su amistad. Tanto con el Duque como con la Duquesa. Desde dentro de esa lealtad, T tiene que corregir la plana a Gracián, demasiado ingenuo en la apreciación de las predilecciones de la Madre: “Olvidábaseme [responder a lo] de los duques. Sepa que la víspera de año nuevo me envió la duquesa un propio con esa y otra carta, sólo a saber de mí. En lo que dice que dijo vuestra paternidad, que [yo] quería más al duque, no lo consentí” (cta 324, 8: de 11.1.1580). Anécdota jovial, que pone fin a ese entramado de episodios y relaciones no siempre

placenteras para la Santa. No lo será su postrer viaje a Alba, pero ya no se hallaba allí el Duque ni ambos se volverían a ver. ’Alvarez de Toledo, Fadrique.

Alba, Duquesa de...

Enríque de Toledo, maría.

Alba, fundación del Carmelo de

Es el octavo Carmelo fundado por T. Inaugurado por ella misma el 25 de enero de 1571, “día de la Conversión de san Pablo” (F 20,14), con la asistencia de fray Juan de la Cruz. Erigido bajo la advocación de “Nuestra Señora de la Anunciación”, e historiado por la Santa en ese capítulo 20 de las Fundaciones. La licencia para fundar había sido otorgada por el prelado de Salamanca, P. González de Mendoza con fecha 20.12.1570.

Alba de Tormes (Salamanca), con ser “la Villa de los Duques”, y a pesar de hallarse éstos en pleno esplendor y poderío, avalados por una buena docena de títulos nobiliarios, no parece polarizar el entusiasmo fundacional de la Santa, que inicialmente se resiste a fundar uno de sus Carmelos ahí: “Yo no lo había mucha gana –escribe– a causa que, por ser lugar pequeño, era menester que tuviese renta...” (F 20,1). Luego de rendirse al parecer del padre D. Báñez en pro de la fundación “con renta” –como será ésta–, T cuenta morosa y deliciosamente los orígenes de la fundación, centrados en el protagonismo del matrimonio Francisco Velázquez y Teresa Layz, él contador del Duque, ella oriunda de “un lugar llamado Tordillos, que es dos leguas de la dicha villa de Alba” (20.2). Familia sin hijos, de ellos dos teje la Santa una amorosa semblanza, y cuenta los caminos de ensueño por donde san Andrés inspiró a Teresa Layz la fundación en un preciso lugar de la Villa. La Santa hace constar su gratitud porque ambos cónyuges abandonaron su propia casa para convertirla en Carmelo, yendo ellos a morar en otra “harto ruin” (20,14).

En el relato teresiano de la fundación se filtra discretamente una insinuación sobre que “harto trabajo se pasó en concertarnos...” (20,13). Efectivamente, basta asomarse a las páginas de la “Escritura fundacional” para percatarse de que la fundadora Layz era señora de altos vuelos y se perdió en interminables cláusulas de exigencias impuestas a la madre Teresa para el futuro de la fundación (cf BMC 6, 159-168): que en el nuevo Carmelo no podría haber más de trece religiosas, y el día en que se superase dicho número, el edificio se convertiría automáticamente en “hospital para curar las bubas en la dicha casa e monasterio” (ib p.163); que semanalmente se habría de celebrar una serie de misas por los dos fundadores y sus familiares; que a su vez ellos dos quedaban con derecho de sepelio en lugar de preferencia en la nave central de la iglesia; que la comunidad quedaba obligada a recibir en adelante monjas de las familias fundadoras, detalle éste meticulosamente precisado en las estipulaciones de fundación, etc., etc. Era normal que a la madre Teresa le costase “harto trabajo” firmar esas y otras cláusulas del documento. Pero de hecho las firmó en la víspera de la fundación, el 24 de enero de 1571. Bajo su firma aparece también el nombre de Teresa Layz, en cuya representación firma Juan de Ovalle, por no saber aquélla escribir (ib p.168). Años adelante, T se sentirá tan a gusto en su Carmelo de la villa del Tormes: “tengo [aquí en Alba] una ermita, que se ve el río, y también adonde duermo, que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí” (cta 59,1: escrita en enero de 1574).

El convento de Alba tuvo la suerte de acoger a la Santa en su postrera enfermedad (sept.-octubre de 1582). Hoy es un auténtico relicario teresiano: en él se custodian los restos mortales del cuerpo, el corazón y un brazo de la Santa, con tantos otros recuerdos suyos. Muy cerca se yergue la inacabada Basílica Teresiana. Muerte, Reliquias.

BIBL.–José de Lamano y Beneite, Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes, Salamanca 1914; Fernando Araujo, Guía histórico-descriptiva de Alba de Tormes

(especialmente el c. 15), Salamanca 1882. BMC 6, 159-177; AA.VV., Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de santa Teresa de Jesús (1582-1596), Roma 1982; Daniel Sánchez, Alba de Tormes. Historia, Arte, Tradiciones, Salamanca 1984.

F. Domingo

Alberta Bautista, ocd

En el siglo, Mencía Ponce de León. Hija de Juan Ponce y de Antonia Ramírez. De Medina del Campo. Ingresa en el Carmelo de esta ciudad apenas fundado, y en él profesa el 6.9.1569. Priora de la comunidad a partir de 1577. De carácter extremoso y difícil. De tendencia rigorista, pero mudable. A ella se refiere probablemente la santa en Fundaciones 6,9-13 como caso anómalo de piedad eucarística (relato redactado en 1573). Siendo Alberta tornera de la comunidad (1571), la Santa pondrá límites a sus conversaciones en el torno: “Acá he yo quitado a Alberta, que lo es [=tornera], hablar palabra si no es oír y responder” (cta 35,3). Siendo ya priora (1578), estará en relaciones tensas con el tortuoso Alonso de Valdemoro, Vicario del Carmen de Medina (cta 258,4). También desde su posición de priora interviene en el complicado asunto de la vocación de Dª Elena de Quiroga: comparte la resistencia de la Santa, si bien más tarde tendrá que admitir a aquélla en su mismo Carmelo de Medina, donde ya es monja profesa la hija de Dª Elena, Jerónima de la Encarnación (cta 397,2). El episodio teresiano más triste de su agenda personal consiste en la mala acogida que hace a la M. Fundadora cuando ésta, ya herida de muerte, va camino de Alba de Tormes (septiembre de 1582). Alberta le hace una despedida más bien penosa y humillante (cf BMC 2,239). Lo testifica la enfermera de la Santa, Ana de san Bartolomé, en su Autobiografía (MHCT 5, 305-306). Apenas un año después (26.8.1583) fallecía Alberta Bautista en su Carmelo de Medina. – Se la mencionará expresamente en la bula de canonización de la Santa (1622) por haber sido

curada con sólo tocarle ésta “el lado donde tenía el dolor” (BMC 2,424). – Cf. Reforma 2, 6, c. 20.

Alberto de Sicilia, san

Entre los libros leídos por T, y generalmente no tenidos en cuenta, está La vida y milagros del glorioso padre san Alberto, de la sagrada religión de nuestra Señora del Carmen. Escrita hacia 1579 por el dominico Diego de Yanguas, a instancias de la Madre Teresa. Y publicada, también a instancias de la misma, en Evora 1582, por don Teutonio de Braganza, juntamente con el Camino de Perfección (Evora 1583). Datos suministrados por el subtítulo de la obra: “Va esta obra dirigida a la muy religiosa señora y madre nuestra Teresa de Iesus: fundadora de las descalsas Carmelitas: A cuya instancia se escribe... Año de 1582”. Teresa envió el original de la obra a don Teutonio en el verano de 1579 (cta 305,1). El autor, D. de Yanguas, dedica el libro a la Santa, no sólo en la portada, sino con un prólogo “A la muy religiosa señora y madre nuestra Teresa de Jesús”, y una final carta de envío “A nuestra madre Teresa de Jesús y las hermanas”.

Lo más notable es que la Santa misma pida expresamente al editor que imprima la biografía juntamente con el Camino, porque su lectura (de la biografía) “será gran consuelo para todas nosotras”. Propuesta normal, en el marco de afición a las lecturas hagiográficas, muy propia de T.

San Alberto de Sicilia, o de Trápani, es un carmelita de la segunda mitad del siglo XIII (muerto hacia 1307). Es uno de los santos popularmente milagreros, como resulta de los capítulos finales de la obra de Yanguas. Figura entre la lista de santos preferidos por T (A 6). Ella difundió su devoción entre las (y los) carmelitas de su tiempo no sólo con el mencionado libro: lo recordó al lado de san José en las Constituciones (2,1); entre las primitivas carmelitas se adoptará por apellido religioso el nombre del Santo (p.e., Ana de san Alberto), y él será el titular del primer Carmelo teresiano fundado fuera de España, en Lisboa (1585). – (Cf

Tomás Alvarez, Una empresa editorial de santa Teresa: La vida y milagros de san Alberto. En “MteCarm”, 101 (1993) 219-269). De-vo-ciones.

T. A.

Albino, Venta de

Es una de las ventas andaluzas en que hubo de hacer un alto la Santa en su viaje de Beas (Jaén) a Sevilla (cf F 24,5). Es quizá la más famosa, pero difícil de identificar. Ni la menciona T en el relato de las Fundaciones (cf ib 14-15), en que sí alude a los trances difíciles pasados en alguna de ellas (n. 8). Es María de san José, compañera de T en ese viaje, quien relata lo ocurrido en esa venta: “Salidas de aquí [de Ecija], proseguimos nuestro camino hasta llegar a Sevilla... Acabaré con el postrero día, que fue llegar a una venta a medio día, miércoles de las cuatro témporas de la Santísima Trinidad, donde sólo hallamos para comer unas sardinas muy saladas... Al fin, hecho algún reparo con mantas de jerga para el sol, y por estar más recogidas de infinidad de gente infernal que en aquella venta y cerca de ella había, la cual nos dio mucho más tormento que todos los que he dicho, porque si no lo viéramos no pudiéramos creer que tan abominables gentes había entre cristianos. No podían oír nuestros oídos los juramentos y reniegos y abominaciones que decían... Al fin, echaron mano a las espadas y comenzaron tal guerra que todo parecía venido sobre nosotras... Había más de 40 espadas...” (Libro de Recreaciones, rec. 9. – BMC 18,201).

Albornoz, Juan de

Casado con Inés Nieto, amiga de T. De Alba de Tormes. Hijo de Gómez Carrillo de Albornoz y de Teresa de Toledo. Secretario del duque de Alba, don Fernando, a quien acompañó en Flandes y Portugal. Tiene una hermana monja en uno de los monasterios de Alba: Juana Juárez. Dos hijos religiosos, Antonio, monje en San Benito de Valladolid y Fernando, franciscano. Y una hija, Elvira de Albornoz, a

quien alude la Santa en carta del 31.10.1575, n. 3, a Inés Nieto. – Don Juan está presente en el epistolario de T, especialmente en las cartas a su esposa. Ofrece ayuda económica a alguna de las vocaciones carmelitas (carta a Inés Nieto: 28.12.1574, n. 2). Envía a la Santa a Sevilla una hermosa imagen de la Virgen (carta a Inés: 19.6.1575). A él recurre T para que coloque a su sobrino Gonzalo de Ovalle como paje del Duque (cta del 31.10.1575). Cuando don Juan entra en prisión (1579) lo mismo que su señor el Duque, por orden de Felipe II, a causa del matrimonio del hijo de éste, don Fadrique, la Santa se compadece y escribe cartas de consuelo a su esposa Dª Inés (cta del 4.2.1579; y del 17.9.1579). Don Juan murió el 11.10.1580.

Alburquerque, duque de

Es Gabriel de la Cueva. Aludido en la carta a Lorenzo de Cepeda (sobrino), por el parentesco de aquél con Dª Orofrisia de Mendoza (que “es prima hermana del duque de Alburquerque”: carta del 27.12.1580, n. 6), esposa de Francisco de Cepeda (sobrino). Don Gabriel fue virrey y capitán general de Navarra, y gobernador de Milán.

Alcalá de Henares

Ciudad de la provincia de Madrid, importante en tiempo de la Santa por su universidad, de la que proceden numerosos jóvenes novicios de Pastrana. En la historia teresiana es igualmente importante por varios motivos: a/ porque ahí fundó su amiga María de Jesús el convento de La Imagen (1562-1563), de monjas carmelitas (cf V 35,1...; 36,28). Visitadas por la Santa en 1568, finalmente adoptarían las Constituciones teresianas, pero sin agregar la casa a la Orden del Carmen, como hará T con las restantes fundaciones; b/ en Alcalá se fundó el primer colegio de estudios de los descalzos, “Colegio de San Cirilo” (1570), en estrecha relación con el noviciado de Pastrana y honrado con la reiterada presencia de fray Juan de la Cruz (1571, 1581, 1585); en él estuvo recluido, a

modo de cárcel, el P. Gracián, penitenciado por Sega (1578: cf MHCT 2,80; 3, 551); c/ en Alcalá se celebró el capítulo de erección de la provincia de descalzos (marzo de 1581: cf F 29,30; MHCT 2,251), primer acto solemne del grupo teresiano ante la universidad complutense, y frente a las instancias del nuncio F. Sega, del rey Felipe II y del General de la Orden. En el capítulo se aprueban oficialmente las Constituciones de T para los Carmelos. La Santa tiene sus prevenciones contra los calores estivos de Alcalá, y reiteradamente aconseja al P. Gracián que "esté ahí lo menos que pudiere" (cta 302,5; 307,2). En los años 1578-1580, buena parte del carteo teresiano va dirigida a Alcalá, donde está recluido Gracián por orden del nuncio F. Sega. En el siglo XVII el Colegio de San Cirilo será célebre por el Curso filosófico (1624) conocido como "los Complutenses".

BIBL.–Hipólito de la S. F., El capítulo e Alcalá. En MteCarm 79 (1971) 27-76; Florencio del N. J., Los Complutenses, Madrid 1962; Azaña, Esteban, Historia de Alcalá de Henares. Ed. facsímil, 1986.

Alcántara, san Pedro de, ofm (1499-1562)

Santo franciscano, reformador, escritor espiritual leído por T, gran amigo y colaborador de ésta, que lo describió: "no parecía sino hecho de raíces de árboles" (V 27,18). Nació en Alcántara (Cáceres) en 1499 y murió en Arenas de San Pedro (Avila) el 18.10.1562. Su nombre en el siglo: Juan Garavito (o de Sanabria). Fueron sus padres Alonso Garavito, gobernador mayor de Alcántara, y María Vilela de Sanabria. Estudió en Salamanca (1511-1515?). Este año 1515 entra en los franciscanos y profesa en Santa María de los Majaretes en 1516 con el nombre de Pedro. En 1532 es guardián del convento de San Onofre de La Lapa (Badajoz), y Provincial en 1538. Viaja a Portugal y a Roma. En Barcelona entabla amistad con san Francisco de Borja, aún seglar (1541). Escribe el "Tratado de la oración y meditación" (Lisboa, hacia 1556). En 1559 funda la Custodia de San José. Muere en Arenas, no lejos de la ciudad de Avila, en casa de un amigo, después de su

postrer encuentro con la madre Teresa (agosto de 1562: V 35,5). Canonizado en 1669.

Sus relaciones con santa Teresa fueron breves (1560-1562), pero intensas. El es uno de los poquísimos personajes coetáneos cuyo nombre figure en la narración del Libro de la Vida. El primer encuentro de los dos (agosto de 1560), tuvo lugar gracias a la mediación de la amiga de ambos, Dª Guiomar de Ulloa, y fue decisivo para la vida mística de T, que desde el primer momento lo presenta como "un santo hombre y de gran espíritu" (V 27,3). De él hace una preciosa semblanza a base de confidencias directas, debidas "al amor que me tenía" (V 27,17-20; y 30 tít.). "Le di cuenta, en suma, de mi vida y manera de proceder de oración, con la mayor claridad que yo supe… Vi que me entendía por experiencia, que era todo lo que yo había menester… Me dio luz en todo" (V 30,3-5). "Siempre después tuvo mucha cuenta conmigo y daba parte de sus cosas y negocios". "Holgábase de tratar conmigo" (V 27,5).

A él recurre por consejo la Santa para iniciar la fundación del Carmelo de San José de Avila, y así comienza el carteo entre ambos ese año 1560 (V 32,13). El santo franciscano media ante el Obispo de Avila don Alvaro para que admita bajo su jurisdicción la primera fundación teresiana (V 36,1-2; cf BMC, 2, p.127), pero ya antes ha intervenido en la opción de T por la pobreza del nuevo monasterio con una carta decisiva, firmada en Avila el 14.4.1562 (BMC 2, 125-126), aun cuando la destinataria mantenga sus distancias respecto de otras posiciones doctrinales expresadas en esa misiva. Aún después de su muerte intervendrá misteriosamente en la vida mística y en la misión reformadora de T (V 36,20; 38,22).

La Santa recibió también el influjo doctrinal de fray Pedro, no sólo por vía oral (V 40,8 y carta a Lorenzo de Cepeda del 2.1.1577), sino por sus escritos, que ella alaba y reconoce ser muy leídos por aquellas fechas: "Es autor de unos libros pequeños de oración que ahora se tratan mucho, de romance, porque como quien

bien la había ejercitado escribió harto provechosamente para los que la tienen” (V 30,2; y cf F 28,41, donde lo recuerda emparejado con fray Luis de Granada). Recomienda su lectura a las monjas carmelitas (Cons 2,7). En uno de los problemas místicos que preocupan doctrinalmente a la Santa, ella alegará expresamente la autoridad “del santo fray Pedro de Alcántara”, quince años después de la muerte de éste (M 4,3,4). Por última vez recordará los quilates de su amor a Cristo, asociándolo a la locura de amor del Poverelo de Asís, en las sextas moradas del Castillo Interior (M 6,6,11).

BIBL.–A. Barrado, San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida, Madrid 1965.

Alderete, Diego de, O.P.

Nacido en Valladolid. Hijo de Francisco F. de Alderete y de María de Quiroga, hermana del cardenal Gaspar de Quiroga. Profesó en el convento dominico de Salamanca el 27.8.1550, prosiguiendo estudios en el colegio de San Gregorio de Valladolid. Fue superior de los conventos de Aranda de Duero, Vera de Plasencia y Soria. Murió en Salamanca. Siendo prior del convento dominico de Soria, trató con la Santa (julio de 1581) el delicado problema de la vocación carmelita de Dª Elena de Qiroga, sobrina del cardenal Quiroga y prima del mismo P. Alderete. Dª Elena, viuda y madre de seis hijos, tenía ya una hija carmelita descalza en Medina del Campo, Jerónima de la Encarnación (1575). El P. Diego apoya el parecer de la Santa, que es contraria al ingreso de Dª Elena, si bien ésta logrará entrar poco después en el Carmelo de Medina del Campo (4.10.15819. En carta al secretario del Cardenal, Dionisio Ruiz de la Peña, la Santa hace el elogio del P. Alderete: “Ha estado (aquí en Soria) ocho años en posesión de [fama de] muy santo letrado, y así me lo pareció. Es grande la penitencia que hace… Me consolé mucho de conocerle” (carta del 8.7.1581). – Cf. Felipe Martín, S. T. y la Orden de Predicadores, p. 500-501.

Alegría

En los escritos de T es abundante y variado el léxico concerniente a este aspecto de la vida: alegría, gozo, contento, júbilo, deleite, gustos, risa, fiesta, recreación, regalo, consuelos, cielo... Aquí expondremos el tema de la alegría humana, dejando para el vocablo “gozo” el aspecto místico de la misma. Trataremos de la alegría en la experiencia humana de Teresa (a), en la vida comunitaria (b), en la vida espiritual (c).

a) En su persona y en su vida, la alegría es una de las notas psicológicas más destacadas. Su alegría es capacidad de disfrute y onda expansiva hacia su entorno. La recuerda ella como una de las facetas de su infancia y adolescencia: “me daba el Señor gracia de dar contento adondequiera que estuviese, y así era muy querida” (V 2,8). En plena juventud, le sobrevino una especie de corte o apagón pasajero de esa espontánea alegría. Se lo produjo la grave enfermedad que la sorprendió a los 23 años y que la tuvo presa un trienio tras el colapso del 15 de agosto de 1539. Lo apunta ella misma. Ya en Becedas “día ni noche ningún sosiego podía tener: una tristeza muy profunda” (V 5,7). Pero pronto se rehace y recupera su habitual alegría en pleno estado de parálisis física: “todo lo pasé... con gran alegría” (V 6,2). “Edificaba a todas..., parecía imposible sufrir tanto mal con tanto contento” (ib). Mantener la alegría y el humor en los achaques y enfermedades será una especie de constante moral y temperamental, dada la persistencia de su precaria salud: “tenía males corporales más graves...: los pasaba con mucha alegría” (V 30,8).

Vive gozosamente su vida religiosa (4,2). Está “contentísima” en su monasterio de la Encarnación: “yo estaba tan contentísima en aquella casa...” (V 32,12; reiterado en los nn. 9 y 10; y en 33,2). Contenta también de las monjas con quienes convive (“con tantas amigas”: 36,8). Disfruta con las fiestas. Para las Navi-dades compone poemas festivos, tiene “particular alegría” en la Navidad de la Virgen (R 48), o en

la fiesta de San José (V 6,7...). De fundadora, será típico su modo de viajar, pese a las increíbles molestias del carromato, de los caminos, “con fríos, con soles, con nieves” (F 18,4; 24,6; 31,17...– Cf. Ribera, Vida de la M. Teresa, L. II, c.18, p. 214 s.)

Teresa tiene en el rostro o en los ojos una risa contagiosa, que conserva fresca hasta los últimos años. Ribera la describe así: “los ojos negros y redondos y un poco papujados (que ansí los llaman, y no sé cómo mejor declararme), no grandes pero muy bien puestos y vivos y graciosos, que en riyéndose se reían todos y mostraban alegría” (Ribera IV, 1,323). Y de sus años postreros testifica María de san José: “tenía muy linda gracia... en el rostro, que con ser ya de edad y muchas enfermedades, daba gran contento mirarla y oírla, porque era muy apacible y graciosa en todas sus palabras y acciones” (María de san José, Libro de recreaciones, recr. 9ª). Es capaz de reírse de sí misma mientras escribe (“riéndome estoy de estas com-paraciones, que no me cuadran...”: M 7,2,11), o con risa mal contenida ante lo ridículo de ciertos convencionalismos sociales (V 38,4). En sus cartas queda constancia de los numerosos aspectos de la vida social que le provocan alegría, o que dan alas a su risa. Escribe a su hermano Lorenzo: “riéndome estoy cómo él me envía confites, regalos y dineros, y yo a él (a Lorenzo) cilicios” (cta del 17.1.1577, n. 14: cf la cta a María de san José del 9.1.1577, n. 5, o la del 11.11.1576, n. 5). Teresa es capaz de reírse del demonio, cuando ya le ha perdido el miedo (V 36,11...; 31,3).

En los fiorettis o leyendas populares, Teresa aparece frecuentemente disfrutando del lado risible de los sucesos o de las personas, o bien reaccionando con cierta ironía, nunca con sarcasmo. Así, por ejemplo, en la famosa leyenda de “las tres mentiras” (“hermosa, discreta y santa”), o en las que presentan en díptico a la Santa y a fray Juan de la Cruz: jocosa alegría de ella, frente a la seriedad de fray Juan.

No se trata de un paisaje idílico y tanto menos de una faceta superficial. Teresa, que de joven ha sufrido en su físico el zarpazo de una “tristeza profunda” en Becedas y en la enfermería de la Encarnación, más adelante la experimentó igualmente en el plano espiritual, ante los fracasos de su vida religiosa y sus impotencias en el aprendizaje de la oración, que le impregnan de tristeza las capas más profundas de su psique: “era tan incomportable... la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que era menester ayudarme de todo mi ánimo... para forzarme” (V 8,7).

b) En la vida religiosa. – Uno de los síntomas de cambio de la vida comunitaria, en la transición del medioevo a los tiempos modernos, es el ingrediente de sana alegría con que T organiza la vida religiosa, como “estilo de hermandad y recreación que llevamos juntas” (F 13,5), y que ella propone expresamente a fray Juan de la Cruz cuando éste se encamina a Duruelo. Sana alegría que T introduce en las estructuras de la vida comunitaria. En el horario mismo de la vida cotidiana, T incluye intencionadamente dos horas de recreación diaria, contraviniendo en cierto modo las prescripciones de la Regla (Cons 9,6-8). En tono pedagógico se lo inculca a las lectoras del Camino: “Procurar holgaros con las hermanas cuando tienen recreación... y el rato que tienen de costumbre, aunque no sea a vuestro gusto, que... todo es amor perfecto” (C 7,7). Ella misma se goza contemplando la alegría de las hermanas en recreación: “Algunas veces me es particular gozo, cuando estando juntas las veo a estas hermanas tenerle tan grande interior...” (M 6,6,12; cf F 1,1; 27,12). A veces, durante la recreación, organiza o improvisa una manera festiva de realzar la alegría del grupo, como cuando festeja las novedades llegadas de América (cta del 11.7.1577, nn. 4 y 6, a María de San José: fiesta para admirar y partir el coco recién llegado de allende el océano), o como cuando aplaude la alegría de una de las niñas admitidas en comunidad, que improvisa: “cantemos y bailemos y hagamos son” (cta de dic. 1576 a Gracián).

El hecho mismo de ser monja es para ella una fuente de alegría. Apenas tomó el hábito, “me dio un contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta

hoy” (V 4,2: lo escribe cuando ya ha vivido treinta años de vida religiosa; cf C 8,2 y V 5,1). Está convencida de que la vida religiosa sin alegría es un contrasentido. Lo expresa gráficamente en un pasaje clásico del Camino: “alma (monja) descontenta es como quien tiene gran hastío, que por bueno que sea el manjar la da en rostro, y de lo que los sanos toman gran gusto comer, le hace asco en el estómago” (C 13,7). En ese mismo pasaje diagnostica en qué consiste la verdadera alegría de la vida religiosa: “esta casa (su primer Carmelo) es un cielo, si le puede haber en la tierra: para quien se contenta sólo de contentar a Dios y no hace caso de contento suyo, hácese muy buena vida; en queriendo algo más, se perderá todo” (ib cf V 35,12; 36,2). Escribirá, en frase lapidaria: “a una monja descontenta yo la temo más que a muchos demonios” (cta del 14.7.1581, a Gracián).

Entre las fuentes de la alegría monástica, T destaca de modo especial la pobreza evangélica (C 2). La subraya en los momentos de pobreza extrema de cada nueva fundación: “era tanto el consuelo interior que traíamos y el alegría, que muchas veces se me acuerda lo que el Señor tiene encerrado en las virtudes” (F 15,14). “Verdaderamente he visto haber más espíritu y aun alegría interior, cuando parece que no tienen los cuerpos cómo estar acomodados” (F 14,5). Igual motivo de alegría, cada vez que acoge en sus carmelos a una joven pobre, sin dote: “es un deleite para mí cada vez que tomo alguna (novicia) que no trae nada, sino que se toma sólo por Dios... Si pudiese fuesen todas así, me sería gran alegría” (cta del 28.2.1574, n. 2, a Báñez). “Las novicias pobres me dilataban el espíritu y daban un gozo tan grande, que me hacía llorar de alegría. Esto es verdad” (F 27,12-13).

Buen exponente de la alegría promovida por T en la vida religiosa son sus poemas. Hecha excepción de los que han sido motivados por sus gracias místicas (su “fiesta interior”), todos los restantes celebran el aspecto festivo de la vida religiosa: gozo comunitario en el día de la profesión de una hermana, alegría explosiva al llegar la Navidad del Señor, procesión humorística ante el peligro de parásitos al vestir el hábito de sayal... Son poemas generalmente compuestos sobre el metro y rima de canciones profanas conocidas de todos, para facilitar su

canto en grupo. En Navidades, T misma promueve el cruce de “coplas” (villancicos cantables) entre las diversas comunidades de Andalucía y de Castilla (cf las cartas a María de san José y a Lorenzo de Cepeda en las Navidades de 1576 a 1577, especialmente la cta del 9.1.1577, nn. 5-6).

Con todo, entre los poemas hay uno que hace de contrapunto: “Ayes del destierro”, dedicado a cantar la tristeza. “Cuán triste es, Dios mío / la vida sin ti”. Tristeza de la ausencia y prolongada espera de Dios. En él aflora de nuevo la vena de nostálgica “saudade” que impregna el humanismo teresiano.

c) Alegría y vida espiritual. – El primer consejo que T da al principiante se cifra en la doble consigna de “alegría y libertad”. “Procúrese a los principios andar con alegría y libertad, que hay algunas personas que parece se les ha de ir la devoción si se descuidan un poco” (V 13,1). Y concluye así la formulación de ese primer consejo: “hay muchas cosas adonde se sufre tomar recreación, aun para tornar a la oración más fuertes” (ib).

No se trata de una consigna ocasional para el principiante. La alegría es ingrediente indispensable del humanismo teresiano. No sólo como tónico de la vida comunitaria, sino como factor de la espiritualidad personal. Es lo que T llama “alegría interior”, que tiene su raíz más allá del talante psicológico de la persona y más allá de la convivencia gozosa en hermandad y recreación. A través de la palabra bíblica, la Santa regresa al hontanar primordial de toda bienaventuranza, que es el misterio trinitario. Quizás la palabra bíblica que más persistentemente la ha motivado y emocionado es la que asegura que “Dios tiene sus deleites con los hijos de los hombres” (V 14,10; M 1,1,1; E 7,1), y que entre los hijos de los hombres El se deleita especialmente en Jesús (Mt 3,17), cosa que la hace prorrumpir en un auténtico grito de alegría: “Alégrate, alma mía, que hay quien ame a Dios como El se merece. Alégrate... Dale gracias...” (E 7,3). “Cuando considero en cómo decís que son vuestros deleites con los hijos de los hombres, mucho se alegra mi alma” (E 7,1-2). Ahí desembocará en definitiva el riachuelo de

nuestras alegrías: “Entonces, alma mía, entrarás en tu descanso, cuando te entrañares con este Sumo Bien, y entendieres lo que entiende, y amares lo que ama, y gozares lo que goza...” (E 17,5). Y de ahí su consigna de fondo: “alegrarse de que tengamos tal Señor” (Conc 1,2).

La oración debe concurrir al desarrollo de ese fondo gozoso de la vida cristiana. Teresa se lo inculca al orante novicio: en la “primera agua” de Vida le aconseja: “puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad... y alegrarse con El en sus contentos” (12,2). Se lo inculcará de nuevo, con insistencia en un pasaje delicioso del Camino: “Si estáis alegre, miradle (a Cristo) resucitado, que sólo imaginar cómo salió del sepulcro os alegrará...” (26,4).

Según ella, la oración, a poco que se desarrolle, florece en un estado de alegría, designado con el término “contentos”, que normalmente desembocarán a su vez en el gozo profundo de la contemplación , que ella misma designa con el término de “gustos” (cf M terceras y cuartas). Para la oración, ella es partidaria del clima de soledad, pero no del aislamiento ni del ensimismamiento sombrío: “Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen, y muy encapotadas cuando están en ella..., háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no...” (M 5,3,11).

Igual faceta de gozosa alegría está presente en la idea que ella tiene de la santidad. Le agrada el humorismo de la santa popular abulense, Mari Díaz (ct 449,3). Al bosquejar en Vida 27,18 la semblanza del penitentísimo fray Pedro de Alcántara, “que no parecía sino hecho de raíces de árboles”, añade enseguida el otro rasgo: “con toda esta santidad era muy afable, aunque de pocas palabras si no era con preguntarle. En éstas era muy sabroso, porque tenía muy lindo entendimiento”. Su enfermera Ana de san Bar-tolomé recuerda que la M. Teresa “no era amiga de gente triste, ni lo era ella, ni quería que los que iban en su

compañía lo fuesen. Decía: ‘Dios me libre de santos encapotados’” (Obras completas: “Ulti-mos días de la M. Teresa de Jesús”, p. 52).

d) Alegría que es bienaventuran-za. – Bienaventuranza evangélica a toda prueba es la bienaventuranza de los perseguidos. Alegría químicamente pura, que florece con frescor especial en el contemplativo o en el cristiano probado y adulto. Entre los rasgos caracterizantes del estado terminal del orante o simplemente del cristiano, la Santa apunta el “gozo interior” en la persecución. “Tienen estas almas un gozo interior grande cuando son perseguidas, con mucha más paz que lo que queda dicho, y sin ninguna enemistad con los que les hacen mal o desean hacer...” (M 7,3,5).

Esa capacidad de profundo gozo interior en el contexto social de calumnias y persecuciones ya lo había formulado ella en el Camino, como condición indispensable del verdadero contemplativo, es decir, del cristiano adulto en Cristo (c. 36). De sí misma, en una de esas situaciones críticas, asegura: “...no sólo no me dio pena, sino un gozo tan accidental, que no cabía en mí, de manera que no me espanto de lo que hacía el rey David cuando iba delante del arca del Señor, porque no quisiera yo entonces hacer otra cosa, según el gozo que no sabía cómo encubrir” (F 27,20). Ese mismo gozo profundo compartirá con su predilecta María de San José, cuando las dos se vean gravemente calumniadas (cta del 3.5.1579, n. 2: “se me ha doblado el amor...: cuando supe que la habían quitado voz y lugar y el oficio, me dio particular consuelo...”). Espe-cie de bienaventuranza cristiana invulnerable.

Pero ya para estas personas ha brotado una fuente inagotable de alegría: “yo os digo, hermanas, que no les falta cruz, salvo que no las inquieta ni las hace perder la paz, sino que pasan de presto –como una ola– algunas tempestades, y torna la bonanza; que la presencia que traen del Señor les hace que luego se les olvide todo. Sea por siempre bendito y alabado de todas sus criaturas, amén” (M 7,3,15). ’ Consolación, contentos, gozo.

BIBL. – AA.VV., Ma joie terrestre, où donc es-tu?, en «Etudes Carm» 1947/1: A. Albarrán, Polvo de sus sandalias, Burgos 1999; L. van Hove, La joie chez s. Thérèse, Bruselas 1930; M. Herraiz, Alegría bei Teresa von Avila, en «Christl. Inn.» 20 (1985), 153-161; M. Izquierdo, Teresa que ríe, Salamanca 1981.

T. Alvarez

Alma

Se tratarán los puntos siguientes: 1. Léxico y concepto. – 2. Experiencia mística del alma. – 3. Simbología. – 4. Es-tructura del alma.

1. Léxico y noción. – “Alma” en el léxico teresiano tiene las acepciones corrientes del lenguaje popular religioso de su tiempo. Utiliza ese vocablo más frecuentemente que el arcaizante “ánima”. “Alma” designa, en general, la componente espiritual de la persona humana, en contraposición a “cuerpo”, su componente material. A T la ha librado san José de peligros “así de cuerpo como de alma” (V 6,6). A su padre don Alonso, moribundo, lo asiste ella “estando más enferma en el alma que él en el cuerpo” (V 7,14). Por ser la porción más noble y permanente del compuesto humano, “alma” designa con frecuencia a la persona misma: “Gran mal es un alma sola entre tantos peligros” (V 7,20). “Alma descontenta es como quien tiene gran hastío” (C 13,7). El plural “almas” mantiene el significado corriente en el uso religioso: las personas en cuanto destinatarias de la salvación del Señor Jesús: “Millones de almas que se perdían” en las Indias (F 1,7). “Impetus grandes de aprovechar almas” (V 36,26). “Verme aquí metida, con almas tan desasidas” (V 36,26).

Las mismas flexiones semánticas, con pequeños matices psicológicos y religiosos, tiene en sus escritos el vocablo “ánima/s”. Lo reserva con frecuencia para designar el alma después de la muerte: “ánimas de purgatorio” (V 11,7). “Me acaeció una

noche de las ánimas” (V 31,10). Pero lo normal es utilizarlo como sinónimo de alma-persona, o de alma porción espiritual del compuesto humano. “Fortaleza de ánima” (V 11,13). “Oh ánima mía” (V 5,110).

Desde esa concepción popular del ser humano, apoyada en los textos paulinos (Ef 4,4; 1 Tes 5,23) y en la liturgia, T habla del cuerpo como cárcel del alma, y de ésta como encarcelada en él mientras dure su condición terrena: “participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo” (V 11,15). Y más poéticamente: “...estos destierros, / esta cárcel y estos hierros / en que el alma está metida” (Po 1,13). Como san Pablo, dice ella, el alma clama por la liberación (Rom 7,24: V 21,6), o por “la salida del cuerpo” (V 21,6; Po 1, 3: “esperar la salida”). En cada éxtasis, el alma pugna por “arrancarse” de él (V 29,8; 32,2; cf el “arrancamiento del alma” de que habla en M 5,1,4). Dentro de él se siente “herida” (V 29,11). Y en ciertos momentos de su experiencia mística no sabe –como san Pablo–- si le acaecen en el cuerpo o fuera del cuerpo (V 20,3; 38,17; R 5,11; M 6,5,7-8). Pero de hecho las gracias místicas van “ensanchando poco a poco” el alma (C 29,12).

El alma atraviesa situaciones y estados múltiples. El alma “crece”, aunque no como el cuerpo (V 15,12: “de verdad crece”). Tiene ojos, diversos de los sentidos corporales y del propio entendimiento (“vile con los ojos del alma, más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo”: V 7,6; cf 30,4; 38,23...). En los arrobamientos “parece no anima el alma al cuerpo” (V 20,3). A veces, de lúcida y sana, el alma pasa a ser flaca y enferma. Teresa habla de “ánimas animosas” (V 13,2; 19,2), “determinadas y animosas” (CE 39,4), “alma señora en su reino” V 31,12). Y, por el contrario, de “almas desalmadas”, que a sí mismas se sirven la mentira (V 25,8).

Desde esa especie de visión dicotómica de alma/cuerpo, a T le resulta normal encararse con la propia alma y entablar diálogo con ella: “paréceme fuera bien, oh ánima mía, que miraras del peligro que el Señor te había librado” (V 5,11).

“Alégrate, ánima mía”. “Oh ánima mía, bendice para siempre a tan gran Dios” (E 7,3; 3,2). “Entonces, alma mía, entrarás en tu descanso, cuando te entrañares con este sumo bien” (E 17,5). Pasajes típicos por el insólito recurso al tuteo de T con la propia alma.

Lo que ha hecho posible ese diálogo de la escritora con la propia alma es la contraposición de los dos estratos de la persona: el exterior y el interior. Exterior es el cuerpo, la palabra, el razonamiento de quien escribe, los sentidos, todo lo instalado en la superficie de sí mismo. En cambio, el alma es la interioridad de la persona, lo hondo de uno mismo, velado de misterio y envuelto en silencio. La interlocución va siempre desde la superficie a esa zona de silencio que T designa como “lo interior” (V 4,8; 18,14; 20,1; C 3.3; 12,1...), con clara contraposición de exterior-cuerpo e interior-alma (C 13,7; CE 53,3; V 34,11). La impresión de hondura, a modo de capas infrapuestas, se traduce en textos como “lo muy interior” (V 27,6; 40,6), “lo muy muy interior”, “una cosa muy honda que no sabe decir (T.) cómo es” (M 7,1,7). De ahí su consigna: “No nos imaginemos huecas por dentro” (C 28,10).

Ese relativo bagaje informativo sobre la propia alma tendrá, con el tiempo y la experiencia, desarrollo creciente. Lo que no resulta fácil es precisar las fuentes de ese saber. Fuente primordial hubo de ser la catequesis casera, enriquecida más tarde con la formación juvenil en Santa María de Gracia, y sobre todo con las pláticas espirituales de la Encarnación y las asiduas lecturas personales de Teresa. Habría que recorrer uno a uno los libros mencionados por ella en Vida, para espigar los datos que fueron sumándose a su saber. Probablemente T meditó capítulos selectos del Cartujano sobe el alma de Cristo en su relación con el cuerpo y con la divinidad del Señor. Pero todo parece indicar que el filón informativo de fondo proviene de san Agustín a través de la lectura de las Confesiones (V 9,7), especialmente de los capítulos 7-27 del libro 10º, o bien el capítulo 6, n.11 del libro 3º. De él pasó a T el concepto, genérico pero

fundamental, del alma como interioridad del hombre: “lo muy interior del alma..., lo dice san Agustín...” (V 40,6; C 28,2; M 4,3,3; 6,7,9).

Lo que sí resulta evidente es el interés de Teresa por el alma. Ella no puede pensarse a sí misma sin referirse a ese ámbito interior en que espacia el alma. A causa de sus enfermedades crónicas, T sufre la presión del cuerpo, tiene fuerte consciencia de su presencia e imponencia. Pero el primer plano de presencia a sí misma lo ocupa el alma, con todo su arsenal de pensamientos, deseos, fantasías, potencias y sentidos (“los ojos del alma”), goces e insatisfacciones. Es sugestiva la estampa de T mirando ese bullir de cosas que hay dentro de sí misma: “...que el entendimiento no parece sino un loco furioso que nadie le puede atar... Algunas veces me río.. y estoyle mirando y déjole a ver qué hace, y –gloria a Dios– nunca va a cosa mala sino indiferentes; si algo hay que hacer aquí y allí y acullá...” (V 30, 16). Se ha llamado “socratismo teresiano” a esa tensión de Teresa por conocer su alma. Como en el Alcibíades de Platón, a ella le resulta imposible conocerse sin conocerla. “Apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fueren, a comprenderla” (M 1,1,1). Ahí radica el planteamiento del Castillo Interior. “No es pequeña lástima y confusión...que no nos entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos” (ib 2). “Cierto, veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces... Y andamos acá como unos pastorcillos bobos...” (M 4,2,5).

En ese humus de atisbos y buceos brotó y floreció su experiencia mística del alma.

2. Experiencia de la propia alma. – En la vida mística de T es característica su experiencia de la propia alma. En el concierto de sus experiencias místicas –de Cristo, de Dios Trinidad, de la Iglesia, la gracia, el pecado, la Palabra, la Eucaristía– el alma hace de telón de fondo, o de envase receptor de todas esas experiencias, sencillamente por ser percibidas como “vida”, o como “historia de salvación”: el alma es el sujeto portante. No es fácil establecer un guión

cronológico de la serie de “experiencias” que se van sobreponiendo en el haber de T. Baste regresar a los pasajes testificales más clásicos:

a) En las últimas páginas del Libro de la Vida (cap. 40: escrito a finales de 1565), T describe minuciosamente una de sus experiencias simbólicas: “Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa” (40, 5 y cf los nn. ss.). La vieja idea platónica de que el alma humana es reflejo de lo divino, en Teresa adquirirá alcance y matices nuevos, como iremos viendo.

b) Años más tarde, hacia 1571, esa experiencia se le repite. La refiere ella en términos muy semejantes: “una vez, estando en oración, me mostró el Señor por una manera extraña de visión intelectual cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la Santísima Trinidad por visión intelectual, de cuya compañía venía al alma un poder que señoreaba toda la tierra. Diéronseme a entender aquellas palabras de los Cantares: veniat dilectus meus in hortum suum” (R 24). De nuevo, experimenta al alma en su apertura a la trascendencia: la Trinidad. Que el alma es “huerto” de Dios, es simbolismo ya desarrollado por T en Vida 11, 6.

c) Esa misma experiencia de la inhabitación trinitaria Teresa la percibe estrechamente vinculada a la experiencia del “hondón” de la propia alma: “...que están en lo muy interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda que no se sabe decir cómo es” (M 7,1,7; cf 4,2,6: textos de 1577; pero ya antes lo había notado: R 18 y 47. Del “hondón interior”, en M 4,2,6).

d)Igual vinculación en la experiencia de su unión a Cristo. Teresa lo percibe como un hecho acaecido en lo profundo del alma: R 49 y 57. Y concluye esta última: “hay grandes secretos en lo interior cuando se comulga. Es lástima que estos cuerpos no nos los dejen gozar”.

e) Recordará más de una vez la interioridad agustiniana (cf R 47,1), incluso experimentando la voz interior: “también entendí: No trabajes tú de tenerme a mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en mí. Parecíame que de dentro de mi alma –que estaban y vía yo estas tres personas– se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo” (R 18,2). Data ese texto de 1571. Retornará en 1576 como motivo del poema “Búscate en Mí” (Po 8).

f) Todavía una de las últimas experiencias referidas en las Relaciones (1575): “...estaba espantada de ver tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí: No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen” (R 54).

En todos esos pasajes hay una constante. Teresa nunca experimenta al alma en sí misma, sino en el engranaje del misterio divino en que está inmersa. No en el plano meramente psicológico, ni en su irradiación hacia personas y cosas, sino en la vertiente de trascendencia, en su relación con la acción salvífica de Dios.

3. Estructura y símbolos del alma. – A esa serie de experiencias místicas se debe el esfuerzo de T por conceptualizar y expresar el misterio del alma. La inefabilidad de la experiencia mística (“yo no sabré decir”, V. 40,5; “no se sabe decir cómo es” M 7,1,7), e incluso la poca aptitud de ella misma para el análisis abstracto, la hace recurrir frecuentemente al balbuceo de los símbolos: el alma es como la colmena a que regresan las abejas, es el redil y el silbo del pastor, es los tuétanos de nuestro ser, es fuego de hoguera y perfumes exhalados por ella, es bodega del vino (como en los Cantares), es posada y morada... La imagen de “posada” será una de las primeras que acuñe (V 1,8); la de “morada” es quizás la última (M passim); es intermedia la de “palacio interior” (C 28,9), “cielo pequeño de nuestra alma” (ib 5).

Es igualmente plástica su imagen del alma-esponja: “...como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua, así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad...” (R 18, 1; reiterado en R 45). En ese tupido retablo de imágenes destaca un par de ellas intencionadamente elaboradas, hasta elevarse al rango de símbolos. Merecen atención especial.

En su primer escrito –Libro de la Vida– recurre ella a un símil sencillo y profundo para hablar del alma y de su actividad religiosa, la oración: es el símbolo del huerto y del agua. Al escribir su último libro –de las Moradas– acuñará el símbolo del castillo interior. Los dos símbolos tienen ascendencia literaria en la tradición espiritual, pero T los elabora de sana planta. En los dos se reitera la visión del alma en su relación con lo divino. Y en ambos T procede a una especie de desdoblamiento del alma en sujeto y objeto. En el símbolo primero, el alma es huerto y hortelano de sí misma. En el segundo, el alma es castillo de múltiples moradas y morador que las habita o las con-quista.

a) En el símbolo casero del huerto, el alma es tierra fecunda en espera del agua de la vida (o de la gracia o de la oración), para producir flores y frutos, cuyo último destinatario es trascendente e invisible: el señor del huerto. Pero entre ambos, entre la tierra del huerto y el supremo señor de él, está el hortelano, el alma misma en su función de persona que se responsabiliza del riego y de mantener en activo la relación entre el huerto y el señor de él. En el fondo, es el hortelano, es decir, esa segunda porción del alma, la que tiene destino de trascendencia y activa las relaciones con el señor.

b) Es parecido el esquema simbólico del castillo. Presentado primero como un castillo de orfebrería –alma, diamante o muy claro cristal (M 1,1,1)–, luego se lo desarrolla como castillo real en que se vive y se lucha. Estructurado en innumerables moradas, que se organizan en siete series. Estas siete moradas tienen que ser recorridas y poseídas por el alma misma, hasta llegar a la morada

más profunda, la que el señor trascendente tiene reservada para sí mismo y para su encuentro definitivo con el “castellano” del castillo.

La terna de componentes que T destaca en los dos símbolos arroja luz sobre la idea que ella tiene del alma: huerto-hortelano-señor; o bien, castillo-castellano-señor. Ella concibe al alma como un ser confiado a la persona del hombre, para realizar su dimensión de trascendencia. De modo que Dios mismo queda doblemente implicado en el alma humana: por razón de su misma estructura y por la historia que ha de vivir, cuyo destino o meta de referencia es lo divino. Como ya notamos anteriormente, resulta claro que la visión que del alma tiene T no procede de un enfoque psicológico sino religioso y metafísico. Sólo de refilón alude a su función biológica de animar el cuerpo (V 20,3).

4. Alma y espíritu. - Centro del alma. – Es posible que la Santa, en sus lecturas, haya topado con el díptico “alma y espíritu”. Es posible que, en versiones castellanas de la Vulgata le haya llegado el texto paulino que habla del “integer spiritus vester, et anima, et spiritus” (1 Tes 5,23: pneuma, psyché, soma). De hecho, ni aquéllos ni éste son mencionados o aludidos por ella, que sin embargo planteará expresamente el tema desde el plano de su experiencia mística.

Lo propone por primera vez, hacia 1571, en la Relación 29,1, como una sencilla glosa al hecho de “la unión”: “Estaba yo, cuando esto entendía, en gran manera levantado el espíritu. Diome a entender el Señor qué era espíritu, y cómo estaba el alma entonces y cómo se entienden las palabras del Magníficat: ‘Exultavit spiritus meus’. No lo sabré decir: paréceme se me dio a entender que el espíritu era lo superior de la voluntad”.

Pero el planteamiento expreso lo lace al llegar a las moradas séptimas del Castillo. Lo anuncia en el epígrafe del capítulo primero: “Dice cómo, a su parecer, hay diferencia alguna del alma al espíritu, aunque es todo uno”. Fluctuará luego entre los vocablos “diferencia” y “división”, siempre con la atenuante “a mi parecer”: “...lo

esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento, de manera que en alguna manera le parecía había división en su alma...” (M 7,1,10). Y prosigue: “...verdaderamente pasa así, que aunque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho... De manera que cierto se entiende que hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno” (ib 11). Y de nuevo: “Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro” (es decir, “lo uno” el alma, “de lo otro” el espíritu: ib 11).

En ese mismo contexto se recurre al viejo simbolismo de Marta y María: el alma sería Marta, ocupada en vivir y hacer; el espíritu sería María, totalmente absorbida por la presencia del Señor y orientada hacia lo trascendente.

También en ese contexto reaparecen el vocablo y la imagen del “centro”. El centro sería “lo esencial del alma” (M 7,1,10), o bien, “el espíritu”: “Este centro de nuestra alma o este espíritu es una cosa tan dificultosa de decir...” (M 7,2,10). “Centro” y “hondón” (M 4,2,6), “lo muy interior” (M 7,1,7), “el centro y mitad” del alma (M 1,1,3), el “centro muy interior” (7,2,3)... coinciden siempre con la “última morada” del castillo, a la que es “llamada el alma para entrar en su centro” (7,1,5) y realizar la unión mística con Dios (7,2,3). De suerte que la Santa se ha situado más allá de toda perspectiva psicológica o dicotómica: la hondura del alma humana y la relación entre alma y espíritu tienen sentido religioso. Sumo exponente de la apertura del espíritu humano a la trascendencia. ’ Centro, cuerpo, espíritu.

BIBL. – Juan Rof Carballo, La estructura del alma humana según santa Teresa, en «RevEspir» 22 (1963), 408-431; M. I. Alvira, Vision de l’homme selon s. Thérèse. Paris 1992; P. Allen, Soul, body and transcendence in Teresa of Avila, en «Tor. JTh.» 3 (1987), 252-266; T A. O’Connor, Santa Teresa y la integridad del alma, en «Santa Teresa y la Literatura mística hispana», Madrid 1984, 25-32.

T. Alvarez

Almodóvar del Campo (convento ocd y Capítulos)

Pequeña ciudad de la Mancha (prov. de Ciudad Real), en la que se estableció uno de los primeros conventos de carmelitas descalzos en tiempo de la M. Teresa. (Esta escribe “Admodovar”). Convento fundado por el P. Antonio de Jesús, Heredia (7.3.1575), con licencia del General de la Orden, P. Rubeo (21.6.1574: MHCT 1,186), a pesar de la oposición del Comisario apostólico, Pedro Fernández. La licencia del P. General concedía la erección del convento de descalzos y el monasterio de descalzas. Sólo se erigió el primero. (El de descalzas se fundaría en 1599). Inicialmente tuvo cátedra para “leer gramática a los estudiantes del pueblo”. Más tarde se suprimió la correspondiente “preceptoría”. Será uno de los sintomáticos abandonos del ministerio apostólico, contestado por el P. Roca y los seguidores de Gracián (cf MHCT 3, 489). En este convento de Almodóvar se detendrá la Santa en junio de 1575: “vine por Almodóvar; hízome mucha fiesta fray Ambrosio”, vicario de la casa (cta 108,12: del 15.6.1576). También se detendrá ahí unos días de descanso fray Juan de la Cruz, apenas evadido de la cárcel de Toledo (“procure vuestra paternidad –escribe ella a Gracián– que le regalen en Almodóvar, y (que) no pase de allí, por hacerme a mí merced”: cta 267,1).

El convento de Almodóvar es importante en la historia de la Santa por haberse celebrado en él los primeros capítulos (provinciales?) de la reforma teresiana (1576, 1578, 1583). Dos de ellos en vida de T. El primero, a principios de septiembre de 1576, convocado por Gracián, con poderes de visitador apostólico y relativa aprobación de la Santa (cta 122,3: del 9.9.1576). Entre otras cosas decididas o aprobadas en él, hay que destacar la decisión de nombrar Provincial apenas Gracián cese en su oficio de visitador (cf carta del mismo Gracián del 1.9.1576: MHCT 1,329), y la designación de un “celador” de los conventos reformados, que recae en la persona de Juan de Jesús (Roca), designación que pronto motivará una vivaz reacción de T. Quedaba igualmente aprobada la decisión de convocar nuevo capítulo apenas cesase en su cargo el P. Gracián. Así

lo hizo precipitadamente el P. Antonio Heredia al ser depuesto Gracián por el nuncio Felipe Sega (23.7.1578: MHCT 2,20).

Este nuevo Capítulo (2º de Almodóvar) se reúne el 9 de octubre de 1578. En él está presente fray Juan de la Cruz, todavía convaleciente. La M. Teresa, que ha calificado de “harto bien” el anterior capítulo de Almodóvar, es totalmente contraria al nuevo capítulo, que juzga precipitado e improcedente. Tanto la convocatoria como las decisiones de la asamblea son calificadas por ella con suma dureza en carta del 24 oct. 1578 a Roque de Huerta (cta 273, que nos ha llegado en una mala versión latina; cf EstTer 2, 142). Se opone a que los capitulares envíen comisionados a Roma (cta 272,4-5, del l5.10.1578). El capítulo elige provincial contra la voluntad de ella: “harto me he holgado no hagan provincial [ignoraba que para esa fecha ya lo habían elegido!]... como me dijo fray Antonio [Heredia] que so pena de pecar no podía hacer otra cosa, no le contradije...” (372,9), etc. Pero ya antes que la propia M. Teresa, el nuncio papal Felipe Sega reprobaba todo lo hecho (16.10.1578), anulando las decisiones de la asamblea, condenando y haciendo aprisionar a varios capitulares y poniendo a todos los descalzos bajo la jurisdicción de los Provinciales carmelitas de Castilla y Andalucía (MHCT 2, documentos 159-167). En conclusión, de uno y otro capítulo de Almodóvar sólo se siguieron complicaciones y sufrimientos para T y para su obra. – Cf. Reforma 1, 3, 35. – MHCT 3, 558.

Alonso de la Madre de Dios, ocd

Carmelita, nativo de Pastrana, donde fue canónigo de la Colegiata. Más tarde superior de Los Remedios (Sevilla: 1576) y Vicario de Granada (1578). La Santa lo conoció en Sevilla (carta a A. Mariano: 9.5.1576, n. 6). Y poco después aboga por su traslado a Almodóvar, por razones de salud: “es buen hombre; será razón contentarle” (carta a Gracián: 15.6.1578, n. 13). – No confundirlo con su homónimo sanjuanista, el “Asturicense” (1567-1636).

Altomira (Cuenca)

Convento de carmelitas descalzos, fundado el 24.11.1571 en la ermita de nuestra Señora del Socorro, en la sierra de Altomira, no lejos de la aldea de Mazarulleque. Según Gracián “en una sierra que estaba cerca de Illana y Almonacid había una ermita de N. Señora de Altomira, donde residía un sacerdote siervo de Dios que procuró llevar desde Pastrana frailes descalzos” (MHCT 19, 217). Allí se vivió austera vida eremítica, pero de subsistencia difícil. El convento fue suprimido en 1586 por decisión del Definitorio, de que era miembro san Juan de la Cruz. En el epistolario teresiano hay sólo alusiones genéricas a esa casa (carta del 4.10.1578, n. 2, al P. Pablo Hernández). – Cf. HCD 3, 498-503. – Reforma 1, 2, 54.

Alvarez Cimbrón, Pedro (Perálvarez)

Abulense, pariente cercano de la Santa: hijo de Francisco Alvarez de Cepeda y de María de Ahumada. No es rico, pero vive holgadamente (BMC 18,401). En Avila, su casa ofrece acogida a los familiares de T (carta a Juana de Ahumada: 27.9.1572, n. 2). Buen amigo y consejero de Lorenzo cuando éste regresa de las Indias, lo cual provoca la suspicacia de Juan de Ovalle, pero T lo defiende (cta a Lorenzo: 24.7.1576). En 1582, acoge en su casa a Beatriz de Ahumada (sobrina de T), en situación penosa, con gran satisfacción de la Santa (carta 439, a Beatriz: abril 1582). En el testamento de Lorenzo de Cepeda, Perálvarez es nombrado tutor de los hijos de aquél: “nombro y señalo por mis testamentarios a... Teresa de Jesús mi hermana... y a los señores Francisco de Salcedo y Pedro Alvarez Cimbrón, mi primo” (Pólit, p. 365); y así ayuda a la Santa en los subsiguientes enredos familiares (carta a Gracián: 4.10.1580; y a Beatriz de Castilla; 4.12.1581). – Cf. Pólit, pp. 353-367; especialmente p. 371.

Alvarez de Peralta, Hernán

Vecino de Avila, dueño de la casa ruinosa que intenta alquilar Lorenzo de Cepeda al instalarse en Avila (1577). T lo previene: “Oí decir que (esa casa) tenía un cuarto para caer: mírelo mucho” (carta del 2.1.1577, n. 4, a Lorenzo).

Alvarez de Toledo, Fadrique

Duque de Alba. Hijo de Fernando Alvarez de Toledo y María Enríquez. Su casamiento con doña María de Toledo y Colonna motivó la prisión de él y de su padre, por orden de Felipe II. Luego, al esperar su primer hijo en septiembre de 1582, logró desviar hacia Alba a la Santa, donde ésta murió pocos días después. Falleció también él en 1585. Sus cenizas y las de su esposa reposan en el convento de dominicas recoletas fundadas por ésta en Valladolid. Hay frecuentes alusiones a él en el epistolario teresiano. No sabemos hasta qué punto llegaron las relaciones amistosas de T con el joven matrimonio. Es memorable, en cambio, el episodio final. Estando en Burgos, llega a noticia de T que los dos cónyuges esperan el nacimiento de su primer hijo. De nuevo la Santa se apresura a enviarles su congratulación en una sencilla carta de cortesía dirigida a don Fadrique, y que ha llegado hasta nosotros: cta 442, del 18.4.1582. Era un día feliz para T, porque en él firmó el Arzobispo la licencia de fundación burgalesa, y porque al día siguiente se inaugura el nuevo Carmelo. Lo que ignora ella es que sus amigos de Alba le preparan una mala pasada. El anhelado nacimiento del sucesor de los duques motivará el cambio de rumbo de su último viaje, emprendido en Burgos el 26 de julio. Al llegar a Medina, una orden del Vicario Provincial, P. Antonio Heredia, la obliga a interrumpir su viaje a Avila, donde es priora, y proseguirlo camino de Alba, reclamada por los duques. Teresa obedece, contrariada y gravemente enferma. Ahí mismo ha llegado la carroza enviada por aquéllos. Son dos jornadas de marcha. En la noche del 19, antes de llegar ella a Alba, tiene noticia del nacimiento del futuro duque. Así que ella se libera de ir al castillo ducal. Llega al Carmelo de Alba el día 20, exhausta de fuerzas. Y en Alba fallece pocos días después (4 de octubre). ’Alba, Duque de.

Alvarez del Aguila, Hernando (Hernandálvarez), sj (1510-1572)
Nacido en Avila en 1510. Es hermano de Dª Mencía del Aguila, mujer de Francisco de Salcedo ("el caballero santo"). Ya sacerdote y fundador de un pequeño colegio de niños en la ciudad, ingresa en la Compañía de Jesús (Salamanca: 6.1.1550), y profesa el 24.2.1556. Fue rector de los colegios de Burgos (1554: es uno de los fundadores), y de Palencia (1559). Fundador y rector del colegio de San Gil en Avila (1554). Confesor ocasional de la Santa (si bien no mencionado por ésta en la R 4). Muere en Avila en 1572. Y con esta ocasión, T escribe al rector del colegio, P. Antonio Lárez, un billete de pésame, hoy incluido en el epistolario teresiano (cta 44; cf BMC 19, 593).

Alvarez Ramírez, Alonso
Vecino de Toledo, hermano y albacea de Martín Ramírez (F 15,1), para la fundación del Carmelo de Toledo. Será él quien escriba a la Santa invitándola a venir de Valladolid a Toledo (cta 18,1). Ella le responde trazando el proyecto de viaje, indicándole que se abstenga de comprar casa, porque prefiere hacerlo ella: "querría fuese a nuestro propósito!" (ib 2), y pronosticándole los trabajos inevitables de la fundación (ib 4). Alonso Ramírez será el principal firmante del acta de fundación (BMC 5,413) y a él y a la madre Teresa dirigirá el general de la Orden, Rubeo, la carta (24.9.1570) en que aprueba la fundación y el concierto estipulado con los albaceas (ib pp. 422-423). Ellos dos, la Santa y Ramírez, seguirán carteándose. Desde Alba le recordará ella proyectos conversados entre los dos y aún no realizados (cta 31, del 5.2.1571). En el Libro de las Fundaciones, la Santa trazó así el perfil de este amigo toledano: "Es este Alonso Alvarez, hombre harto discreto y temeroso de Dios y de mucha verdad y limosnero y llegado a toda razón, que de él, que le he tratado mucho, como testigo de vista puedo decir esto con gran verdad" (F 15,2). – Cf HCD, 3, 242-243.

Alvarez, Baltasar, sj (1533-1580)

Jesuita, principal nexo entre la Santa y la espiritualidad ignaciana. Nacido en Cervera del Río Alhama (Rioja), el 26.4.1533; ingresó en la Compañía de Jesús el 3.5.1555 y se ordenó sacerdote en 1558. Profesó el 1.5.1567. Cursó estudios en Alcalá, Valladolid y Avila. Maestro de novicios en Medina del Campo (1566-1573). Rector del colegio de Salamanca, 1573-1576, donde conoció a Ana de Jesús. En 1573, siendo Viceprovincial de Castilla ("al presente es Provincial", escribirá la Santa: F 3,1), tiene que proveer al rescate de los jesuitas apresados por los hugonotes en Francia. De 1576 a 1580, rector, maestro de novicios e instructor de tercera probación en Villagarcía de Campos. Visitador de la provincia de Aragón y designado Provincial del Perú, 1578-1579. En 1580, Provincial de Toledo, pero poco después es sorprendido por la muerte en Belmonte (Cuenca): el 25.7.1580.

El padre Baltasar se encuentra con T apenas ordenado sacerdote (hacia 1559). Sucede al P. Prádanos como confesor y director espiritual de la Santa (V 26,3), la ayuda en los momentos cruciales de su vida mística (1559-1565) y persiste en su dirección a pesar de la oposición y presiones del ambiente religioso culto de Avila (V 28,14-16) e incluso del rector de San Gil, Dionisio Vázquez (V 33,8). Obtiene para ella el apoyo del nuevo rector del colegio, padre Gaspar de Salazar (ib). La asiste en la fundación de San José; sobre el proyecto en ciernes recibe de ella un escrito hoy perdido (V 32,12: "dile por escrito todo lo que pasaba"). Se impone a sí mismo un serio estudio de la teología mística, para entender y discernir: "Todos estos libros leí yo para entender a Teresa de Jesús", contó él mismo al futuro biógrafo de la Santa, F. de Ribera (Vida..., l. 1, c. 11, p. 85). Posteriormente la ayuda en la fundación de los Carmelos de Medina del Campo (F 3,1), de Palencia y de Burgos (F 29,4). La asesora en el proyecto de fundar un colegio de niñas en Medina (carta a J. Ordóñez, del 27.7.1573 n.5), y en el espinoso asunto de la vocación de Dª Elena de Quiroga (carta a Gracián, del 4.7.1581 n. 2). Él mismo tiene que soportar la oposición de sus superiores a causa del tipo de oración personal que practica a partir de su trato con la madre Teresa, pequeño drama en el que se ven implicados el General de la Compañía, Mercuriano, el provincial de

Castilla, Juan Suárez, Diego de Avellaneda y otros jesuitas amigos de la Madre Teresa, como J. Ripalda, Pablo Hernández, Gil González...: eran los años difíciles, 1576-1577, en que el P. Baltasar se verá obligado a escribir humildemente la explicación de su manera de oración ("Relación", para el P. Mercuriano; y "Tratado de la oración de silencio", para el P. J. Suárez).

En la lista de confesores mencionados por la Santa en la Relación 4, el padre Baltasar figura en la primera serie: "la confesó seis años" (R 4,3). Es probable que de su mano llegasen a la Santa los "Avisos" que durante siglos han sido editados entre las obras de ésta, pero que son, casi en su totalidad, obra del maestro de novicios del P. Baltasar, el padre Juan de la Plaza. No consta, sin embargo, que la Santa los distribuyese o propagase entre sus monjas, ni que ella misma conociese otros escritos del maestro jesuita.

A la pluma de la Santa debemos la mejor semblanza de este hombre espiritual, cuya vida escribiría más tarde su discípulo el P. Luis de la Puente (Madrid 1615). "Tenía yo un confesor que me mortificaba mucho... y era el que más me aprovechó, a lo que me parece" (V 26,3). "Era un padre bien santo..., era muy discreto y de gran humildad" (V 28,14). "Fuera imposible si no tuviera tanta santidad –y el Señor que le animaba- poder sufrir tanto, porque había de responder a los que les parecía que [yo] iba perdida, y no le creían" (V 28,16). "Es de los amigos mayores que tengo..., es un santo" (carta a Isabel Osorio, del 8.4.1580, cta 336,4). "Con estar lejos nuestro santo (el P. Baltasar, ya difunto), parece me hacía compañía, porque aun por cartas podía comunicar algunas cosas" (carta a Ana Enríquez, del 4.3.1581 n. 6). La Santa supo su muerte estando en Medina, "y sin poderse contener, estuvo más de una hora llorando...Y preguntándola cómo, sintiendo tan poco las cosas del mundo, sentía ésta tanto, respondió: 'lloro porque sé la grande falta que hace y ha de hacer en la Iglesia de Dios este su siervo'" (La Puente, Vida del P. Baltasar Alvarez, c. 53).

A pesar de que el carteo entre los dos fue frecuente (cf carta a Ana Enríquez, del 23.12.1574 n. 5; y a Isabel Osorio, del 8.4.1580 n. 4), sola una de esas cartas de la Santa ha llegado hasta nosotros (desde Sevilla, 9.10.1575). – Cf BMC 29, 129-132.160.

BIBL.–La Puente, Luis de, Vida del P. Baltasar Alvarez. Madrid 1943; Boado, F., Baltasar Alvarez en la historia de la Espiritualidad del siglo XVI. En MiscCom 41 (1964) 155-257.

Alvarez, Catalina, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Coetánea de T. Ya en 1567 está enferma y solicita de Rubeo dispensas y “los privilegios de los enfermos”, pidiéndole además que una compañera la ayude a rezar el oficio divino (EstTer 1,314). En 1572 interviene en la Respuesta a un desafío (n.15), aportando al reto “un año de los que ha padecido, que es harto” (cf EstTer 3,297). Su homónima, Catalina Alvarez, madre de san Juan de la Cruz, no es mencionada por T.

Alvarez, García

Alvarez, García ’

Alvarez, Jorge, sj (1529-1584)

Natural de Ubeda (Jaén). Era ya sacer-dote cuando ingresó en la Compañía en Granada, 1555. Fue discípulo del P. Juan de la Plaza. Apóstol incansable de los pobres, de los presos en las cárceles de Sevilla y de los moriscos desterrados de Granada a la ciudad hispalense. Residiendo en Sevilla y siendo consultor de la Inquisición, intervino en el examen de la Santa (1575-1576). Probablemente es también él, juntamente con los PP. Rodrigo Alvarez y Enrique Enríquez, uno de los

destinatarios de las Relaciones 4ª y 5ª, si bien la Santa no lo menciona entre sus confesores.

Alvarez, Juan, sj

Jesuita de Valladolid (?) que aboga por la entrada de dos jóvenes postulantes en el Carmelo vallisoletano (carta a Mª de Mendoza: 8.3.1572, n. 1).

Alvarez, Rodrigo, sj (1523-1587)

Nacido en Lebrija (Sevilla), en 1523. Ingresó, ya sacerdote, en la Compañía de Jesús (12.8.1566), a pesar de tener más de 40 años y "ser tuerto, feo... y tosco en el hablar". Profesó el 22.4.1574. Había cursado estudios en Alcalá y, antes de su ingreso en la Compañía, fue procesado, encarcelado y luego rehabilitado por la Inquisición de Sevilla, de la que más tarde él mismo sería asesor. Falleció en Sevilla el 17.4.1587. – Su encuentro con T (1575-1576) ocurrió en Sevilla al ser citada ésta ante la Inquisición, casi a la par que era denunciado y secuestrado su Libro de la Vida por los inquisidores de Castilla. El P. Rodrigo era calificador de la Inquisición sevillana. Ese mismo año 1575 había intervenido en el castigo de "una doña Catalina, por cosas de ilusiones, y la azotaron, siendo tenida antes en reputación de gran santa" (Gracián, Escholias). Actuó directamente en el escrutinio de la Santa, juntamente con los jesuitas Jorge Alvarez y Enrique Enríquez (cf BMC 18,15-18). Rodrigo Alvarez estaba mal prevenido contra T. A él dirigió ésta las Relaciones 4 y 5 (escritas entre 1575 y 1576). A partir de ese momento queda decididamente afecto a la Santa. Ambos se cartean con relativa frecuencia (cf cta 121 a Gracián del 9.9.1576; a María de san José, cta 319 de diciembre 1579; a Doria, cta 325,1 del 13.1.1580). "Ese santo de Rodrigo Alvarez", lo calidicará ella, que, sin embargo, se opone a que la priora de Sevilla, María de San José, lo ponga al corriente de las anomalías psicológicas de dos hermanas jóvenes de la comunidad: "Con el P. Rodrigo no hay que tratarlo ["la oración de esas hermanas"] en ninguna manera" (cta 132,6). Pero sí solicita su ayuda tras las

turbulencias del Carmelo hispalense (cta 347,12: a María de san José, del 4.7.1580). Y no sólo accede a que la priora de Sevilla le lea el texto de las séptimas moradas, para que sepa “que en aquel punto llegó aquella persona con aquella paz que ahí va...” (cta 412,18), sino que una vez escuchada la lectura, él mismo escribe en la última página del autógrafo del Castillo, una calurosa aprobación de la obra desde el punto de vista teológico (firmada el 22.2.1582). El es, por tanto, uno de los primeros teólogos que aceptan, sin reticencias antifeministas, el valor de los escritos teresianos. – El P. Rodrigo no nos trasmitió carta alguna de la Santa. ’Inquisición.

Ambición

T la define como “deseo de ser más” (C 7,10). Está convencida de que “es el principal mal de los monasterios”, es decir, de la vida religiosa de su tiempo (ib). Le contrapone el antídoto de una especie de bienaventuranza evangélica: la bienaventuranza de “ser menos”, o bien, ser el último como en la parábola de Jesús (Mt 19,16: “los últimos serán los primeros en el reino”). Ella escribe: “la que le pareciere es tenida entre todas en menos, se tenga por más bienaventurada, y así lo es...” (C 13,3).

Generalmente, T relaciona la ambición con el “punto de honra”, o con el afán de mayoría. (En su léxico, “mayoría” no tiene significado numérico, sino de sobrevaloración de uno mismo frente a los otros: “creerse más”). “Parece se me hiela la sangre cuando esto escribo, de pensar que puede algún tiempo venir a ser” (que se filtre en la vida comunitaria del Carmelo de San José el vicio de la ambición). “Cuando esto hubiese, dense por perdidas” (7,10). “En los movimientos interiores se traiga mucha cuenta, en especial si tocan en mayorías... Dios nos libre, por su Pasión, de decir ni pensar ‘si soy más antigua, si he trabajado más, si tratan a la otra mejor’. Estos pensamientos... es menester atajarlos con presteza... Es pestilencia, y de donde nacen grandes males” (C 12,4). Por eso, en las Constituciones teresianas a la ambición se la califica de “gravísima culpa”:

“gravísima culpa es si alguna, por sí o por otras, procurare alguna cosa de ambición u oficios” (17,7).

Igualmente, T critica la lacra de ambición en la vida social dentro y fuera de la Iglesia. Ironiza acerca de los letrados: “el que ha llegado a leer (enseñar) teología, no ha de bajar a leer filosofía, que es un punto de honra, que está en que ha de subir y no bajar” (C 36,4). Peor aun en el escalafón social y dentro de la familia: “anda el mundo tal, que si el padre es más bajo del estado en que está el hijo, no se tiene por honrado en conocerle por padre” (C 27,5). Igual ironía frente a las “autoridades postizas” con que tienen que disfrazarse los señores y los reyes, para simular que son o que tienen “más que los otros”. Porque si no fuese por esas “autoridades postizas..., no les tendrían en nada” (V 37,6). Es interesante su actitud frente a los titubeos de don Teutonio de Braganza, al ser nombrado éste obispo. Mientras lo anima sinceramente a aceptar el obispado, le confiesa que “está la malicia tan subida y la ambición y honra, en muchos que la habían de traer debajo de los pies, tan canonizada...” (cta del 16.1.1578, n. 3). Compárese con el episodio del inquisidor Soto que se interroga si será servicio de Dios “tomar un obispado”, y T le trasmite la respuesta: “cuando entendiere con toda verdad y caridad que el verdadero señorío es no poseer nada, entonces lo podrá tomar” (V 40,16).

T. Alvarez

Ambrosio de san Pedro (Buencuchillo), ocd

Nacido en Pastrana, es primo de Gabriel de la Asunción. Profesó en el noviciado de Pastrana el 25.5.1571. Fue Vicario de Almodóvar (1575) y luego prior. Asistió a los capítulos de Almodóvar (octubre de 1578) y como definidor al de 1583 (MHCT 2, 22) y en 1588 al de Madrid. En 1575-1576 acompaña a las fundadoras del Carmelo de Caravaca (F. 27,8; y cf BMC 6, 263). Murió en Mallorca en 1593. – Gran admirador de la Santa, le hace “mucha fiesta” cuando ella pasa por

Almodóvar (cta 108,12: a Gracián, 15.6.1576). “Hombre de bien y de entendimiento”, lo califica ella: “tiene celo grande del bien de la Orden” (cta 333,1-2: a Gracián, 11.2.1580). Dirigida a él y a la M. Ana de san Alberto, extiende T la carta de poder para la fun-dación del Carmelo de Caravaca (24.11.1575: BMC 6, 266). Según Gracián, “débese mucho en esta fundación [colegio de Alcalá] a dos primos, naturales de Pastrana, llamados fray Ambrosio de san Pedro y fray Gabriel de la Asunción, que aunque no tuvieron letras su mucha prudencia, virtud y espíritu las suplían” (MHCT 19, 217). Con todo, al P. Ambrosio en particular lo había ya tildado de melancólico, exagerado y rígido en el gobierno (MHCT 3,78).

Ambrosio Mariano, ocd (1510-1594)

Carmelita, pionero del noviciado de Pastrana. En religión Ambrosio Mariano de san Benito. Nacido en Bitonto (Italia meridional, cerca de Bari). Su nombre Mariano Azzaro. Se dice hijo de Nicolás Azzaro y Policena de Clementis. Teresa hace su semblanza y algo de su biografía en Fundaciones 17,6-15. Y de nuevo repetidas veces en las Cartas, especialmente al perfilar su breve apología ante el P. General de la Orden: “Este Mariano es hombre virtuoso y penitente y que se hace conocer con todos por su ingenio..., sólo le ha movido celo de Dios y bien de la Orden, sino que –como yo le digo– ha sido demasiado indiscreto. Ambición no entiendo que la hay en él, sino que... él dice muchas cosas que no se entiende. Yo le he sufrido harto, ... y como veo que es virtuoso, paso por ello” (cta 83, 3: escrita en junio de 1575). Como se ve, todo un manojo de luces y contraluces que irán aumentando a medida que pasen los años y se ahonde el mutuo conocimiento. Aún hoy la biografía de este calabrés sigue flotando entre historia y leyenda.

Mariano Azzaro estudió en Nápoles. Parece fue condiscípulo de Jácomo Buon-compagni, futuro Gregorio XIII. Se doctoró en derecho y, quizá también en teología. Los cronistas carmelitas lo sitúan, falsamente, en el concilio de Trento con funciones de teólogo en activo. Posteriormente, sirvió al rey de Polonia (“con la reina de Polonia –escribe T–, que era el gobierno de toda su casa”: F 17,7) y

prestó servicios a Felipe II, primero en el intento de canalizar el Guadalquivir, de Sevilla a Córdoba; luego, en el proyecto de riego del valle de Aranjuez. Había venido a España en el séquito del príncipe de Sulmona, Horacio de Lannoy, instalándose en Toledo. Atraído por la santidad del famoso P. Mateo de la Fuente, Mariano se hace ermitaño en el Tardón (diócesis de Córdoba), "cerca de Sevilla", dice la Santa (F 17,8). Él y fray Juan de la Miseria se encuentran con T en Madrid, y ésta los atrae al Carmelo, iniciando vida de descalzos en Pastrana, en la ermita ofrecida a Mariano por el Príncipe de Eboli (1569: F 17,11). "Yo les aderecé hábitos y capas, y hacía todo lo que podía para que ellos tomasen luego el hábito" (ib 14): "para legos entrambos, que tampoco el P. Mariano quiso ser de misa" (ib 15). Lo convencerán de ello más tarde, y se ordenará de sacerdote en 1574. Había profesado el 10.7.1570. Trasladado con Gracián a Sevilla, desde "Los Remedios" prepara, algo precipitadamente, la fundación del Carmelo hispalense de la Santa. El resto de su vida es igualmente azaroso. Colabora intensamente en las iniciativas de la Cardona y en el extraño desierto de La Roda (Albacete), seguirá gozando de alto prestigio en la Corte hasta el punto de que la Santa solicite su mediación para liberar de la cárcel a fray Juan de la Cruz (1578: cta 258,6); con intervenciones de todo género en el confuso drama de descalzos y calzados: la Santa llegará a exigirle que se someta incondionalmente al nuncio papal, F. Sega (ctas 187,1; 191,3 y cartas siguientes). En 1574 rechaza él, como nula, una intimación del P. General, y al año siguiente el Capítulo General de Piacenza lo sentencia con expulsión de la Orden, por incorregible (MHCT 1, pp. 189 y 209; "Sanxerunt fr. Marianum, alias heremita de Terdo..., si non resipuerint..., tamquam incorrigibiles expulsos esse ab Ordine Carmelitarum": Acta, p. 534). La Santa tendrá que intervenir excusándolo ante el P. General (cta 83,3). Todavía, años después, Mariano pondrá en marcha los conventos de descalzos en Lisboa (1582) y en Madrid (1586).

La historia de sus relaciones con la madre Teresa está salpicada de alternativas contradictorias. Por un lado, la Santa lo estima como a un gran letrado y como a un hijo: "estamos muy grandes amigos" (cta 162,1), tiene "infinita pena" cuando él

cae enfermo (cta 183,1), “en ninguna manera” consiente su ida a Roma, “más nos va en su salud” (cta 231,13). Con frecuencia, él la agobia con títulos rimbombantes en el sobrescrito de las cartas (cta 133,1; 181,1); otras veces la somete a largos silencios epistolares (ctas 114,4 y 154,4; 230,2). Ella le recomienda, una y otra vez, que sea prudente en el hablar (189, 3-5), que tenga a raya su “cólera” (189,6), que sea capaz de “contemporizar” (187,2), “suplico a vuestra reverencia hable con mucho tiento..., que he miedo se descuida en esto... y aun sélo” (189,3). “Harto reñimos” él y yo, le dice al P. General (83,2). Y al propio Mariano: “¡Oh válgame Dios, y qué aparejada condición tiene para tentar” (106,1). Está “enojada” con él (294,5), hasta el punto de tener que desdecirse y borrar lo que ya tenía escrito: “Esta [carta] abrí [después de cerrada] para borrar lo que decía de Mariano, porque no se perdiese la carta. Estoy tentadísima con él” (245,9: carta de mayo 1578 a Gracián). Y por fin: “yo no entiendo a este hombre” (371,6: en febrero de 1581). Lo cual no obsta que al año siguiente recurra a su intercesión ante el nuncio para conseguir licencia de tener misa conventual en Burgos (436, 2-3).

En loor de Mariano hay que decir que conservó y nos transmitió hasta 16 cartas de la Santa a él, casi todas autógrafas. Pero, extrañamente, no se presentó a declarar sobre ella en el proceso de beatificación. Después de muerta la Santa, su actuación frente a Gracián dice poco a favor de ese hombre contradictorio, que es el “jurista” e “ingeniero” y “ermitaño” Mariano. En cambio, la primitiva historiografía oficial carmelitana le otorga representatividad y puesto de honor. Jerónimo de san José, en su Historia del Carmen Descalzo, lo enumera el tercero en la serie de “varones doctos” de los descalzos. Y de nuevo lo incluye entre los “cien varones insignes en virtud - elogios breves”. “Consumado en sabiduría, doctor en ambos derechos, insigne teólogo y adornado del conocimiento de varias ciencias y facultades, y muy versado en todo linaje de buenas letras y erudición”: es la ampulosa semblanza que de él nos legó el historiador oficial (Historia..., L 1, cap. 17). Sin duda, la mayor sombra en la figura de Mariano es la actitud adoptada por él frente a su antiguo amigo y superior Jerónimo Gracián. Mariano muere en Madrid en 1594, mientras aquél yace en las mazmorras de Túnez sin socorro ni

ayuda alguna de sus antiguos súbditos y hermanos de hábito. – Cf. Reforma, 2, 27-28; 3, 21.

Amén

Es una de las invocaciones preferidas de la Santa, inspirada por los textos bíblicos y por la liturgia. Amén es un hebraísmo conservado en los libros del Nuevo Testamento (Evan-gelios, Cartas, Apo-ca-lipsis) con significado de ratificación o adhesión religiosa a una verdad, o a la revelación de Dios, o al contenido de la oración que precede. Jesús mismo lo emplea a veces en duplicado (Jn 3,3.5) para refrendar la autoridad divina de su palabra. Pablo recuerda su empleo en la comunidad primitiva como aclamación final del grupo a la oración de un carismático (1 Cor. 14,16). En el Apocalipsis, Jesús mismo es “el Amén, el testigo fiel” de Dios (3,14).

Teresa incorpora a sus escritos y a sus oraciones el “amén” con ese denso y múltiple significado religioso y cristiano. El amén es frecuentísimo en sus libros, y más en sus cartas. Generalmente aparece como el condensado de una oración, con la fuerza de una sumisión absoluta de todo lo dicho y de ella misma a la voluntad de Dios: “Plega al Señor acierte (yo) a contentarle siempre, amén” (V 13,22). Con ese amén intensivo concluye los prólogos y los epílogos de sus libros. A veces, también ella duplica el amén: “Sea Dios nuestro Señor por siempre alabado y bendito, amén, amén” (Epílogo de M., n. 4). O bien lo triplica (M 6,6,13). Con él suele coronar su doxología preferida, que inicia casi siempre con el “bendito sea” y concluye con el amén: “Bendito sea y alabado el Señor, de donde nos viene todo el bien que hablamos y pensamos y hacemos. Amén” (epílogo de C.). Y en el epílogo de las Moradas: “Sea por siempre bendito, amén, y glorificado” (n. 3). “Sea por siempre bendito, amén, que no parece aguarda a más de ser querido para querer” (F 3,18). Con él concluye frecuentemente cada unidad narrativa, o el tema doctrinal: “alabo la misericordia de Dios, que era siempre el que me daba la mano: sea bendito por siempre jamás amén” (V 7,22). Como en la

liturgia, también las oraciones que ella intercala en el relato o en la exposición doctrinal, culminan en el “amén” (cf V 4,11; 31,25; 39,6; F 21,11; 27,16; 29,24; C 42,7...) – En su glosa al Padrenuestro, el amén es interpretado como el resumen y refrendo de todas las peticiones contenidas en la oración dominical, sobre todo de la última: que el Señor nos libre de todo mal y nos colme de los bienes definitivos (C 42,2).

Teresa es, sin duda, una excepcional continuadora de la tradición orante cristiana, que en la invocación “amén” ha condensado la piedad filial y la oración de Jesús, de Pablo y de la comunidad cristiana primitiva.

T. Alvarez

América, familia de Teresa en

Corría el año 1515, en que nace Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, apenas a 23 años de distancia del singular acontecimiento del descubrimiento del Nuevo Mundo, “la mayor cosa, después de la creación del mundo, sacando la Encarnación y muerte del que lo creó, que es el descubrimiento de las Indias”, como escribe López de Gómara.

Por esos días, la sangre española hierve en ansias de aventuras y conquistas. Avila de los Caballeros no es una excepción. También aquí, más que en otras ciudades, se respira un ambiente guerrero y conquistador. La familia de los Sánchez de Cepeda y Ahumada se encuentra también alborotada por los sucesos que ocurren. Está formada por don Alonso y doña Beatriz y diez hermanos, ocho de ellos varones, de los cuales uno de ellos murió muy joven siendo novicio jerónimo. Los siete hermanos están convencidos de que la conquista del Nuevo Mundo es también un desafio para ellos. Sólo esperan una oportunidad para lanzarse a realizar sus sueños. Y esa ocasión se les ha presentado ahora por fortuna.

Por los años de 1528 había regresado del Perú a España el capitán Francisco Pizarro con el fin de dar cuenta de sus conquistas y propósitos a los reyes de España. Pero no se estabiliza en el suelo español. Su alma de aventurero no está hecha ya para el reposo y la inactividad. Le queman la sangre las hazañas que realizó y se dedica a reclutar gente voluntaria para ganar otras nuevas. Los hijos de don Alonso y doña Beatriz acogen el llamado. En enero de 1530 parte para el Nuevo Mundo un contingente de voluntarios desde Sanlúcar de Barrameda en la nave capitaneada por Pizarro. Y ahí va Hernando Sánchez de Cepeda y Ahumada, el hermano mayor de la familia para nunca más regresar a su tierra. Más tarde lo seguirán los otros seis hermanos. A ellos quiero referirme en estas páginas. No importa que escaseen datos sobre su vida y sus andanzas. Lo interesante es recordar –y eso es precisamente lo que intento resaltar– que los siete hermanos de Santa Teresa estuvieron en este mundo americano. Existe ya un libro escrito sobre el tema por el canónigo quiteño, Manuel María Polit, que nos ofrece muchos datos, pero no todos, y que lleva por título: “Los hermanos de Santa Teresa en América”, cuya segunda edición corrige algunos detalles que aparecen en la primera. De manera que, en principio existen datos para nuestro pequeño estudio.

Hagamos constar, ante todo, que los siete hermanos, conforme a la usanza de aquel tiempo, empleaban indistintamente tanto el primer apellido como el segundo y prácticamente desapareció de ellos el Sánchez.

Hernando Sánchez de Cepeda y Ahumada. – Hernando, el hermano mayor de la familia, nace probablemente en 1510. Hacia el año 1532, antes de entrar Teresa en el convento de la Encarnación de Avila en 1935, aparece en Perú, después de haber desembarcado en San Miguel de Piura acompañado de otros soldados, “en cabalgadura propia, como Hidalgo nacido en Avila”. Tenía a la sazón 22 años de edad. Fue uno de los que participaron en la fundación de Guayaquil y Portoviejo en Ecuador. Toma parte en la famosa batalla de Iñaquito o Añaquito (año 1546),

siendo Alférez Real o portador del estandarte, de donde salió con cuatro heridas en la cabeza y una en el vientre, de las cuales fue curado o, mejor, medio curado en Quito. Acompañó al Capitán Gonzalo Díaz de Pineda en la jornada de los Quijos, donde a la cabeza de ocho soldados subió un cerro y tomó a los indios una cerca. Más tarde fue conquistador de Pasto, en Colombia. Luego, si hemos de creer al relato que hace el poeta Juan de Castellanos, fue enviado por Benalcázar a la provincia colombiana de Antioquia, cuya capital hoy es Medellín. Más tarde se le ve peleando contra los indígenas del Nuevo Reino de Granada (Bogotá). Marcha nuevamente a Pasto, al sur de Colombia y aquí es nombrado Regidor Perpetuo y Lugarteniente de Justicia Mayor, después de prometer que “procuraría el buen tratamiento y conservación de los indios naturales, y, que sean ilustrados en las cosas de nuestra santa fe católica, procurando con todo cuidado vengan en conocimiento de ella.” No le faltaron algunas aventuras amorosas y de una judía llamada Constanza tuvo dos hijos. Pero, finalmente, también en Pasto, contrae matrimonio con doña Gregoria de Zúñiga, de cuya unión nace una hija a la que pone por nombre Beatriz de Ahumada, sin duda en memoria de su madre, casándose a su tiempo con Antonio de Guevara.

En un poder que ambos esposos dieron a su tío Agustín de Ahumada cuando éste marchaba camino de España, le encargaron pida al Rey, “que, atento a los servicios que en estas partes ha hecho el capitán Hernando de Ahumada, padre de mi doña Beatriz, ya difunto, se nos haga merced de algunos oficios reales o vacaciones de indios ... y de prorrogación de otras dos vidas más en lo que yo tengo en mi cabeza por muerte de dicho capitán” (cf Pólit).

Hay en la vida de Hernando algunos pequeños detalles que no he visto en los historiadores y que quiero consignar. En el Archivo Central del Cauca, en la ciudad de Popayán, Colombia, encontré una nota insignificante, referente a un préstamo que hizo don Hernando de Cepeda al capitán Villavicencio, quien se encontraba en una situación económica muy precaria. Dice esa nota en substancia: “Contenido. El capitán Villavicencio hace saber al Alcalde, que fue a ella a pedir a

los basallos de su Majestad que le prestaran para sus grandes gastos lo que pudieran buenamente ... y debieran prestar. Y lo comisiona para que cobre de las personas que expresa, las cantidades anotadas, a cada una dándoles la seguridad de que se les devolverán". Entre esas personas figura el Capitán Hernando de Cepeda con 60 patacones. Lleva fecha de 30 de noviembre de 1560.

La escritora Encarnación Moreno Ruiz, refiriéndose a los "Primeros asentamientos españoles en el Sur de Colombia", adonde pertenece el Departamento o Provincia de Pasto, colindante con Ecuador, escribe: "Las encomiendas y reparticiones se dieron en principio a los conquistadores de la ciudad y de la zona, los cuales formaron una aristocracia por encima de los encomenderos llegados en época posterior... Los primeros conquistadores pensaron siempre en su estancia en estas tierras como algo transitorio; pero poco a poco, la encomienda, la tierra, las propiedades en general fueron atándoles y creando una serie de problemas de convivencia con el indio que superaban los primitivos contactos de simple conquista, dominio y explotación... Las primeras noticias que tenemos de la distribución de encomiendas son las de 1559; por ellas vemos que había 28 vecinos encomenderos en la ciudad, 66 caciques y pueblos con 23.634 indios, tasados en 17.450 mantas y en 987 fanegas de trigo, maíz, cebada y fríjoles. Cada indio además había de dar una gallina y algunos venados, perdices, terneros y cabritos, hierba, leña, y para complementar, algunos indios de servicio para la casa del encomendero, el cual tenía la obligación de pagarles un tanto al año por concepto de salario por esta prestación de servicios ... Entre estos 28 encomenderos aparecen los nombres de Hernando de Cepeda, primo de la Santa y Hernando de Ahumada, hermano, los cuales recibieron las siguientes regalías:

–Núm. 9.–Hernando de Cepeda, conquistador y poblador: 50 fanegas, tres pueblos: Ipiales, Chonón y Joxoa, 1.550 indios. 80 de minas y 1.200 mantas.

–Núm. 17.–Hernando de Ahumada, conquistador y poblador, 50 fanegas, 3 pueblos: Calcanucapays, Yanqual, Sacandonoy y Botiñaxoxoa, 1.056 indios, 70 de minas y 800 mantas.

Hay que notar que estos primeros repartimientos de tierra respondían en orden de preferencia a los méritos de los que habían formado las huestes conquistadoras. Tierras y mano de obra indígena se reparten de modo que parece responder al valor desplegado en la conquista y pacificación del territorio.

El escritor pastuso Camilo Orbes, hablando de la solicitud de la creación de la diócesis de Popayán, independiente de la de Lima, escribe: “Conste que fueron pastopolitanos los personajes que solicitaron la creación de la diócesis de Popayán y de esa Prelatura en la persona de Fray Hernando de Granada, como consta en una carta fechada en la villa de Pasto del 20 de octubre de 1543. Epístola dirigida a su “Sacra Católica Cesárea Majestad” y firmada por Hernando de Cepeda, Diego de Meneses, Hernando de Ahumada, Alonso López, Francisco de Rivera y Luis Pérez de Leiva, siendo Luis Velásquez Samaniego el escribano público y del Concejo”. Esta solicitud se debió a la distancia tan enorme que existe entre Pasto-Quito y Lima, a la cual pertenecían eclesiásticamente los pueblos colombianos y ecuatorianos, desde donde era prácticamente imposible atender a una pastoral adecuada.

Murió en Pasto el día 28 de enero de 1565 y fue enterrado, en la capilla de San Miguel de la entonces catedral de San Juan Bautista, hoy co-catedral de la nueva levantada por San Ezequiel Moreno, natural de Alfaro, dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, de quien era muy devoto. (’Ahumada, Hernando).

Rodrigo de Cepeda.–Rodrigo, segundo hijo de don Alonso y doña Beatriz, el hermano predilecto de Santa Teresa, nacido uno tres años antes que ella, parte para el Nuevo Mundo saliendo de Sevilla el 24 de agosto de 1535 con el Adelantado Pedro de Mendoza a la conquista de Río de la Plata, descubierto

antes por Solís, en cuya expedición iba de Almirante el hermano Diego, de maese de campo el avilés Juan de Osorio. Antes de partir, Rodrigo hizo a su hermana Teresa heredera de su legítima. Figura entre los fundadores de Buenos Aires, Argentina y Asunción, capital de Paraguay. Más tarde parece que pasó también a Uruguay. Acompañó igualmente a Juan de Ayolas en la expedición que intentaba conquistar las tierras situadas al sur de lo que fuera el imperio inca. Peleó en la batalla de Iñaquito, como lo hicieron sus hermanos en favor del primer virrey. Pasó más tarde a Chile y aquí fue muerto por los araucanos el 10 de agosto de 1557. "Murió, escribe la M. María de San José aludliendo al episodio infantil de la huida a tierra de moros- mostrando en el fin los buenos principios que había tenido, y yo oí decir a nuestra Madre que lo tenía por mártir, porque murió en defensa de la fe" (Libro de Recreaciones).

Lorenzo y Jerónimo.–El día 5 de septiembre de 1540 salieron para el Nuevo Mundo estos dos hermanos de Santa Teresa desde el puerto de Sevilla, a las órdenes de Vaca de Castro, mandado por Carlos V a estudiar la situación del Perú, revuelto y asolado por la primera guerra civil entre Pizarro y Almagro y para hacer de Gobernador, en caso de muerte del marqués don Francisco. Después de un viaje muy arriesgado, llegaron al puerto panameño de Nombre de Dios, pero no se asentaron aquí, sino que siguieron la ruta hasta el puerto colombiano de Buenaventura, Popayán y Pasto, hasta llegar finalmente a Quito. Lo mismo que sus hermanos, intervinieron en la batalla de Iñaquito. De la capital ecuatoriana pasaron a Perú, donde pelearon a las órdenes del capitán Diego de Urbina contra los indios punas, que días antes habían asesinado al primer obispo de Cuzco, Fray Vicente Valverde.

Ambos cayeron en manos de los indios, que los desnudaron y maltrataron. Durante algunos días se mantuvieron ocultos, hasta que al fin huyeron a Pasto. Lorenzo fue nombrado tesorero de las Cajas Reales y Teniente del Gobernador. El prohibió severamente que se sirvieran de los indios como acémilas o burros de carga, salvando a centenares de ellos de una muerte segura. Con trescientos

pesos de oro pagó su sepultura en la catedral de Pasto y compró el órgano y una campana para la iglesia. Establecido finalmente en Quito, contrajo matrimonio con la dama peruana doña Juana Fuentes y Espinosa, de quien tuvo a Teresita –nombre que le puso en recuerdo de su tía Teresa–, nacida en Quito y convertida más tarde en la primera carmelita americana en el convento de San José de Avila al regresar a España con su padre.

Desde aquí cultiva íntimas relaciones epistolares con su hermana Teresa, según se ve por algunas cartas que se conservan. La ayudó con “oro americano” a varias fundaciones de la Reforma Carmelitana iniciada por ella. Volvió a España y murió allí en 1580.

Por su parte, Jerónimo parece que permaneció habitualmente con su hermano Lorenzo. Con él intervino en muchos combates y como él adquirió méritos. Fue tesorero en Quito. Con él también regresaba a España, pero al llegar a Nombre de Dios, antes citado, le sobrevino una enfermedad de la que murió y fue enterrado en ese lugar con consiguiente pesar de su hermano y acompañantes.

Antonio de Ahumada.–A instancias de la Madre Teresa, Antonio intentó ser fraile dominico, pero, o no lo recibieron en el convento de Santo Tomás de Avila, o no perseveró y siguió el camino aventurero de los otros hermanos. Hacia 1544 ó 1545 sale para América, después de la muerte de su padre don Alonso (24-XII-43). Pasa por la ciudad colombiana de Pasto, donde se encuentra con su hermano Hernando y llega a Perú, donde lucha a las órdenes de don Blasco Núñez Vela, –abulense como él y amigo de la familia–, contra el levantamiento de Gonzalo Pizarro en Iñaquito lo mismo que sus hermanos. Pero fueron tales las heridas que recibió, que murió a los dos días en Quito, asistido por el clérigo Gómez Tapia. Es este mismo quien lo cuenta: “Este testigo y el Deán de esta santa iglesia avaxaron adonde se avía dado la batalla y hallaron al dicho Antonio de Ahumada herido de muerte y este testigo le ató un paño a la cabeza, que la tenía hendida, el qual dende a dos días murió”.

Pedro de Ahumada.–Pedro fue el último de los hermanos en llegar a las Indias (aunque no era el más joven) en el año 1548. Durante varios años anduvo recorriendo las islas y costas del mar Caribe y las Antillas en busca de aventuras y riquezas. Intentó la conquista de la Florida, en los Estados Unidos de América, donde habían fracasado Ponce de León y Hernando de Soto, según unos versos en que aparece su nombre del canónigo Juan de Castellanos en sus “Elegías de varones ilustres de Indias”, radicado en la ciudad colombiana de Tunja, Boyacá. En dieciséis simpáticos versos relata así esa dramática historia:

Porque días después del alboroto del trance que dijimos riguroso, a la misma conquista vino Soto capitán de Pirú muy valeroso; pero de aquella suerte fue remoto en esta donde vino poderoso, por hallar gente pobre no tan blanda y ansí murió también en la demanda.

Y después añade:

Luego tentó pedir esta jornada conclusos estos trances que resumo, un caballero, Pedro de Ahumada, mas ahu--ma-da fue, que no dio humo, pues no quiso hacer la tal entrada pareciéndole ser de poco zumo; y después muchas naos pasajeras se perdieron entre estas gentes fieras.

Después de tantas aventuras llega a la ciudad colombiana de Pasto para encontrarse con su hermano Hernando. Pasa un tiempo largo con él. Probablemente durante este tiempo es cuando Teresa le escribe a Lorenzo que se encontraba en Quito, estas líneas refiriéndose a los dos hermanos: “A los señores Hernando de Ahumada y Pedro de Ahumada por no haber lugar no escribo; harélo presto”. En Pasto ejerció Pedro por elección el cargo de regidor en los años 1564,1566, 1567 y 1572. Fue Mayordomo del Hospital “Madre de Dios”. Sin embargo no tuvo fortuna económica. Andaba ya por los cuarenta años cuando contrajo nupcias con Ana Pérez, de la que enviudó en 1574 sin tener hijos. Al año

siguiente, sólo y pobre, regresó a España con su hermano Lorenzo, y le tocó sobrevivir dependiendo económicamente de él. Pretendió entrar en la Compañía de Jesús, pero no fue recibido “por ser de mucha edad”. Por todo ello, quizá, se fue volviendo raro y neurótico, lo que hizo que las relaciones entre él y su hermano Lorenzo se fueran lastimando, hasta el punto de que Teresa le pide a Lorenzo que le tenga compasión y paciencia: “Haga cuenta que parte de esto me da a mí, como lo hiciera si me viese en necesidad” (cta del 10.4.1580). Lorenzo murió nueve años antes que Pedro dejándole a éste en herencia “quinientos reales para su sustento”.

Agustín de Ahumada.–Agustín, el menor de los hermanos, nacido ocho años más tarde que Teresa, llega al Perú el 24 de mayo de 1946 en la armada del “pacificador” Pedro de Gasca. Con sus hermanos Lorenzo y Jerónimo a las órdenes del capitán Hernán Mejía, asistió a la victoria de Jaquihuana el 8 de abril de 1549. Intervino también en otras batallas. Más tarde pasó a Chile con el Gobernador García Hurtado de Mendoza, en donde peleó con Ercilla contra los araucanos. Intervino en la fundación de la villa de Cañete, de donde fue regidor en 1560, alcalde ordinario en 1563 y corregidor en 1566 y 1568. Participó igualmente en el descubrimiento de Chiloé. Y sirvió como capitán en el fuerte de Arauco e hizo de teniente del Gobernador Rodrigo de Quiroga.

Fue un verdadero aventurero en todos los sentidos. Tanto, que a su hermana Teresa le preocupó mucho la vida azarosa que llevaba y hasta temió por la salvación de su alma. En una carta a su hermano Lorenzo a Quito, le escribe: “Estoy con harto cuidado de Agustín Ahumada, por no saber cómo va en las cosas de Nuestro Señor” (cta 17.1.1570). Y en su Relación que escribe en Medina del Campo en el verano de 1571 dice: “Estando yo encomendando a Dios a un hermano mío... dije al Señor...: por qué está este mi hermano a donde tiene peligro de salvación. Si yo viera, Señor, un hermano vuestro en este peligro, ¿qué hiciera para remediarlo? Parecíame a mí que no quedara cosa que pudiera hacer”.

Regresado de Chile al Perú, el virrey Francisco de Toledo le ocupó en varias comisiones, señalándole en 1579, como premio de sus servicios, la Gobernación de los Quijos, Sumaco y la Canela.

En carta a S.M. el citado virrey, después de hablarle del levantamiento de los indios quijos y de la destitución que ha tenido que hacer del gobernador Melchor Vázquez, le comunica así la provisión realizada: "...entonces proveí acá al capitán Agustín de Ahumada, persona que ha servido a vuestra majestad en el reino de Chile y en éste en guerras que se han ofrescido y en las visitas de este reino y es hombre cuerdo y atinado".

Fue seguramente en este tiempo, escribe A. Unzueta, cuando recibió frecuentes avisos epistolares de su hermana monja en los que instaba para que se retirara de su gobierno, que le rentaba mucho dinero, pero ponía en peligro su vida y su alma. Hay una declaración de doña Orofrisia de Mendoza en el proceso de Madrid que dice al respecto: "Iten dijo esta testigo que oyó al Gobernador Agustín de Ahumada, hermano de la dicha Madre Teresa, que estando en Chile o en el Perú en un gobierno o hacienda que le importaba más de diez o doce mil ducados cada año, le llegó una carta de la Madre en que decía que se saliese de aquel lugar y dejase aquella hacienda porque si no lo hacía perdería su vida y pondría dolo en su alma, y él se partió luego que recibió esta carta y dejó la hacienda y gobierno, y dentro de breves días el que había entrado en su lugar fue muerto por los enemigos".

No sabemos si fue por esa carta que le envió su hermana o porque esperaba favores del Rey, lo cierto es que Agustin decidió regresar a España en 1585, pero ya su Teresa había muerto. Después de largas gestiones, el rey le concedió algunas "mercedes" pero no en España sino en Tucumán, Argentina y alguna encomienda de indios. Por lo cual, ya sexagenario, olvidándose de los consejos de su hermana, embarcó nuevamente para América. Llegó a Lima, donde se enfermó gravemente y allí murió en 1591, asistido espiritualmente por el jesuita Luis de

Valdivia “llamando mucho a su hermana”, como dice Alonso Enríquez en el proceso de Madrid. No le faltaron aventuras amorosas y de ellas dejó algún o algunos hijos, dos quizá, según parece decirle Teresa a su hermana Juana en una carta. De Agustín de Ahumada dice Pólit:

“Don Agustín de Ahumada, por quien Teresa de Jesús sentía el afecto tierno que de ordinario se tenía al menor de la familia, es entre todos sus hermanos el que más bien realiza el tipo de Conquistador americano, con sus virtudes y vicios: denodado y sufrido, altivo y caballeresco” (p. 74).

Esta es, a grandes rasgos, la historia de los siete hermanos varones de Santa Teresa. Una historia agitada, cargada de aventuras y conquistas.

Teresa de Jesús.–Y Teresa de Jesús, ¿qué pensó sobre esa “escapada” de sus hermanos hacia las Indias recién descubiertas? Estoy seguro de que ella también vibró con los mismos sentimientos de sus hermanos y más de una vez habría tenido deseos de imitarlos. Pero tenía un “defecto”: era mujer, simplemente eso, “mujer y ruin”, como dice ella, y a las mujeres les estaba vedado pasar el charco como conquistadoras. Pero si Teresa no pudo ir físicamente al Nuevo Mundo, lo pudo en espíritu, de una forma, diríamos, maravillosa y sorprendente, a través del don de la bilocación, una gracia divina por la cual una persona, sin dejar de estar donde está, se transporta espiritualmente a otro lugar. En este sentido Teresa apareció algún día en Quito para visitar a su hermano Lorenzo.

Nos lo cuenta doña Orofrisia de Mendoza y Castilla, esposa de don Francisco de Cepeda, hijo de Lorenzo, el hermano de Teresa y vecino de Avila, en una declaración juramentada ante la autoridad eclesiástica para los procesos de canonización de la Santa.

“Sabe este testigo que la dicha Madre contó a don Lorenzo de Cepeda, su hermano, padre de dicho don Francisco, su hijo que deseando mucho verlos había

suplicado a Nuestro Señor le hiciese esa misericordia. Y que así se halló en espíritu en la ciudad de Quito donde el dicho hermano residía, y dijo que vio a su hermano y mujer sentados a la lumbre, y a don Francisco, su hijo, en los brazos de su ama, y a otro hijo que tenía, allí junto. Y que oyó palabras señaladas que entre marido y mujer pasaron, las cuales ella refirió y con el tanto, les echó la bendición y quedó muy contenta" (BMC 20,472).

Dejemos a los entendidos que expliquen el valor real que pueda tener este hecho de la bilocación. A nosotros nos sirve para decir que, de alguna forma, Teresa, siguiendo el ejemplo de sus hermanos, también estuvo en nuestra América.

Para concluir estas notas, digamos que también algunos sobrinos y familiares de la Santa vinieron al mundo americano, pero recordar sus nombres, alargaría mucho este artículo. Tanto Pólit como A. Unzueta nos ofrecen algún material, adonde remitimos al lector.

José-Miguel Miranda,OCD

Amigos

En teoría, Teresa tiene un alto concepto de la amistad humana (' Amistad). Es cierto que no todas las amistades son buenas: las malas, en realidad, son pseudoamistades. También hay falsos amigos.

Pero en el plano doctrinal Teresa enseña desde su primer libro que los amigos son un gran bien, que carecer de ellos es «gran mal», y que en la vida espiritual «es cosa importantísima» tenerlos, para compartir con ellos ideales y afectos, para «ayudarse unos a otros» (V. 7,20).

En la vida misma de Teresa, el coro de amigos es un hecho singular, casi excepcional en la hagiografía. Importante para conocer la psicología de la Santa,

su humanismo, su espiritualidad. Aquí vamos a recordar únicamente el listado de esos amigos, siguiendo al por mayor la cronología de su vida, sin análisis ni evaluaciones especiales.

a) Antes de su conversión (1554, a los 39 años), Teresa recuerda sus amigos de infancia, adolescencia, juventud y comienzos de su edad madura. Son amigos sin nombre, a causa de la pauta de anonimato que ella misma impone al relato autobiográfico. En la infancia florece, en el numeroso clan de hermanos, una amistad especial entre ella y su hermano Rodrigo, «el que yo más quería» (V. 1,4). Rodrigo es tres años mayor que ella. Amistad fraterna e infantil, pero profunda, en la que Teresa parece llevar la iniciativa.

Entre adolescencia y juventud (entorno a los 13/16 años), los nuevos amigos son sus primos, anónimos: amistad superficial, coqueteo. Por el recuerdo dolorido de Teresa desfila también la figura de una prima de signo oscuro, «de livianos tratos», a la que «me aficioné a tratar... para tener amistad» (V. 2,2). Teresa distingue entre amistad y compañía. Esa prima pertenece a la categoría de las «malas compañías».

Más tarde, Teresa vive una especie de segunda juventud, después de los tres/cuatro años de parálisis en la enfermería conventual. Es el momento de las falsas amistades. Falsos amigos. Entre ellos, uno a quien ella tuvo «mucha afición» (V 7,7). Amistad muy contrastada por fuertes reclamos de conciencia (V 7, 6-8). Si bien con el refrendo de los confesores (V 8,11), aunque con la oposición de las religiosas más íntimas suyas (V 7,9). Supera parcialmente esa situación a raíz del trauma que le produce la muerte de su padre. Entre ellos dos, es decir, entre hija y padre, sí había madurado una auténtica amistad, humanísima y a la vez espiritual. De contenido denso. Sin equivocos, el afecto filial de Teresa se había teñido de matices maternos, así aceptados por el anciano don Alonso.

Fuera de este caso, hay que decir, que entre los 30 y los 40 años aún no han florecido grandes amistades en el alma de Teresa. Parecen más episódicas y superficiales otras dos, que no hemos mencionado: la de María de Briceño, en el colegio (V 3,1 ss) y la del cura de Becedas (V 5,3).

b) Después de su conversión (1554-1562). – En la Encarnación, Teresa había ingresado alentada por el afecto hacia una monja amiga, Juana Juárez. Será ella quien acompañe a Teresa enferma en la ida a Becedas para someterse a las recetas de la curandera. No resulta claro hasta qué punto se desarrolló esa amistad. Juana no seguirá a Teresa para fundar el Carmelo de San José. En cambio, es casi seguro que con ocasión de los primeros fervores místicos de la Santa, Juana Juárez formará parte de un primer grupo de amigas dentro del monasterio (cf V 35,7). Es interesante el testimonio de uno de los teólogos asesores de Teresa: «Es tan grande el aprovechamiento de su alma con estas cosas (con las primeras gracias místicas), y la buena edificación que da con su ejemplo, que más de cuarenta monjas tratan en su casa (en la Encar-nación) de grande recogimiento» (BMC 2,131).

Por esas fechas se forma en torno a ella el primer grupo de amigos, «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16,7). Es un grupo heterogéneo. Aunque cubierto de anonimato, podemos rastrear los nombres de sus componentes. Entre ellos destaca Dª Guiomar de Ulloa, joven viuda abulense de quien Teresa escribe a su hermano Lorenzo: «ha más de cuatro años que tenemos más estrecha amistad que puedo tener con hermana» (cta del 23.12.1561). Ayudará a Teresa en la fundación de San José. En segundo lugar, Pedro Ibáñez, dominico, teólogo afamado de la ciudad. Adverso a Teresa en un primer momento (V 32,17), en menos de cinco años llegó a una profunda amistad espiritual con ella (V 33,5-7; 38,13). No menor es su amistad con otro dominico, P. García de Toledo, «muy amigo» del anterior (V 34,6). Los dos, Teresa y el P. García, se encuentran en Toledo. Ella, fascinada por las cualidades de él, pero insatisfecha de su vida espiritual, lo encomienda a Dios, «que aunque yo le tenía por bueno, no me

contentaba, que le quería muy bueno, y así le dije [al Señor]): Señor, no me habéis de negar esta merced, mirad que es bueno este sujeto para nuestro amigo» (V 34,8). El P. García pasa a ser amigo entrañable. A él se dirigen las alusiones emotivas de Vida: «hijo mío y padre mío» (16, 6: cf 34,15). Quizás los otros amigos miembros del grupo de los que por estas fechas «se aman en Cristo», son el sacerdote abulense Gaspar Daza, y «el caballero santo»: el seglar Francisco de Salcedo.

Ella ratifica esa amistad con una de sus expresiones clásicas: «En estos tiempos son menester amigos fuertes de Dios, para sustentar (a) los flacos» (V 15,5).

c) En la fundación de San José (1562-1567). – Surge un grupo de amigas de signo nuevo: amistades intensas dentro de la comunidad religiosa. Inicialmente son cuatro jóvenes y ella. Luego el número se aumenta hasta doce jóvenes y Teresa («este colegio de Cristo», dirá ella). Teresa cuenta entre los 47 y los 52 años. Sus novicias rondan en torno a la mitad de esa cifra. Son jóvenes que han abandonado el propio hogar por seguirla. Teresa atraviesa por esas fechas la fase más efervescente y extática de su vida mística. «Amigas, hermanas, hijas mías» son los títulos que emplea para dialogar con ellas en las páginas del Camino. Forman una piña, estrechamente unida por la intimidad, el afecto, los ideales, la fuerza aglutinante de la Fundadora. Todo ello recién estrenado, pero intenso. Diez u once años después, Teresa recordará y describirá aquel quinquenio de estreno como el más delicioso de los idilios, «los años más descansados de mi vida» (F 1,1.6). Era el comienzo de un estilo de amistad absolutamente nuevo, que encarnaba el ideal de comunidad soñado por Teresa para vivir la vida religiosa.

d) Sus grandes amigas en el Carmelo (1567...). – Entre las religiosas de los 16/17 Carmelos fundados en vida de la Santa, tuvo ella numerosas «amigas íntimas». Difíciles de enumerar. Limitamos la lista a las más relevantes, sin adentrarnos en su historia. María de San José (Sala-zar), la priora de Sevilla, fue sin duda la más destacada. «Harto mejor que yo”, escribirá la santa al hacer su presentación (F

25,6). El mejor testimonio de esa amistad son las cartas que nos quedan (unas sesenta) de Teresa a ella, todo un monumento de amistad. Quizás ocupe el segundo lugar en el afecto de la Santa, su sobrina María Bautista, priora del Car-melo de Valladolid, amistad bien documentada por las 17 cartas del epistolario teresiano dirigidas a ella. Siguen otras carmelitas insignes, de la primera hornada: Ana de Jesús (Lobera), Isabel de Santo Domingo, Catalina de Cristo, Ana de San Bartolomé, su enfermera, y, hacia el fin de su vida, la insigne figura de Leonor de la Misericordia, etc. Esta enumeración global, en modo alguno reduce esa serie de amis-tades a un común denominador. Cada una de las amigas constituye un pequeño mundo de afecto y de historia íntima, bien diferenciado dentro de la amistad «religio-sa».

e) Además de su amistad con D.ª Guiomar de Ulloa, Teresa tuvo especiales amistades en el mundo con damas de su época. Baste mencionar a Luisa de la Cerda, a Juana Dantisco (la madre de Gracián), a Catalina de Tolosa (la fundadora del Carmelo de Burgos), a María de Mendoza (la hermana del obispo don Alvaro), a Ana Enríquez, a la duquesa de Alba, a María Enríquez, etc.

f) Grandes amigos eclesiásticos. – Habría que distinguir y calibrar toda una escala relacional, con neta jerarquía de grados y matices, en las amistades de Teresa con los eclesiásticos que, en uno u otro modo, entraron en su órbita afectiva.

– Hubo, ante todo, un pequeño grupo de prelados colaboradores suyos, que no se limitaron a apreciar su persona, compartir su espiritualidad o colaborar en su obra, sino que gozaron de su amistad. Mencionemos sólo los más íntimos. So-bresale entre todos su obispo abulense, don Alvaro de Mendoza, fiel a su aprecio y afecto hasta la muerte. Aprecio y afecto crecientes a partir de la fundación del Carmelo de san José de Avila (1562). – Una honda relación paterno-filial medió entre Teresa y su Padre General Juan Bautista Rubeo: relación iniciada en 1567 con ocasión de la visita de Rubeo a la Encarnación de Avila, enturbiada en el decenio siguiente a causa de los contrastes de jurisdicción entre calzados y descalzos,

pero mantenida por Teresa hasta la muerte de Rubeo (1578). – En grado inferior, pero aun así bien definido, figura el prelado portugués don Teutonio de Braganza, obispo de Evora, que en los últimos años de Teresa se ofrece a editar por vez primera el Camino de Perfección (Evora 1583). – Por fin, el prelado y asesor de las postreras jornadas de la Santa, Alonso Velázquez, obispo del Burgo de Osma, al que Teresa abrirá por última vez el espacioso mundo de su alma en 1581 (R 6).

– Teresa tuvo sensibilidad, aprecio y afecto especiales hacia un grupo selecto de teólogos que la asesoraron doctrinalmente. Afecto teresiano netamente correspondido por ellos. Prima entre todos el catedrático salmantino Domingo Báñez, dominico. Es famoso el pasaje de una carta de la Santa: «No hay que espantar de cosa que se haga por amor de Dios, pues puede tanto el de fray Domingo (Báñez), que lo que parece bien, me parece, y lo que quiere, quiero; y no sé en qué ha de parar este encantamiento» (cta 61,1 a Báñez: del 28.2.1574). Ya hemos mencionado a otros teólogos dominicos, Pedro Ibáñez y García de Toledo. Al lado de ellos hay que colocar al gran amigo que fue «el santo fray Pedro de Alcántara»: «a mí el amor que me tenía era la causa» de las confidencias que hizo a Teresa sobre su vida penitencial (V 27,17). – Otros nombres de teólogos o de espirituales amigos: el jesuita Baltasar Alvarez, el jerónimo Diego de Yepes, el «caballero santo», Francisco de Salcedo, luego ordenado sacerdote; el futuro obispo Pedro de Castro y Nero, y hacia el final de su vida, el canónigo palentino Jerónimo Reinoso.

g) Por fin, los dos casos más destacados de amistad, que figuran en el haber de Teresa son, sin duda, los de Juan de la Cruz y de Jerónimo Gracián. Dos grandes amistades espirituales, de signo y nivel netamente diferenciados: más espiritual y profunda, pero con menos vibraciones humanas, su amistad con el primero. Más expresiva, más humana y femenina, su amistad con Jerónimo Gracián. Cuando la M. Teresa se encuentra con fray Juan cuenta ella 52 años, y él en torno a los 25. A pesar de esa distancia generacional, y a pesar de que él entra en la órbita teresiana como discípulo de ella, fray Juan se mantendrá siempre a nivel de padre

y maestro («padre de mi alma», dirá Teresa). Con todo, cuando fray Juan pase las oscuras jornadas de la cárcel toledana (8 meses), la Madre Teresa, a sus 63 años, seguirá pendiente de su suerte con entrañable amor de madre. También fray Juan, alejado de la Madre Teresa en tierras andaluzas, subrayará con añoranza esa lejanía: «después que me tragó aquella ballena (la cárcel toledana) y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla» a la Madre Teresa (carta a Catalina de Jesús, del 6.7.1581). Habían pasado tres años. En ese mismo trienio, fray Juan, que había llevado consigo a la soledad del Calvario una taleguilla de cartas de la Madre Fundadora, en un gesto de extremado desprendimiento, decide sacrificarlas en la hoguera.

Cuando ella se encuentra por primera vez con Gracián, cuenta 60 años; Gracián sólo 30. En lo sucesivo la bipolaridad de mutua amistad tendrá por parte de Gracián la connotación del «superior» con autoridad. La autenticidad, realismo y hondura afectiva queda bien testificada en el numeroso carteo de la Santa a él, que ha llegado hasta nosotros. Amistad con matices maternos por parte de Teresa. Mucho más intensa y rica por el lado de ella que por el de su superior. En el marco de esa amistad tiene relieve especial en «voto de obediencia» emitido por T en 1575 y consignado en un escrito confidencial (R 39-41).

Ambos casos –tanto el de Gracián como el de fray Juan de la Cruz– desbordan por su riqueza y complejidad el estrecho marco de esta visión sintética de las «amistades teresianas».

Amistades humanísimas, hemos dicho. Todo ese sartal de amigas y amigos suscita en la Madre Teresa un tupido haz de sentimientos: anhelo de presencia, necesidad de noticias, soledad («saudade»), ternura («tiernísima estoy», al enterarse de la muerte de Rubeo), aprecio y admiración, emoción y gozo, temores, deseos de más y mejor... Todo ello saturado de feminidad. Pero, a la vez, es absolutamente objetivo destacar que esa gama de sentimientos tiene por soporte una profunda motivación cristológica. Puro entramado de psicología femenina y

vivencia teologal. Ya en el relato de Vida (a sus 50 años), Teresa se había declarado incapaz «de amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios» (24,6). Y se reirá con ganas cuando tope con amigos puritanos y recelosos (en el fondo, tocados de antifeminismo): «yo me reía entre mí de ver cuán engañados estaban» (34,5). «Los cinco que al presente nos amamos en Cristo», había escrito ella de su primer grupo de amigos verdaderos (V 16,7). Una de sus convicciones profundas queda formulada en las Moradas: «creo yo que, según es malo nuestro natural, si no es naciendo de raíz del amor de Dios, no llegaremos a tener con perfección el del prójimo» (M 5,3,9). ’ Amistad.

BIBL. – L. Borriello, Amore, amicizia e Dio in S. Teresa, en «Teresianum» 33 (1982), 282-330; J. Baudry, L’amitié chez Thérèse d’A., en «Carmel» 1970, 65-73.

T. Alvarez

Amistad

Teresa es buen testigo de la amistad en su doble manifestación: amistad puramente humana y amistad espiritual. Es también maestra del tema, pero menos a nivel de reflexión filosófica que en el plano teológico espiritual.

De la amistad, ella tiene el típico concepto clásico: amistad es amor recíproco y desinteresado, amor del uno al otro pero correspondido por éste. Como en la filosofía clásica, también ella tiene de la amistad un concepto abierto, realizable en planos diversos: entre familiares (paterno-filial, fraternal, entre parientes próximos y lejanos), entre compañeros, entre dos personas o en grupo. Y dentro de éste último, la amistad comunitaria entre todos los miembros de la casa religiosa.

En contra de la filosofía clásica-aristotélica, y de acuerdo con la teología de santo Tomás, Teresa extiende el concepto de amistad a la relación de amor entre Dios y el hombre, entre Jesucristo y ella. Esta última extensión del concepto de amistad

divino-humana no es metafórica ni sólo simbólica: Teresa la afirma en todo su realismo, hasta el punto de convertirla en una de las piezas maestras de su ideario espiritual. Su idea fundamental de Dios es la de un Dios-amigo. Lo mismo que Jesucristo: “Qué buen amigo” (V 8,6), “es amigo verdadero” (V 22,6).

El calificativo de amor recíproco “desinteresado” no es un matiz accesorio de la amistad. Le es esencial. El “interés” en el amor es un ingrediente que deteriora o adultera la amistad. A este deterioro se debe que el mundo esté lleno de falsas amistades: “Con qué amistad se tratarían todos, si faltase interés de honra o de dineros. Tengo para mí se remediaría todo “ (V 20,27).

Su experiencia personal

Entre las experiencias cruciales de su vida, Teresa vivió un largo episodio de amistades humanas, que influyó decisivamente en su pensamiento. Le ocurrió a lo largo de los 28-38 años de edad, siendo ya religiosa. Al recuperarse física y psicológicamente de la enfermedad que la tuvo postrada en el lecho durante un trienio largo, Teresa cedió al encanto de las amistades personales, no entre las religiosas de la comunidad, sino con personas de fuera, especialmente con caballeros de la ciudad de Avila. No es claro hasta qué punto esas amistades comprometieron su afectividad. Lo cierto es que hicieron aridecer su vida espiritual. Hasta el punto de reducirla a la impotencia para desprenderse de ellas y recuperar la libertad interior. Impotencia para el desenganche afectivo, y pérdida de la libertad interior, son los dos aspectos negativos que ella subraya al hacer el balance de aquellos hechos (V 24). Otro impacto, también destacado en ese balance, es su influjo negativo en la relación afectiva de Teresa con Dios o con Cristo: “Ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración, tornarme a llegar a Dios” (V 7,1).

Teresa necesitó de una especial gracia mística para romper esas amarras, recuperar la libertad y elevarse al plano de la amistad teologal con Cristo. En

“Vida” dedica un capítulo entero a referir esa gracia de liberación interior y exterior, sellada con la misteriosa palabra del Señor: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles” (24,5). Aposti-llada así: “Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos” (ib).

A partir de ese momento no sólo concentra en Cristo su intensa capacidad amorosa, sino que vive y concibe su relación con Dios en términos de amistad. Dios y Cristo adquieren para ella rostro amigo. Es amistad la acción salvífica de Dios en su alma. La oración misma es “trato de amistad” entre los dos (V 8,5-6). Amistad siempre iniciada por El. Y desarrollada, misteriosa y progresivamente, en fuerza de la dinámica interna de la amistad misma hasta cimas inverosímiles. Para Teresa, en ningún otro caso la amistad llega a la plena realización tal como ocurre en esta amistad “hombre-Dios”, “Teresa-Cristo”. Basta recoger un sencillo ramillete de afirmaciones categóricas de la Santa acerca de todo esto:

– “Mucho os (nos) va en tener su amistad” (V 8,5).

– “Dios trata con ella (con el alma, con el hombre) con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir (V 27,9).

– “La amistad que estoy obligada a tener a nuestro Señor...” (R 42).

– “Es gran cosa haber experimentado la amistad y regalo con que (El) trata a los que van por este camino (C 23,5)

– “Comienza (el Señor) a tratar de tanta amistad, que no sólo la torna a dejar su voluntad, mas dale la suya (de El) con ella; porque se huelga el Señor, ya que trata de tanta amistad...(de) cumplir El lo que ella le pide” (C 32,12).

– “Son tantas las vías por donde comienza nuestro Señor a tratar amistad con las almas, que sería nunca acabar... las que yo he entendido, con ser mujer...” (Conc 2,23).

– “¡Oh Señor...!, que es posible que aun estando en esta vida mortal se pueda gozar de Vos con tan particular amistad...! (Conc 3,14).

– “Es una amistad la que (El) comienza a tratar con el alma, que sólo las que lo experimentéis la entenderéis” (ib 4,1).

– “Es muy buen amigo Cristo” (V 22,10). “¡Qué buen amigo!” (ib17).

– “Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero” (V 25,17). “puedo tratar (con El) como con amigo, aunque es Señor” (V 37,5; cf R 3,1).

– “El Señor es muy amigo de amigos” (C 35,2).

Esa sublimación de la amistad, elevada al plano trascendente de la fe y de la experiencia mística, es vivida por Teresa con sumo realismo. Su amistad con Cristo no sólo la libera de las precedentes amistades dispersivas, mediatizadas y alienantes, sino que unificando y encauzando su afectividad, la capacita para abrirse en lo sucesivo a nuevas amistades humanas sumamente realistas, profundas, numerosas. (’ Amigos).

Amistades en la vida religiosa

Una de las ideas fundamentales de Teresa en su concepción de la vida religiosa es que la comunidad se realiza en la amistad. Tanto en el plano humano como en el evangélico, la vida en comunidad exige el amor cruzado y correspondido de todos los miembros que la componen. Para que eso sea posible, Teresa renuncia al esquema tradicional de comunidades altamente numerosas (masivas), en las

que resulta difícil “conocerse y amarse” individualmente. De su viejo monasterio de la Encarnación, integrado por casi 180 monjas, al fundar San José ella opta por el extremo opuesto: comunidad formada por un grupo de solas trece, a la manera del colegio apostólico (“este colesio de Cristo”, dirá ella: CE 20,1), número que luego ampliará pero fijando siempre un tope numérico irrebasable. Otro tanto propondrá para las comunidades de frailes derivadas de Duruelo: “que aunque tuviesen muchas casas, en cada una hubiese pocos frailes” (R 67). Le interesa que la “hermandad” religiosa se realice en un grupo en que sea posible la dinámica de la amistad personal ilimitada: “aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar” (C 4,7).

Para la mentalidad de su siglo era tan novedosa esa idea programática de las comunidades poco numerosas, que al publicarse los escritos de la Santa, será una de las páginas incriminadas por sus opositores, que la delatarán expresamente a la Inquisición.

En el grupo religioso, constituido en comunidad contemplativa, es fecunda la “soledad”. Pero es soledad en la comunidad. Sin “aislamiento”. “Gran mal es un alma sola entre tantos peligros” (V 7,20). “Por eso, aconsejaría yo a los que tienen oración... procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo. Es cosa importantísima, aunque no sea sino ayudarse unos a otros con sus oraciones, cuánto más que hay muchas ganancias... Crece la caridad con ser comunicada...” (ib 20-22). Estas convicciones, adquiridas por la Santa mucho antes de fundar la nueva comunidad de San José, las reafirmará dentro del nuevo estilo comunitario y contemplativo (C 4).

Por este motivo propondrá como primera condición para formar al orante o para dar vida a la comunidad contemplativa, “el amor de unos a otros” (C 4,4-5). “Amarse mucho unas a otras” es factor indispensable (C 4,5). Incluso cuando el mutuo amor sea imperfecto, la Santa lo prefiere a la carencia de amor. Le parece obvio: “¿qué gente hay tan bruta que tratándose siempre y estando en compañía y

no habiendo de tener otras conversaciones... y creyendo nos ama Dios y ellas a El, que no cobre amor?" (C 4,10). Pero su última motivación es la evangélica: "si este mandamiento (del Señor) se guardase en el mundo..., aprovecharía mucho para guardar los demás." (C 4,5).

Sin embargo, esa especie de primado del amor-amistad no impide que la Santa tenga una sensibilidad especial para las mal llamadas "amistades particulares". Les dedica gran parte de los capítulos cuarto y quinto del Camino. No sólo son posibles en la comunidad religiosa, sino que ella las ha conocido en más de un monasterio "aunque no en el mío", es decir, no en el de la Encarnación (C 4,16). Ella las caracteriza por lo que tienen de absorbente y esclavizante, por separatistas y monopolizadoras del afecto ajeno. Son germen de divisiones y bandos en el grupo. Y minan la hermandad comunitaria. Teresa las anatemiza: "son pestilencia" (C 7,10), es decir, son vectores de muerte o de males endémicos en la comunidad. A ella se le "hiela la sangre" ante la sola idea de que esas pseudoamistades puedan surgir en el pequeño monasterio de San José. Preferiría la previa destrucción de la casa, o "echar de sí esta pestilencia". "Mucho más vale (la exclusión de esos miembros viciados), antes que pegue a todas tan incurable pestilencia. ¡Oh, que es gran mal!, Dios os libre de monasterio donde entra; yo más querría entrase en éste fuego que nos abrasase a todas" (C 7,11).

Para Teresa es evidente la incompatibilidad de esas pseudoamistades, con la amistad trascendente de la religiosa o del religioso con Cristo: "Cuando esto hubiese, dense por perdidas: piensen y crean que han echado a su Esposo de casa" (C 7,10). ' Amigos, amor.

BIBL. – E. Uribe, Amistad, plenitud humana, Teresa de Avila, maestra de amistad, Bogotá 1977; Silverio S. T, Santa Teresa y sus relaciones de amistad, Burgos 1933.

T. Alvarez

Amor

En la vida y en los escritos de santa Teresa, el amor es tema que se desdobla en dos aspectos fundamentales: la afectividad amorosa (experiencia y pensamiento), y el amor teologal, que en ella adquiere quilates especiales dentro de la experiencia mística. Uno y otro muy vinculados entre sí. Aquí trataremos sólo del primero. Dejamos para otros apartados del Diccionario el aspecto primero así como amigos, amistad, a los que remitimos.

1. La experiencia del amor en el relato de “Vida”

El amor ocupa puesto importante en la psique de Teresa. Su afectividad, rica en facetas, es primordialmente amorosa. De ahí la relevancia que adquiere en el relato de Vida, teniendo en cuenta, sobre todo, el enfoque introspectivo que la autora ha dado a ese y a otros ensayos autobiográficos. Al escribir el libro, T tiene clara conciencia del papel determinante que el amor ha jugado en su historia humana y en su vida espiritual. Su drama íntimo consistió en cómo pasar del amor humano al amor divino. Basta seguir su relato para comprobarlo.

a) En el hogar. – Teresa comienza la narración por el ambiente y los episodios hogareños. Ella forma parte de una familia numerosa: tres hermanas, y ocho (o nueve) hermanos, más los padres, y el séquito de domésticos, que alternan vida entre la ciudad de Avila y la aldea de Go-tarrendura. En la familia, ella es “la más querida” de todos. Infancia sin lagunas afectivas. La docena de hermanos es oriunda de dos madres (en primeras y segundas nupcias de don Alonso). Muy querida ella, sin reticencias, por su medio-hermana mayor, María. Cuando T quede huérfana de madre a los 13/14 años, esta su hermana seguirá desempeñando funciones de madre. Don Alonso no alejará del hogar a T para internarla en un pensionado, sino cuando falte de casa María, casada y residente en una aldea. Aún después del matrimonio de ésta, T recuerda y subraya el amor

con que ella y su marido la acogen en Castellanos de la Cañada: “era extremo el amor que me tenía... y su marido también me amaba mucho” (3,3). Amor fraterno con predilecciones normales: primero para Rodrigo, que es el hermano que la precede en edad (“era el que yo más quería”: 1,4), y luego para Lorenzo, que es el que la sigue. La afectividad familiar de T sufre el impacto de la orfandad, al perder a su madre: “comencé a entender lo que había perdido...” (1,7).

Sólo que entre tanto –entre adolescencia y juventud–, T ha caído en la red de los amoríos juveniles a primos y a otros que le hacen la corte. Es entonces cuando ella conoce el amor pasional y algo turbio de una o varias parientas de su edad (V 2,3-4). Amores juveniles con clara orientación hacia un posible matrimonio: “era el trato con quien por vía de casamiento me parecía podía acabar en bien” (2,9).

En el plano imaginativo y emocional, ese panorama afectivo había sido precedido y alimentado por la lectura de las fantasiosas novelas de cabellerías, que no eran cortas en idilios de amor, sin excluir escenas escabrosas. También esas lecturas se sumarán al substrato afectivo de infancia y adolescencia, tan importante para integrar el tejido psicológico de los años de madurez.

b) En la Encarnación. – Para dar el paso hacia la vida religiosa, T no tuvo problema en desligarse del afecto de los supuestos jóvenes pretendientes. Ese sector afectivo parece netamente definido y rebasado a sus veinte años. En cambio, tiene que imponerse un esfuerzo heroico en la dependencia del afecto paterno: “era tanto lo que me quería (mi padre), que en ninguna manera pude acabar con él” la licencia para ingresar (3,7). Tiene que fugarse de casa (4,1). Pero es tal su “sentimiento”, que “no creo será más cuando me muera” (4,1). Si éste no es el primer caso de conflicto entre amor y voluntad, sí es la primera vez en que ésta se impone reciamente al corazón. En adelante, afectividad y volitividad (“determinación”, dirá ella) alternarán en el drama humano de Teresa.

En el monasterio sobrevendrá una jornada crucial a lo largo de casi veinte años. En la Encarnación T tiene una “gran amiga”, Juana Juárez (3,2). Y probablemente otras más. Ninguna de ellas enturbia su proceso de maduración afectiva. Tam-poco le es óbice el creciente amor de su padre. En cambio, entre los 29 y los 39 de edad, T tiene que batirse por definir su relación afectiva con seglares que se prendan de ella. Son probablemente antiguos amigos de juventud, que ahora reanudan y distorsionan la afectividad de la joven religiosa. Con alternativas de superación y retroceso. Y con más de un episodio simbólico de gran carga emotiva, referido por ella con tintes coloristas: la visión del rostro de Cristo, y el episodio del sapo (7, 6.8). Ni siquiera el hecho de su “conversión” logra aclarar del todo esa situación de afectividad dispersiva y mal definida. Ella misma sigue percibiéndola como una rémora en su maduración personal, o más bien como un diversivo que le impide centrar y unificar su afectividad a nivel religioso, en dirección cristológica, único rumbo posible en coherencia con su condición de consagrada.

c) La liberación del corazón. – En su autobiografía, T misma señala el momento cimero que fija la división de vertientes en la dinámica de su amor. Lo refiere con todo detalle en el capítulo 24. “Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos” (24,5). Es decir, fue su primer éxtasis el que le permitió recuperar “en un punto (=en un instante) la libertad” de amar, “libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo” (24,8). Ahora, según ella, ya no podrá amar “con amor particular, sino a personas que entiendo le tienen a Dios” (24,6). Lo cual no supondrá una reducción de fronteras. En adelante, el número de personas realmente amadas por ella será incontable: monjas, letrados, directores espirituales, obispos y superiores, parientes cercanos y lejanos, colaboradores de viaje o de fundación o de ideales... Con claras predilecciones para algunos y algunas como cuando era niña: ahora serán Báñez, Juan de la Cruz, Gracián, María de san José, Ana, Teresita... Pero su mundo afectivo ha quedado definido y unificado. Y su amor, “sacralizado”.

Seguirá siendo humanísimo y femenino, pero inmerso en su enamoramiento místico y condicionado por él.

2. Afectividad y sexualidad

Esa secuencia de hechos alternantes plantean el problema de “amor y sexualidad” en Teresa. Psicólogos y biógrafos se lo han formulado expresamente desde enfoques contrapuestos. No se trata únicamente de la consabida interpretación psicoanalítica del enmascaramiento místico del amor o del instinto sexual. La pregunta del psicólogo recae sobre la normalidad o la anomalía de la evolución afectiva y sexual de T.

En el relato de Vida, ya hemos notado que hubo momentos en que se perfiló un posible proyecto de amor conyugal. Pero más de una vez ella misma ha testificado que nunca experimentó los normales movimientos instintivos de la sexualidad. Cuando en la intimidad de la dirección espiritual fraterna, su hermano Lorenzo pide consejo reiteradamente a T sobre “movimientos sensuales que a él le sobrevienen en el fervor de la oración” (c 182,5), ya antes le había respondido ella: “De esas torpezas después, de que vuestra merced me da cuenta, ningún caso haga; que, aunque eso yo no lo he tenido –porque siempre me libró Dios, por su bondad, de esas pasiones–, entiendo debe ser que, como el deleite del alma es tan grande, hace movimiento en el natural; iráse gastando con el favor de Dios, como no haga caso de ello. Algunas personas lo han tratado conmigo” (cta 177,7: 17 de enero de 1577).

Repitió esa misma constatación en confidencias personales a monjas amigas. La más íntima de todas, María de san José, cuenta que “deseando esta testigo saber... de ella en esta materia de castidad, se lo preguntó; y que la dicha madre Teresa le respondió: doy gracias a nuestro Señor, hija mía, que nunca en toda mi vida fui molestada de tentaciones ni pensamientos deshonestos... Y dijo más esta testigo: oía decir de una religiosa de mucho crédito que, tratando con la dicha

madre Teresa y comunicándole cierta aflicción que acerca de esta materia tenía, le había respondido la dicha madre: cierto, hija, que como no sé de eso, no la puedo satisfacer" (BMC 18, 500). Otra de sus íntimas, Ana de Jesús (Lobera), declara: "diciéndole una de nosotras había leído que los deleites espirituales despertaban alguna vez los corporales, que ¿cómo era eso?, respondió: no sé; cierto, jamás me aconteció ni pensé que podía ser" (ib p. 470. – Cf el testimonio de su sobrina Teresita, en p. 194). Afirmación que se repetirá rutinariamente en los posteriores procesos de la Santa, una vez que la pregunta se formule expresamente en el articulado procesal de 1610, en estos términos: "Nunca tuvo tentaciones de la carne, y así, a manera de ángel, ignoraba semejantes pasiones por especial gracia de Dios. Por cuya causa, si alguna monja, atormentada con las tentaciones de la carne, se acogía por remedio a la sierva de Dios, decía que ella no podía aconsejarla, porque jamás había experimentado en sí estos movimientos" (BMC 20, p. XL: "Rótulo", artículo 60).

A los psicólogos de hoy esa constatación les ha planteado el problema de la sexualidad de T, ¿normal o no? Para responder, se subraya –quizás desmesuradamente– la afirmación de ella misma ante la disyuntiva entre opción por el matrimonio o por la vida religiosa: "deseaba no ser monja, que esto no fuese Dios servido de dármelo, aunque también temía el casarme" (V 3,2). Se insiste en el último inciso: "¡Temía casarme! ¡Desconcertante confesión de una adolescente que vivía la explosión del primer enamoramiento serio!" (¡Notemos que se trata de una "adolescente" de 17 a 18 años!) Y la conclusión a que se llega es: "la no normal evolución de la sexualidad de ella", debida a la educación recibida en el hogar, a la lectura de los fantásticos e irreales libros de caballerías, y al contexto cultural de Avila y de la época. Quizás el historiador no coincida con el veredicto del psicólogo. (Remitimos al estudio más reciente: J. Sanmiguel Eguiluz: Límites sin fronteras. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz a la luz de la psicología, especialmente pp. 63-70). En todo caso, es en ese humus donde arraigará y florecerá el sobrenatural amor místico de Teresa. Y también ese dato habrá de ser tenido en cuenta cuando psicólogos y psicoanalistas pasan de extremo a extremo

al encontrarse con los fenómenos místicos narrados por ella, concretamente con la transverberación del corazón (V 29,13; M 6,2,4; R 5,15-17), tantas veces leída por el envés del testimonio de la autora.

3. Amor y poesía

En Teresa, como en ciertos místicos, la experiencia de Dios produjo una sublimación del amor. ("Sublimación", en la acepción corriente del término.) A ella le cuadra exactamente la definición del "amor loco" de J. Maritain. Algunos de sus éxtasis se producen por suprema exaltación del amor. Las heridas místicas que culminan en la "gracia del dardo" (V 29), son traumas de amor. Es altamente indicativo el grupo de vocablos utilizados por T al referir esa última experiencia: corazón, entrañas, fuego, dardo de oro, toda abrasada en amor grande de Dios... Todo ello enmarcado en el enunciado global: "crecía en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me lo ponía, porque era muy sobrenatural ni yo lo procuraba... Dábanme unos ímpetus grandes de amor" (V 29,8).

De suerte que el amor constituye la esencia misma de la mística teresiana. Estar "enamorada" es el estado subyacente de la psique de Teresa. "Enamo-rarse / enamorada" son vocablos con relativa frecuencia en sus escritos. En todo caso, con estadística muy inferior a los textos de fray Juan de la Cruz. Pero es igualmente determinante la presencia del motivo amoroso en los poemas de ambos, en cuanto exponente lírico de lo profundo.

En los poemas de Teresa, el amor es una constante de sus poemas líricos. Vida, amor y muerte de amor son el argumento del Poema 1º, que comienza: "Vivo ya fuera de mí / después que muero de amor". El Poema 2º es igualmente un canto de amor: "hoy os canta amor así..." (estrofa primera). El Poema 3º glosa el verso del bíblico Cantar de los Cantares: "dilectus meus mihi": "rendida en los brazos del amor" (estrofa primera), herida "con una flecha enherbolada de amor / ya yo no quiero otro amor..." (estrofa segunda). El "coloquio amoroso" del Poema 4º

comienza: “si el amor que me tenéis, / Dios mío, es como el que os tengo...”, pretensión amorosa que ya había sido codificada en un atrevido pasaje de Vida (37,8). Siguen todavía, entre madrigal e idilio, los poemas 5º (“Dichoso el corazón enamorado...”), 6º y 8º.

Esa especie de sinfonía poética hace comprensible la sensibilidad de Teresa frente a poemas como el Cantar de los Cantares, cuya imaginería le resulta obvia, hasta el punto de no permitirle comprender -ni tolerar- ciertos gestos escandalísticos de su época: “he oído a algunas personas decir que antes (=más bien) huían de oírlas (oír o leer esos versos de los Cantares). ¡Oh válgame Dios, qué gran miseria la nuestra! Que como a las cosas ponzoñosas, que cuanto comen se vuelve en ponzoña, así nos acaece...” (Conc 1,3). Esa sensibilidad de T explica igualmente la franca acogida que ella hace al Cántico espiritual de fray Juan de la Cruz, apenas tiene noticia de las canciones del Santo, que también eran “canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo Cristo” (título de la glosa).

4. La lección doctrinal

Es difícil sintetizar aquí la pedagogía del amor en la praxis y en los escritos teresianos. Habría que recorrer su epistolario y espigar detenidamente los testimonios de los procesos de canonización de la Santa. Por ello, nos limitamos a la sola línea doctrinal seguida por ella en el Camino y en las Moradas. Educación ascética del amor, en el primero. Mística del amor, en las segundas.

Al principiante de oración ya le había aconsejado ella en Vida (12,2) lo mucho que le conviene “enamorarse” de la Humanidad de Jesús, desde los primeros pasos del camino espiritual. También en el Camino comienza con la consigna de educar el amor. Teresa escribe ese libro para lectoras principiantes: aprendices de vida comunitaria en el nuevo estilo de la pequeñísima comunidad de San José; y aprendices de oración y vida contemplativa. En uno y otro aspecto, ese

aprendizaje deberá comenzar por el amor. “Amor de unas con otras” (4,4) es la primera de las tres virtudes o actitudes básicas que les propone. Sin amor no habrá comunidad: “aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar” (4,7). Es cosa absurda convivir sin amarse: cosa de “gente bruta” (4,10). Igualmente, el amor fraterno a nivel horizontal será la base para el amor teologal, ya que la oración no consistirá tanto en pensar mucho como en amar mucho.

A las jóvenes aprendices del Camino les propone desde el primer momento el ideal del “amor puro” o “amor puro espiritual”. Según ella, amor puro es, ante todo, el amor desinteresado, libre de egoísmo, practicado con obras y no sólo con sentimientos. Amor sacrificado, como el de Jesús, verdadero “capitán del amor” (6,9). Amor en comunión, alegrándose y condoliéndose con las alegrías y los sufrimientos de los otros (7,6-7). Amor basado, no en meras apariencias de belleza y simpatía, sino en valores consistentes, capaces de eternidad (6,3). Teresa les diseña la silueta del verdadero amante: “son estas personas que Dios llega a este estado (al amor puro) almas generosas, almas reales; no se contentan con amar cosa tan ruin como estos cuerpos, por hermosos que sean, por muchas gracias que tengan, bien que place a la vista y alaban al Criador; mas para detenerse en ello, no. Digo ‘‘detenerse’’de manera que por estas cosas les tengan amor; les parecería que aman cosa sin tomo y que se ponen a querer sombra; se correrían de sí mismos y no tendrían cara, sin gran afrenta suya, para decir a Dios que le aman” (6,4).

En la pedagogía del Camino, el amor puro es un hito ideal. Pero flanqueado de escollos concretos: el peligro de los “bandillos”, la sensiblería, el acaparamiento de afectos ajenos. El más temible de esos escollos es, sin embargo, la carencia de amor. La redacción primera del libro concluía así el argumento del amor: “quiero más que se quieran y amen tiernamente y con regalo, aunque no sea tan perfecto como el amor que queda dicho..., que no que haya un punto de discordia”. La discordia o el desamor equivaldrían a “echar de casa al Esposo”, es decir, a

frustrar la dimensión vertical del amor, necesaria para la vida contemplativa (cc. 4-7).

Será este último el aspecto que T desarrollará en las Moradas, pasando ya de la ascesis del amor a la mística del amor. Lo hará a base de dos afirmaciones fundamentales: que el amor es unitivo, en cuanto el amor a los hermanos es medio para la unión mística con Dios; y que el amor humano sólo puede llegar a plenitud en cuanto implique el amor a Dios: “porque creo yo que según es malo nuestro natural, si no es naciendo de raíz del amor de Dios, no llegaremos a tener con perfección el amor del prójimo” (M 5,3,9). En un mundo marcado por los odios y la violencia, el amor puro en la comunidad contemplativa se torna auténtico apostolado del amor: “¿Pensáis que es poca ganancia que sea vuestra humildad tan grande... y el servir a todas, y una gran caridad con ellas, y un amor del Señor, que ese fuego las encienda a todas, y con las demás virtudes siempre las andéis despertando?” Justamente eso será “allegar almas a Dios”, específico apostolado de la contemplativa (M 7,4,14), apostolado del amor.

Modelo de amor loco es, para T, el Poverelo de Asís, “cuando le toparon los ladrones, que andaba por el campo dando voces, y les dijo que era pregonero del gran Rey... ¡Oh qué locura, hermanas, si nos la diera Dios!” (M 6,6,11). Más aun, como modelos de amor T preferirá a los dos grandes convertidos bíblicos, san Pablo y la Magdalena: “en tres días el uno comenzó a entenderse que estaba enfermo de amor: éste fue san Pablo; la Magdalena desde el primer día, y ¡cuán bien entendido!” (C 40,3). Modelo excelso sobre todos, la Virgen María, en quien T ve el sumo ejemplar amoroso de la Esposa de los Cantares. En ella se verificó el verso “ordenó en mí el amor”: “Oh Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos lo que pasa Dios con la Esposa, conforme a lo que dice en los Cánticos...” (Conc 6,8). ’ Amigos, amistad.

BIBL. – M. Herráiz, Amor divino y humano en Teresa de Jesús, en «A zaga de tu huella. Estudios Teresianos», Burgos 2001, pp. 269-283; L. Borriello, Amore, amicizia e Dio in s. Teresa, en «Teresianum» 33 (1982), 282-330.

T. Alvarez

Ana de Jesús (Contreras), ocd

De Colmenar Viejo (Madrid). Hija de Lorenzo Leonís y María González. Ingresó en el Carmelo de Medina del Campo (1567). Novicia aún, acompañó a la Santa en la fundación de Malagón, donde fue la primera que profesó (27.5.1568). Estuvo sucesivamente en Toledo, Pastrana y Segovia. Padeció trastornos mentales ("hechizada" o "endemoniada" –pensaron entonces–). El capellán de Malagón, donde pasó la última parte de su vida religiosa, cuestionó si podría recibir la comunión. La Santa fue de parecer afirmativo (carta a Gaspar de Villanueva: 2.7.1577, nn. 2-3). En 1579, Ana ya está mejor de salud y de convivencia (carta a Gracián: 18.12.1579, n. 2).

Ana de Jesús (Jimena), ocd

Gran colaboradora de la Santa en la fundación del Carmelo de Segovia. Viuda de Francisco de Barros de Bracamonte. Madre de dos hijos. La Santa traza su semblanza así: "Estaba allí [Segovia] una señora, mujer que había sido de un mayorazgo, llamada Dª Ana de Jimena. Esta me había ido una vez a ver a Avila, y era muy sierva de Dios y siempre su llamamiento había sido para monja. Así, en haciéndose el monasterio, entró ella y una hija suya de harto buena vida... Esta bendita señora tomó la casa y de todo lo que habíamos menester" (F 21,3-4). A poco de ingresar carmelita, murió su hijo Diego de Barros (BMC 18,432). Su hija tomó el nombre de María de la Encarnación. Madre e hija profesaron el 2.7.1575. Ana fue varias veces priora de la comunidad. En el proceso de beatificación de la Santa (1595) depuso: "la comunicó [a la Santa] por cartas, así en Avila como en

Salamanca... y cuando vino a Segovia, la tuvo alquilada casa para la fundación... Y venida a esta ciudad la dicha Madre..., posaba en el mesón del aceite con cuatro monjas. Y esta testigo fue luego por ella y la trajo de la mano hasta la dicha casa que estaba tomada para la fundación" (BMC 18,431). En el Carmelo de Segovia fue discípula de san Juan de la Cruz. En 1591, al ser éste alejado de Castilla, la M. Ana le escribe, dolida del suceso, y el Santo le responde con una preciosa carta: "doquiera y como quiera que sea [vaya], no la olvidaré ni la quitaré de la cuenta que dice, porque de veras deseo su bien para siempre" (carta 25: Madrid, 6.7.1591). Ana y la Santa se cartearon, pero nada nos ha llegado de esa correspondencia epistolar. En 1595 depuso en el proceso de la Santa (BMC 18,431-434).

Ana de Jesús (Lobera) 1545-1621

Insigne discípula de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. Difusora del Carmelo teresiano en España, Francia y Bélgica. Propulsora de fundaciones en Polonia y Alemania. Ana es buena conocedora y transmisora de la espiritualidad teresiana. En los últimos años de su vida, será eslabón de empalme con el naciente Carmelo de Italia a través de carmelitas egregios, como Tomás de Jesús, Jerónimo Gracián, Juan de Jesús María, Ferdinando... Su presencia simbólica llega hasta la autobiografía de santa Teresa de Lisieux a finales del siglo XIX (Historia de un Alma, Ms B 2v).

Nacida en Medina del Campo, de Diego Lobera y Francisca de Torres el 25.11.1545, es bautizada el día mismo del nacimiento. Huérfana de padre a los pocos meses y de madre a los nueve años (1554). Se educa en Medina bajo la tutela de la abuela paterna. En 1560, contando ya 15 años, se traslada con su único hermano, Cristóbal Lobera (futuro jesuita), a Plasencia (Cáceres), a casa de la abuela materna. Tres años más tarde, en 1563, se pone bajo la dirección espiritual del jesuita Pedro Rodríguez, mientras completa su formación cultural. En 1569 está gravemente enferma varios meses y durante la convalecencia entabla

relación con Sta. Teresa, que la admite en el convento de San José de Avila, adonde llega a finales de julio de 1570. Viste el hábito religioso el 1 de agosto siguiente, a los 24 de edad. Siendo aún novicia, se traslada a Salamanca por decisión de la Madre Fundadora y en el viaje se detiene en Mancera y trata por primera vez con fray Juan de la Cruz. Emite la profesión religiosa en Salamanca el 22 de octubre de 1571, donde sigue de formadora por indicación de T.

De Salamanca pasa a Andalucía. En diciembre de 1574 viaja con Sta. Teresa desde Valladolid a Beas (Jaén), pasando por Avila, Toledo, Malagón, Daimiel, Manzanares y Almodóvar del Campo. Llega a Beas de Segura el 18 de febrero de 1575. Inaugurada la fundación el 24.2.1575, Ana queda de priora, y será reelegida por la comunidad en abril del 1578. Aquí tiene lugar su segundo encuentro con fray Juan de la Cruz en octubre de este año, cuando el Santo, fugado de la carcelilla toledana, pasa por Beas, camino de El Calvario. Desde ese momento los dos se sienten unidos por estrecha amistad. La M. Teresa le hace la presentación de fray Juan: “hombre celestial y divino... No he hallado en toda Castilla otro como él ni que tanto fervore en el camino del cielo” (cta 277).

El 15 de enero de 1581 fray Juan de la Cruz acompaña a la M. Ana y sus compañeras desde Beas a Granada, adonde llegan el 20 del mismo mes e instalan provisionalmente la fundación del Carmelo granadino en casa de doña Ana de Peñalosa, célebre destinataria de la Llama de amor viva (21. 1. 1582). El 8.11.1584 la comunidad se traslada a la nueva casa en la calle del Gran Capitán. A finales de ese año el Santo concluye el Cántico espiritual. Lo ha escrito, nota él, “a petición de la madre Ana de Jesús, priora de las descalzas de San José de Granada”. En enero de 1585 Ana es reelegida priora de la comunidad granadina, pero ya en julio de 1586 sale para la fundación de Madrid, acompañada de nuevo por fray Juan de la Cruz y un grupo de religiosas. La erección canónica del Carmelo madrileño tiene lugar el 16 de septiembre de 1586. Es nombrada priora Ana de Jesús, que permanece al frente de la comunidad hasta finales de 1589. Siguen años de sufrimiento y tirantez con los superiores de la Reforma teresiana,

hasta que, muerto el P. Doria, Ana es destinada al Carmelo de Salamanca. Se detiene varios días en Avila y en Alba de Tormes, y aquí tiene la suerte de contemplar personalmente los incorruptos restos mortales de la santa Madre Teresa. En marzo de 1596 es elegida priora de la comunidad salmantina, pese a la oposición de los superiores de Madrid, y vuelve a ser elegida en 1599. Ahí, en Salamanca, la sorprende en 1604 la iniciativa de introducir el Carmelo teresiano en Francia.

El 4 de agosto de ese año es designada oficialmente fundadora del Carmelo de París. Sale de Salamanca el 20 de dicho mes y en Avila se le unen otras cinco compañeras con las que emprende viaje a Francia el 29 de agosto. Hitos de su itinerrio: Villacastín, Segovia, Aranda de Duero, Burgos, Vitoria, Irún, y sucesivamente, San Juan de Luz, Bayona, Burdeos, Saintes, Poitiers, Amboise, Orléans... Llegan a París el 15 de octubre de 1604. Del largo viaje y sus peripecias nos dejará un relato la misma M. Ana, escrito a petición del obispo de Tarazona, Diego de Yepes (BMC 29, 132-144).

El 18.10.1604 se inaugura la fundación parisiense de la Encarnación, de la que es nombrada priora M. Ana. El 14 de enero del año siguiente acompaña a las fundadoras de Pontoise, regresando a París el 18 del mismo mes. En septiembre hace lo propio con las fundadoras del Carmelo de Dijon, al que va destinada y donde cae enferma. Abandona Dijon el 30 de diciembre de 1606, siendo sustituida por la beata Ana de san Bartolomé, y de paso por París llega a su nuevo destino de Bruselas el 22 de enero de 1607. Inaugura enseguida la fundación bruselense y en 1611 la traslada al convento definitivo. Al año siguiente es reelegida priora. Mantiene estrecha amistad y comunicación con el P. Jerónimo Gracián, que muere en Bruselas (1614), fecha en que Ana celebra solemnemente la beatificación de la M. Teresa. Desde 1613 la M. Ana se halla gravemente enferma, pero continúa de superiora, siendo confirmada en el cargo por tercera vez en 1615, y por cuarta en 1618. Fallece en Bruselas el 4 de marzo de 1621, a los 75

años, iniciándose inmediatamente las informaciones para el proceso de beatificación en varias diócesis de Bélgica, prolongándose hasta 1642.

Ana intimó con T desde su ingreso en el Carmelo de Avila, a los 25 años. “A la M. Teresa de Jesús –declara ella– traté con tanta familiaridad, que de vista y por escrito de su propia letra supe casi todas sus cosas, las cuales están declaradas en sus libros” (BMC 18, 462). Convivió con la Santa en los Carmelos de Avila, Salamanca, Alba y Beas. Alguna vez, las dos ocupan la misma celda religiosa. Comparten vida, estilo y experiencias en el largo viaje de Castilla a Andalucía: contaba entonces la Santa 60 años; Ana solos 30. De la correspondencia epistolar que medió entre ambas es poco lo que ha llegado hasta nosotros: varios fragmentos de cartas de T, y la famosa “carta terrible”, escrita por ésta desde Burgos y enviada a M. Ana con ocasión de la fundación de Granada, sobre la base de informaciones inexactas (cta 451). Ana misma cuenta que “viendo una vez algo revuelta la religión y con contienda de prelados, porque aún no los teníamos de nuestros descalzos como ahora, me envió a mandar la Madre quemase todas sus cartas. Yo lo hice” (BMC 18, 485). Pero sí nos transmitió íntegra la mencionada “carta terrible”, nada elogiosa para ella.

Más tarde, en los años de crisis motivados por la marginación de Gracián y por la manipulación de las Constituciones teresianas, Ana tomó posición a favor del texto de la Santa (Constituciones de Alcalá 1581). Con las debidas licencias, se adelantó a reeditarlas en Madrid 1588, dado el crecimiento numérico de los Carmelos y la escasez de ejemplares de la primera edición. Sucesivamente se puso del lado de fray Luis de León, contrapuesto a las innovaciones de Doria. Actitud que ocasionó la deposición de la priora de su comunidad de Madrid y a ella le costó la gran humillación de un año de castigo y confinamiento. Una vez en Francia, no sólo se mantendrá adalid de las Constituciones de la Santa, sino que defenderá con valentía la teresiana “libertad de las descalzas” en el recurso a letrados y confesores, y se opondrá a las novedades y tergiversaciones de Bérulle

en los Carmelos franceses. Será ése uno de los motivos que la decidan a abandonar Francia y pasar a Bélgica.

Uno de los méritos teresianos de M. Ana es su intervención en la edición príncipe de los escritos de la Santa. Siendo priora de Madrid en 1586, se vale de la amistad con la emperatriz, María de Austria para recuperar de la Inquisición el autógrafo de Vida, cosa que no había logrado la propia autora en los siete últimos años de su vida. Luego, gracias a su amistad con fray Luis de León, es éste quien asume la responsabilidad de editor de la Santa, y en el pórtico mismo de las obras teresianas estampa su famosa carta-prólogo, dirigida a la M. Ana y a sus hermanas carmelitas. Era el año 1587. La edición sale a luz el año siguiente. Y como fray Luis, por razones obvias, no había incluido en la edición salmantina el Libro de las Fundaciones, lo editan por primera vez en Bruselas el P. Gracián y la M. Ana (1610), que añaden al texto de la Santa un capítulo final debido a la pluma de M. Ana, para contar la fundación del Carmelo de Granada. Ahí mismo, en Bélgica, ésta última hace publicar las primeras biografías de T en imágenes ("vite effiggiate", como decían entonces), obra de los maestros grabadores Adriano Collaert y Cornelio Galle y difundidas por toda Europa, gracias a los desvelos propagandistas de Gracián y de las dos Anas. (Reproducidas e impresas en Madrid 1962: "Vita B. Virginis Teresiae a Iesu, Ordinis Carmelitarum Excalceatorum piae Restauratricis. Illustrissimo Domino D. Ruderico Lasso Niño, Comiti de Añover... dicata. / Antuerpiae, apud Adrianum Collardum et Cornelium Galleum. MDCXIII. - 25 imágenes. Prólogo y epígrafes en latín. El prólogo terminaba: "ut si scripta toties lectaque minus se in animos B. Teresiae caelestis vita penetret, hoc adiumento oculis subiecta fidelibus, admirationem gignat, suscitet aemulationem").

Antes de partir para el extranjero, M. Ana había testificado oficialmente dos veces sobre la persona de la Santa. En 1587, con motivo del pleito sobre la pertenencia de los restos mortales de ésta: la ha presentado como testigo el convento de Avila y hace su declaración en Madrid, donde es priora del Carmelo de Santa Ana (BMC

29, 79-87). Diez años después presta su declaración en el proceso de beatificación de la Santa, ante el tribunal de Salamanca, donde es nuevamente priora: su testimonio ocupa 25 páginas en la edición de los procesos hecha por el P. Silverio (BMC 18, 461-486: cf. ib vol 29, 79-129, ampliamente anotado por A. Fortes).

En Francia y Bélgica, la M. Ana colaboró con su homónima Ana de san Bartolomé: dos herederas y a la vez dos matices variantes del legado espiritual de T. Ana de Jesús no es autora tan copiosa como su homónima (cf MHCT vols. 5 y 7). Aparte los textos ya citados (relato de la fundación de Granada y doble deposición en los procesos de la Santa), M. Ana nos ha legado otro par de “declaraciones” (sobre fray Luis de León y sobre Baltasar Alvarez), una preciosa Relación del viaje a Francia y de la fundación del Carmelo de París (BMC 29, 132-144), casi un centenar de cartas y un breve poemario (ib 291-294). Afortunadamente, casi a raíz de su muerte, tuvo un excelente biógrafo en el monje Angel Manrique, futuro obispo de Badajoz (1546): La venerable madre Ana de Jesús, discípula y compañera de la s. m. Teresa de Jesús y principal aumento de su Orden, fundadora de Francia y Flandes. 2 volúmenes, Bruselas 1632. – Cf además el excelente estudio de I. Moriones, El carisma teresiano. Roma 1972. Los escritos de M. Ana han sido publicados y copiosamente anotados por Antonio Fortes y Restituto Palmero en el volumen 29 de la BMC (Burgos 1996), con abundante bibliografía.

Ana de Jesús (Valencia), ocd

De Valencia de Don Juan (León). Hija de Jerónimo e Isabel de Valencia. Profesó en Valladolid el 20.4.1579. En carta a María Bautista, priora de Valladolid, recuerda la Santa que Ana de Jesús no había sido admitida para ese Carmelo (carta del 21.6.1579). Sin embargo, en Valladolid murió Ana el 1.10.1610.

Ana de la Encarnación (Arbizo), ocd (1550-1618)

"Nació en la ciudad de Pamplona, año de 1550. Fueron sus padres don Juan de Arbizo y doña María de Arbizo, parientes de los duques de Nájera, que fueron virreyes de aquel reino" (Reforma 5, L. 15, c.6). Muy niña aún, quedó huérfana de madre, y a los diez años era ya menina de la reina Isabel de Valois. Con ella asiste al encuentro de Bayona (1565). Dama de la Corte de Madrid, "era gran lectora, excelente latina, superior música..., dibujaba, bordaba y pintaba con tal arte..." (ib). Muerta la reina en octubre de 1568, Ana sigue en palacio hasta 1570, en que el rey contrae nuevas nupcias y ella opta por la vida religiosa. Pasa varios meses en el palacio de la princesa de Eboli, y cuando ésta enviuda (29.7.1573) y decide tomar el hábito de descalza, hace que se lo impongan también a Ana de Arbizo y a otra de sus criadas. De las tres, sola Ana persevera. No regresa al palacio de la princesa, cuando ésta abandona el convento. Aún novicia, acompaña a la comunidad en su éxodo a Segovia, donde profesa el 28.10.1574. A fines del año siguiente es señalada por la Santa para la fundación de Caravaca (enero de 1576). De salud quebradiza esos primeros años, en 1585 la escoge fray Juan de la Cruz para el Carmelo de Málaga, pero queda en Granada como supriora y maestra de novicias. Desempeña el cargo de priora sucesivamente en Granada (1589), Sevilla (1592), Ubeda (1595-1602) y de nuevo Granada (1602). Muere en este Carmelo el 9.2.1618. A ella y a sus achaques de salud alude la Santa en carta a Ana de s. Alberto: 2.7.1577, n. 9. Ana depuso en el proceso de la Santa, en Granada (La Fuente, Obras... II, 388). Es uno de los raros testigos oculares del fenómeno de levitación de T (ib.).

Ana de la Encarnación (Tapia), ocd (1536-1601)

Nacida en Avila hacia 1536. Hija de Francisco Alvarez de Cepeda y de María de Ahumada. Hermana de Inés de Jesús y prima de la Santa. En el proceso de canonización de ésta "dijo que la madre T de J. era su prima hermana, porque sus padres eran hermanos, y sus madres primas" (BMC 18, 19). Inés y ella ingresaron muy jóvenes en la Encarnación de Avila. Ana "conoció a T (...) por espacio de 30

años poco más o menos, y como 20 años poco más o menos la trató estando en el monasterio de la Encarnación... en su misma celda" (ib). – Se halló presente en la inauguración de San José de Avila, aunque sin integrarse en el grupo de pioneras. En 1567, ella y su hermana Inés forman parte de la comitiva que acompaña a la Santa camino de la fundación de Medina del Campo (F 3,2), donde quedaron Inés de Priora y Ana de supriora. Más tarde, Ana fue priora del mismo Carmelo. Pasó a Salamanca en 1570. También aquí fue priora dos trienios (1570-1577) y nuevamente a partir de 1589. Murió en Salamanca el 22.4.1601, el mismo día en que fallecía en Medina su hermana Inés. Muy querida de T: carteo frecuente entre ambas ("no me deje de escribir cómo está": carta de enero 1574). La madre Fundadora la hubiera deseado priora de Malagón en momentos difíciles de esta casa (carta a Gracián: 6.9.1576, n. 3); se interesa insistentemente por su salud; la complace prorrogando el alquiler de la problemática casa de Salamanca por un año más (carta a Gracián: 1.9.1582, n.8). Pero con ese motivo tiene con ella fuertes contrastes de opinión: "es tan mujer (Ana), que como si tuviera ya licencia de V.R. (de Gracián), ni más ni menos negocia... Ella no mentirá, sino que la gran gana que tiene de esta negra casa, la desatina" (ib n. 9). – Ana depuso en el proceso de canonización de T (Salamanca, 3.1.1592: BMC 18, 19-25). Nos ha trasmitido cinco cartas de las muchas que le escribió T. – Entre las "cien religiosas insignes", el historiador la cita en el n. 14 (Historia, c. 15).

Ana de la Madre de Dios (de la Jara), ocd

Es una de las jóvenes que esperaron a la Santa en el beaterio de Villanueva de la Jara (1580). Recibió el hábito de manos de T (BMC 18, 526). Murió octogenaria en ese mismo Carmelo el 25.2.1648. Depuso en el proceso de canonización de la Santa (en Villanueva de la Jara: 18.10.1596, BMC 18, 526), y escribió una extensa relación sobre el paso de ésta por la villa. Ella es una de las cuatro niñas huérfanas que vinieron al beaterio, "dos que había muy niñas las echaron, y quedaron las dos mayorcitas, y aunque también tenían poca edad, recibieron el

hábito. La una es muerta... y la otra vive, que es la que hace esta relación por vista de ojos” (BMC 6, 291).

Ana de la Madre de Dios (de la Palma), ocd (1529-1610)

Nacida en Toledo en 1529. Hija de Pedro González de las Cuevas y de María Alvarez. A poco de casada, queda viuda, a los 21 años. Conoció a la Santa en el palacio de Dª Luisa de la Cerda (1562). Al fundar en Toledo, Ana se presentó a T, dispuesta a entregarle todos sus haberes. Tenía cuarenta años. “Toda su vida había gastado en servir a Su Majestad... Antes que hiciese profesión, hizo donación de todo lo que tenía, que era muy rica” (F 16,1-2). Profesó en el Carmelo de Toledo el 15.11.1570. Había hecho renuncia formal de todos sus bienes ante notario el 22.5.1570. Al enfermar la priora de Malagón (Brianda), Ana la sustituyó como presidente interina de la comunidad (1577). Ella misma había estado gravemente enferma (carta a Gracián: 19.11.1576). “La presidente de Malagón se llama Ana de la Madre de Dios, y es muy buena religiosa y hace muy bien su oficio sin salir un punto de las Constituciones” (carta a Ana de san Alberto: 2.7.1577). Pero sobrevinieron graves dificultades dentro de la comunidad y con el inexperto capellán de la misma. La Santa se resistió a relevarla del cargo (carta a Gracián: 12.2.1579). En 1585, Ana acompaña a la M. Ana de los Angeles (Ordóñez) a la fundación de Cuerva, donde le llegó la muerte: 2.11.1610. – En el proceso de canonización de la Santa, Ana depuso el 9.12.1595, en Cuerva (BMC 18, 547-550).

Ana de la Miseria, Ocarm

Aparece con este nombre, probablemente convencional, en la Respuesta a un desafío (n. 10) y, por tanto, difícil de identificar. Al reto de Pastrana, ella responde recordando “la pobreza en que Jesucristo nació y murió” (ib).

Ana de la Trinidad (Alderete), ocd

Carmelita. Hija de Alvaro de Alderete y Juana Ortiz. Pariente del cardenal Quiroga y del dominico Diego de Alderete. Profesó en Medina el 9.11.1575, donde fue dos veces priora. En Medina profesó también su hermana Agustina del Espíritu Santo (2.7.1578). Murió en 1597. La Santa alude a ella en carta al secretario del cardenal Quiroga, Dionisio Ruiz (8.1.1582). Ana es mencionada expresamente en la Bula de Canonización de T (12.3.1622), por haber sido curada de una grave enfermedad con sólo “tocar con sus manos (la M. Teresa) los miembros y partes de que adolecía” (BMC 2, 423-444). ’Alderete, Diego.

Ana de los Angeles (Gante), ocd

Carmelita en Soria. Hija de Juan de Gante y de Juliana de Beamonte, nacida en San Pedro de Yanguas (Soria). Sobrina de la fundadora, Dª Beatriz de Beamonte. Y hermana de María de la Trinidad. Recibida por la Santa “de gracia y sin dote” a los 14 de edad, el 14.8.1581, a propuesta de la fundadora. Profesó el 16 de junio de 1583.

Ana de los Angeles (Ordónez / Gómez), ocd

Nació en Avila hacia 1535. Hija de Diego Ordóñez y de Ana Gómez. Muy niña aún, ingresó en la Encarnación de Avila, donde conoció a T. Ella misma testifica: “a la cual T de Jesús conoció esta testigo, porque entró en el dicho monasterio de Avila siendo de edad de siete años, poco más o menos, en el cual estaba la dicha Madre T de J. monja, y con ella cohabitó en el dicho monasterio por espacio de veinte años poco más o menos” (BMC 18, 538). Fue una de las tres que en la Encarnación aceptaron el magisterio de T en materia de oración (V 13,9: nota de Gracián a ese pasaje). En 1562 pasó a San José, donde fue nombrada supriora por la M. Fundadora. Allí hizo vida de descalza, si bien sólo el 9.2.1572 renunció formalmente a la Regla mitigada. Al año de estar en San José, el Provincial, Angel de Salazar, le prorroga la licencia de estancia en este monasterio (22.8.1563:

MHCT 1, 27-28). El padre general Juan Bautista Rubeo la autoriza formalmente para acompañar a la Santa en nuevas fundaciones: “si (la M. Teresa) querrá llevar con ella las nuestras muy amadas hijas sor Ana de los Angeles y sor María Isabel, y ellas quieren ir, todo se pueda hacer” (patente del 16.5.1567: MHCT 1,67). Ya antes, ellas dos y la M. Teresa habían tenido mención nominal en el breve pontificio a favor de la pobreza absoluta del Carmelo de San José (breve del 17.7.1565: ib p. 46).

La hermana Ana acompañó a T en las fundaciones de Medina (1567), Malagón (1568) y Toledo (1569). También la acompañó en su viaje al convento de La Imagen, de Alcalá, en 1567-1568. Fue priora en Malagón (1568) y en Toledo (1569-1585), a pesar de su precaria salud. “No creo habrá otra mejor” que ella para priora de Toledo, escribe T en carta a Gracián (oct. 1575, 92,1). Siendo priora de este Carmelo, se firma la carta de hermandad con las jerónimas de la ciudad, a 17 de agosto de 1576 (Ap 14: Ana firma en primer lugar, antes que la Santa).”Ha trabajado mucho en la Orden” (carta a Gracián: 25.6.1582, n.4). Todavía ese año, hecha ya la fundación de Burgos, Teresa pide a M. Ana que tramite en Toledo con el Cardenal Quiroga la fundación de un Carmelo en Madrid (carta del 23.4.1582). En 1585, sale de Toledo para fundar el Carmelo de Cuerva (provincia de Toledo). Ahí fue priora muchos años a partir de la erección de la comunidad (1585), y ahí murió en 1605, según el “libro de difuntas” de esa casa. En este Carmelo hubo de acoger, siendo priora, a la célebre María de San José (Salazar), tras su largo viaje de retorno de Lisboa a Talavera y de Talavera a Cuerva, donde fallecería el 19.10.1603. Del copioso carteo de la Santa con Ana, sólo nos han llegado tres cartas. – Ana depuso en el proceso de canonización de T: Cuerva, 5.12.1595 (BMC 18, 538-543). Es partidaria apasionada de la Consulta y de su toma de posiciones frente al Breve “Salvatoris et Domini” de Sixto V (del 5.6.1590), según carta firmada por ella y su comunidad el 27.9.1590), a tenor de la cual tendría “por grande castigo de Dios... (estar) una hora sin el gobierno de la Consulta, aunque nos dieran por perpetuo perlado a un san Juan Bautista” (MHCT 4, 301-304).

Ana de los Angeles (Villanueva), ocd

Carmelita en Malagón. Nacida en Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real, no lejos de Malagón). Hija de Alonso de Villanueva y de Guiomar González, y hermana de Isabel de la Ascensión (Malagón) y del capellán de la casa Gaspar de Villanueva. Ana profesó en manos del P. Gracián el 11.6.1575. A ella y a sus complicaciones de salud alude la Santa en carta a Gaspar de Villanueva en 1578 (cta 240,2), en vísperas de la profesión de su hermana Isabel. Ana murió el 24.2.1580.

Ana de los Angeles (Wasteels), ocd

Es hija de Matías de Guzmán y de Ana de Wasteels ("la Flamenca"). Tras breve experiencia de vida religiosa en las Bernardas de Santa Ana (Avila), ingresó en San José (1579-1580), donde su madre, al enviudar, había ya profesado en 1571. La Santa tuvo serios reparos sobre su vocación, que ocasiona una de las más categóricas expresiones de la Santa: "Crea que una monja descontenta yo la temo más que a muchos demonios" (cta 402,9 a Gracián: 14.7.1581). Pide a éste que le retrase la licencia de profesar. Incluso llega a proponer a la novicia una solución excepcional: que profese la Regla mitigada aunque siga viviendo en San José, pero vinculada a la Encarnación (carta a Gracián: 26.10.1581, n. 2). Pero la actitud de la joven cambió radicalmente y pudo profesar en San José el 28.11.1581, con solemne sermón de D. Pedro de Castro y Nero, futuro obispo de Lugo y de Segovia (carta a éste: noviembre 1581). "Anda alegrísima" en vísperas de su profesión", escribe T (carta a Gracián: 26.10.1581, n. 3). Ana murió en Avila en 1625. Depuso en el proceso de canonización de la Santa: Avila, 2.1.1596 (BMC 18, 183-188). Comienza su deposición diciendo: "que conoció a la Madre T de J. de trato y comunicación, porque, aunque esta declarante tomó el hábito … estando la dicha Madre ausente del dicho monasterio, antes de tomarle la trató y comunicó, y después profesó en sus manos" (ib p. 183). 'Ana de San Pedro.

Ana de san Agustín (Pedruja), ocd (1555-1624)

Nacida en Valladolid (11.12.1555), es hija de Juan de Pedruja Robledo, intendente del Conde de Buendía, y de Magdalena Pérez de Argüello. Pasa parte de su niñez en Dueñas, y a los 17 años regresa a Valladolid, donde conoce a la Santa y decide su vocación, pero ingresa en el Carmelo de Malagón (toma de hábito: 3.5.1577). En este Carmelo profesa el 4.5.1578. En febrero de 1580, viaja con la Santa a la fundación de Villanueva de la Jara (F 28) : "llevé... otras dos harto santas" (eran las hermanas Ana y Constanza de la Cruz: carta 335,8, a María de san José, del 3.4.1580). Es priora del Carmelo de la Jara a partir de 1596. En 1600 funda el Carmelo de Valera (Cuenca: actualmente en San Clemente), donde es priora, y de priora regresa al de Villanueva de la Jara en 1616. Aquí muere el 11.12.1624. – Muy querida de T: "no sé si ella me quiere tanto como yo la quiero... Yo la digo que me dan tanto contento sus cartas, que no lo puede creer... No me deje de escribir" (cta 389,1-2, de 22.5.1581). Con todo, sólo esta carta de la Santa a ella ha llegado hasta nosotros. – Ana fue agraciada con grandes favores místicos. Por orden del provincial José de Jesús María escribió (dictó) su autobiografía, fechada y firmada por ella el 12 de agosto de 1609, conservada en el Carmelo de Villanueva de la Jara (156 ff.). Muerta en olor de santidad, tuvo por biógrafo al P. Alonso de san Jerónimo, que escribió la "Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y madre Ana de san Agustín..." (Madrid 1668, 269 folios). Jerónimo de san José, en la lista de religiosas insignes de la "primera centuria", le concede el cuarto puesto (HCD, p. 166). La M. Ana depuso dos veces en el proceso de canonización de la Santa: en Villanueva el 16.10.1596 (BMC 18, 509-517) y en Valera el 21.8.1610 (BMC 20, 437-462). Tuvo el gran gozo de celebrar la beatificación de la Santa (durante su estancia en Valera 1614), y su canonización (estando ya en Villanueva de la Jara, 1622). Cf Angel María Plaza, La Santa Andariega en Villanueva de la Jara. Valencia 1980, pp. 111-119. Y una semblanza de la venerable, por su coetánea Antonia de Jesús, en el ms. de la citada autobiografía, ff 163-224.

Ana de san Alberto (Salcedo), ocd, (1552-1624)

(1552-1624) Sus padres fueron Alonso de Avila y Ana Salcedo , vecinos de Malagón y de Ciudad Real respectivamente. Ella, nacida en Malagón, adopta el apellido materno. Entra a los 23 años en el Carmelo de Malagón y recibe el hábito de manos de la Santa, profesando a “principio de cuaresma” del año 1569: es la segunda profesa de ese Carmelo. Vivió en el primitivo convento de “las casas de la Quintería” hasta 1575, año en que, al pasar la Santa por Malagón, camino de Beas y Caravaca, la toma por compañera de viaje hasta Beas. Luego forma parte del aguerrido grupo que sigue con la Santa camino de Sevilla (F 24,6: “me atreviera a ir con ellas a tierra de turcos”). En Sevilla es elegida para priora de la comunidad caravaqueña (nombrada el 22.11.1575: cf BMC 6, 263): “procuré – escribe T– que fuese priora de quien yo confiaba lo haría muy bien, porque es harto mejor que yo” (F 27,8; cta 98,9). Priora, por tanto, desde 1576 hasta 1592, siguió en el oficio los trienios 1599-1602, 1605-1609, 1616-1619: veinticinco años en total. Fue supriora de 1595 al 1599. La Santa le escribió varias cartas, de las que se conservan una íntegra y otra en fragmento, una memoria y una licencia de profesión (cta 95. 200. 243. 323), y elogia repetidas veces su gobierno (cf cta 103,1). Tuvo dificultades en la construcción de la casa y con algunas hermanas de la comunidad, así como con doña Catalina de Otálora, dificultades que logró superar. Muy adicta a la Santa, tras el breve desvío de las jornadas de Sevilla (cf cta 151,3). Santa Teresa, a su vez, la quiere: “sepa que no pensé que la quería tanto” (cta 200,2), le agradece el envío de cruces, signo religioso del lugar (cf cta 158,6), unos vestidos y otros detalles (185,14). En Caravaca es hija espiritual de san Juan de la Cruz; la Santa le había hecho la presentación de éste: “Trátenle sus almas con llaneza... como si yo misma fuera, porque tiene espíritu de nuestro Señor” (cta 323). Nos han llegado cuatro cartas del Santo a la M. Ana. También ella nos ha dejado el testimonio de su aprecio en una declaración del proceso del Santo y varios relatos más (BMC 14, 194-202; cf ib 13, 296-399; 400-403). Muere a los 74 años, el 3 de septiembre de 1624 (BNM, ms 1718 fol. 460).

Dionisio Tomás Sanchís

Ana de san Bartolomé, beata, ocd (1549-1626)

Nacida en El Almendral (Toledo), el 1.10.1549. Hija de Hernán García y de María Manzanas. Huérfana de madre a los nueve años. Ingresa en el Carmelo de San José de Avila a los 21 (2.11.1570). Primera hermana de velo blanco, no corista, profesa en ese mismo Carmelo el 15.8.1572. En diciembre de 1574 acompaña por primera vez a T en su viaje a Valladolid y Medina del Campo. Y, tras una breve enfermedad que le impide acompañarla a Beas, Sevilla y Toledo (1575-1577), la seguirá en casi todos sus viajes. A partir de ese año 1577, pasa a ser su enfermera y amanuense. Al dictado de T escribe Ana numerosas cartas. Y la asiste en sus graves recaídas de salud: en 1577/1578, al haberse dislocado el brazo en San José de Avila; en 1580, durante las dos graves crisis de salud en Toledo y Valladolid. Y sobre todo, con ocasión de su última enfermedad, desde Burgos a Alba de Tormes (1582). En sus brazos expiró la Santa el 4.10.1582. Baste recordar uno de sus más intensos itinerarios, entre 1579 y 1580: las dos salen de Avila (29.6.1579) y pasan por Medina, Valladolid, Salamanca, Avila, Toledo, Malagón, La Roda, Villanueva de la Jara, Toledo, Madrid, Segovia..., hasta llegar a Avila en junio de 1580.

La hermana Ana participó, al lado de T, en las fundaciones de Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1581) y Burgos (1582). Más tarde acompañará a María de san Jerónimo en la fundación de Ocaña (1595). En 1604 (agosto-octubre) viaja desde Avila a París con el grupo de fundadoras del Carmelo teresiano francés (recorrido: Avila, Segovia, Aranda de Duero, Burgos, Tolosa, Irún, San Juan de Luz, Burdeos, Saintes, Poitiers, Orleans, París). Ana de Jesús y ella inauguran el Carmelo de París (18.10.1604). El 13 de enero del año siguiente, Ana se ve precisada a recibir el “velo negro”, pasando así a hermana corista. Pronto es nombrada priora del Carmelo de Pontoise, del que ella misma es fundadora (enero de 1605). El 9 de septiembre es nombrada priora de París. En 1608 funda el Carmelo de Tours.

Las dificultades surgidas entre Bérulle y las carmelitas españolas hacen que Ana abandone Francia: aceptando la invitación de Isabel Clara Eugenia, viaja a Flandes. Tras breve estancia en Mons, llega a Amberes (29.10.1612) e inaugura el Carmelo de esta ciudad, en el que es priora, y donde fallece en olor de santidad el 7.6.1626.

Ana es la escritora más fecunda de las discípulas de T, si bien no publicó nada en vida. Aparte sus numerosos escritos doctrinales, destaca su autobiografía (dos redacciones), sus Conferencias, Meditaciones, Defensa..., y un copioso epistolario (665 cartas en la reciente edición de J. Urkiza: MHCT 7, Roma 1985). Ella es una de las transmisoras del Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz y gran admiradora del mismo (cf ib p. 680). Reiteradamente escribió o dictó sus recuerdos "teresianos": "Ultimos años de la madre Teresa de Jesús" (ib p. 4-26), "Declaración sobre la traslación del cuerpo de la M. Teresa de Jesús" (ib 28-40); deposición en el proceso de canonización de la Santa (ib 41-54: en Avila a 19.10.1595); "Noticias sobre los comienzos del Carmelo teresiano" (ib 58-111), con varios escritos más sobre los orígenes del Carmelo teresiano en España y en Francia. Como buena representante del "estilo" de la M. Teresa, también Ana compuso una serie de poemas festivos (catorce en total son los editados por J. Urkiza, ib p.704-727), todos de muy relativo valor literario.

Aún en vida de Ana escribieron sobre ella su priora María de san Jerónimo, Teresita la sobrina de la Santa, Francisca de Jesús..., y sobre todo el P. Jerónimo Gracián: "Espíritu y revelaciones y manera de proceder de la madre Ana de san Bartolomé, examinado por el P. fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, su confesor", escrito en 1613 y publicado por primera vez en 1933 por el P. Silverio de santa Teresa (BMC 17, 258-283): obra importante, por contener numerosos datos biográficos de Ana, y "pepitas de oro..., noticias acerca de la Santa y de los primitivos tiempos de su Reforma, de grande valor histórico y sólo leídas en estos escritos..." (ib p. xiii). A los pocos años de su muerte publicaba el P. Crisóstomo

Enríquez una copiosa Historia de la vida, virtudes y milagros de la venerable Madre Ana de san Bartolomé, compañera inseparable de la santa Madre Teresa de Jesús... (Bruselas 1632, unas 774 p.).

Ana tuvo la suerte de conocer la beatificación (1614) y canonización (1622) de la M. Teresa. Ella misma ha sido beatificada por Benedicto XIV el 6.5.1917. En cambio, no nos ha trasmitido carta ni billete alguno de los que le dirigió la Santa. Es conocido el alto concepto que de ella tuvo T: es “tan gran sierva de Dios y discreta, que me puede ayudar más que otras que son del coro” (F 29,10). Y de sus servicios de secretaria: “No sé cuándo podré escribir de mi letra, mas la secretaria es tal, que podré fiar lo que de mí” (carta a María de san José, del 25.10.1580, n. 2). Entre los grandes privilegios de Ana hay que destacar dos: ella más que nadie fue testigo inmediato del itinerario y la vida cotidiana de T en sus tres últimos años. Y quizás ninguna de las hijas de la Santa fue mensajera de su espíritu Europa adentro, como lo hizo, en el primer tercio del siglo XVII, la humilde hermana Ana. – Cf las Obras Completas de Ana, publicadas por Julián Urkiza en Burgos, Monte Carmelo, 1999. – MHCT, vol. 5 y 7. – HCD, 8, 518-560. – MteCarm 101 (1993) 590-546.

Ana de san José (Henao), ocd (1534-1618)

Carmelita en Valladolid. Nacida en Avila en 1534, hija de Felipe de Arévalo y de Elvira Díez Henao. Hermana de Antonia del Espíritu Santo, que fue una de las cuatro pioneras de San José de Avila. Novicia aún en el Carmelo de Medina del Campo, viaja con la Santa y con fray Juan de la Cruz (9.8.1568) a la fundación de Valladolid. Aquí profesó el 11.11.1569. A ella y a su hermana alude cariñosamente la Santa en carta a Mª Bautista: 2.11.1576, n. 9. Ana falleció en Valladolid el 16.8.1618. Depuso dos veces en el proceso de canonización de T: en 1595 y de nuevo en 1610 (BMC 19,8; 20, 325. – Un episodio con fray Juan de la Cruz, puede verse en Jerónimo de san José, Historia de la vida de... fray Juan, –Madrid 1641– libro I, c. 12, n. 5).

Ana de san Juan

Ana de san Juan ’Davila, Ana

Ana de san Pedro (Wasteels, la “Flamenca”), ocd (1540-1588)

Es una de las varias señoras viudas que ingresaron en los Carmelos en tiempo de T y que hubo de convivir con su propia hija también carmelita. Belga, nacida en 1540, hija de Levin Wasteels y de Ana de Bravante, casó en Flandes con Matías de Guzmán y Dávila. Reside en Avila, no lejos del Carmelo de San José. Al enviudar, ingresó en este Carmelo, donde profesó el 15.8.1571, en ausencia de la Santa y sin su beneplácito. En 1580, T piensa en ella para la fundación de Arenas de San Pedro, que no llegó a realizarse (carta a Gracián: 15.1.1580). Por esas fechas había ingresado también en el Carmelo de San José su hija menor, Ana de los Angeles, con lo que se originaron graves problemas en la comunidad (carta a D. Ruiz: 30.6.1581). Ana tiene serias tentaciones de abandonar la vida religiosa (cartas a Gracián: 402,9; 421,6). Con la profesión de su hija en nov. de 1581, se normaliza la situación de ambas: “madre e hija están como locas de placer” (cf 421,7). Con todo, la Santa hace un balance negativo de este tipo de vocaciones y de los diez primeros años de Ana: “…por temor no nos acaeciese lo que con otra señora (alude a Ana) que entró en un monasterio de los nuestros, dejando hijas, aunque no por mi voluntad, que estaba yo lejos… cuando entró… Han pasado diez años de inquietud y trabajos bien grandes; y es harto sierva de Dios…” (cta 397,2: a D. Ruiz, 30.6.1581). La Santa recurrió más de una vez a sus servicios como secretaria o amanuense. Posteriormente (1584) Ana fue supriora en San José de Avila. Allí murió el 8.5.1588. ’Ana de los Angeles Wasteels.

Andalucía

En tiempo de T Andalucía es la región más joven de la España peninsular. Es también una región floreciente. El descubrimiento de América, que desplazó la orientación de España y de Europa desde el Mediterráneo al Atlántico, había convertido a la región andaluza en una balconada sobre ese fascinador Nuevo Mundo. La Sevilla en que residirá T algo más de un año (desde el 26.5.1575 al 3.6.1576) es una de las más populosas ciudades de España y de Europa: “una ciudad tan caudalosa como Sevilla y de gente tan rica”, es la primera impresión de T al llegar a la ciudad (F 25,1). Atrae aventureros de todas las regiones de la Península ganosos de saltar a las “Indias Occidentales”. Atrae a capitanes extremeños, castellanos y vascos, que organizan escuadrones de embarque. Atrae a banqueros y cambistas italianos, flamencos y alemanes, golosos del oro que llega a la ciudad. Es el puerto de mayor tráfico en la Península, antesala de las tierras americanas. Así pues, en Andalucía encontrará T no sólo a genuinos andaluces, sino a una sociedad abigarrada, de múltiples procedencias, pero con faz y talante francamente diversos de su Castilla natal.

Antes que la santa fundadora, a Andalucía llega la Teresa escritora. En 1568 confía ella a su amiga toledana Luisa de la Cerda el autógrafo del Libro de la Vida, para someterlo al veredicto del espiritual más competente de aquel tiempo, san Juan de Avila, que lo leerá y comentará atentamente antes de devolverlo a la autora. Probablemente el libro de T cruzaría tierras andaluzas hasta llegar a Antequera (Málaga), venir a Montilla en Córdoba y de ahí regresar a Toledo y Avila: de marzo a noviembre de 1568.

En su agenda de fundadora, Andalucía era para ella tierra prohibida. Las facultades que le había otorgado el P. General de la orden, Juan Bautista Rubeo, excluían taxativamente que ella fundase en tierras andaluzas, debido a la experiencia poco placentera que el propio Rubeo había tenido en su reciente visita de 1566. Sólo por pura equivocación de geografía y de jurisdicción descenderá la Santa a tierras de Jaén. Ya antes de venir había tenido un fracaso de fundadora. Un cierto caballero de Segura de la Sierra (Jaén), por nombre Cristóbal R. de

Moya, le había brindado la erección de un Carmelo en la villa. Y cuando T acepta, él se retracta y retira la oferta (cta 11: junio de 1568). En 1575 llega con mayor fortuna a Beas de Segura (Jaén), donde funda su primer Carmelo andaluz (F 22). Funda ese mismo año el de Sevilla (F 23-26). Desde Sevilla funda, por delegación, el Carmelo de Caravaca (Murcia. F 27). El último año de su vida (1582) comisionará a fray Juan de la Cruz y a Ana de Jesús para poner en marcha el Carmelo de Granada. Y apenas regresa a Castilla (1576), se interesa por la presencia y actuación de sus descalzas en el convento de monjas carmelitas de Paterna (Huelva). Más de una vez se interesa por Antequera y el agua salutífera de Fuentepiedra. En su viaje de ida cruzó Andalucía de norte a sur bajando por Despeñaperros y atravesando parcialmente las provincias de Jaén, Córdoba y Sevilla. Con episodios interesantes en la Venta de Albino, en el paso del Guadalquivir, el ingreso en la ciudad de Córdoba, y una pausa deliciosa en Ecija (R 40). Según una de sus compañeras, la célebre María de san José (Salazar), el paisaje andaluz la encanta, especialmente sus florestas. La agobia, en cambio, la alta temperatura de los meses veraniegos: “calorcita hace –escribe desde Sevilla a Alba–, mas mejor se lleva que el sol de la venta de Albino” (cta 85,3). “Habéis de pensar que [el sol de Andalucía] no es como el de Castilla por allá, sino muy más importuno” (F 24,8).

La estancia en Sevilla fue sin duda una de las experiencias más fuertes de la fundadora. Llega a la capital andaluza con su pequeña mesnada de monjas selectas (“porque seis que iban conmigo eran tales almas, que me parece me atreviera a ir con ellas a tierra de turcos·; F 24,6), y se encuentra en desamparo total por negligencia de los descalzos de “Los Remedios” (Triana), que ni siquiera habían ob-tenido la imprescindible licencia del arzobispo. Supera dificultades sin cuento hasta conseguir casa. Conquista amistades incondicionales, como la de su compatriota Hernando de Pantoja, prior de la Cartuja, la del futuro capellán del Carmelo Garciálvarez, la de la familia portuguesa Freire, la total confianza de dos jesuitas importantes, Enrique Enríquez y Rodrigo Alvarez y, sobre todo, la benevolencia final del Arzobispo, tanta, que el prelado termina solicitando la

bendición de la madre T. Pero tiene también experiencias amargas: la burla de una beata sevillana, tal María del Corro, que tras breve residencia en el noviciado de su Carmelo, abandona y la delata ante la Inquisición. Sigue la visita de los Inquisidores a Teresa y a su Carmelo. Ahí, en Andalucía, se entera de que los señores inquisidores de Castilla han secuestrado ya el autógrafo de su Libro de la Vida, denunciado desde Córdoba. Y, estando todavía en Sevilla, le llega la falsa noticia de haber sido sentenciada y excomulgada ("descomulgada", escribe ella: cta 102,15) por los superiores mayores de la Orden.

Pero su más grata experiencia hispalense le vino de ultramar. Estando ella en Sevilla, atraca en Sanlúcar la armada en que regresan de América sus dos hermanos Lorenzo y Pedro, con los tres hijos de aquél, entre ellos Teresita. Lorenzo era su hermano preferido ("es el que yo quiero", escribe a Mª Bautista: cta 88,2), que ahora se asocia a las tareas de la Fundadora, financia gran parte de sus gestiones, se deja aleccionar por ella en la vida del espíritu, y la acompaña en el viaje de regreso a Castilla, mucho más placentero que el de venida de Beas a Sevilla. Aquí, en Sevilla, hace por vez primera la experiencia de admitir en la vida comunitaria a una niña de diez años, la mencionada Teresita, huérfana de madre, para educarla y preparar su vocación religiosa.

Más de una vez se han subrayado las impresiones negativas de T sobre "las gentes de Andalucía". Son impresiones que ella tuvo, no en Beas y Jaén, sino al adentrarse en la Andalucía profunda de entonces, representada no sólo por andaluces sino por advenedizos traficantes, cambistas y aventureros de todos los puntos cardinales de la Península. Sobre ese conglomerado de gentes recae, sin duda, el juicio más duro emitido por ella. Lo escribe desde Sevilla a su íntima, la priora de Valladolid: "las injusticias que se guardan en esta tierra es cosa extraña: la poca verdad, las dobleces. Yo le digo que con razón tiene la fama que tiene" (cta 105, 2; cf cta 102,14). "No me entiendo con la gente del Andalucía" (cta 102,14; 83,2). Con todo, al final de su estancia en tierras andaluzas le habrá ocurrido un cambio de parecer, similar al de fray Juan de la Cruz, primero reacio

también él y luego entusiasta del ambiente y las gentes andaluzas: Teresa a su vez, después de obtener para su Carmelo “la mejor casa de Sevilla, todo como pintado” (F 26,1), escribirá desde Castilla a las carmelitas de esta ciudad: “¡Dichoso el día que entraron en ese lugar!” (cta 284,1). Efectivamente, desde Castilla T siguió pendiente de los sucesos del Carmelo andaluz: los dolores y gozos de la comunidad, las vejaciones impuestas a su predilecta María de san José, las llegadas y partidas de la flota, las intentonas de los moriscos, las amenazas de pestilencia en la ciudad, las peripecias de Gracián y de los descalzos...

Desde el punto de vista de la escritora, basta un somero balance de su producción literaria: en Sevilla escribe las preciosas Relaciones 4ª y 5ª, provocadas por el careo con los inquisidores; escribe luego todo un dossier de pequeños relatos (RR 39-40, y la serie 42-62). Desde Sevilla escribe las dos importantes misivas al P. General (ctas 83 y 102). En el epistolario teresiano se conservan al menos otras 25 cartas escritas en Andalucía, y todo un centenar de misivas enviadas desde Castilla a tierras andaluzas; el Carmelo de Sevilla es sin duda el número uno del epistolario de la Santa en la correspondencia con sus comunidades. A Sevilla enviará ella, apenas terminado, el autógrafo del Castillo Interior (cta 412,18), que todavía hoy se conserva en el Carmelo de la ciudad. Ahí se custodia también el retrato que de ella hizo el lego fray Juan de la Miseria (MHCT 19, 245). Y de Sevilla continuaron llegando a la Santa y a sus Carmelos castellanos obsequios cariñosos con alguna de las primicias venidas de América, como las patatas, el anime, la tacamaca, el coco... Del paso de T por Andalucía quedarán huellas en las páginas de las Moradas.

BIBL.–Bengoechea, I., Teresa y los andaluces, en Teresa y las gentes, Cádiz, 1982, pp. 211-231; Reforma, 1,3,1.

Andrada, Alonso

Colaborador de T en la fundación del Carmelo de Toledo (1569). T hace su elogio en F 15,6-9. Era joven (entre 20 y 22 años), “nonada rico sino harto pobre”. Enviado por el santo franciscano Martín de la Cruz, para ayudarla a buscar casa. Fue acogido por las monjas entre bromas (“rieron mucho de mí”). Pero enseguida les consiguió casa y les trajo las llaves. T le cobró amor y confianza, y lo puso en relación con sus amistades toledanas. Le regaló, entre otras cosas “que este testigo tiene... un rosario...que estima en tanto, que ninguna cosa de su casa tiene más guardada que ello” (deposición de Andrada en el proceso de canonización de T en Toledo, 1596: BMC 18, 273). Algunos escritos autógrafos “la misma madre T de Jesús se los dio para que se los diese a trasladar”, traslado que aún posee Andrada en 1596, cuando “es de edad de 48 o 50 años, poco más o menos” (ib p. 272). – A mediados del siglo XVII escribía Francisco de santa María: “No quiso Dios que Andrada quedase sin premio de la buena obra que a la Santa había hecho. Colmóle adelante de hacienda; diole una mujer honrada y virtuosa, y sucesión no corta, de que hoy hay descendientes, que atribuyen a las oraciones de la Santa las mercedes que de Dios reciben, y enseñan algunas cosas de devoción que dio a su abuelo” (Reforma, T I, libro 2º, c. 23).

Andrés apóstol, san

Teresa le dedica uno de sus poemas (n. 21), en que exalta la cruz de Jesús, y en el Santo el amor y la alegría al morir crucificado. Lo incluye en la lista de santos preferidos y lo recuerda especialmente en el relato de la fundación del Carmelo de Alba (F 20). Tenía puesto especial en el breviario de la Santa (Venecia 1568, pp. 378r-380r), celebrado el 30 de noviembre. Tipología bíblica.

T. A.

Andrés de los Santos, Ocarm, ocd

Es uno de los primitivos descalzos venido de la Antigua Observancia. Andaluz, nacido en Torreperogil (Jaén), hacia 1480. De familia muy humilde, toda su vida conservará una gran sencillez. Ingresó en la Orden del Carmen hacia 1520. Desde Osuna, donde había residido unos 15 años, pasó a Pastrana hacia 1571, si bien su profesión de la Regla no mitigada la haría en Sevilla el 8.9.1574. En Pastrana fue portero de la casa en los años del extravagante Angel de san Gabriel. A Sevilla lo trajo en 1574 el P. Gracián, que luego lo llevó como "compañero" en sus numerosos viajes de 1576-1577. Y éste fue el motivo de su ingreso en la órbita de la atención teresiana, que se quejaba a Gracián y a María de san José de que "nunca me dicen quién es el compañero" (cta 148,6; cf 154,4); y cuando lo sabe, teme que fray Andrés "creo no sabe callar" (151,7), aludiendo a la ingenuidad del buen anciano, que morirá centenario en los Remedios de Sevilla en 1584. Gracián hace su elogio en la Historia de las fundaciones (MHCT 3,666: "era el más viejo y antiguo fraile que había en toda la Orden"). – Reforma, 2,6,40.

Angel / angeles / Angel Mayor / Angela

Criptónimos frecuentes en el carteo de T durante el período 1576-1579. Especialmente en su correspondencia con Gracián. – Angel es el inquisidor: a veces Gaspar de Quiroga (cta 159,2; 344,1), otras veces el inquisidor de turno en Sevilla (cta 136,8). – Angeles, los inquisidores en general (154,3). – Angel Mayor, el inquisidor general, Gaspar de Quiroga (121,2). Otras veces corresponde al Presidente del Consejo de Castilla, Antonio Mauricio Pazos (231,7), o Diego de Covarrubias y Leyva (272,7). – Angela es uno de los criptónimos usados por T para designarse a sí misma en las cartas a Gracián, durante los años arriba indicados. Sigue empleándolo aún cuando ya ha abandonado el criptónimo Laurencia, usado por última vez en la carta del 4.11.76 (cta 145,5).

Angel de san Gabriel (Cabezas), ocd (1571-1620)

Nació en Ciempozuelos (Madrid) hacia 1555. Profesó en Pastrana el 13.5.1571. Se ordenó sacerdote el 21.10.1571. “Fue el primer sacerdote que se ordenó en la Reforma y el primer maestro de novicios que en ella hubo” (Memorias Historiales, 2, 195). Lo es al menos desde principios de 1572, y responsable o “presidente” de la comunidad de Pastrana durante las largas ausencias del prior, Baltasar de Jesús (Nieto). Introdujo en el noviciado un excéntrico sistema ascético: “en el rigor y aspereza puso todo su conato” (Reforma I, 2, 50). Las penitencias públicas impuestas a los novicios pronto “se trocaron en risa y llegaron a mofa” (ib). Entre sus primeros novicios figura el P. Gracián, que ingresó el 25.3.1572, y que recuerda con asombro y horror aquel inverosímil plan de formación. Los historiadores hablan de un problemático viaje de san Juan de la Cruz a Pastrana, para desautorizar o enderezar el magisterio de fray Angel. Este recurrió a la autoridad de la M. Teresa, quien a su vez sometió su carta de apelación al teólogo dominico, P. Báñez. Este respondió a la Santa con una extensa réplica teológica, desaprobando los métodos del inexperto maestro de novicios, pidiendo además a la Madre “que no deje de enviarle (al P. Angel) esta carta” (fechada a 23.4.1572: MHCT 1, 128). – Corto de alcances, el P. Angel nunca llegó a rendirse a los criterios ajenos. Fue admirador incondicional de los rigores ascéticos y exóticos de la Cardona (juzgada por él modelo superior a la M. Teresa). Murió en Toledo el 10.2.1620. De él trazó la Santa esta semblanza: “Faltando de allí (de Pastrana) el prior, quedó por mayor un fraile harto mozo y sin letras y de poquísimo talento ni prudencia para gobernar; experiencia no la tenía, porque había poco que había entrado... Y hase visto bien después, que tenía mucha melancolía..., porque le sujeta mucho el humor, que él buen religioso es...” (F 23,9). Pocos perfiles habrá más sombríos en los escritos teresianos. Fray Angel está ausente en el epistolario de T.

Ángeles

1. Acepciones varias. – En los escritos de T los “ángeles” son los espíritus celestes, totalmente incorpóreos, mencionados en la Biblia, en la liturgia de la

Iglesia y especialmente presentes en la religiosidad popular. Teresa enumera expresamente a san Miguel Angel (V 27, 1), al querubín que le traspasa el corazón (29, 13), o a los serafines y querubines, deslumbrantes en “gloria e inflamamiento” (39, 22). Menciona sola una vez al ángel de la guarda (ficha de sus devociones). - En el epistolario de los años 1576-1578, cuando recurre al uso de los criptónimos, bajo el vocablo “ángeles” designa a los in-qui-sidores, quizás con un toque de ironía (el Libro de la Vida “lo tienen los ángeles”: cta 324,9); – No sin cierto humor se aplica a sí misma el criptónimo “Ángela” (“estando la negra Angela hablando una vez con Josef...”: cta 117, 1; y passim en el carteo de ese perío-do). – “Angel de luz” es el diablo, según el texto bíblico de 2 Cor 11,14, imagen que T repite en Vida (14,8) y Moradas (1,2,15; 5,1,1.5; “espíritu de luz” en M 6,3,16). – “Angeles” y “angelitos” son expresiones de ternura para las tres niñas aceptadas en los Carmelos o para niños de familias amigas (cta 31,4...).

2. En la vida espiritual de Teresa. – En su vida de creyente, ella comparte la devoción popular a los ángeles. En la lista de los santos de su particular devoción, que lleva en el breviario, después de “todos los santos de nuestra Orden”, figuran “los ángeles y el de mi guarda”. En los comienzos de su vida mística se encomendará especialmente a “san Miguel Angel, con quien por esto tomé nuevamente devoción” (V 27, 1), es decir, para que la librase de los trampantojos del demonio tan recelados por los asesores de T. Más adelante, en sus éxtasis místicos, varias veces tendrá visiones de ángeles, que acompañan a la Virgen (33, 15), o escoltan “el trono de la divinidad” (39,22), o la circundan a ella misma (40, 12), etc. En su cuaderno íntimo anotó una de sus visiones en el coro de la Encarnación, donde ejerce de priora: “...vi en la silla prioral, adonde está puesta nuestra Señora, bajar con gran multitud de ángeles a la Madre de Dios, y ponerse allí...” (Relación 25, lo mismo que en la célebre mariofanía de Vida 33,15).

Pero su visión más célebre es la del ángel que le traspasa el corazón con un dardo de fuego. Es el único pasaje en que detalla: “Lo veía cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla”. – “No era

grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos, que parecen todos se abrasan: deben ser los querubines..." – "Bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir". – "Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego..." (29, 13).

En la apreciación teológica de la Santa, los ángeles son espíritus puros y sin mancilla, "abrasados en amor" (M 6,7,6; cf. C 22, 4). Nos defienden contra el maligno (V 34, 6). Incluso en la vida mística, a ellos confía el Señor alguno de sus mensajes (M 6,3,6). En uno de sus apuntes (A 5), T recuerda el pasaje del Apocalipsis (8,3) en que el ángel ofrece sobre el altar incienso y oraciones: "se dice en la Escritura que (el ángel) estaba incensando y ofreciendo las oraciones". ' Corazón, herida del.

T. Alvarez

Antequera (Málaga)

Mencionada en el epistolario: "en Antequera me parece está Millán", un carmelita que se cartea con Gracián (carta a éste: 9.1.1577, n. 3). Al mismo Gracián le recomienda para sus achaques de salud "la fuente que está cabe Antequera" (Fuentepiedra), que "se los sanará" (carta del 6.2.1577, n. 2). A esa fuente se había acogido Dª Luisa de la Cerda (cf las cuatro cartas a ésta, en 1568).

Antisco

Dantisco

Antonia del Espíritu Santo (Henao), ocd (1535-1595)

Nacida en Avila en 1535, hija de Felipe de Arévalo y Elvira Díez de Henao. Hermana de Ana de Jesús, carmelita en Valladolid. Era dirigida de fray Pedro de Alcántara cuando éste la propuso a la Santa para iniciar la fundación de San José de Avila, donde fue una de las cuatro pioneras (V 36,5) y profesó el 21.10.1564. Acompañó a T en numerosos viajes: a Medina, Duruelo, Malagón, Valladolid, Toledo... Es famosa su reacción al visitar la alquería de Duruelo: “Cierto, Madre, que no haya espíritu, por bueno que sea, que lo pueda sufrir. Vos no tratéis de esto (de fundar allí)” (F 13,3). En 1574 es propuesta por T para supriora de Valladolid (carta a Ana Enríquez: 23.12.1574, n. 4). De regreso a Avila, será una de las que acompañen a fray Juan de la Cruz (desde Avila a Andalucía) para iniciar la fundación de Granada: noviembre-diciembre de 1581 (carta a Gracián: 29.11.1581, n. 1). Con el Santo y Ana de Jesús inicia el Carmelo granadino (1582), y allí es una de las dirigidas de fray Juan, quien en 1585, al regresar del Capítulo de Lisboa, la lleva consigo de Granada a la reciente fundación del Carmelo de Málaga, que ha sufrido un serio contratiempo. – Antonia más de una vez escribe cartas de parte de la Santa (cf carta a Salcedo: sept. 1568, n. 3). Es ella quien se queja a ésta de la sobredosis de “actas” y normas dejadas por Gracián en su visita a la comunidad de Valladolid (carta a Gracián: 22.5.1578, n. 10). Sin embargo, no nos ha legado carta alguna de la Santa dirigida a ella (cf MHCT 4, 254). En las Fundaciones T trazó su semblanza en un par de pinceladas: “...aunque era harto mejor que yo, y muy amiga de penitencia, no podía sufrir” que los futuros descalzos tuviesen vida tan pobre y sacrificada en Duruelo (F 13,3). El P. Jerónimo de san José le concede uno de los primeros puestos en la “centuria de religiosas insignes” (Historia, p. 168). Murió en Málaga el 7.7.1595. – Reforma, 1,1,44.

Antonio de Jesús (Heredia), Ocarm, ocd (1510-1601)

Con fray Juan de la Cruz, es uno de los fundadores de Duruelo, muy querido por la Santa, hombre de gran relieve en los orígenes del Carmelo teresiano. Designado con el criptónimo “Macario” en el epistolario teresiano. Nacido en

Requena (Valencia, hacia 1510), oriundo de una familia ilustre, ingresó en el Carmen de su ciudad natal a los diez años. Cursó estudios de artes y teología en Salamanca (1552-1557). Ordenado sacerdote a los 22 de edad, desempeñó en la Orden numerosos cargos de gobierno: prior de La Moraleja, de Requena, Toledo (1561), Avila (1564), Medina (1567). Acompañó al P. Angel de Salazar al capítulo general de Roma en que fue elegido Rubeo (1564). Comisionado por el nuevo provincial, A. González, para visitar los conventos de España, ostenta título de vicario provincial. En noviembre de 1568 inicia con fray Juan de la Cruz la vida de descalzo en Duruelo, tras renunciar a su priorato de Medina (lo subraya la Santa: "renunció su priorazgo con harta voluntad, y prometió la primera Regla": F 14,2). En 1570, traslada la comunidad a Mancera, donde él sigue de prior (F 14,9). Por iniciativa de la Santa, viaja de Mancera a Pastrana para implantar también aquí el nuevo Carmelo (F 17,14). En 1573, es designado por el visitador P. Fernández prior del Carmen de Toledo, y ejerce a la vez, desde enero de ese año, como presidente del Carmen de Avila (MHCT 1, 139). En marzo de 1575 funda el convento de descalzos de Almodóvar del Campo (Ciudad Real), con licencia concedida por Rubeo el año anterior (MHCT 1,186), quedando él prior de la nueva casa. Al año siguiente es prior de Los Remedios, en Sevilla (1576-1578), adonde ha sido llevado por Gracián. Es nombrado primer definidor del grupo de Descalzos en el improvisado primer capítulo de Almodóvar (1576), y provincial en el malogrado capítulo siguiente (Almodóvar 1578), si bien contrariando el parecer de la Santa (cta 273). Ella le había escrito que no lo convocase (cta 273,6). Pero la acalló él asegurándole que lo hacía por deber de conciencia: "me dijo fray Antonio que so pena de pecar no podía hacer otra cosa" (cta 372,9). Es castigado por el nuncio papal, F. Sega (1578), que lo retiene "il capo di questa novità" (MHCT 2, 45) y sigue situándolo entre "los cuatro" principales revoltosos del momento (ib 130). Ya antes (a mediados de 1577) había sufrido prisión en Toledo; lo escribe la Santa al Rey: "este mismo [fr Maldonado] tuvo este verano preso en Toledo a fray Antonio de Jesús –que es un bendito viejo, el primero de todos- sin ninguna causa" (cta 218,7). El P. Antonio vuelve a ser nombrado prior de Mancera el año 1580. Con ese título asiste al Capítulo de Alcalá en 1581, donde es candidato al

cargo de provincial, pero únicamente lo eligen definidor 2º. En calidad de vicario de Gracián, acompaña a la Santa en el postrer viaje de ésta a Alba, y ahí asiste a su muerte (septiembre-octubre de 1582). Dos años después acompañará a Gracián y a las fundadoras del Carmelo de Lisboa, y en el viaje le sucede el percance del perro rabioso que se avalanza sobre él y lo derriba por tierra (cf el relato emocionante de Gracián en MHCT 3,667). De nuevo es elegido tercer definidor en el capítulo de Lisboa (1585), al que asiste como prior de Los Remedios (Sevilla: 1582-1585). Sucede a Gracián como vicario de Portugal, y cuando empiezan los rumores y calumnias contra aquél, las monjas de Lisboa escriben al P. Antonio una carta perentoria pidiéndole "haga un riguroso examen de nuestras vidas", tanto "por el honor del mesmo padre [Gracián] como por el nuestro" (MHCT 3,185: carta del 25.9.1587). Requerimiento desatendido por el destinatario. En el capítulo de Valladolid de 1588 es elegido definidor y luego consiliario de la Consulta. Asiste al capítulo general de Cremona (1593). Ya en 1591 había sido designado provincial de Andalucía y en calidad de tal asiste a la muerte de fray Juan de la Cruz en Úbeda (14.12.1591). Pasa sus últimos años en Los Mártires de Granada, y finalmente en Vélez Málaga, donde muere el 22.4.1601.

No menos matizada y personal es la presencia del P. Antonio en los escritos de la Santa (Fundaciones y Cartas). Especialmente su paso por el epistolario teresiano es un continuo cruce de luces y sombras. A veces, con el nombre cifrado de Macario.

a) En el relato de las Fundaciones, la Santa tarda en convencerse de la vocación y personalidad del "santo viejo": "cuando vi ya que tenía dos frailes, para comenzar, parecióme estaba hecho el negocio, aunque todavía no estaba tan satisfecha del prior [P. Antonio]" (F 3,17). Pero luego ella misma le rinde un múltiple homenaje de afecto, aprecio y alabanzas. El P. Antonio es "el que lo comenzó" (23,12), "el que comenzó el primer monasterio de descalzos" (28,4). Él la ayuda de corazón en la fundación de Medina, donde "pasó harto trabajo" (F 3,3.6.15). En los viajes de la

Fundadora, la acompaña más veces: de Toledo a Avila en julio de 1577; de Malagón a Villanueva de la Jara (febrero de 1580: historiado en F 28,18), y de Medina a Alba de Tormes, ya no historiado en el Libro de las Fundaciones.

b) En sus fervores de neófito, o quizás en su ideología de reformador, el P. Antonio se aleja del humanismo teresiano y extrema la ascesis penitencial. Opta por caminar descalzo. Alguna vez la Santa humoriza en torno a su rigorismo: "Caídome ha en gracia el rigor de nuestro padre fray Antonio" (cta 162,10). Pero lo desaprueba: "Lo que dice ... de andar descalzos, de que lo quiero yo, me cae en gracia, porque soy la que siempre lo defendí [impedí] al padre fray Antonio" (161,5). Finalmente lo obligarán a la humillación de calzar alpargatas. Generalmente goza de escasa salud (cta 259,2). En la primavera de 1580 se empeña en viajar con la Santa, enfermo como está, de Toledo a Segovia (cta 343,4). "Ha estado tal el P. Antonio, que yo temía ir sola con él, por pensar se había de quedar en el camino" (cta 344,3). Pero "está ya muy mejor, que dice misa".

c) En las cartas de la Santa aflora, como un ritornelo, el tema de los celillos del P. Antonio frente a la persona de Gracián, visto éste como joven y segundón, que se ha acaparado la autoridad en la tarea de reforma, y sobre todo el afecto de la santa Fundadora. Mientras Gracián tarda en percatarse, es ella quien percibe ese trasfondo humano y nebuloso. Antonio, malhumorado, reacciona negándose a responder a las cartas de la Santa: "como nunca me responde, no le escribo"; "mis encomiendas ...al P. fray Antonio, y que si tiene prometido de no me responder"; "al P. fray Antonio, muchas encomiendas y que no era carta la que le escribí para dejarme de responder". "Me escribió...: torna a ser mi amigo" (ctas 167,4; 173,5; 374,9; 465,4...). En el fondo era patente el afecto recíproco de ambos: "hoy han venido por nosotras el padre fray Antonio y el prior de la Roda [para el viaje de Malagón a Villanueva de la Jara]... No puede negar el buen fray Antonio el amor que me tiene, pues con toda su vejez viene ahora acá" (334,1). – En contrapunto, Gracián lo lleva consigo por "compañero" de Visitas, y tras el capítulo de Alcalá no

duda en nombrarlo vicario suyo para Castilla. En ese contexto, resulta sobrecogedora la última propuesta de la Santa a Gracián; se la escribe desde Valladolid, apenas un mes antes de morir, en vista del alejamiento ilimitado de éste: “Si lo hace bien fray Antonio acá [como vicario de Gracián en Castilla], podrá estar vuestra reverencia a la mira para encomendarle eso [lo de Andalucía]” (cta 465,6: fechada el 1.9.1582).

d) Al acercarse la hora decisiva de elegir por fin un “verdadero provincial” de los descalzos en el capítulo de Alcalá, a la Santa le preocupa “el bandillo” (ctas 324-325) de los seguidores de Antonio, opositores de Gracián. Una y otra vez lo pregona ante ella misma el fogoso Ambrosio Mariano (ctas 358,6; 371,6), hasta el punto de que “me han avisado –escribe ella– que algunos de los que han de votar, van [al capítulo] deseosos de que salga el padre Macario” (377,9). Y cuando finalmente no sale elegido, ella sigue interesada en saber cuál ha sido su reacción (380,4; pero cf. 324,6). Cuando, muerta ya la Santa, llegue para Gracián la hora del acoso y derribo, con calumnias y persecuciones enconadas, el P. Antonio, tristemente, se pondrá del lado de los adversarios, y tendrá más de una intervención deplorable (cf MHCT 3,186. 280. 370...). No sabemos el contenido de la carta que en 1584 escribe al P. General de la Orden; Doria, que está entonces en Italia, sabe que era un “escrito contra el Padre Provincial [Gracián]”, y pide que aclaren al P. General quién es el uno y quién el otro, es decir, Heredia y Gracián (MHCT 3,40).

e) Fortuna e infortunio a la par, es su presencia en la postrera jornada de la Santa. El P. Antonio se muestra poco sensible a los planes de ésta (viaje a Avila, profesión de Teresita, reposo final en su comunidad de San José...), poco sensible también a su agotamiento y última enfermedad, y cede sin más a la demanda de los poderosos duques de Alba, obligándola a cambiar de rumbo, de planes y de viaje. Le cabe a él la suerte de administrarle los últimos sacramentos (Penitencia, Eucaristía, Unción). La asiste con cariño y respeto. Quizá con menos tacto, en momentos tan solemnes.

f) El P. Antonio no nos transmitió ninguna de las cartas de la Santa. Tampoco se presentó a deponer en su proceso de canonización. En la primitiva historiografía OCD, su persona y su prestigio suman un cúmulo de loores. En el primer esbozo oficial de esa historia, hecho a raíz del capítulo de 1591, se lo empareja con la Santa. Son los dos "guías" providenciales de la nueva familia: ella, "guía" de las monjas; él, "guía" de los descalzos ("Praefati duo quasi ductores et praevii –haec monialium, ille religiosorum– vocari possunt": en Privilegia... fratrum qui discalceati nuncupantur. Madrid, 1591, p.4: texto apasionado, que calca otro precedente y también oficial, aunque no impreso, del secretario de la Consulta: MHCT 4, 379). En su Historia, también Jerónimo de San José le otorgará el Nº 3 en la serie de "cien religiosos insignes", a zaga de la Santa y de fray Juan de la Cruz (L 1, c. 16, pp. 129 y 156). – Reforma, 2,6,4-6.17.36.

Antonio de la Madre de Dios, ocd

Carmelita descalzo. Había sido fraile jerónimo. Gran predicador. Pasó a los descalzos. Propenso a la depresión, en 1576 tuvo un intento fallido de regreso a los jerónimos. Lo comenta T: "De la (ida) del P. Antonio quizás nos hizo Dios merced, porque entiendo tenía melancolía, que con nuestras comidas viniera a mucho mal. Dios sea con él, que cierto más me parece falta de salud que de buen alma lo que tiene" (carta al P. Roca: oct. 1576; cf carta a Gracián 5.10.1576, n. 6). Para esas fechas el P. Antonio era predicador en el convento de Almodóvar. En el Capítulo provincial de La Moraleja (15.11.1579) fue nombrado lector de moral en el mismo convento de Almodóvar (Regesta Rubei, p. 248). Sus sermones agradan a T.: "sus sermones me han contentado mucho, y él me parece buena cosa" (carta a Gracián: 15.1.1580, n. 2). En el Capítulo de Alcalá (marzo 1581), es designado para dirigir la primera mesnada de misioneros destinados al Congo (MHCT 3. 14-15. 371). En la patente de Gracián se decía: "Lleve la superioridad (del grupo) para en lo que se ofresciere, el R. P. fray Antonio de la Madre de Dios" (MHCT 3,15). Mientras se prepara en Lisboa para zarpar rumbo a Africa, le llegan unas

palabras de despedida, de la Santa, entonces en Burgos (carta a Mariano: 18.3.1582, n. 6). El P. Antonio no llegó a destino. Naufragó en el Atlántico y murió con todos sus compañeros (1582).

Antonio, don (?)

Personaje madrileño no identificado. En 1576, “a ese don Antonio” recurre T por medio del P. A. Mariano para solucionar “el pleito” que en Beas han puesto a esta fundación teresiana (cta 135, 22).

Anunciación

Fiesta de la Virgen María que se celebraba el 25 de marzo. Teresa dio ese título a la fundación del Carmelo de Alba de Tormes (F 20 título y n.2). Como referencia mariana, coincide con el título de su primer monasterio carmelitano de Avila: Santa María de la Encarnación. La actitud interior de la Virgen en el momento de la Anunciación la comenta Teresa glosando el verso de los Cantares: “Asentéme a la sombra de aquel a quien había deseado y su fruto es dulce a mi garganta” (Cant 2,3): “¡Oh, qué sombra esta tan celestial, y quién supiera decir lo que de esto da a entender el Señor! Acuérdome cuando el ángel dijo a la Virgen sacratísima, Señora nuestra: La virtud del muy alto os hará sombra. ¡Qué amparada se ve un alma cuando el Señor la pone en esta grandeza! Con razón se puede asentar y asegurar” (Conc. 5,2). Confrontará luego la sabiduría de la Virgen en el momento de la Anunciación, con la pobre sabiduría de los teólogos. “Como (ella) tenía tan gran sabiduría, entendió luego que interviniendo estas dos cosas (la sombra del Espíritu Santo y la virtud del Altísimo), no había más que saber ni dudar (Conc. 6,7). ’ Encarnación.

T. A.

Apariciones

Término y concepto de origen bíblico. En el Nuevo Testamento, el Evangelio comienza con apariciones de ángeles a María y a José (Mt 1,20; 2,13), a Zacarías y a los pastores (Lc 1,11; 1,9.13); y termina con las apariciones del resucitado a María y a los apóstoles (Lc. 24,34) y por último a Saulo (He 9,17). De ese trasfondo bíblico y de la lectura del Flos Sanctorum depende el léxico y el pensamiento de Teresa.

Ella habla indistintamente de “apariciones” (M 6,9,11; 6,10,1; F 8,4) y “aparecimientos” (M 6,8,1; 7,2,3... También “representaciones”, “representarse”: F 8,2; V 40,5; R 4,1; 39; 48). Ambos términos con igual significado: percepción absolutamente gratuita y sobrenatural de seres ultraterrenos, Dios, Jesús, los santos. Nunca habla de apariciones “exteriores”, perceptibles con los ojos o sentidos corporales (V 28,4; 30,4). Identifica aparición con “visión imaginaria” (M 7 2,3) o con “visión intelectual” (M 6,8,1). Desde el punto de vista doctrinal, aprecia su valor y eficacia dentro de la vida mística cuando se trate de verdaderas gracias de Dios (M 6,9,11), pero advierte que “no está en esto la santidad” (F 4,8). Por eso mismo, previene contra las alucinaciones o falsas apariciones, ya sean truco de la propia imaginación, ya insidia del diablo (F 8,4, etc.).

Ella misma ha tenido numerosas apariciones interiores (intelectuales e imaginarias): de la Trinidad (M 7,1,6; R 25...); del trono de Dios (V 39,22); del Espíritu Santo en figura de paloma (V 38,9-12), de Jesucristo (V 7,6: primera aparición; 27,2: gran visión intelectual de su Humanidad santa; 28 tít; 39,1.24; 40,20; M 7,2,3; R 35 etc.); de la Virgen María (V 33,14-16; 36,24; 38,13; 39,26...; R 25; 48 etc); de san José (V 33,12.14...); de santa Clara (V 33,13); san Pedro y san Pablo (V 29,5); san Pedro de Alcántara (V 27,19;36,30); de otros santos (V 40,13 y 38,15); “si ve algunos santos, los conoce como si los hubiera mucho tratado” (M 6,5,7); su padre y su madre en el cielo (V 38,1); su hermana María después de muerta (V 34,19); el P. Pedro Ibáñez (V 38,13); el fundador del Carmelo de

Valladolid, don Bernardino de Mendoza (F 10,15). Apariciones de Angeles (V 29,13; 31,11; 33,15; 39,22; R 25...) e incluso de demonios (V 31,2-3.9.10).

Sobre la naturaleza y efectos de las apariciones místicas, cf “Visiones”.

T. A.

Apóstoles, apostolado

Apóstoles son los doce elegidos por Jesús, incluido Judas. El Apóstol es san Pablo (C. 15,6). Apostolado es el grupo de los doce y su misión (M 5,3,2).Teresa los recuerda también como “el colegio de Cristo” (C 27,6). Elegidos por Jesús con criterios inescrutables: en el colegio de los doce “tenía más mando san Pedro, con ser un pescador y lo quiso así el Señor, que san Bartolomé, que era hijo de rey” (C 27,6, cf. “Bartolomé”); y a él perteneció Judas, el de la traición (M 5,3,2; 5,4,7). En los escritos de la Santa, además de Pedro y Judas son mencionados por su nombre Bartolomé (V 36,5; C 27,7), Tomás (M 3,1,2), Juan (V 22,5; R 6,9), Mateo (R 33,1), Andrés (F 20,10; epílogo de M 5; a él dedica un poema: 21) y Matías (F 22 tít. Y nn. 4.19.31-32).

En la lista de devociones particulares de la Santa figuran cinco apóstoles, en este orden: Juan, Pedro y Pablo, Andrés y Bartolomé.

Entre las palabras que Jesús les dirige, T recuerda varias: a ellos les dice que “no es más el siervo que el Señor“ (Jn 13,36 ss.: R 36,2); les encomienda “encarecidamente” que se amen (Jn 13,34: C 4,11); les da la paz: “paz, paz... dijo el Señor y amonestó a sus apóstoles tantas veces” (Jn 20,21: M 2,9); les inculcó “que fuesen una cosa con el Padre y con El” (Jn 17,21: M 7,2,7); “que fuesen a predicar y enseñar” (Mt 28,19: M 7,4,14); a ellos les dijo en la intimidad el “Con deseo he deseado” (Lc 22,15: C 42,1); y les dio la consigna final, malentendida por ciertos teólogos: “conviene que yo me vaya” (Jn 16,7: V 22,1; M 6,7,14).

De su paso por la escena evangélica, T recuerda además unos cuantos episodios: su incredulidad (V 26,6), su pregunta por los pecados del ciego de nacimiento (Jn 9,2: M 1,1,3) , su somnolencia en el Huerto de Getsemaní (Conc 3,11), su miedo y huida tras el prendimiento de Jesús (M 6,7,10), la traición de uno de ellos (Jn 18,3: C 7,10; M 6,7,10), que se les aparece resucitado (Jn 20,26: M 7,2,3), que Jesús ha orado por ellos (M 7,2,7), que llena de fuego sus palabras (C 4,11,15,6; 16,7), que los capacita para amar y sufrir (M 6,7,13; 7,4,5).

Aún así, T no idealiza su posterior santidad; recuerda que no estuvieron exentos de pecados veniales, pues “sólo nuestra Señora no los tuvo” (cta del 2.1.1577, n. 9, a Lorenzo de C.). Pero ve en ellos grandes modelos de vida evangélica (“un dibujo de lo que pasó Cristo”: V 27,15); “ojalá los predicadores tengan el fuego anunciador de ellos” (V 16,7); incluso las monjas contemplativas, impedidas de predicar y enseñar, deben imitarlos, haciéndolo no de palabra sino de obra y con el ejemplo (M 7,4,4). Pedro y Pablo son los grandes modelos del amor a Cristo (V 29,2; M 6,7,4; 7,4,5). Judas, en cambio, es el “tipo” de la inseguridad y el riesgo con que el cristiano hace su camino de fe (M 5,4,7).

Cada carmelo deberá ser un pequeño “colegio de Cristo” (C 27,6), en que todas se amen como los apóstoles (Cons 28). En definitiva, el Señor nos quiere (a las monjas de sus carmelos) “pobrecitas, como eran los apóstoles” (cta del 17.9.1581, n. 2, a J. Gracián). Cuando T se ve precisada a hacer el elogio de fray Juan de la Cruz y su compañero, presos, escribe: “Dicen las monjas que son unos santos…, que nunca les han visto cosa que no sea de apóstoles” (cta a María de san José, del 10.12.1577, n. 8).

Al Apóstol Santiago, con quien ella será más tarde compatrona de España, nunca lo menciona directamente en su persona, sino con ocasión de la “encomienda de Santiago” (F 22,13) o bien para datar las cartas en el día de su fiesta.

BIBL. – E. Renault, «L'idéal apostolique des Carmélites selon s. Thérèse d'Avila», Paris 1981; Id., Genèse et évolution de l'esprit apostolique chez Thérèse d'Avila, en «Rev. Histoire de la Spiritualité» 53 (1977), 95-116.

T. Alvarez

Apuntes

Con este epígrafe figuran en las Obras de T varios retazos de pequeños escritos sueltos, también titulados "Pensa-mien-tos" y "Apuntuaciones". General-mente se los reúne en sección aparte con los "Memoriales" y "cartas de pago".

Esos apuntes no son notas preparatorias, a modo de fichas previas a un borrador o a una redacción. La Santa no suele utilizar esquemas o borradores para escribir. Sólo al narrar ciertas fundaciones se sirve de apuntes propios o ajenos, que no han llegado hasta nosotros. Los Apuntes que figuran en sus Obras son notas sueltas, de índole y origen diversos. Baste recordar las principales:

a) En su breviario (conservado en las carmelitas Descalzas de Medina del Campo), escribió en las guardas la sentencia de Jesús: "Deprended de mí que soy manso y humilde" (autógrafo).

b) También en su breviario llevaba una octavilla, que contenía por un lado la "cifra de su muerte", y por el reverso un pensamiento de san Juan Crisóstomo (A 1) y algún otro de difícil identificación (también autógrafo, pero editado en la serie de Relaciones: R 7).

c) "Renuncia a la Regla mitigada", fechada en Avila "a 13 días del mes de julio, año de 1571". Y firmada: "Teresa de Jesús carmelita". Sigue la firma de cinco testigos: el maestro Daza, Mariano de san Benito, Francisco de Salcedo, fray Juan de la Miseria y Julián de Avila. A continuación se lee la aprobación de la

“Renuncia”, firmada por el “Comisario Apostó-lico, Pedro Fernández”, fechada en Medina del Campo “a 6 de octubre de 1571 años”. Autógrafo conservado en las Carmelitas Descalzas de Calahorra (A 12, difundido también en pseudoautógrafos).

d) Igualmente, en su breviario llevaba una octavilla suelta con la lista de los santos de su devoción. De ahí la tomó Ribera, que es quien nos la trasmite (Vida de la M. Teresa..., L IV, c. 13, p. 425: A 6, autógrafo perdido).

e) Hay todavía una decena de pensamientos sueltos, recogidos por los antiguos editores de las cartas de la Santa, sin que nos informasen sobre los respectivos autógrafos. Entre ellos, una serie que recoge cuatro citas bíblicas (2 Macabeos 9,10; Génesis 37; Apocalipsis 4,3; Génesis 12) y un pasaje de Casiano en las Cola-ciones 7, 4: publicados en la serie de Apuntes, 3,4). También figura en los Apuntes, n. 2, la nota de la Santa sobre la comunión de las hermanas en el día de su toma de hábito y de su profesión (pseudoautógrafo de letras recortadas en las Carmelitas de Salamanca).

f) También se cita, entre los apuntes sueltos de T, uno de autenticidad muy dudosa, que hace de contrapunto a la “cifra de su muerte” y que contiene la ficha de su nacimiento: “Miércoles. Día de san Bertoldi, de la Orden del Carmen, a 29 de marzo de 1515, a las cinco de la mañana, nasció Teresa de Jesús, la pecadora”. En el mencionado breviario de la Santa, el 29 de marzo se celebraba la fiesta de san Bertoldo. Pero ese día en 1515 no fue miércoles sino jueves. Y según la más fidedigna ficha de don Alonso, padre de la Santa, ésta nació en “miércoles, 28 días del mes de marzo de quinientos y quince años... a las cinco horas de la mañana, media hora más o menos, que fue el dicho miércoles casi amaneciendo...”. ’ Escritos.

BIBL. – Tomás Alvarez, Apuntes y citas en T. de J., en «Monte Carmelo», 112 (2004), p. 231.

T. Alvarez

Aquaviva, Claudio, sj (1543-1615)

Nacido en Atri (Teramo / Italia) el 14.9.1543. Hijo del duque de Atri. Quinto General de la Compañía de Jesús (sucede al P. Mercuriano en 1581). Muere en Roma en 1615, tras 34 años de generalato. Gran promotor de los estudios, reelaboró y publicó la “Ratio studiorum” (1599). Intervino en la contienda teológica “De auxiliis”. Y promovió el desarrollo de la Compañía. La Santa lo recuerda únicamente en su carteo con el canónigo palentino Jerónimo Reinoso (cta 450,3, del 20.5.1582). Le han llegado falsos rumores de que el P. General S.J. viene a España: “que [ya] era desembarcado” el P. General. Estaba de por medio la tensión entre ella y los jesuitas de Burgos, tensión que T quiere resolver sirviéndose de la posible amistad del pariente de Jerónimo Reinoso, Francisco Reinoso (futuro obispo de Córdoba), que había conocido al P. General en Roma. Pero el hecho más notable de éste en la historiografía teresiana ocurre muerta ya la Santa, cuando el 1588 el jesuita Francisco de Ribera, profesor en Salamanca, intenta publicar su gran biografía de la M. Teresa. Eran tiempos difíciles para la exaltación publicitaria de una monja mística como ella, que en Roma ya estaba fichada desde los tiempos del precedente General, P. Mercuriano, y del Provincial de Castilla, P. Juan Suárez. Así que a la petición de Ribera, Aquaviva respondió negando la licencia de publicación: “me inclino a que deje esto a otro que lo haga” (en carta del 25.3.1588). Ante la insistencia del autor, el P. General responde sugiriendo una y otra vez que confíe la autoría de su libro a un descalzo carmelita que lo publique en propio nombre (cartas del 14.6.1588 y 6.9.1588). Pero Ribera se resiste a tal sugerencia y continúa suplicando y razonando. El P. General accede y pone la decisión en manos del Provincial de Castilla, P. Gil González, favorable a Teresa (cf R 4,3), pero exige la previa censura de cuatro teólogos de la Compañía (cartas del 28.11.1588 y 23.1.1589), que parecieron resultar adversos, no a la biografiada, pero sí a la oportunidad de publicar su

biografía. (Para esa fecha ya habían visto la luz, al menos dos veces, las Obras de la M. Teresa, en impresiones de Salamanca y de Barcelona). Tanto a Ribera como a los censores, Aquaviva les había advertido el escollo principal: “en particular deseo que con advertencia se mire si en este libro se trata de revelaciones, raptos y cosas de esta suerte, porque es uno de los puntos que más me hacen reparar para estampar ese libro. Porque no tengo por conveniente que salgan autorizadas por hombre de la Compañía”: carta del 6.9.1588. Momento en que Aquaviva reitera su neta negativa a Ribera y al Provincial de Castilla: “Nunca me pareció conveniente...; no conviene sacarla a luz en nombre de la Compañía” (carta del 21.2.1589). Sólo por una especie de equívoco en la lectura de las misivas romanas, el P. Provincial otorga la licencia de publicación el 11 de junio de 1589. Ribera mismo firmará la dedicatoria de su libro el 17 de julio de ese año. A los reparos de Aquaviva y de los censores se debe, probablemente, que el profesor salmantino añadiese al libro unos capítulos iniciales –algo extemporáneos hoy–: el primero “en que se trata de qué revelaciones se debe hacer caso, y en particular del que se debe hacer de las de la Madre Teresa de Jesús” (pp. 8-38); el segundo, “del crédito que en particular se debe dar a las revelaciones que se escribirán en este libro” (pp. 38-49). Recordemos que la obra de Ribera vio la luz en la segunda mitad del año 1590, y que la había terminado en 1587. A modo de colofón, el encargado regio anotaba en la última página de la obra: “...está correcto conforme al original este libro de la vida de la sancta madre Teresa de Iesus, insigne gloria y dulce ornamento de España, compuesto por el padre D. Francisco de Ribera, de la Compañía de Iesus...” (La documentación alegada puede verse en: L. Lopetegui, Censura de la Orden de la Vida de Santa Teresa de Jesús, por Francisco de Ribera, S.I. En ‘Manresa’ 16 –1944– pp. 261-274). ’Jesuitas.

Aranda, Gonzalo de

Sacerdote de Avila. Hermano de Rodrigo de Aranda. Pertenece al grupo de sacerdotes que en torno a Gaspar Daza promueven la vida espiritual en Avila. Es uno de los confesores de las carmelitas de la Encarnación, cuando el P. General,

Rubeo, hace la visita al monasterio (febrero de 1567): requerido por varias monjas, aunque rechazado por alguna otra (EstTer 1,300,12; 302,20; 306,29). Apoya a la Santa en la fundación de San José de Avila y es uno de sus teólogos asesores en materia de pobreza. Es amigo de san Pedro de Alcántara, el cual lo propone a don Alvaro de Mendoza como asesor a favor de la Madre Teresa y de su fundación abulense (cartas de julio 1562 y de 14.4.1562 (MHCT 1, 17-21). En el pleito que se entabla ante la corte de Madrid entre el consejo de Avila y el monasterio de San José, Gonzalo de Aranda va a Madrid a defender la causa de la M. Teresa (V 36,18). Acompañó a ésta en la fundación de Toledo, y hubo de defenderla a ella y a sus dos compañeras en la posada del Tiemblo contra alguno de los descomedidos huéspedes del mesón. La Santa hace su semblanza así: “Un muy siervo de Dios, sacerdote, que siempre me había ayudado, amigo de toda perfección, fue a la Corte a entender en el negocio, y trabajaba mucho” (V 36,18).

Aranda, Jerónima de

Doméstica de Lorenzo de Cepeda en su residencia de Avila. Recordada con afecto por T (carta a Lorenzo: 17.1.1577, n.15; y 15.4.1580, n. 9).

Aranda, Rodrigo de

Sacerdote de Avila. Hermano de Gonzalo de Aranda. Pertenece al grupo formado en torno a G. Daza, posteriormente amigos de T. A finales de 1577, estando en la Corte, le suplica la Santa que asuma la defensa de las monjas de la Encarnación de Avila, excomulgadas con ocasión de la elección de priora de la comunidad (7 de octubre de 1577). “Por caridad, vuestra merced se informe si lleva algún medio el poderlas absolver el Tostado..., porque si ha de durar mucho, es recia cosa estarse así” (carta al mismo Rodrigo de Aranda: 10.11.1577, n. 2).

Araoz, Antonio, sj (1515-1573)

Es uno de los primeros discípulos de san Ignacio. También uno de los primeros jesuitas mencionados por la Santa. Nacido en Vergara (Guipúzcoa), de familia ilustre. Cursó estudios en Salamanca, e ingresó en la Compañía en Roma, 1538. Regresó a España en 1539 por encargo de San Ignacio. Luego será comisario y posteriormente “asistente” en la Península (1562...). Fue confesor y asesor de Ruy Gómez de Silva. – No se sabe cuándo conoció y trató a la Santa, quizás en alguno de los viajes de san Francisco de Borja a la Península. De hecho, es el primer confesor o asesor espiritual mencionado por ella en la Relación 4,3, asociado a la persona de Borja: “comenzó a tratar con personas espirituales de la Compañía de Jesús, entre los cuales fue el P. Araoz, que acertó a ir allí [a Avila], que era comisario de la Compañía, y el P. Francisco que fue Duque de Gandía...” Lo escribe T a finales de 1575, cuando ya habían muerto ambos: Araoz en Madrid el 13.1.1573; Borja en Roma el 30.9.1572.

Arcángela de san Miguel (Núñez), ocd

Carmelita descalza en Sevilla (Beatriz Núñez). No llegó a conocerla la Santa. Profesó el 10.1.1580 (carta a las descalzas de Sevilla: 13.1.1580, n. 1). Más tarde se incorporó a la comunidad de Lisboa (1585), fundada por María de san José. Murió en 1630.

Arcediano, Juan, O.P.

Recordado por T en F 31,45, con ocasión de la fundación de Burgos: “el padre prior de San Pablo, que es de los dominicos... dijo la misa mayor” el día de la inauguración. Prior era el P. Arcediano, que había ingresado dominico en el convento de Peñafiel (Burgos). Cursó estudios en San Gregorio de Valladolid: “fue tres veces prior ...de Santo Tomás de Avila, dos de Burgos, tres de Plasencia, prior de Segovia y después de Toledo, Vicario Provincial de Galicia. Por cuatro veces fue elegido rector del insigne colegio de San Gregorio de Valladolid... Fue

también, al fin de su vida, Provincial de la provincia de España" (F. Martín, Santa Teresa y la Orden de Predicadores, p. 688).

Arellano, Juana y Mariana, ocd

"Las hermanas Juana de la Cruz y Mariana de la Madre de Dios (en el siglo Arellano), hijas del conde de Aguilar, siendo religiosas en el Real convento de Las Huelgas de Burgos, se salieron disimuladas y tomaron el hábito en el de las descalzas carmelitas de la misma ciudad; donde vivieron con raro ejemplo de virtud y murieron con fama de santidad. Mariana, año de 1596. Juana, el de 1605" (Jerónimo de san José, Historia..., libro 1, c. 18, p. 178). Conde de Aguilar era don Pedro Ramírez de Arellano, casado con María de Arellano, condesa de Nieva. Ambas hijas ingresaron muy niñas en Las Huelgas. Al visitar T este monasterio en 1582, las dos quedaron prendadas de ella y decidieron el paso a las descalzas. Ante el retraso del solicitado breve pontificio, el 1.1.1586 se disfrazó y fugó a las descalzas la hermana Juana. Muchas más dificultades tuvo Mariana. Profesaron la vida carmelitana el 17.2.87. Cuenta por menudo su historia Francisco de santa María: Reforma..., libro IX, c. 27. La santa alude a ellas en carta a M. María de San José: 432,1, del 6.2.1582.

Arellano, Pedro Ramírez de

Conde de Aguilar. Casado con Dª María de Arellano, condesa de Nieva. Dos de sus hijas, ya mencionadas, Juana y Mariana, pasaron del monasterio de Las Huelgas al Carmelo de Burgos a pesar de la tenaz resistencia de sus familiares y superioras. Ver la entrada anterior.

Arenas de San Pedro

En 1579 proyecta T una fundación en esta pequeña localidad abulense, donde en 1562 había muerto san Pedro de Alcántara. Debería realizarla ella personalmente,

urgida por el Vicario General, Angel de Salazar (cta 316,11, a Gracián: 12.12.1579). Con ella iría destinada “la Flamenca” Ana de San Pedro (cta 328,4: del 15.1.1580). En realidad, la iniciativa de la fundación provenía de Dª Magdalena Frías, quien ponía por condición que el nuevo Carmelo estuviese bajo la jurisdicción del obispo de Avila. Motivo por el cual T no aceptó la oferta. Muerta ésta, Dª Magdalena persistió en la misma propuesta, por lo cual el Carmelo de Arenas fue fundado por las carmelitas de La Imagen, de Alcalá de Henares: 1.5.1594. Dos años después, 1596, se asociaba al Carmelo teresiano. Y el año 1615 se trasladaba a Guadalajara. Ya en el siglo XX, la B. Madre Maravillas fundó el actual Carmelo de Arenas de San Pedro (1954).

Arévalo

Villa de la provincia y diócesis de Avila. De unos “mil doscientos vecinos” en tiempo de la Santa. Por Arévalo pasó ésta repetidas veces en sus viajes de ida y vuelta entre Avila y Medina. El más famoso de todos, el de su primera salida de fundadora (F 3). En Arévalo hubo de hacer noche, ahí tuvo el sobresalto de las malas noticias llegadas de Medina, y en la posada tuvieron lugar las nerviosas consultas con Julián de Avila, con Domingo Báñez y con el P. Antonio Heredia. Por fin, la decisión de no retroceder ante la dificultad (F 3,4-6).

Arganda, Francisco de

Es el fiscal de la inquisición de Sevilla por las fechas en que está ahí T. Amigo de la Santa y de Gracián. Asesora a éste en su tarea de visitador (carta a Ambrosio Mariano: 9.5.1576, n. 6). La Santa siente su partida de Sevilla para Cuenca con el cargo de inquisidor (carta a Mª de san José: 17.1.1577, n. 5). Aquí anima a T a fundar en Villanueva de la Jara (F. 28,8; y carta a la misma: 1.2.1580, n. 4).

Argel

En tiempo de T, Argel era una de las ciudades guarida de piratas y mazmorra de cautivos cristianos. Por los años en que Cervantes se halla cautivo en Argel (1575-1579), T escribía a las carmelitas de Sevilla, gravemente atribuladas: “entre sus hermanas están y no en Argel” (carta a la comunidad hispalense: 21.1.1579, n. 4). Por esas mismas fechas recordaba en los Conceptos del Amor de Dios (cta 3, n. 8) el caso de un amigo franciscano, Alonso de Cordobilla, que “después de muchas importunaciones recaudó licencia de su General” para “ir a trocarse por un cautivo... y estando cuatro leguas de Argel le llevó el Señor consigo”.

Arias de Párraga, Francisco, sj (1534-1605)

Jesuita que en Sevilla, siendo rector, ayudó a la Santa (1575-1576), de acuerdo con los PP. Acosta y Rodrigo Alvarez, también jesuitas. Nacido en Sevilla (1534), estudió en Alcalá. Era párroco de San Martín (Sevilla) al entrar en la Compañía (1561). Fue profesor de teología en Córdoba; rector en Trigueros y Cádiz; maestro de novicios en Sevilla. Es autor de numerosos tratados espirituales. Su obra principal, el “Libro de la imitación de Jesucristo, nuestro Señor”, mereció el encomio de san Francisco de Sales en su “Introducción a la vida devota”.– Mantuvo trato amistoso con T, que lo sigue recordando en las cartas de 1575 y 1576 a M. María de san José y a Gracián (ctas 92,6 y 138,5 a Gracián; y cta 152,4 a M. María: “para muchas cosas sería gran ayuda” el rector; cf 158,3).

Arias Gallego, Gonzalo

Obispo de Gerona (1556-1565), y sucesivamente de Cartagena (1565-1575). Al morir (28.4.1575), deja la sede vacante. Por ello, cuando T funda el Carmelo de Caravaca (1.1.1576), tiene que recurrir al provisor (carta a Rodrigo de Moya: 19.2.1576, n. 3; y F 27,6). Arias Gallego había asistido al Concilio de Trento.

Armas espirituales

La idea de que la vida cristiana es lucha y que hay armas espirituales para combatir “la buena batalla”, le viene a Teresa del Nuevo Testamento, cuyos textos más típicos leyó ella con suma frecuencia (¿semanalmente?) en la Regla carmelitana, una de cuyas rúbricas comenzaba: “Y porque la vida del hombre sobre la tierra es toda tentación, y los que piadosamente quieren vivir en Cristo han de padecer persecución (2Tim 3,12), y vuestro adversario el demonio anda a la redonda, como león rugiente, buscando a quién tragar (1Pet 5,8), procurad con toda solicitud vestiros las armas de Dios para que podáis resistir a las asechanzas del enemigo” (Ef 6,11).

A continuación, la Regla carmelitana extraía de la panoplia bíblica, especialmente de san Pablo, una serie de armas simbólicas: “el cinto de la castidad” (Ef 6,14), el pectoral de “los buenos pensamientos” (Prov 2,11), “la loriga de la justicia” y “el escudo de la fe” (Ef 6,16), “el yelmo de la salud y gracia” (Ef 6,17), “la espada del espíritu, que es la palabra de Dios” (Ef 6,17). De hecho, T no mencionará ninguna de esas piezas de la armadura bíblica. Retiene únicamente el simbolismo general. Militamos bajo Cristo, que es “el capitán del amor” (C 6,9); sus armas fueron “cinco llagas” (F 10,11). Las nuestras, ante todo, “la pobreza” y “la oración”: “estas armas han de tener nuestras banderas…: (pobreza) en casa, en vestidos, en palabras y mucho más en el pensamiento… Que, como decía santa Clara, grandes muros son los de la pobreza. De éstos –decía ella– y de humildad quería cercar sus monasterios” (C 2,8). Para “pelear con todos los demonios, no hay mejores armas que las de la cruz” (M 2,6). A ella dedicará uno de sus poemas (Po 18).

“Cruz, descanso sabroso de mi vida,

vos seáis la bienvenida.

Oh bandera, en cuyo amparo

el más flaco será fuerte.

Oh vida de nuestra muerte,

Qué bien la has resucitado:

Al león has amansado…”

En ese su armamentario, entra también la “determinada determinación” (M 2,6) que ella cree arma decisiva en la lucha ascética por varias razones que enumera en C 23.

En otro de sus poemas (22), dedicado a san Hilarión –que de soldado pasó a la vida monástica– enumera, en bello desorden poetico, las armas con que este “guerrero ha vencido al mundo y a sus valedores”. Son éstas. Soledad (ya antes había escrito de la clausura: “encerradas peleamos”: C 3,5), pobreza, destreza, penitencia y paciencia, la cruz y el amor, virtudes con que “ya ha ganado la corona / y se acabó el padecer” (Po 22).

En ese cruce de imágenes, entran en juego el gran simbolismo del “castillo” con su “artillería y baterías”, la figura del “gran adversario nuestro” el diablo, la tesis de que “venimos a morir por Cristo” (C 10,5), o la consigna de “antes morir” que cejar en la demanda (C 23,5).

En la pedagogía de T, precisamente mientras se halla bajo la dirección espiritual de fray Juan de la Cruz, tiene relieve especial la vuelta a lo divino de la justa o torneo profano, en la piececita titulada “Respuesta a un desafío”. Este pequeño escrito no es composición exclusivamente suya, sino más bien trabajo de grupo, obra de unas 23 monjas y de fray Juan de la Cruz. Refleja en cierto modo la ascesis comunitaria, con las típicas “virtudes de la lucha espiritual”. En el grupo hay un “mantenedor”, encargado, como en las justas, de “mantener la tela” (expresión que indicaba la tarea principal de la justa). “Mantener la tela” en la

propia vida espiritual, es tarea de la voluntad (cf V 18,12). En la ascesis comunitaria, es tarea de quien está al frente del grupo (D, nn. 1-4).

Para una elemental evaluación de este enfoque combativo de la ascesis teresiana, hay que tener en cuenta ante todo su inspiración bíblica paulina, así como el entronque de esa temática en la primordial espiritualidad del Carmelo, que en sus orígenes estuvo encarnada en una comunidad de ex-cruzados, guerreros pasados de la milicia terrestre a la vida monástica; y sobre todo el hecho de que sea una mística, y por remate una mujer, quien acentúa ese aspecto de militancia combativa, como nota fuerte de la vida cristiana. ' Ajedrez, ascesis, desafío, simbología bíblica.

BIBL. – Tomás Alvarez, Una instantánea de dinámica comunitaria..., en «Estudios Teresianos», 3, pp. 287-312.

T. Alvarez

Armentía, Prudencio

Es canónigo provisor de la catedral de Palencia (desde 24.6.1580). Por encomienda de don Alvaro de Mendoza, obispo de Palencia, ayuda a la madre T en los trámites para la fundación en esta ciudad (F 29,11). Acepta ser fiador de lo adeudado por la Santa en la compra de la casa, firmando de grado “desde la mula” en que cabalgaba, “que para los tiempos de ahora es de alabar” (F 29,26; cf carta a Juan de J. Roca: 4.1.1581, n. 11).

Arquitectura carmelitana-teresiana

Arquitectura carmelitana-Arquitectura carmelitana-teresiana

Ninguna orden religiosa moderna ha buscado con más decisión un estilo arquitectónico para sus fábricas que la Reforma del Carmelo Descalzo de la provincia Hispánica. Se puede fundamentar la existencia de dicho estilo en cuatro aspectos complementarios: la existencia de un canon arquitectónico dentro de la Orden que determina con claridad las medidas máximas de los edificios, consolidado con cierta tratadística de tipo teórico en la figura de fray Andrés de San Miguel (muerto en 1652); en segundo lugar, por tener un número tan elevado de artífices y tratadistas que son los verdaderos responsables de la cristalización del estilo; en tercer lugar, por el desarrollo en el seno de la Orden de una verdadera controversia artística en defensa del modo ordinario (el manierismo herreriano) y en contra de las novedades estilísticas del Barroco y, por último, en la innegable influencia que la arquitectura carmelitana ejerció en otras órdenes descalzas hispanas como los trinitarios, los agustinos y los franciscanos.

El análisis pormenorizado de los numerosos edificios carmelitanos españoles, portuguese y americanos permite distinguir históricamente hasta cinco etapas sucesivas en el desarrollo del mismo estilo arquitectónico, en su gestación, consecución, aceptación y difusión. Entre 1582 y 1800 la Reforma carmelitana hispánica manifiesta una auténtica vocación de estilo, conviviendo un modo anacrónico (mejor sería decir “acrónico”), arcaizante, con acomodaciones más o menos rechazadas hacia los estilos de fuera de la Orden. Las etapas serían: 1. Conventos teresianos y sanjuanistas (1562-1582). 2. Los años de experimentación (1582-1600). 3. El clasicismo carmelitano (1600-1635). 4. El barroco carmelitano (1635-1700) y 5. El siglo XVIII: barroco tardío, rococó y neoclasicismo.

Los veinte primeros años de la Reforma, correspondiente a la acción de santa Teresa y san Juan de la Cruz, se caracterizaron por la sencillez extremada de los conventos, por la variedad de las fuentes de financiación, y por un eclecticismo formal propio de los comienzos de una empresa religiosa. Así encontramos conventos instalados en antiguas casas y caserones en los que la capilla se

situaba en el zaguán y donde todo solía ser pobreza y ascetismo, límite de la estética del despojo. Otras veces hubo que tomar ermitas o iglesias ya construidas, con la consiguiente variedad formal de soluciones góticas o platerescas e incluso, como sucedió en Pastrana y Malagón, las carmelitas reciben solares para edificar y recursos para acometer empresas arquitectónicas de mayor alcance, optándose por el Manierisno del momento. En los conventos masculinos de estos años se aprecia una clara tendencia hacia el eremitismo, lo rupestre y lo soterrado, de enorme rigor pero aún sin ningún rasgo estilístico propio.

Desaparecida la Santa Fundadora, los últimos años del siglo XVI suponen para la Orden del Carmelo descalzo un proceso de depuración y búsqueda de la uniformidad arquitectónica que podemos considerar como el tiempo de la experimentación, dirigida conscientemente por algunos prelados que como fray Elías de San Martín, entre 1594 y 1600, intentaron reducir las fábricas a la pobreza originaria y también a un modo o estilo común. Fe-nómeno de racionalización que se detecta en otras religiones e instituciones de aquellos años de clasicismo filipino, el Carmelo acabará aceptando el estilo del Manierismo clasicista que Juan Bautista de Toledo, Juan Herrera y el mismo monarca intentaron imponer desde arriba en todo el ámbito hispano. Los postulados de funcionalidad, severidad, nobleza y economía de líneas y elementos y arquitectónicos, son comunes a ambos clasicismos, al filipino y al carmelitano, versión humilde en definitiva del primero.

No fue un proceso fácil ni inmediato, pero lo cierto es que el primer tercio del siglo XVII fue el momento del clasicismo carmelitano. La acción decidida del P. General fray Francisco de la Madre de Dios y la definición del papel de los tracistas oficiales de la Orden, amén de otras medidas legislativas, acabaron por proponer un modo unitario de convento, basado en un estilo o modo específico que se acomodaría perfectamente a las necesidades de la Orden. La severidad y, al tiempo, la elegancia del lenguaje clásico simplificado son los dos rasgos más

destacados que en estos años cristalizarán en el arquetipo de la Real Encarnación de Madrid, trazada por el gran fray Alberto de la Madre de Dios. La unidad del clasicismo carmelitano pronto empezó a resquebrajarse cuando, hacia mediados del siglo XVII, la moda arquitectónica general se encaminó hacia la mayor riqueza y monumentalidad del Barroco. Entonces se produce la dicotomía arquitectónica en los monasterios de la Orden, entre los tracistas que siguen fielmente la arquitectura carmelitana como un fray Nicolás de la Purificación, y los que labran de acuerdo a formas más novedosas en las fachadas y en especial en los interiores eclesiásticos, sobre todo fray Alonso de San José, autor del templo de la Santa en Avila. Llegado el siglo XVIII se observa una diversidad arquitectónica aún mayor, pues junto a singulares y anacrónicos ejemplares de fidelidad al modo carmelitano trazados por un fray José de la Concepción, los conventos e iglesias de la Orden se levantan en el Barroco tardío ya teñido de casticismo o mezclado con el elegante Rococó con que se despidió la época moderna, como ocurrió con la iglesia de San Herme-negildo de Madrid, cuya fachada se debe a Pedro de Ribera o con otros conventos debidos a fray Marcos de Santa Teresa. Finalmente, hacia 1750, los nuevos aires academicistas del Neoclasicismo, que en España enlazó recurrentemente con el Manierismo escurialense, acabaron por conceder una nueva vigencia a las propuestas de arquitectura pura, tectónica y racionalista del modo tradicional carmelitano. Así se cerró un ciclo arquitectónico moderno y español.

No todo fue arquitectura. Al estudioso se le revela la gran riqueza en escultura, pintura y otras artes que tuvieron y aún conservan algunas clausuras carmelitanas. Nombres como el pintor del siglo XVII fray Juan del Santísimo Sacramento, que mereció una de las biografías del tratadista Palomino, componen una larga serie de artífices que se ocuparon del exorno de las bellas capillas e iglesias en especial de Andalucía. Los conventos de Ecija, Luce-na, Córdoba, Aguilar, Sanlúcar la Mayor, etc. guardan magníficos conjuntos de escultura, pintura y artes ornamentales que no se pueden describir por su excesiva prolijidad.

BIBL. – Bonet Correa, A., ”Las iglesias y conventos de los carmelitas en Méjico y fray Andrés de San Miguel”, Archivo Español de Arte, Madrid, 1964, 31-38; Camón Aznar, J., “Santa Teresa en la estética de su tiempo”, Catálogo de la Exposición `Santa Teresa y su tiempo’, Madrid,1970; Martín González, J. J., “El convento de Santa Teresa de Avila y la arquitectura carmelitana”, Boletín de Arte y Arqueología, Valladolid, 1976, 305-324; Muñoz Jiménez, J. M., La Arquitectura Carmelitana (1562-1800), Avila, 1990; Fray Alberto de la Madre de Dios, arquitecto (1575-1635), Santander, 1990; “El Padre fray Alonso de San José (1600-1654), arquitecto carmelita”, Boletín de Arte y Arqueología, Valladolid, 1986, 429-434; “La Arquitectura de Santa Teresa”, MteCarm, Burgos,1989, 127-157, y “Diccionario de artífices del Carmelo teresiano”, MteCarm, Bur-gos,1992, 49-78.

José Miguel Muñoz

Arrieros

En tiempo de T el arriero era por definición “el que lleva bestias de carga” (Covarrubias), exponente de una clase trabajadora sumamente popular. La Santa se relacionó con ellos toda su vida de fundadora, especialmente los años 1575-1577. Recurre al arriero del lugar o al de ocasión para el envío de cartas y de paquetes (cta 129,4). Rara vez para el envío de dineros (142,1). Los más requeridos por ella son los arrieros que hacen el trayecto de Avila (o de Toledo) a Sevilla y a la inversa. Menos frecuentemente, los que van de Avila a Salamanca (40,1) o a Medina. Los hay seguros: “persona tan cierta”, por ejemplo, el que va de Malagón a Sevilla (108,1). Ella prefiere que los envíos no vengan a portes pagados, sino a pagar en el momento de la entrega, pero a condición de que en el envío mismo se les asigne un “buen porte”. Se lo reitera a sus corresponsales de Madrid o de Sevilla: “como es arriero [el portador], puédese enviar aquí el porte; cuando no, ya sabe lo que suelen hacer, que es poner a peligro las cartas; porque nunca lo haga, se lo digo [a la priora de Sevilla]” (129,12). Poco antes le había advertido: “aquí dentro va el porte, porque es mucho” (n. 11). Y de nuevo a la

misma: “si no fuere con el arriero y poniendo buen porte, no lo envíe” (180,9). En situación apurada escribe a Gracián en Pastrana: “por la vía de la Corte, con encomendarla [la carta] mucho a Roque [de Huerta, correo mayor de Madrid], y poner buen porte, y que la dé al mismo arriero, irá segura” (230,13). A veces el arriero se ve precisado a esperar a la puerta del Carmelo mientras T escribe su carta: “este arriero viene por la carta cuando se quiere marchar” (40,1; cf 160,1). Aun así, las cartas de la Santa apenas si reflejan su intenso recurso al servicio de los arrieros castellanos y andaluces. De sus relaciones personales con ellos, escribe Gracián que la Santa los trataba como si ella misma “toda su vida hubiera sido arriero” (Escholias). ’Carreteros. Recueros.

Arrobamiento

En el léxico teresiano, arrobamiento equivale a éxtasis, con leves diferencias de matiz. Pero es término mucho más usado que el segundo vocablo. Más frecuente también que los equivalentes arrebatamiento y suspensión. (Un tanteo lexical daría estos resultados: arrobamiento/s, 108 veces; éxtasis, 10; arreba-tamiento/s, 8; suspensión/es, 22; rapto, 4. Pero no usa extasiar ni arrobar; en cambio, sí usa arrebatar, suspender las potencias. “Suspensión o arrobamiento”, escribirá en Fund 28,3, dando por equivalentes los dos términos).

De arrobamiento tratan expresamente el c. 20 de Vida y el 4 de las Moradas sextas: “Que trata de la diferencia que hay de unión a arrobamiento. Declara qué cosa es arrobamiento y dice algo del bien que tiene el alma que el Señor por su bondad llega a él... Es de mucha admiración”. Así, el epígrafe del c. 20 de Vida. El capítulo 4 de las moradas sextas se titula: “Trata de cuando suspende Dios el alma con arrobamiento o éxtasis o rapto, que todo es uno, a mi parecer, y cómo es menester gran ánimo para recibir grandes mercedes de Su Majestad”. Intermedio cronológicamente entre Vida y Moradas, se reitera el argumento en el capítulo 6 de los Con--ceptos, cuyo epígrafe dice: “Habla de la suspensión de las potencias y dice cómo algunas almas llegan en poco tiempo a esta oración tan su-bida”.

En la Relación 5,9, escrita un año antes del texto de las Moradas, puntualiza otra equiparación: “La diferencia que hay de arrobamiento y arrebatamiento, es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios. El arrebatamiento viene con una sola noticia que Su Majestad da en lo muy íntimo del alma, con una velocidad que le parece que le arrebata a lo superior de ella, que a su parecer se le va del cuerpo...”.

Poco antes había escrito: “Arroba-mientos y suspensión, a mi parecer, todo es uno, sino que yo acostumbro a decir suspensión, por no decir arrobamiento, que espanta” (Ib 7).

En cambio, en Fundaciones c. 6 se esforzará por aportar criterios de discernimiento entre la gracia mística de arrobamiento y ciertas anomalías psíquicas, que ya en M 4,3,11 había etiquetado ella misma como abobamiento, y poco antes en F 5,13 de embebecimientos. El criterio básico de discernimiento entre el hecho místico y el contrahecho morboso consiste en el contenido de uno y otro desde el punto de vista noético: en la suspensión mística de las potencias “es adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios” (M 6,10,2).

Sobre el aspecto doctrinal, ’ Éxtasis.

T. Alvarez

Ascesis

La ascesis cristiana ha sido objeto de revisión en la teología posconciliar. Se ha querido purificarla de residuos extraños, para devolverle la primitiva nitidez evangélica. En efecto, Jesús no es un asceta, sino un personaje de vida sobria y normal, que presenta un nuevo rostro de Dios y proclama un nuevo orden basado

en la igualdad fraterna y el servicio mutuo por amor, frente al deseo del poder y del dinero. Esta es la «ascesis» radical de Jesús.

Asentada esta premisa, entendemos ahora por ascesis un conjunto de esfuerzos humanos encaminados a cooperar con Dios en la consecución del ideal cristiano, que a través de la historia ha tenido distintas connotaciones. También santa Teresa de Jesús vive en un contexto histórico, en que la ascesis tiene unas características propias. Con todo, su «ascesis» va a tener unos colores particulares, nacidos de su vivencia oracional y de su conocido humanismo femenino.

1. Formación ascética de Teresa

a) Antes de su ingreso en el Carmelo. Entre «las vidas de santos» que leyó la joven Teresa no faltaban los ascetas clásicos (V 1,5). Su corta permanencia en el colegio de Gracia y «los buenos libros de romance» de su tío de Hortigosa continuaron el conocimiento de esas figuras (V 3, 1.4). Esta iniciación se completaría con la formación recibida en la vida religiosa y la presencia de personas ascetas de su tiempo.

b) En el monasterio de la Encar-nación de Avila. La Regla del Carmelo y las Constituciones del monasterio de La Encarnación de Avila, donde ella entró a los 20 años, nos ofrecen un conjunto de normativas ascéticas que, sin duda incidieron en la vida de Teresa. En la Regla podemos enumerar estos contenidos: la vida solitaria en oración y silencio continuos, la abstinencia perpetua y el ayuno prolongado, la vida teologal con acentos guerreros de lucha contra el mal, la obediencia al superior, el trabajo manual.

Por su parte, las Constituciones de La Encarnación, en el apartado de la formación de las novicias, contenían amplias zona de contenido ascético, con miras a deponer y quitar «las costumbres del siglo», en gestos, comportamientos,

andares, modos de hablar y mirar. Habría que sustituirlas con otras más adecuadas: obediencia voluntaria, suavidad en el trato, silencio, humildad, respeto a las demás. Y a la maestra de novicias se le ordenaba que «dondequiera que se hallare cometer alguna negligencia, trabaje de las corregir y castigar».

Por otra parte el texto constitucional señalaba los puntos ascéticos comunes para toda las religiosas: oración litúrgica; confesión semanal; silencio «en todo tiempo», a no ser por necesidad, y entonces «brevemente y con voz baja»; ayuno de «una comida al día» durante un tercio del año; abstinencia de carnes durante más de la mitad del año; vestidos austeros de lana y paño grueso; descanso incómodo; trabajo manual diario; edificios humildes; «encerramiento de las hermanas».

c) Personajes ascetas. Teresa de Jesús menciona en sus escritos a varias personas que han practicado la vida ascética. Dos ejemplos: Catalina de Car-dona (F 28), Pedro de Alcántara (V 27,16-20). Ella siente admiración y hasta deseos de imitarlos. Pero los confesores se lo prohíben y Dios le asegura: «¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia» (R 23). Ante ellos se considera «flaca y ruin». De ese modo pone en evidencia su pensamiento ascético, marcado por el amor y no por el rigor del propio esfuerzo. Baste citar su visita a Duruelo y su reacción ante tanta calavera: «Como flaca y ruin, les rogué mucho no fuesen en las cosas de penitencia con tanto rigor, que llevaban muy grande» (F 14,12).

2. El programa ascético de la primera fundación

En la fundación del primer monasterio de San José de Avila, santa Teresa se propuso trazar un nuevo programa de vida carmelitana, «así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas: que todo es con tanta moderación, que sólo sirve de entender las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla» (F 13,5).

a) Propósito fundacional. La fundación de San José nació a raíz de la fuerte experiencia mística de Teresa, basada en la oración contemplativa. Sus amigas querían seguir los pasos de su vida orante. Para ello había que crear un clima adecuado. De ahí saltó la idea de fundar un monasterio que reuniese esas condiciones favorables, «fundadas en oración y en mortificación» (cta 23.12.1561), viviendo constantemente en la presencia del Señor (V 32,11; F 5,16).

Esta era la pretensión teresiana: una pequeña comunidad orante. Tres elementos, en torno a los cuales girará todo el pensamiento fundacional teresiano y a la que someterá todas las estructuras y todas las líneas ascéticas. Teresa querrá conjugar un estilo de vida de soledad «eremítica» y vida comunitaria de amigas orantes (C 13,6; 4,7). Para conseguir esta finalidad no le importará saltarse algunas normas de la Regla «primitiva, introduciendo sorpresivamente dos recreaciones al día, como un elemento compulsador de la vida orante (F 5,16), incluso en tiempo de silencio «mayor» después de Com-ple-tas (Const 9,8).

b) Líneas básicas de la ascesis teresiana. Para la formación comunitaria y orante de la primera comunidad, Santa Teresa escribió el libro de Camino de Perfección. En ella ha querido indicar unos trazos ascéticos fundamentales. Ante todo, anota que «no era mi intención hubiese tanta aspereza en lo exterior ni que fuese sin renta» (C 1,1).

La ascesis que pide Teresa irá más en la línea de «lo interior» (C 4,3), a la que siempre se inclinará. Y sus consignas se reducirán a la práctica de tres virtudes: «La una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad» (C 4,4). Es aquí donde la Santa quiere una ascesis decidida, la «penitencia» que vale y no necesita de «discreción» ni medida: «Estas virtudes grandes, hermanas mías, querría yo estudiásemos mucho e hiciésemos penitencia, que en demasiadas penitencias ya sabéis os voy a la mano» (C 15,3).

La ascesis teresiana va en la línea comunitaria, que es más exigente que unas penitencias corporales (C 4,7; C 27,6; Const 22). El conocido humanismo teresiano se sitúa en una línea diametralmente opuesta a muchas ascesis «clásicas» hoscas: «Es lo mucho que hemos de procurar: ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos, en especial a nuestras hermanas. Y no dejéis que se os encoja el ánima y el ánimo» (C 41, 7-8).

Por otra parte, Teresa se encuentra lejos de una ascesis practicada con miras exhibicionistas o de leyes de contracambio con Dios. La finalidad del nuevo estilo de vida carmelitana que propone tiene una finalidad netamente apostólica: «Y cuando vuestras oraciones y deseos y disciplinas y ayunos no se emplearen por esto que he dicho, pensad que no hacéis ni cumplís el fin para que aquí os juntó el Señor» (C 3,10).

3. La ascesis de la oración teresiana

Las tres primeras Moradas del Castillo Interior de santa Teresa tiene una línea ascética, encaminada a la vida de oración.

Conocerse, conocer el propio interior será la consigna ascética de las primeras moradas, para ver sus dos caras: la positiva y la negativa. Y el camino es la oración. Y toda oración tiene que ser «mental», es decir, con atención: «La puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal; que, como sea oración, ha de ser con consideración» (M 1,1,7). Luego vendrá el esfuerzo de concentrarse en ese interior de la persona, con la toma de conciencia de que allí se encuentra Dios (M 1,1,2.6; 2,1-2). Y «no ha de ir a fuerza de brazos al comenzarse a recoger sino con suavidad» (M 2,10). Por otra parte, el orante ha de trabajar por ahondar en el propio conocimiento negativo (M1, 2,3-18), tan contrastante con el Dios perfectísimo (M 1,2,3.10).

El capítulo único de las segundas Moradas invita a librar una lucha decidida contra todo ese bagaje innato o adquirido de nuestro yo, con sus innumerables engendros egoístas. Pero tampoco hay que olvidar que un Dios amor mora en nuestro interior, invitándonos a vivir en su intimidad: «Es muy buen vecino, y tanta su misericordia y su bondad que..., aun cayendo y levantando en pecados..., tiene en tanto este Señor nuestro que le queramos y procuremos su compañía, que una u otra vez no nos deja de llamar para que nos acerquemos a él» (M 2,2).

Las terceras Moradas comienzan con acentos de victoria, pues estas personas, «por la misericordia de Dios, han vencido estos combates y entrado a las terceras moradas» (M 3,1,1). Dios les ha hecho pasar «las primeras dificultades». Teresa confiesa que «hay muchas en el mundo; aun de los pecados veniales se guardan y de hacer penitencia amigas; sus horas de recogimiento; gastan bien el tiempo; ejercítanse en obras de caridad con los prójimos; muy concertados en su hablar y vestir y gobierno de casa, los que las tienen» (M 3,1,5).

Sin embargo añade: «Bueno es todo eso, mas no basta». No han de pensar «que ya está todo hecho» (M 3,1,4.8). Todavía hay mucho que trabajar, pues siguen apegadas al dinero, a la propia estima, a los gustos espirituales, «y no acaban de entender que es imperfección» (M 3,2,2). Todo lo quieren a su medida. Son «almas concertadas» y pueden vivir «muchos años en esta rectitud y concierto alma y cuerpo» (M 3,2,1). Por eso es necesario que Dios las purifique por medio de sequedades en la vida espiritual y la oración, que ellas no las comprenden (M 3,1,6.7), aunque las pruebas van a consistir «en cosas no muy grandes» (M 3,2,1). Necesitan colaborar con Dios en esta labor ascética, para prepararse a mayores pruebas y así conseguir el amor puro. ’ Virtudes.

F. Malax

Asunción de la Virgen María

La Asunción de la Virgen –el misterio y la fiesta litúrgica el 15 de agosto– son memorables en la vida de santa Teresa, por tres hechos de diversa índole, referidos en el Libro de la Vida.

El suceso primero ocurrió el 15 de agosto de 1539, cuando Teresa había regresado de Becedas, enferma y maltrecha por las pócimas de la curandera: T quiere confesarse para celebrar la fiesta de la Asunción. Se lo impiden. Y esa misma noche le sobreviene el “paroxismo” que la tiene “sin ningún sentido cuatro días” (V 5,9). Pero no sucumbió a la muerte. Quizás había aludido ya a este terrible episodio al referir su acogida a la maternidad de María: “...aunque se hizo con simpleza, me ha valido. Porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella...” (1,7).

El hecho segundo acontece ya en otro plano, claramente místico. Fue el 15 de agosto de 1561, estando en la iglesia de Santo Tomás de Avila, durante los preparativos de la fundación del Carmelo de San José. Teresa tiene ahí la más hermosa de sus mariofanías: “Vi a nuestra Señora al lado derecho, y a mi padre San José al izquierdo...” (33,14-15). Sigue una detallada descripción, que concluye con estos detalles: “Era grandísima la hermosura que vi en nuestra Señora, aunque por figuras no determiné ninguna particular, sino toda junta la hechura del rostro, vestida de blanco, con grandísimo resplandor, no que deslumbra sino suave... Estando así conmigo un poco... parecióme que los veía subir al cielo (a la Virgen y a San José) con mucha multitud de ángeles. Yo quedé con mucha soledad...” (33,15).

Todavía un tercer episodio, ocurrido de nuevo el día de la Asunción, probablemente en el nuevo Carmelo de San José, entre 1563 y 1565. Lo refiere ella en Vida 39,26: “Un día de la Asunción de la Reina de los Ángeles y Señora nuestra, me quiso el Señor hacer esta merced, que en un arrobamiento se me representó su subida al cielo y la alegría y solemnidad con que fue recibida y el

lugar adonde está... Fue grandísima la gloria que mi espíritu tuvo de ver tanta gloria... Quedóme gran deseo de servir a esta Señora, pues tanto mereció".

En la fiesta de la Asunción de la Virgen, el año 1568, inauguró T el Carmelo de Valladolid (F 10,6). En su breviario la liturgia de la Asunción revestía especial solemnidad (folios 323r-327v), precedida de una hermosa estampa del misterio, a toda página: la Virgen coronada de reina, escoltada de ángeles, se eleva ante los ojos atónitos de los diez apóstoles. ' María.

T. Alvarez

Ausencia de Dios

1. Padecer "ausencia de Dios" es una componente de toda experiencia mística cristiana. La expresó maravillosamente san Juan de la Cruz en el primer verso del Cántico espiritual: "Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido..." Ese sentimiento doloroso se hace presente en la vida del místico a consecuencia de la naturaleza misma de nuestra experiencia de lo divino, mediatizada y limitada por nuestra condición existencial terrena. A consecuencia también de la transcendencia y del misterio de Dios, que no sólo está "más allá" de todo lo alcanzable ("lejísimo", escribirá T.), sino que es misterio absoluto, "tu es Deus absconditus" - "Dios escondido", dirá Isaías (45, 15). "Rayo de tiniebla", en la literatura mística cristiana ("Puso su escondrijo en las tinieblas", escribe san Juan de la Cruz glosando su primer verso del Cántico: 1, 12).

En la escala graduatoria de la experiencia mística, esa experiencia de la "ausencia de Dios" se agudiza hasta el extremo en ciertas etapas de "noche" o de "intenso deseo". Etapas preparatorias del estadio final, la "unión mística".

En el tejido eclesial, o incluso en el balance humano de lo religioso y lo antirreligioso, esa experiencia de vacío o de nostalgia de El en la historia humana

hace de contrapeso al fenómeno del ateísmo: frente a la masa más o menos voluminosa de quienes se desentienden de Dios (“pasan de Dios”) o le niegan científicamente un puesto en el orden cósmico o en la historia de la humanidad, el místico desempeña la función de testigo fuerte, no sólo de la presencia de Dios, sino de por qué El desborda en absoluto el alcance de nuestra mirada o de nuestra comprobación empírica. A la reiterada pregunta filosófica frente a los campos de exterminio: “¿dónde estaba Dios?” –como en el viejo interrogante del salmista– es probable que no haya otra respuesta que la experiencia del místico.

2. En Teresa de Jesús esa experiencia de la noche religiosa, tupida de sufrimiento profundo por el sentimiento de la ausencia divina, está expresamente testificada. Quizás sea legendario el “fioretti” de infancia referido por sus antiguos biógrafos, según el cual al ser detenidos ella y Rodrigo en su fuga camino del martirio, Teresa se habría justificado con la respuesta “que quería ver a Dios”. Lo irrecusable, sin embargo, es el dato histórico-místico que nos ofrecen sus relatos autobiográficos, en los cuales constituye una constante esa afirmación de sufrimiento y tensión profunda, producidos por la sensación de “vacío de Dios”. Así, desde sus primeros textos místicos (R 1 y 3), hasta la última narración introspectiva, un año antes de morir (R 6, 9), e incluso en el lecho de muerte, con la reiterada invocación “hora es ya, Esposo mío, de que nos veamos”, esta vez documentada mucho más en firme que el episodio de infancia, arriba aludido.

Pero el testimonio autobiográfico más rico en información nos lo ofrece el Libro de la Vida, especialmente el capítulo 20. Pasaje con valor excepcional por estar escrito mientras T está inmersa en esa vivencia espiritual: “es en lo que ahora anda siempre mi alma: lo más ordinario, en viéndose desocupada, es puesta en estas ansias de muerte” (20,12). “Hase de notar que estas cosas son ahora a la postre, después de todas las visiones y revelaciones que escribiré” (20, 9). Por tanto, trance místico que atraviesa ella al finalizar la escritura del libro, por los años 1564-1565, a sus cincuenta de edad, cuando lleva ya un trienio vivido en el Carmelo de San José.

Según ella, ese vivir en estado de ausencia de Dios se lo ha producido la escalada de arrobamientos: sería sencillamente uno de los efectos producidos por éstos, en cuanto los éxtasis contienen asomadas excepcionales al misterio de Dios, a su belleza, amor, misericordia... Sólo que, pasados los breves momentos extáticos, ella regresa al desierto. Se siente sumergida en profunda soledad existencial. Ni en el cosmos ni en el consorcio humano hay cosa o persona que le haga compañía. Incluso siente el "desamparo" del propio cuerpo (20, 9). "Muchas veces, a deshora, viene un deseo que no sé cómo se mueve, y de este deseo, que penetra toda el alma en un punto, se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí y de todo lo criado, y pónela Dios tan desierta de todas las cosas, que por mucho que ella trabaje, ninguna que la acompañe le parece hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad" (20,9).

"Y con parecerme que está entonces lejísimo Dios, a veces comunica sus grandezas por un modo el más extraño que se puede pensar..." (20, 9). "Ello es un recio martirio sabroso, pues todo lo que se le puede representar al alma, de la tierra, aunque sea lo que le suele ser más sabroso, ninguna cosa admite: luego parece lo lanza de sí" (20, 11).

Ella misma glosa esa experiencia con dos pasajes bíblicos muy del agrado de fray Juan de la Cruz: "al pie de la letra me parece se puede entonces decir (lo que) dijo el real Profeta estando en esta misma soledad, sino que como a santo se la daría el Señor a sentir en más excesiva manera: vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto..." (20, 10). Y el otro texto del salmista: "otras veces parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí misma ¿dónde está tu Dios? (ib 11: los salmos aludidos son el 101, 8, y el 41, 4).

Como en otras ocasiones, también aquí T recala sobre la experiencia modélica de san Pablo: "Otras (veces) me acordaba de lo que dice san Pablo, que está crucificado al mundo. No digo yo que sea esto (mío) así, que ya lo veo, mas

paréceme que está así el alma... como crucificada entre el cielo y la tierra..” (20, 11). Sólo que a la vez “le viene del cielo una noticia admirable, muy sobre todo lo que podemos desear, (y que) es para más tormento, porque acrecienta el deseo (de Dios) de manera que la gran pena algunas veces quita el sentido, sino que dura poco sin él” (20,11).

Aunque condensada en ese texto central de Vida, esa experiencia prosigue hasta el final del libro: “Dame consuelo oír el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios, de que veo ser pasada aquella hora de la vida” (40, 20).

Esa especie de ritornelo del “deseo de ver a Dios”, como surtidor secreto de la “pena de ausencia”, sitúa a ésta en la dinámica teologal de la esperanza (“tensión de espera”), y la caracteriza más como anhelo de lo final que como nostalgia del paraíso perdido, cual comparece en otros místicos medievales.

3. La codificación teologal de esa experiencia. – Ya en el relato de Vida, la Santa situó ese trance místico en el estadio final de su graduatoria: cuarto grado de oración. Pero todavía en la incertidumbre de cuál sería su posterior evolución. Casi convencida de hallarse ya ante la experiencia tope:

“Yo bien pienso alguna vez ha de ser el Señor servido –si va adelante como ahora (esta experiencia)– que se acabe con acabar la vida, que a mi parecer bastante es tan gran pena para ello... Toda la ansia es morirme entonces... Todo se me olvida con aquella ansia de ver a Dios, y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo” (20,13).

Esa falta de perspectiva la corregirá en escritos posteriores. En dos especialmente: en las Moradas del Castillo Interior (1577), y un año antes en la Relación 5ª, escrita en Sevilla para los consultores de la Inquisición.

En esta última, Teresa improvisa un sencillo esquema del proceso místico, que completa la graduatoria de Vida. Sitúa el trance místico de la “ausencia de Dios” después del periodo de arrobamientos (nn. 9-10) y del “vuelo de espíritu” (n. 11), como resultado de los “ímpetus (que así) llamo yo a un deseo que da al alma algunas veces..., una memoria que viene de presto de que está ausente de Dios” (n. 13). Y lo describe con un par de pinceladas coloristas: “parécele que está en una tan gran soledad y desamparo de todo, que no se puede escribir. Porque todo el mundo y sus cosas le dan pena, y que ninguna cosa criada le hace compañía, ni quiere el alma sino al Criador, y esto lo ve imposible si no muere. Y como ella no se ha de matar, muere por morir, de tal manera que verdaderamente es peligro de muerte, y se ve colgada entre cielo y tierra, que no sabe qué se hacer de sí” (n. 14).

Con todo, sólo en las Moradas logrará la Santa una codificación precisa y definitiva de ese estadio de la experiencia mística. Lo expone en el cap. final de las moradas sextas, y sitúa el momento culminante de esa su propia experiencia en la Pascua de 1571, en el famoso deliquio de Salamanca referido en la Relación 15 (cf M 6,11,8), y ocurrido un año antes de su ingreso en el estadio final del “matrimonio místico” (cf R 35).

Por eso, en su codificación del proceso místico, la sitúa en el umbral mismo de las moradas séptimas, como purificación para el ingreso en ellas (n. 6). En ese contexto reitera su descripción calcando la antigua exposición de Vida 20: “Siente una soledad extraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía, ni creo se la harían los del cielo como no fuese el que ama, antes todo la atormenta. Mas vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua; y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y esa no se la dan” (M 6,11,5).

Lo mismo que fray Juan de la Cruz, también la Madre Teresa rebasa los estrechos moldes descriptivos y los análisis doctrinales del fenómeno místico de la “ausencia de Dios”, para dejarla fluir por el lirismo de uno o varios de sus poemas. El que más expresamente refleja y glosa esa experiencia comienza así: “Cuán triste es, Dios mío, / la vida sin Ti, / ansiosa de verte, / deseo morir” (Po 7). Por él se distiende una serie de motivos temáticos tan abundosos y aun más que los testificados en Vida y Moradas: soledad y tristeza, destierro y ensueño, vida y muerte, amor y duelo, Dios escondido (“Tú siempre invisible”) y presencia eucarística...

Lo más sorprendente en ese poema, de datación incierta, es que la Santa lo haya compuesto calcando el metro de las canciones que ocasionaron su éxtasis en la Pascua de 1571, a que antes aludimos. Por tanto, poema compuesto para ser cantado. Quizás para ser cantado en comunidad, como el “Véante mis ojos”, con intención y espíritu de Pascua.

BIBL. – AA.VV., La búsqueda de Dios, Madrid, 1984.

T. Alvarez

Austria, Ana de (1549-1580)

Cuarta esposa de Felipe II. Hija del emperador Maximiliano II y de María de Austria. Nacida en Cigales (Valladolid). Casó con el monarca español en 1570. Madre del futuro rey Felipe III. Pero su primogénito había sido Fernando, nacido en 1571 y jurado heredero de la corona en mayo de 1573. Poco después (junio del mismo año), Teresa ofrece oraciones por la Reina: “En esta casa que ahora estoy (la Encarnación de Avila) se hace lo mismo (ofrecer oraciones), junto con pedir para la Reina nuestra señora y el príncipe a quien Dios dé muy larga vida. Y el día que Su Alteza (el príncipe Fernando) fue jurado, se hizo particular oración” (carta a Felipe II: 11.6.1573, n. 1). Austria, Juana de Hija de Carlos V. Hermana menor de

Felipe II. Reina de Portugal, casada muy joven con Juan III. Queda viuda a los 19 años. Es madre del rey Don Sebastián de Portugal. De regreso a España será brevemente regente de la nación en ausencia de Felipe II. En Madrid pertenece al grupo de amigas de la portuguesa Dª Leonor de Mascareñas. Funda el monasterio de las Descalzas Reales. Se trata y hace amistad con T ya en 1569: “Con la princesa de Portugal [Dª Juana] he estado hartas veces y holgádome, que es sierva de Dios” (cta 20. Cf cta 11,4). Quizás haya facilitado a la Santa el favor de Felipe II.

Austria, Juan de (1545-1578)

La única referencia a don Juan de Austria en los escritos teresianos se encuentra en la carta dirigida desde Toledo, el 2 de noviembre de 1576 a María Bautista en Valladolid. “Encomienda a Dios a don Juan de Austria, que ha ido disimulado a Flandes por criado de un flamenco”. Alusión inesperada en el contexto de la carta, pese a que en ella comparecen ni más ni menos que otras veinticinco personas. Sin embargo, la referencia resulta explicable por diversos motivos. El personaje tenía entonces larga y merecida fama en Castilla, y fuera de España. Estaba en la cresta del prestigio bien ganado en empresas conocidas de todos. Era además admirado en el pueblo por su juventud, por su prestancia, era “espléndido” según los admiradores del tiempo. Sobre todo era el personaje de la noticia de la hora. Cuando la M. Teresa firmaba su carta estaba a punto de culminar su viaje a los Países Bajos –llegó el 4 de noviembre– enviado como Gobernador por Felipe II, tras la muerte de Luis de Requesens. La empresa era difícil y comprometida, casi imposible, como se reveló muy pronto. En la visión de santa Teresa estaba en juego el bien del reino; sobre todo, el de la religión. Por lo tanto la empresa bien merecía ser tenida en cuenta y encomendarla a Dios. Hay un detalle significativo en el texto teresiano: la forma cómo realizó el viaje. Detalle que hace pensar en lo bien informada que estaba, y en lo difícil que era llegar desde Castilla a su destino. En un principio debía haber viajado a Italia, donde estaba desde 1575. Pero contra la voluntad del rey vino primero a España y desde aquí por Francia realizó el viaje.

Pero “disimulado”, es decir disfrazado, según lo preparó doña Magdalena en el Abrojo, quien “le tiñó la barba y el cabello en su regazo”. Así y con la única compañía de un siervo morisco de Octavio Gonzaga, atravesó toda Francia en los días finales de octubre y primeros de noviembre de 1576. Dos años después, el 1 de octubre de 1578, murió tristemente de tifus en Namur. Tenía 33 años. – Cf cta 134,3.

Autobiografía

Aunque no es una autobiografía propiamente dicha, el “Libro de la Vida” es el escrito teresiano que reúne mayor número de datos autobiográficos, hilvanados en torno al hilo conductor de la vida interior de su autora (ver “Libro de la Vida”. En el léxico teresiano no figura el vocablo técnico “autobiografía”). Su actividad de fundadora, la refiere T en el “Libro de las Fundaciones” (ver ese título). Ambos escritos componen una especie de díptico autobiográfico de signo diverso: el primero refiere el itinerario místico de la autora; el segundo cuenta su historia propiamente dicha. Hechos místicos el uno; hechos históricos el otro. En uno y otro caso, con flexibilidad.

La vertiente primera, la de su gesta interior, se irá enriqueciendo con un florilegio disperso de escritos sueltos, reunidos bajo el título de “Relaciones”: grandes exposiciones panorámicas de su experiencia interior, en las Relaciones 1-6 (de los años 1560-1563; 1575-1576; y 1581). Y apuntes breves a modo de instantáneas de su interioridad en las Relaciones restantes (7-67), no todas ellas de contenido homogéneo.

Una interpretación unitaria, pero simbólica, de su itinerario espiritual se contiene en el “Castillo Interior” (ver ese título), escrito en 1577 con ánimo de completar el relato de Vida, si bien en forma menos narrativa y más doctrinal.

La otra vertiente, la propiamente histórica, tiene su complemento, con abundantes datos autobiográficos, en el carteo de la Santa: nuevos rasgos de su propia psicología, relatos de viajes y fun--daciones, informes sobre sus amistades y reacciones frente a la sociedad y la Iglesia de su tiempo. Aunque en menor escala, sus cartas contienen esporádicos apuntes introspectivos, en la línea de las Relaciones.

Un balance sumario sería éste: Teresa nos ha dejado información directa sobre sí misma, acerca de su camino interior (Historia de salvación), y sobre su gesta humana de mujer fundadora. En la historia de la espiritualidad, ella pertenece al pequeño grupo de autores antiguos que han contado por escrito la propia vida: san Pablo, san Agustín, R. Lulio, san Ignacio de Loyola; y en nuestro tiempo, santa Teresa de Lisieux... ’ Vida, Libro de la.

T. Alvarez

Autógrafos teresianos

1. Notas características. – 2. Autógrafos mayores. – 3. Autógrafos menores y pseudo-autógrafos. – 4. Ediciones facsimilares.

1. Notas características. – Pocos autores, o quizás ninguno, ostentan la fortuna de habernos legado los autógrafos de todos sus escritos, como es el caso de la Madre Teresa. Con la particularidad de que, salvo contadas excepciones, los de ella han llegado íntegros hasta nosotros. Con la ventaja de hacernos entrega de sus escritos, exentos de problemas crítico-textuales y con la frescura y tersura del puntual momento creativo. Páginas que nos transportan al momento natal de cada escrito.

Esa fortuna de los textos teresianos se debe, en buena parte, a que ninguno de ellos llegó a la imprenta en vida de la autora. Y, muerta ella, rápidamente se

aureolaron de un halo de veneración. Se los custodió como joyas o se los veneró como reliquias. Al editarlos, ninguno de ellos pasó a manos del tipógrafo. De esa suerte se libraron de fenecer en el cesto de los desechos, como sería el caso del Quijote o de la Guía de Pecadores.

A la hora de evaluar en bloque los autógrafos de la Santa, hay que destacar cuatro o cinco facetas relevantes:

a) La Madre Teresa escribe con grafía firme, trazos cincelados, rarísimos titubeos de pluma, muy pocas tachas. Gran parte de sus autógrafos son de redacción directa, diríanse borradores (así, por ejemplo, las Moradas, las Fundaciones, el Modo de visitar y el primer Camino), lo cual les permite reflejar la gama de estados emocionales que atraviesa la escritora mientras redacta, sobre todo en los pasajes líricos o místicos, los más patéticos.

b) Como la autora no posee el respaldo de una cultura humanística, sus autógrafos no pagan tributo al manierismo latinizante que caracteriza la ortografía de los escritores coetáneos. Su grafía refleja en directo la fonética del habla familiar o coloquial abulense. Lo cual convierte sus autógrafos en documentos excepcionales del idioma en el corazón de Castilla, en el último tercio del siglo XVI. Servicio que ya no nos prestarán las ediciones de los mismos, tras haber pasado por el tamiz de los amanuenses o incluso por la revisión de fray Luis de León, que cede también a la presión latinizante.

c) Teresa escribe siempre en papel de calidad, verjurado y con marca de aguas, folios abundosos, y márgenes generosos en torno a la caja de escritura. Cuadernillo de seis, ocho y hasta diez bifolios. Generalmente íntegros, es decir, sin cercenar una de las hojas del bifolio, rara vez eliminada para redactarla otra vez: nueva prueba de su manera de escribir, sin retractaciones ni revisiones.

d) En cambio, esos autógrafos han pasado, casi todos, por el tamiz de asesores y censores. En todos ellos afloran, acá y allá, interpolaciones de segunda y a veces tercera mano. Con anotaciones y breves glosas marginales, que en ocasiones obligan a la autora a tijeretear su texto y rehacerlo. Así, por ejemplo, en el autógrafo de Vida interviene la pluma del padre Domingo Báñez; en el Camino (en sus dos redacciones), la mano del padre García de Toledo; en los autógrafos de las Moradas y de las Fundaciones, la mano correctora de Jerónimo Gracián, tachado y corregido él mismo en el autógrafo por el futuro biógrafo de la Santa, Francisco de Ribera. En contra de lo que se ha venido diciendo, en ninguno de los autógrafos teresianos dejó huellas la pluma de fray Luis de León. En cambio, Gracián persistió en sus anotaciones sobre las páginas del Modo de visitar. De todas esas intromisiones ajenas, sólo las del Camino (CV) obligaron a la autora a arrancar páginas y a rehacerlas para atenerse a los reclamos del censor.

e) Aunque custodiados con gran esmero, los autógrafos teresianos sufren actualmente un grave proceso de deterioro, debido a la tinta utilizada por la autora, cuya sobredosis de limaduras de metal oxida y destruye el papel. Así han perecido en nuestro siglo varias cartas autógrafas de la Santa. Los autógrafos de las Moradas y del Camino de perfección (redacción segunda: CV) han sido restaurados por el Instituto de Patología del Libro “Alfonso Gallo” de Roma. Necesitan urgente restauración los cuatro autógrafos conservados en El Escorial: Vida, Funda-ciones, Modo de visitar y Camino (primera redacción: CE).

2. Autógrafos mayores. – Aparte los cuatro que acabamos de mencionar, conservados en la Biblioteca del Escorial, las carmelitas descalzas de Sevilla y de Valladolid conservan respectivamente el autógrafo del Castillo Interior (M), y del Camino de Perfección (segunda redacción: CV). He aquí la elemental descripción de cada uno de ellos:

a) Autógrafo de Vida: Se conserva en la Biblioteca del Escorial. Signatura “Vitrina 26”. Es un manuscrito de papel verjurado, 226 folios en total, formato 210x295

mm. Autógrafos de la Santa son los ff. 1-2 y los 202 siguientes (ff. I - CCI). Precedidos de varios folios en blanco (1r -7v), de los cuales el f. 3r contiene el título de la obra, escrito por el Bibliotecario, P. José de Sigüenza: La Vida de la madre Teresa de Jesus / escrita de su misma mano, con vna aprobacion / del padre M. Fr. Domingo Bañez su confesor / y Cathe-dratico de Prima en Salamanca". Y seguidos, al final, de cuatro folios que contienen la censura autógrafa del padre Domingo Báñez (ff. 202-205), más otros doce folios en blanco. La Santa había dejado su manuscrito sin título y sin índices. Fue encuadernado en piel y forrado en terciopelo carmesí cuando en 1591 ingresó en El Escorial, requerido por Felipe II y entregado por el padre Nicolás Doria. Al encuadernarlo y dorar sus márgenes, la cuchilla del encuadernador cercenó ligeramente las anotaciones marginales. Más tarde (1607), el arquitecto regio, Francisco de Mora cortó un cuadradillo del folio 45, en el margen inferior. Durante varios siglos, el autógrafo de Vida ocupó el puesto central del "camarín" de reliquias, escoltado a ambos lados por sendos códices antiguos de san Agustín y san Juan Crisós-tomo.

b) También se conserva en El Escorial el autógrafo del Camino de Perfección, redacción primera (CE). Manuscrito de papel verjurado, signatura "1672", de 153 folios numerados por otra mano en números arábigos (ff. 1-147), formato 155x215 mm. Carece de título. Al final, los ff.148-153 contienen el índice de los 73 capítulos, de mano ajena, a excepción de los epígrafes 56 y 57 que son autógrafos de la Santa. Encuadernado en piel sobre forrada de tisú amarillo floreado. – En él son numerosas las páginas tachadas con grandes trazos en aspa, y con anotaciones marginales del censor, García de Toledo. La más célebre de todas las tachas se extiende por los folios 11v-12r (cap. 4), que borra la apología teresiana de la mujer. Es interesante también la glosa marginal del f. 72v: "parece que reprehende a los inquisidores, que prohíben libros de oración". Interviene todavía una tercera mano censora. La serie de tachas y anotaciones será tenida en cuenta por la Santa al redactar por segunda vez el libro, así como también incorporará en él una especie de apéndice autógrafo, añadido en las páginas 146r-147v, tras la anotación: "en lo que tratava de la oracion de quietud

deje de decir esto”, apéndice que pasará al capítulo 31, 8-10 de la segunda redacción, y que contiene la famosa comparación del “niño que aún mama”.

c)La segunda redacción del Camino (CV) se halla en el autógrafo conservado en las Carmelitas Descalzas de Valladolid. Es un cuaderno de formato 165x220 mm., 203 hojas numeradas por la autora en el margen superior del recto en cifras romanas que van del I al CCVII, precedidas de dos hojas no numeradas, en la primera de las cuales la Santa escribió a modo de título-dedicatoria: «Jhs este libro trata de avisos y consejos que da teresa de jesus a las ermanas rrelisiosas y yjas suyas...” Otra mano escribió en el reverso de ese mismo folio inicial: “Libro llamado camino de perfecion...” En la hoja segunda, no numerada, comienza el prólogo.

Encuadernado recientemente (Roma 1964) en pergamino crema, había sufrido en anteriores encuadernaciones cortes de cuchilla que mutilan las anotaciones de los márgenes laterales externos. El manuscrito soportó la injerencia de diversas manos censoras, que tacharon pasajes autógrafos y añadieron subrayados y notas interlineares y marginales. Uno de ellos, P. Gacía de Toledo, ocasionó la eliminación de varios pasajes por parte de la autora, la cual hubo de arrancar hojas y sustituirlas con otras de tercera redacción. La mutilación más notable fue la infligida al capítulo 17, que desarrollaba la comparación de la humildad con el juego de ajedrez: las cinco hojas arrancadas (59-63) fueron sustituidas con una sola (p.69). Las notas marginales de los varios censores son, generalmente, de contenido teológico inspiradas en escrúpulos de ortodoxia. Alguna de ellas, de recelo antifeminista: “por esta doctrina no prediquen [las monjas] a la red, sino callen, que les hará más provecho” (201v). Ya en la hoja inicial, bajo el epígrafe de la Santa, anotó uno de los censores: “io e visto este libro y lo que del me pareçe esta escrito al cabo del y firmado de mi nonbre”; pero, de hecho, esa censura no fue escrita en el manuscrito, sino en cuartilla aparte. El cuaderno fue restaurado en 1964 por el Instituto de Patología del Libro “Alfonso Gallo” de Roma. (Más datos pueden verse en la edición facsímil del autógrafo, T II, 127-168).

d) La Biblioteca del Escorial conserva igualmente el autógrafo de las Fun-daciones: signatura “Nº 158”. Es el más crecido de los autógrafos teresianos: 210 x 303 mm.; 131 folios, numerados por una segunda mano con guarismos arábigos en el margen superior del recto, del 1 al 133 (numeración defectuosa a la altura de los ff. 28-32 y 37-38). Encuadernado en piel, forrada de tisú amarillo floreado. Antes del f. 1, preceden dos folios en blanco, más otro en cuyo reverso una mano tardía anotó el título de la obra, que había sido omitido por la autora: “Libro original de las Fundaciones de la Reformación que hizo en España la gloriosa Virgen Santa Teresa de Jesús, escrito de su mano, librería de San Lorenzo el Real para perpetua memoria”. – Al final, ff. 132v-133r, la Santa añadió, a modo de apéndice, el relato del cambio de obediencia del Carmelo de san José de Avila. Ya antes (f.100r) había adosado el billete correspondiente a la Rel. 67: cuatro avisos a los padres descalzos.

El autógrafo está salpicado de correcciones de mano ajena, las más de ellas debidas a la pluma de Jerónimo Gracián. Otra mano femenina interfiere en la grafía de la Santa para rotular con trazos desgarbados el capítulo 12 (f.38v). La redacción del manuscrito había comenzado en 1573, y concluyó en el verano de 1582. Realizada con grandes intervalos. De ahí que desde el punto de vista grafológico, el Libro de las Fundaciones sea un auténtico muestrario de la grafías teresianas.

e) El último de los autógrafos de la Santa conservados en el Escorial es el Modo de visitar los conventos. Manuscrito sin título autógrafo. De formato menor: 145x195 mm.; con los márgenes muy mutilados por el encuadernador. Son 23 hojas, numeradas por mano ajena con cifras arábigas, en la parte alta del margen superior derecho del recto de las hojas: de la 1 a la 22. Precede una hoja en blanco, en la que otra mano posterior escribió el título: “Modo de visitar los Conventos de Religiosas escrito por la Santa Madre Theresa de Jesus por mandado de su Superior Provincial F. Geronimo Gracian de la Madre de Dios”, y

una tercera mano la invocación: “Jesus es mi esperanza”, y el nombre de la autora: “Teresa de JHS”. El destinatario del escrito, Jerónimo Gracián, le agregó subrayados y pequeñas anotaciones marginales. El pequeño manuscrito está encuadernado en tisú amarillo floreado. Es el único autógrafo de la Santa, cuyo texto aparece fraccionado en párrafos separados.

f) El autógrafo del Castillo Interior se conserva en las Carmelitas Descalzas de Sevilla. Es un cuaderno de 20x30 mm, 113 ff., numerados por la autora con guarismos romanos en el margen superior del recto, a partir del f. I (prólogo), hasta el f. CX (final de las moradas sétimas). Con varias anomalías en la numeración (ff. 47, 54, 63, 65). Precede sin numerar el folio primero, que contiene en el reverso el título autógrafo del manuscrito; también sin numerar los dos ff. finales, que contienen el epílogo. Encuadernado en terciopelo carmesí y custodiado en precioso estuche de cristal. El manuscrito está salpicado de correcciones interlineares y marginales, debidas a la pluma de J. Gracián, que a su vez fue censurado y corregido por Fran-cisco de Ribera, quien insertó bajo el epígrafe inicial una larga nota rechazando las interpolaciones del censor. (Otros datos sobre este autógrafo pueden verse en la edición facsimilar de las Moradas (por Tomás Alvarez y Antonio Mas: Burgos 1990), en las pp. 254-263 de la “Nota Histórica”. Cf también EstTer II, 501-507).

3. Autógrafos menores y pseudoautógrafos. – De los escritos menores de la Santa, se han perdido los autógrafos más importantes. Así, por ejemplo: el de los Conceptos del amor de Dios, arrojado al fuego por la propia autora; el de las Constituciones, perdido con ocasión de la desamortización y subsiguiente incorporación del archivo general de los carmelitas descalzos españoles a la Biblioteca Nacional de Madrid; y el de las Excla-maciones, del que no hay huellas históricas. En cambio, se conservan numerosos autógrafos de las restantes obras menores, no siempre íntegros. Enumeramos los más importantes:

a) Autógrafos poéticos: íntegro se conserva únicamente el poema 12 (“Hoy nos viene a redimir”), en los carmelos italianos de Savona y Florencia. De los poemas 11, 17, 27 y 29, sólo nos quedan fragmentos, todos ellos en los mencionados carmelos de Savona y Florencia (cf Estudios Teresianos, II, pp. 13-38).

b) Autógrafos de las Relaciones: se hallan dispersos por México, Inglaterra, Suiza, Italia, España. De la Relación 4, una redacción en el santuario filipense de San Miguel Allende (México); otra redacción en los carmelitas descalzos de Caprarola (Italia). – Relación 6, en las carmelitas descalzas de Santa Ana de Madrid. – Relación 7 (cifra de su muerte), en las carmelitas descalzas de Medina del Campo. – Relación 15, en las carmelitas descalzas de Locarno (Suiza). – Relaciones 39-41, en sus varias redacciones: Carmelitas descalzos de Puebla (México), y carmelitas descalzas de Consuegra (España) y de Chichester (Inglaterra). – La Relación 67 (los “cuatro avisos”), ya la hemos encontrado incorporada al autógrafo de las Fundaciones, fol. 100.

c) Autógrafo del Vejamen. Se conserva, aunque incompleto, en las carmelitas descalzas de Iriépal (Guadalajara). – Otros autógrafos menores: Renuncia a la Regla mitigada en las carmelitas de Calahorra (La Rioja); la Instrucción a la Priora de Palencia (en Barcelona); Apun-tes varios, en Medina del Campo, Carava-ca, Cuerva, Burgos, Salamanca, Toledo, Avila, Yepes, Venecia...

d) Autógrafos de las Cartas: los autógrafos del epistolario teresiano son los más numerosos. Dispersos por varias naciones: España, Francia, Italia, Bélgica, Austria, Inglaterra, Portugal, Montecarlo, Cuba, México, Ecuador, Perú. Las colecciones más copiosas de cartas autógrafas de la Santa se conservan en los carmelos españoles de Sevilla, Valladolid, Santa Ana de Madrid, Consuegra y Alcalá de Henares (convento del Corpus Christi). – Al lado de las cartas, quedan también varios autógrafos de los Apuntes y memoriales, uno de los más importantes la Renuncia a la Regla mitigada (A 12). Interesante también el “Libro de gastos e ingresos” del Carmelo de Medina del Campo, en el que figuran

numerosas páginas de la Santa (BMC 6, 370-374). Allí mismo, se conserva el autógrafo de los Apuntes 1-2.

e) Los pseudoautógrafos teresianos son numerosos. Por lo general, fueron compuestos a lo largo del siglo XVII, para elaborar reliquias a base de letras recortadas de autógrafos destruidos con ese objetivo devocional. O bien, para rehacer, con la misma técnica, el texto auténtico de autógrafos perdidos. El más extenso de todos es el que reproduce las Exclamaciones de la Santa, conservado en los Carmelos de Granada y de Santa Ana de Madrid. Otros reproducen textos fragmentarios de Vida (c. 6 sobre San José); c. 40,16 (sobre “tomar un obispado”); o los “cuatro avisos” a los padres descalzos y Poemas. En esa serie de pseudoautógrafos figuran las numerosas confecciones de “Avisos de la Madre Teresa”, cuyo texto espurio había sido editado al lado del Camino por los primeros editores. A principios de nuestro siglo fue famosa la colección de cartas autógrafas de la Santa, reunida por don Bernardino de Melgar y Abreu (“trece cartas y un billete”), publicadas en el Boletín de la Real Academia de la Historia (años 1915-1916), obra de falsario todas ellas (cf BMC 7, p. XCVI..., y 9,253 ss.).

4. Reproducciones facsimilares de los autógrafos. – A partir del siglo pasado han sido numerosas las ediciones facsimilares de los autógrafos de la Santa. Mencionamos las más importantes:

a) La grafía de la Santa: Quizás la primera reproducción facsimilar de la grafía teresiana sea la publicación del fragmento de una carta en la obra francesa “Isographie des hommes célèbres, ou collection du facsimile de Lettres Autographes et de Signatures”, París 1828-1830. En el tomo III, letra T, se reproducen ocho líneas de la carta de la Santa a Ambrosio Mariano (abril-mayo 1577), precedidas del anagrama Jhs, y seguidas de la firma “Teresadejesus” (sic). El autógrafo de esa carta se conserva aún hoy en el Carmelo de Créteil (París), pero la Isographie no se ha basado en él, sino en un mal amaño del original (cf EstTer III, 568-566).

b) Vida-Fundaciones-Cartas, ediciones facsimilares de don Vicente de la Fuente. El gran teresianista aragonés, entusiasmado por el éxito de la primera edición facsimilar del Quijote, por obra de Francisco López Selfa, afrontó con especial fervor la reproducción de los autógrafos mayores de la Santa. En 1873 editó por entregas el autógrafo de Vida con la colaboración de “los artistas A. Selfa y M. Fernández de la Torre”, y publicado “por la Sociedad Fototipográfica Católica” (Madrid). Un volumen de 415 páginas de texto autográfico, y otras tantas de versión tipográfica.

El mismo La Fuente emprendió seis años después la “edición autografiada” del Libro de las Fundaciones: Madrid 1880, 128 ff. facsimilares, más 268 pp. de transcripción tipográfica. Reproducido, en formato menor (165x245 mm.) por la “Caja de Ahorros de Madrid”: Madrid 1981.

La Fuente abordó, años después, la publicación facsimilar de las cartas autógrafas de la Santa: “Cartas de Santa Teresa de Jesús. Reproducción fototipográfica de sus autógrafos”, Madrid 1884. Como en el caso de Vida, recurrió de nuevo a la edición por entregas, pero fueron pocas las páginas editadas. (Tarea interrumpida por la muerte de don Vicente: Madrid 1889).

c) Camino y Modo de visitar. Fueron reproducidos por don Francisco Herrero y Bayona, con ocasión del tercer centenario de la muerte de la autora (1582). Don Francisco había comenzado publicando, sin gran acierto, una mezcla de autógrafos y pseudoautógrafos: “Avisos originales de Santa Teresa de Jesús, dos de sus cartas, una preciosa oración, y una promesa de escritura...” Madrid 1882, 22 páginas. Al año siguiente, con mayor fortuna, realizaba la edición de dos autógrafos del Escorial: “Camino de perfección” y “Modo de visitar”, con el título: “Reproducción Foto-litográfica y fieles traslados impresos del CAMINO DE PERFECCIÓN, y el modo de VISITAR LOS CONVENTOS...” Valladolid 1883. A las dos obras añadió “algunos autógrafos inéditos” entre los cuales de nuevo

incurrió en el escollo de mezclar los verdaderos con los falsos autógrafos teresianos.

d) Autógrafo de las Moradas. Edición facsmilar, por iniciativa del Cardenal Arzobispo de Sevilla, Joaquín M.ª Lluch, con el título: “El Castillo Interior o Tratado de las Moradas, escrito por Sta. Teresa de Jesús. Edición autografiada e impresa...” Sevilla 1882. A la reproducción facsimilar, siguen 147 páginas con la versión tipográfica de la obra. Tanto esta edición como las del Libro de las Fundaciones siguen la técnica de la reproducción “autografiada”, de menores garantías que la “fotolitográfica”.

e) Autógrafo vallisoletano del Camino de Perfección. Realizada por un grupo de profesores del Teresianum de Roma, bajo la dirección de Tomás Alvarez, en la Tipografia Poliglotta Vaticana: Roma 1965. Dos volúmenes, uno con el texto autógrafo, el otro con la versión paleográfica del mismo, más introducción y léxico de la obra.

f) Moradas, nueva edición facsimilar, por Tomás Alvarez y Antonio Mas, con el título “Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús”. Precede la reproducción fotográfica del autógrafo hispalense, y sigue la transcripción paleográfica del mismo (236 pp), más una “Nota histórica” (pp.237-266), y el “Léxico” de la obra (pp. 267-309). Burgos, Edit. Monte Carmelo, 1990.

g) Libro de la Vida: nueva edición facsimilar y tipográfica, preparada por Tomás Alvarez: coedición del Patrimonio Nacional y Editorial Monte Carmelo, Burgos 1999. Tres volúmenes: el primero contiene la reproducción fotostática del autógrafo escurialense (420 pp.); el segundo, doble trascripción del texto: paleográfica y modernizada, seguida del léxico de la obra (22+497 pp.): el tercero contiene una Nota histórica acerca del autógrafo y su edición, más algunos apéndices (146 pp.).

En conclusión, es necesario advertir que las reproducciones facsimilares del siglo pasado, a causa de las técnicas entonces en uso, no reproducen los autógrafos con la debida fidelidad. Para estudios filológicos, así como de cara a la fijación del texto teresiano, sólo las ediciones de nuestro siglo ofrecen plenas garantías. Para el resto, el regreso a los originales mismos de la Santa es ineludible.

(Para el estudio de los autógrafos teresianos, cf. Antolín, Guillermo, Los autógrafos de Santa Teresa de Jesús que se conservan en el Real Monasterio del Escorial. Madrid 1914. Para las ediciones facsimilares, cf EstTer II, 585-591).

T. Alvarez

Autoridad

Nadie discute que Santa Teresa de Jesús goza de una autoridad cualificada dentro de la Iglesia. Es autoridad en los caminos del espíritu, en el tema de la oración, de la vida religiosa; autoridad en las letras humanas y divinas. Se trata de una autoridad que ejerció en vida, que sigue manteniendo a través de los siglos y que ha sido reconocida por la Iglesia en diversas circunstancias, hasta declararla Doctora. Como autoridad y con autoridad, tiene una palabra que decir. Esta palabra la centramos en este caso en sus enseñanzas sobre cómo ve ella la autoridad constituida para el gobierno de una comunidad, más en concreto de carmelitas descalzas, aunque sus principios son válidos siempre que de autoridad se trate.

Para comprender mejor el tema de la «autoridad» en el pensamiento de santa Teresa, conviene tener delante lo que nos enseñan algunos documentos de la Iglesia sobre el particular. Por ejemplo, PC 17,18,19 y 27, ET 25, EE 49-52 y más en concreto, VC 43 y 92a. Con ello se evitará pensar que las ideas teresianas sobre este tema están superadas o desfasadas. Es cierto que ella vivió y habló de la autoridad desde la mentalidad de hace cuatro siglos. Entonces la problemática

sobre la autoridad era distinta de la actual, que enfrenta a autoridad y libertad. Esto no significa sin embargo que su doctrina no sea válida en nuestros días. Si se la considerase como pasada o con necesidad de sustanciales retoques, obedecería a lo que recuerda el papa Juan Pablo II: «En ambientes cargados fuertemente por el individualismo, no resulta fácil reconocer y acoger la función que la autoridad desempeña en provecho de todos» (VC 43).

Autoridad y comunidad

Conviene aclarar también que el tema de la autoridad convendría tratarlo junto con la obediencia, pues una y otra son «dos aspectos complementarios de la misma participación en la oblación de Cristo» (ET 25). Con todo, la autoridad tiene entidad propia y en los escritos teresianos un lugar de relieve. El concepto de autoridad está ligado no sólo al de obediencia; entra de lleno en su idea de comunidad. Para que una comunidad teresiana cumpla con su misión, elemento base es cómo se ejerce la autoridad. Prescindir de ésta o reducirla a segundo plano, por considerarla como opuesta a la libertad personal o como contraria a la cultura de hoy, sería olvidar la idea de Teresa sobre lo que es un grupo de vocacionadas que pretenden hacer el camino de la oración para servicio de la Iglesia. La autoridad, en medio de la comunidad teresiana, se hace imprescindible para cumplir con los objetivos para los cuales juntó el Señor a unas personas. Desde la fundación de San José, la comunidad teresiana comenzó siendo una familia-escuela. En familia cada persona debe encontrar lo que necesita para llegar a ser ella misma. En la escuela se aprende a vivir. La comunidad, familia-escuela acoge a los nuevos miembros, los enseña a amar y a vivir un programa de perfección, bien definido por Teresa de Jesús. Toda familia, necesita a uno que la presida. Y la escuela, a uno que haga de maestro. La responsabilidad primera recae sobre quien preside, esto es, la autoridad, que tiene la misión de crear un hogar y aceptar cuanto favorezca a que todos se sientan como en casa propia. Y también procurar que sea escuela de perfección, a la que van a asistir a diario

cada uno de los miembros del grupo. Es así como ella se presenta al desempeñar el oficio de priora en San José: como madre y como maestra (cf C 24,2).

Teresa no limita la autoridad a «mandar», «a hacer cumplir lo mandado», a ordenar; rechaza siempre todo lo que signifique dominio. En una familia todos tienen derechos y unas obligaciones. Lo mismo que en cualquier comunidad religiosa. Los derechos se respetan; las obligaciones se cumplen, sin mediar la imposición. La comunidad como familia y escuela no es sólo del superior, sino de todos los miembros que la integran, aunque el responsable primero sea siempre quien ha sido constituido en autoridad. En alguna época de la historia de la vida religiosa, por ejemplo antes del Concilio Vaticano II, prevalecía la idea de la autoridad-dominio. La idea que se tenía de la autoridad era que estaba para mandar, ordenar, disponer. Esta postura originó después del Concilio otra totalmente contraria. Hoy está bastante generalizada la idea de suprimir la presencia de la autoridad, o mantenerla como recuerdo o algo decorativo. Se trata de dos extremos. Todo porque a veces se ha perdido el auténtico sentido de lo que es la autoridad en todo grupo humano y también religioso. Toda autoridad está siempre, como la misma palabra lo indica, para promover, animar, mejorar, ayudar a crecer. «La persona constituida en autoridad debe ser más dinamizadora de esperanzas que controladora de realidades» (J. M.ª Guerrero, en: DTVC, palabra «autoridad», p. 84b).

Funciones de la autoridad

Para Teresa de Jesús las funciones de la autoridad, representada en la priora de cada comunidad, son claras y precisas.

1.ª Hacer de madre. Es la primera característica, sin la cual, ni se entiende lo que es la autoridad, ni puede funcionar bien cualquier comunidad y mucho menos una comunidad teresiana. Ha de proceder en todo «con amor de madre» (CP XI,1).

«Procure ser amada, para que sea obedecida» (ib). Y enseñar como madre en el oficio de priora (cf C 24,2). La primera frase la escribió santa Teresa después de haber precisado cuál es el oficio de la priora. Viene a decir que todo lo que haga quien está al frente de una comunidad lo ha de hacer con sentido de madre. Y la segunda, cuando va a explicar cómo se ha de rezar vocalmente. En este caso no aconseja, enseña como madre. La autoridad de una madre radica en el amor que ofrece. Está llamada a mantener la unión entre todas. Va siempre por delante, guía y acompaña. Ayuda a madurar a los miembros de la comunidad, «ayudando a cada una, según el talento les da Dios de entendimiento, y de espíritu» (F 18,8). Atiende a las necesidades materiales y espirituales (CP XI,1). Ama a todas sin hacer distinciones ni tener preferencias, excepto las que su intuición descubre como necesarias; a todas las trata con igualdad (cf Proceso de Valladolid, Francisca de Jesús, en BMC 19, p.35). Procura «llevar a cada una por donde Su Majestad la lleva» (F 18,93, favoreciendo la libertad personal, siendo cada una responsable ante el Señor. Enseña con la palabra y sobre todo con las obras (Cons VII,1). Tiene en cuenta el desarrollo de cada una, para no exigir más de lo que cada una puede dar (F 18,10). Se preocupa de la formación (Cons II,7). Sabe escuchar incluso cuando las hermanas van a excusarse (cf María de San José, Humor y espiritualidad, Avisos 31-32, Burgos 1966). Una madre ofrece vida y está en todo. En estos puntos hay que centrar la postura de servicio de la autoridad o superior, de lo que tanto se habla hoy.

2.ª Servir de animadora. Aunque la función de animar no sea tarea exclusiva de la autoridad, pues cada uno de los miembros que forman la comunidad está llamado igualmente a animar, a ayudar al otro para que consiga su objetivo, se trata de una misión cuya responsabilidad recae especialmente sobre quien está llamado a promover el grupo comunitario. Basta leer las Constituciones de 1567, escritas para las monjas de San José, para darse cuenta de que Teresa de Jesús pensaba en la priora como la animadora de la comunidad. La presenta en sus múltiples funciones, hasta dar la impresión de que nada se puede hacer sin que sea controlado o conocido por la autoridad. Pero no se trata de eso. La priora es la que

anima, en el sentido más propio de la palabra. La autoridad piensa en el porqué y para qué de la comunidad. No es la que controla todo, sino la que dirige todo para que la comunidad alcance su misión. Para entender e interpretar con propiedad los «permisos» que prescribe en la Constitución, hay que hacerlo partiendo de la ley de la radicalidad. Esta conlleva la capacidad de tomar en serio el Evangelio, sobre todo en esos matices del olvido de uno mismo, de la muerte del «yo», de estar a servicio de los demás. No se trata, con tanto permiso, que habría que revisar hoy día, de privar a sus monjas de actuar con libertad, de tener iniciativas o de ser responsables, sino de llegar a la madurez, a la libertad interior. Esto no se consigue a base de pedir permisos, sino a base del principio válido siempre: la radicalidad aplicada al vencimiento de la propia voluntad.

Sólo desde el concepto de comunidad teresiano se comprende a la autoridad actuando en ella. Se trata de la madre que cuida de todo y en particular de las personas. Hoy se dice que animar «es hacer actuar, hacer participar, estimular, despertar las fuerzas internas, incentivar, crear condiciones» (J. M.ª Guerrero, ib p. 83). Una animación que está dirigida particularmente a promover la vida espiritual tanto en la comunidad como en cada una de las hermanas. Juan Pablo II presenta a la autoridad como «guía de los hermanos y hermanas en el camino de espiritual y apostólico» (VC 43). Teresa establece que la priora «guíe, si no van bien» las hermanas que van a darle cuenta de su aprovechamiento en la oración (Cons XI,17). En la formación teresiana entra el «criar almas para que more el Señor» (ib 16), desde una serie de criterios formativos, entre los que está el de «quebrar la voluntad, aun en cosas menudas» (ib).

La autoridad no anima pues dando órdenes o imponiendo lo establecido. Y mucho menos mandando cosas al margen de la Regla y Constituciones, como puede ser rezar o practicar otras mortificaciones, aparte las establecidas. Teresa de Jesús establece estas normas llenas de sabiduría: La discreción es gran cosa para el gobierno « (F 18,6). «No las ponen allí para que escojan el camino a su antojo» (ib). «Lo que a nosotras se nos haría áspero no lo hemos de mandar» (ib). «No

perfeccionar a fuerza de brazos» (F 18,10). Anima «dando ánimos», animando a grandes cosas, infundiendo valor, creando dinamismos interiores, convenciendo a las personas por el amor, que es lo que mueve a la persona por dentro.

3.ª Mantener la unidad. La autoridad, en función de maternidad, está llamada a mantener y educar para la unidad, defendiendo los valores que definen a la comunidad y hacen crecer en la fraternidad. No se trata de hacer cumplir las normas, algo que quizás no resulte difícil por el sentido de obediencia de las hermanas, sino de salvar la unidad, dentro de un puro pluralismo, desde los valores del espíritu y desde la fidelidad al espíritu inicial, que es distinto de la fidelidad a determinadas estructuras, que el tiempo puede cambiar sin peligro de empobrecer el carisma fundacional. «Querría cumpliesen la Regla, que hay harto que hacer, y lo demás fuese con suavidad» (F 18,7).

4.ª Promover el proyecto de vida. Aunque en todo lo que escribe Teresa de Jesús existe un tono de autoridad, pone particular acento cuando se trata de puntos de los que depende el futuro de la obra comenzada para servicio de la Iglesia. Con autoridad se dirige a la que vaya a ser autoridad en cualquier comunidad teresiana, para precisar: «El oficio de la Madre Priora es tener cuenta grande con que en todo se guarde la Regla y Constituciones (Cons XI 1). «Las preladas han de mirar que no las ponen allí para que escojan el camino a su gusto, sino para que lleven a las súbditas por el camino de la Regla y Constitución» (F 18,6).

En la Regla y Constituciones encuentra Teresa el proyecto de vida que hay que vivir. Sabemos que al final de sus días en Alba, pide que sean fieles y guarden los dos libros que presentan el estilo de vida de una carmelita descalza. A la priora corresponde fomentar y mantener la comunidad en la fidelidad a lo profesado.

Precisando lo anterior, bien puede decirse que santa Teresa de Jesús, al presentar a la autoridad actuando en comunidad, no la convierte en guardián de la observancia de la ley, sino en promotora de un espíritu, con estilo propio, que

contienen la Regla y las Constituciones. Está para seguir haciendo la historia de un proyecto de Dios, que Teresa aceptó, dio vida y supo presentar a otras, dispuestas como ella, a hacer el camino de la oración vivido en comunidad bajo la dirección de una hermana encargada de animar siempre y actualizar el espíritu teresiano en la Iglesia. ’ Doctorado. Obediencia.

Evaristo Renedo

Auxilio general / particular

Términos técnicos derivados de la teología de su tiempo. Corresponden a dos especies de gracia divina, discutidas por los teólogos (Báñez / Molina). En Vida escribe: “Aquí (en el primer grado de oración mística) viniera bien dar a entender qué es auxilio general o particular, que hay muchos que lo ignoran” (V 14,6). “Auxilio” equivale a “gracia”; “general” es la gracia que Dios constantemente otorga a todos. En cambio, para iniciar la oración mística o entrar en los estados místicos se requiere el “auxilio particular”, es decir, una gracia especial. Volverá a hablar del “auxilio general” en M 5,2,3; y del “particular” en una apostilla marginal de M 3,1,2. ’ Gracia.

T. A.

Avemaría

Juntamente con el Padrenuestro, el Avemaría es para T una de las plegarias fundamentales del cristiano (C 21,2-3). En el rezo de esas dos oraciones ejemplifica ella la “oración vocal” ordinaria (C 25,3). Son oraciones que “forzado hemos de rezar” (C 24,2), es decir, presentes en la oración ordinaria del grupo de lectoras del Camino.

Al proyectar la composición de este libro como manual pedagógico de la vida contemplativa de la carmelita, la Santa se propuso basar su lección en esas dos oraciones modélicas (C 24,2). De hecho, comentó por extenso la oración del Padre-nuestro (cc. 27-42). Pero al terminar la glosa de esta oración dominical, el libro se le había crecido tanto, que renunció a su proyecto inicial de comentar el Avemaría: “Mas heme alargado tanto, que se quedará…” (CE 73,2: omitido en el pasaje paralelo de C 42,4-5).

En el ambiente carmelitano de la Santa, aparte el rezo del rosario (V 1,6; 29,7; 38,1; C 23,3), era normal el rezo del Avemaría en pro de otras personas. Ella misma lo solicita para sí a las lectoras de uno de sus libros: “Un Avemaría pido, por su amor, a quien esto leyere, para que me sea ayuda a salir del purgatorio y llegar a ver a Jesucristo nuestro Señor…” (F pról. 4). Y en la Respuesta a un desafío, que tan al vivo refleja las prácticas de piedad estiladas en la comunidad de la Encarnación bajo el magisterio de T y de san Juan de la Cruz, son varias las ofertas de Ave-marías por los contrincantes de uno y otro bando (nn. 17 y 20). En cambio, en los escritos teresianos no queda constancia de la clásica invocación “Ave María purísima”.

Indice de la popularidad del rezo del Avemaría es que Teresa –lo mismo que la gente del pueblo– la utiliza lexicalmente como unidad de medida del tiempo (V 4,7; R 1,24…), lo mismo que el Credo, en significación del “breve espacio” en que se puede recitar un Avemaría (V 38,1). ’ Credo. María.

T. Alvarez

Avila (convento de la Encarnación)

’Encarnación, monasterio

Avila (convento de Santa Teresa – “la Santa”)

El convento de Santa Teresa de Jesús en Avila, popularmente conocido como “La Santa”, tiene el privilegio que lo hace único de estar construido en el mismo lugar en que lo estuvo la casa solariega de los Sánchez de Cepeda y Ahumada y de contener, por tanto, el espacio concreto en que nació para este mundo la santa de Avila.

Fallida una primera intención de fundar un convento de carmelitas descalzos en Avila, que habría de titularse de San Luis, por contrato escriturado en Segovia entre el matrimonio de don Luis Guillamás y doña Juana Cimbrón y la Consulta gobernadora del incipiente Carmelo Teresiano, la iniciativa eficaz llega años más tarde impulsada por dos motivaciones especiales: una, la de encontrarle convento heredero de preeminencias y primogenituras al insalubre y pobre Mancera de Abajo –heredero a su vez del ya extinguido de Duruelo–; otra, la ya ineludible de fundar en la ciudad natal de la Madre Fundadora.

Los frailes teresianos recorren varias sedes antes de asentarse en el solar natalicio de T: Ermita de San Segundo (1600-1610), barrio de Las Vacas, cerca del monasterio dominicano de Santo Tomás (1610-1614), calle Empedrada, en lo que hoy es Asilo de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados (1614-1636). La canonización de la Santa y la acción decidida del obispo Francisco Márquez de Gaceta, secundado por los Generales del Carmelo Teresiano Juan del Espíritu Santo y Esteban de san José, son los factores y nombres determinantes que promueven la compra de la casa de don Alonso Sánchez de Cepeda y otras casas y parcelas colindantes, proyectan la construcción en lugar tan incomparable del que será convento definitivo y la realizan.

No obstante obras de transformación y encubrimiento hechas por los Bracamonte, compradores de la casona de don Alonso a sus herederos, la autenticidad natalicia y hogareña del lugar por lo que a T respecta y según cuanto puede saberse con certeza de las fuentes documentales conocidas, no puede negarse

razonablemente. En la investigación y certificación intervino ante familiares de la Santa y viejos domésticos de la familia el propio General de la Orden, Juan del Espíritu Santo. Varios decenios antes, a poco de morir T, ya había llegado de forma personal y directa a idéntica certeza su primer biógrafo, el jesuita Francisco Ribera.

El 15 de octubre de 1629, en el lugar concreto en que había estado el aposento natal de T, se pone la primera piedra del convento. La edificación comienza el 19 de marzo siguiente. En 1631 el obispo cede al conde-duque de Olivares, todopoderoso del momento y de antiguas vinculaciones teresianas por vía materna, un patronato sobre la obra que nunca llegará a tener consecuencias eficaces ni decisivas. Es autor del proyecto el célebre tracista carmelita descalzo de la época, P. Alonso de san José: tiene el convento proyectado en planta un área de unos 4.000 m2 y una superficie total construida de 6.000; la iglesia, como planta y estilo, se construye siguiendo las normas imperantes a la sazón en la Congregación de España de la Orden; a su construcción se le da un giro de 90º, cambiándole en dirección norte la clásica orientación cristiana hacia oriente, para dejar situado junto al primer lugar santo del convento, el del Tabernáculo, el segundo, la estancia o capilla natal de T. La riqueza que tiene el templo en el aspecto artístico se la dan sus nueve altares y el retablo mayor, en barroco español clásico, salidos del taller del maestro del Siglo de Oro, Gregorio Fernández; directamente salidas de su gubia son las imágenes más importantes que los decoran. La ornamentación de la Capilla Natal, modificada a principios del 1700, es churrigueresca.

Tras grandes fiestas religiosas y profanas que comienzan el 12 de octubre de 1636, el convento se inaugura el día 15 siguiente, fiesta de la Santa. Críticas surgidas desde grupos rigoristas de la Orden, que creen descubrir en el convento visos de grandeza escurialense (¡), logran abrir en 1651 un pleito entre los herederos del Patronato del conde-duque y la propia Orden; el resultado es la

práctica continuidad de la fábrica construida, con introducción únicamente de algunas insignificantes reformas de las propuestas.

La comunidad de carmelitas descalzos que regentará el convento, lo habita pacíficamente el resto del siglo XVII y el siglo XVIII. Es en ese tiempo, habitualmente, colegio de teología. Con un promedio de 30-40 religiosos desembarca su historia en al acantilado de convulsiones y turbulencias sociales y religiosas que es el siglo XIX.

Expulsada la comunidad del convento en 1809 por el invasor francés, que lo transforma en cuartel y hospital militar, puede regresar a él y reconstruirlo internamente como convento sólo en 1814. El 19 de febrero de 1836 sufre una expulsión de alcances más drásticos y duraderos en virtud de las leyes desamortizadoras. El convento y todos sus bienes pasan a ser propiedad del estado. Tras usos diversos y las remodelaciones internas convenientes, el inmueble conventual queda convertido en 1848 en Instituto de 2ª Enseñanza y en 1863, además, en Escuela Normal de Magisterio; la huerta será cedida en 1875 a la casi contigua Academia de Administración o Intendencia Militar. El Gobierno, con todo, ha permitido que un grupo de hasta cuatro carmelitas descalzos, residiendo en los altos del convento, puedan seguir atendiendo pastoralmente la iglesia como capellanes. Renovándose con otros religiosos exclaustrados supervivientes, hasta casi su extinción, mantienen heroicamente durante cuarenta años presencia y derechos de los hijos de T en y sobre el edificio.

Pasada la tempestad supresora y desamortizadora, el Definitorio General de la Orden, por decreto del 8 de junio de 1876, restaura la vida carmelitana en el convento de Avila. La restauración puede verificarse sólo de modo precario y limitado. La celebración del III Centenario de la Muerte de T en 1882 propicia una vuelta plena de la comunidad. La Junta de Damas que, presidida por la reina María Cristina de Habsburgo, dirige el centenario, la promueve y consigue a título de dejar creados en el convento, como recuerdo del acontecimiento, un museo y

una biblioteca teresiana, que regentarían los hijos de santa Teresa. En el curso de la gestión y realización del proyecto, el edificio es declarado monumento nacional histórico el 4 de enero de 1886; los carmelitas descalzos vuelven a habitarlo en su integridad, si bien sólo en condiciones de uso y usufructo y tras devolverle una vez más en lo que va de siglo su clásica y conventual arquitectura interior, el 20 de septiembre de 1837; el museo proyectado, construido de nueva planta sobre lo que fueron dependencias del convento, no se inaugura hasta 1893; se lo expoliará el Estado a la comunidad, de modo prepotente y arbitrario, en 1932, durante el régimen de la IIª República.Tras la restauración la vida carmelitana florece enseguida en el histórico convento. Entre 1888 y 1891 es sede del primer seminario menor de la Orden en España; desde 1894 a 1969 lo es del colegio de filosofía de su provincia de Castilla; desde 1986 utiliza parte de él un Centro Internacional de Formación Teresiano-Sanjuanista dependiente del Definitorio General de la Orden.

Su fábrica no ha dejado en este tiempo de sufrir acomodaciones, restauraciones y aun ampliaciones: la iglesia sufre sensibles reformas –harto discutida la segunda– en 1914 y 1970-1971; en 1961-1962, con la práctica edificación de la actual nave este de su patio central, la planta del edificio asciende a 4.500 m2 y su superficie total construida a 7.000; la preparación del Centenario teresiano de 1982 y la creación del Centro Internacional dicho motivan una serie de restauraciones en todo el convento y una modernización y remodelación de sus alas este y norte. Trabajos sucesivos llevados a cabo entre 1983 y 1998 han permitido recuperar en toda su belleza su monumental cripta de 1.500 m2 como sede de un nuevo Museo de santa Teresa.

Entidad del lugar y presencia animadora de la Orden teresiana le dieron al lugar en siglos pasados una importancia digna de su origen y su historia. La contemporaneidad ha desbordado, sin embargo, los cánones localistas o de corta perspectiva que pudieron regir en él, en siglos pasados, el culto y la veneración de T; el tiempo se ha encargado de darle al lugar la dimensión que se corresponde

con la de la personalidad de la que es central protagonista de su historia y de evidenciarlo como foco de atracción eclesial y universal, de posibilidades pastorales y difusoras del teresianismo únicas, también de los consiguientes compromisos y obligaciones.

Abrió esta nueva era la pasión teresiana y la clarividencia de otro santo, san Enrique de Ossó, con el hecho absolutamente nuevo de presentarse en Avila, un 24 de agosto de 1877, con la todavía hoy increíble cifra de 4.000 peregrinos catalanes y levantinos. Los centenarios y grandes acontecimientos teresianos celebrados desde entonces, con su flujo peregrinante en alza imparable, evidencian no sólo que T es una fuente de valores siempre vivos y nuevos, sino que Avila -y en ella en singular medida el santuario de su casa natal-, son para las gentes meta connatural de cita y encuentro con ella. Millones –sin hipérboles– de almas –también santos de altar, reyes y príncipes de este mundo, creyentes de cualquier creencia no creyentes–, pasadas por la Capilla Natal de T en el último siglo, lo corroboran. El momento más grande de su historia, después del día en que en ella nació T tuvo lugar cuando un Papa, Juan Pablo II, peregrino en España por T, llegó un 1 de noviembre de 1982 hasta la cuna de la Santa en Avila y dobló allí sus rodillas para orar ante ella.

Casa solariega de la Madre del nuevo Carmelo, heredero de la primogenitura del convento de Duruelo, el Convento de santa Teresa en Avila será siempre, por situación y naturaleza, lugar de lugares y punto geográfico raíz del Carmelo Teresiano en el mundo.

Juan Bosco de J., ocd.

Avila (convento del Carmen)

El convento de PP. Carmelitas de la Antigua Observancia de Avila, con el título del Carmen, goza de una cierta y especial celebridad entre los de su Orden por la

íntima relación que guarda, durante años intensos, con la historia del Carmelo Teresiano.

El convento se funda en 1378, siendo obispo de Avila don Diego de las Roelas; la comunidad se establece intramuros de la ciudad, adosada a la banda norte de su muralla, con la que hasta entonces ha sido iglesia parroquial de san Silvestre como templo. En 1649 el capitán Juan Núnez Dávila reedifica la iglesia, en la que nobles familias avilesas establecen patronazgos, fundaciones piadosas y enterramientos. Iglesia y convento son todavía objeto de mejoras y restauraciones importantes a lo largo de los siglos XVII y XVIII; en el primero de ellos interviene el escultor Antonio de Paz, que enriquece el templo con imágenes salidas de su gubia, entre ellas, la Virgen del Carmen que hoy se conserva y puede venerarse en la catedral. El resultado de siglos es una fábrica granítica poderosa y armoniosa, con puro carácter y en puro estilo de Avila. Hacia 1716 el obispo abulense don Julián Caro y Tevar, carmelita calzado, le había levantado, asentándola sobre las murallas, una formidable espadaña, hermana mayor de la del monasterio de la Encarnación, de la que también fue entonces promotor, que representa un trazo singular y extraño, pero ya clásico y casi identificado con el perfil de unas murallas que son del siglo XI. Al dividirse el Carmelo español en dos Provincias en 1416, el Carmen de Avila pasa a formar parte de la que se sigue llamando de España y más tarde se llamará de Castilla, hasta su supresión. Se sabe que tiene 9 frailes en 1427; 13 en 1532; 29 en 1594; 36 en 1606; 39 en 1771; 17 a principios del siglo XIX. Ha habido entre ellos nombres ilustres en ciencia y santidad: Juan Flores, Hernando del Barco –confesor y predicador del emperador Carlos, obispo titular de Salone de 1521 a 1548–, Alonso González...; también los ha habido oscuros y menos dignos: el informe de la acción reformista de Cisneros sobre los conventos del Carmelo castellano revela abusos y escándalos también en el de Avila. Visitadores en generalatos sucesivos, el espíritu y la obra de Trento, enderezan y temperan aquella situación, muy común, por otra parte, en la historia pretridentina de la vida claustral.

Hecho importante en esta línea, que tiene como escenario el convento abulense del Carmen, es la celebración en él del Capítulo Provincial del Carmelo de Castilla, que preside en abril de 1567 el general Juan Bautista Rubeo. Es por entonces cuando se acoge a la comunidad la Cofradía de la Quinta Angustia, fundada en 1548, de grande y prolongado predicamento en la vida piadosa de la ciudad. Radicadas en el convento se sabe que existen la Cofradía del Carmen ya en 1648 y la Orden Tercera en 1678. La devoción de los abulenses por el convento en los siglos XVII y XVIII la demuestra la serie de fundaciones pías y donaciones dejadas por los fieles de Avila a su favor, que le hacen propietario de bienes inmuebles en la capital y en más de veinticinco pueblos de la provincia.

Son, con todo, un especial momento y unos hechos especialmente críticos los que marcan el universal renombre del convento: la llegada a él, en un día desconocido del verano-otoño de 1572, del descalzo fray Juan de la Cruz, llamado por T, priora del monasterio de la Encarnación, para confesor de sus monjas; su residencia en él hasta otro día también desconocido de 1573, en que se traslada a una pequeña casa que, junto a su monasterio, le ha preparado T; su salida de ella, en cautiverio violento, en la noche del 2 de diciembre de 1577; su retorno al convento del Carmen, convertido para él en cárcel durante algunos días, prólogo de la que durará luego otros ocho meses más en otro convento del Carmen, el de Toledo.

El Carmen de Avila es uno de los conventos abulenses que más sufren las consecuencias de la ocupación de la ciudad por el invasor francés en enero de 1809. Restaurado, tras su expulsión, entre 1815 y 1820, las leyes desamortizadoras fuerzan a su comunidad a abandonarlo definitivamente el 15 de enero de 1836. El Estado lo convierte hacia mediados del siglo XIX en cárcel. Y esa función cumple hasta el 11 de enero de 1989 en que la institución penitenciaria se traslada a otro edificio en la cercana localidad de Brieva. Lo que queda en pie del antiguo convento se destina a Archivo Histórico Provincial. Los trabajos de restauración y habilitación para este nuevo destino –que han merecido rechazo público y aun oficial en algún aspecto externo de la obra–, han permitido,

por otra parte, la recuperación en toda su belleza de alguno de sus antiguos espacios interiores de clásica estampa claustral.

Juan Bosco de J., OCD

Avila Maldonado, Martín de

Avila Maldonado, Martín de ’

Avila, Agustinas de Santa María de Gracia

“Santa María de Gracia” es la casa religiosa en que T vivió un breve período de formación. Era un monasterio de agustinas, que a su vez tenía un elemental colegio de jóvenes educandas (“doncellas señoras de piso”), donde ingresó T en 1531 al casarse su hermana mayor, y donde floreció su vocación religiosa bajo el influjo de la maestra, Dª María de Briceño (V 3). “Me llevaron a un monasterio que había en el lugar, adonde se criaban personas semejantes...” (V 2,6). El monasterio era de fundación reciente, iniciado en 1507 por Dª Mencía López (viuda del platero Jorge de Nájera) con sus dos hijas y una amiga, que en 1508 obtuvieron una bula del Papa Julio II y comenzaron la vida regular bajo la Regla de San Agustín. En 1523 la fundadora y otras doce religiosas, entre ellas la Briceño, profesaron en manos del vicario agustino P. Juan de Malpartida. En tiempo de la Santa (1531) ya el monasterio se había instalado extramuros al lado de la muralla donde sigue al presente. (cf Reforma l.1, c.7, p. 25, las tradiciones legendarias de los orígenes del monasterio). – En el proceso de canonización de T (1610 deponen dos agustinas de Santa María de Gracia: la priora, M. Francisca de Salazar (que cuenta 61 años de profesión), y Juana Blázquez (sobrina de Blasco Núñez Vela, “virrey de las Indias”), de 74 años de edad. ’Agustinos.

Avila, Alonso de

Es uno de los “mercaderes” amigos de T, a quien ayuda en la fundación del Carmelo de Toledo. Hijo de Fernando de Avila y Juana Núñez. Tras un intento fracasado de ingresar en la Compañía de Jesús, se dedicó a la beneficencia en hospitales y cárceles de la ciudad. En el Libro de las Fundaciones la Santa lo presenta así: “Un mercader amigo mío, del mismo lugar, que nunca se ha querido casar ni entiende sino en hacer buenas obras con los presos de la cárcel y otras muchas buenas obras que hace, y me había dicho que no tuviese pena, que él me buscará casa (llámase Alonso de Avila), cayóme enfermo...” (F 15,6-7). El 27.5.1570, al comprar para la fundación toledana la casa de Alonso Sánchez, él intervendrá al lado de la Santa como “requeriente y aceptante” del contrato (BMC 5,429). Murió en abril de 1586 con tal fama, que el P. Hernando Dávila y Oviedo escribió su biografía, aún hoy conservada en el archivo de las carmelitas de Toledo.

Avila, ciudad de

Avila es la Ciudad Santa y la capital del teresianismo. En ella nacieron la vida y la obra de T y, dentro de los límites geográficos a que se extiende su diócesis y provincia, también las de san Juan de la Cruz. El momento en que T viene a ella en este mundo coincide con uno de los dos culminantes que dejan configurada su historia civil y aun religiosa: un siglo XII en que ya, reconquistada Toledo, bien cinchada de murallas y organizada para la guerra, es Avila atalaya de Castilla y puerta y cierre del gigantesco muro natural que defiende las comarcas del Duero, y un siglo XVI en que, como resultado de ello, Avila queda definida para siempre como la Ciudad de los Leales y los Caballeros y también como la ciudad de Teresa.

Avila llega a ser en ese siglo una de las diez ciudades más grandes de la Corona de Castilla. Su población, que cuenta con 8.000 habitantes hacia fines del siglo XV, ve descender ese número por expulsión de judíos, epidemias y desastres naturales y económicos, a unos 5.000 en el año en que nace T, para emprender

enseguida una recuperación demográfica, que la lleva en los años de 1560-1570 a cotas de 13.000 y aun de más de 15.000 según algún estudio y censo documentado.

Un fuerte componente de nobleza e hidalguía –hasta un 11’4 de la población–, junto con el eclesiástico –un 5’5 de clérigos, a los que hay que sumar medio millar de monjes, frailes y monjas– preside la historia de la ciudad en el siglo en que nace en ella T. Sus 300 linajes nobles, que durante siglos han hecho de la guerra, la política y la religión el centro de su vida, se desplazan ahora en buena parte hacia la administración pública y la burocracia real. La escala social desciende luego por los caballeros hidalgos (“de notoria nobleza” o “de ejecutoria”); los licenciados, escribanos y comerciantes; los gremios y oficios. Todavía, una colonia morisca, que supone un 15% de la población y que desarrolla peculiares oficios y artesanías, y un reducido grupo judío converso y superviviente de la expulsión, confinado hacia poniente de la ciudad en torno a Santo Domingo y Santa Escolástica, dedicado a sus tradicionales ocupaciones mercantiles y financieras.

Todos ellos han vivido y viven aún en amalgama pacífica, organizados por barrios o vecindades, según oficios, razas y categorías. El crecimiento y desarrollo de la ciudad europea en el siglo XVI produce también en Avila el fenómeno emergente de los “hombres nuevos”: comerciantes, financieros y profesionales, que empiezan a desafiar a las oligarquías nobles que se transmiten hereditariamente el control de la ciudad, abriendo grietas de acceso a la baja nobleza a través de compras y pleitos de títulos de hidalguía.

Avila es en tiempos de T una de las ciudades más laboriosas de Castilla la Vieja: con un 61% de población activa se ve superada en ese aspecto sólo por Segovia. Su principal campo de trabajo y producción, con cuantos oficios exigen las técnicas de la época, es el textil. La lana es la columna vertebral de la economía de aquella Castilla y de aquella Avila. Por sus tierras cruza una de las tres principales cañadas que gozan de protección real. El 20% de la población activa

abulense, que, a comienzos del siglo XVI, es la relacionada con la producción textil, asciende a más del 30% en la Avila de 1560-1570. El resto se desmenuza en los campos de la artesanía, servicios, alimentación, comercio, construcción, transportes, algo de agricultura... No pueden faltar pícaros y mendigos: nunca bajarán de un 10%. Un Concejo, constituido por un número de regidores o concejales que oscilan entre catorce y veintitrés, gobierna y administra la ciudad. Martes y sábados, a toque de campana de la iglesia de San Juan, oye causas y dicta sentencias públicamente en el Mercado Chico. Un privilegio y convenio vigente desde tiempos de los repobladores regula la constitución del Concejo y equilibra así la acción de gobierno: debe estar formado por nobles pertenecientes a los dos linajes en que se agrupa o ramifica la nobleza abulense: el de Blasco Ximeno, con seis roeles en su escudo, y el de Esteban Domingo, con trece, o, en alusión a las iglesias en que tienen su centro y sede “los del banco de San Juan” y “los del banco de San Vicente”.

Un Corregidor de nombramiento real supervisa la acción de gobierno municipal. Cruce estratégico de los caminos de Castilla y fuerte reducto de su nobleza, Avila participa, si bien de forma moderada, en el levantamiento y causa comuneras. En 1520 es la sede de la Primera Santa Junta convocada por los comuneros, en la que se elaboran las bases de un ordenamiento jurídico-político del Reino, transformador de estructuras feudales y limitador del absolutismo regio. Tras la derrota de Villalar en 1521, también llega hasta las murallas de Avila la acción de una justicia represiva, con ejecuciones, confiscaciones de bienes y disparatadas indemnizaciones a la Corona, que Avila tardará en pagar hasta veinte años. Estos hechos no equivalen, con todo, en los decenios imperiales, a una merma habitual y sistemática de la independencia de acción del Concejo. Un control real más intenso lo trae el fuerte estilo centralista de gobierno de Felipe II. Históricas visitas regias marcan la historia de la Avila del siglo XVI: la de la Emperatriz Isabel con el príncipe heredero Felipe en 1531, la del Emperador Carlos en 1534, la de Felipe II en 1570.

Ordenanzas municipales dadas en 1485 por la Reina Isabel, medidas económicas dadas por Juana la Loca y Carlos I, el traslado de residencia de nobles y caballeros del medio rural a la ciudad y la influencia social y económica de los “hombres nuevos”, transforman en gran parte la cara urbanística de Avila a lo largo de la primera mitad del siglo de T. Multitud de obras públicas y privadas, a las que llega a estar dedicado un 10% de la población, le dan a la ciudad amurallada otra fachada y otro trazado. Restauraciones de la muralla, pavimentaciones, conducciones y servicios de agua, sustitución de la madera, el ladrillo y el tapial por la piedra, geometría urbana más ancha y desahogada. La iglesia contribuye notablemente a este esfuerzo con reformas y obras fundamentales en la catedral, consolidaciones o ampliaciones en los templos parroquiales, fundación y edificación de nuevos monasterios: a las ampliaciones y mejoras de los ya existentes de Santa Ana (monjas cis-tercienses), San Francisco (franciscanos observantes), Sancti Spiritus (premostratenses), Santa María de la Antigua (benedictinos), El Carmen (carmelitas calzados), y a los recién terminados de Santo Tomás (dominicos) y Santa Catalina (dominicas), se van uniendo los nuevos de la Encarnación (monjas carmelitas calzadas), La Concepción (franciscanas concepcionistas), Santa María de Jesús (clarisas), Nuestra Señora de Gracia (agustinas ermitañas), San Gil (jesuitas), San José (carmelitas descalzas), San Antonio (franciscanos alcantarinos). De la efervescencia participan, muy activamente, las clases altas de la sociedad avilesa, que en el empeño de contribuir al movimiento de renovación que vive la Iglesia española de aquel momento, se constituyen en patronos y fundadores de monasterios y santuarios, de hospitales y hospicios, en los que dejan estampados sus blasones, preparados sus sepulcros y hasta más o menos impuestas prelacías y gravadas servidumbres. Su acción urbanizadora más característica se traduce, sin embargo, en la transformación y mejora de sus viejos palacios o en la construcción de otros nuevos. Treinta y tres de ellos, que todavía hoy subsisten, dan fe de aquel momento histórico y constituyen parte importante de la autodefinición histórica y monumental de Avila.

La ornamentación de este complejo monumental que Iglesia y nobleza promueven, comporta un momento de apogeo paralelo en las artes mayores y menores, desde la pintura y la escultura a la vidriería y la rejería, desde la platería y la tapicería a la miniatura y el bordado: Pedro Berruguete, Vasco de la Zarza, Juan de Juni, Cornelis de Holanda, Juan de Arfe, son nombres universales, entre otros muchos, que quedan vinculados directamente a la Avila del 1500. Como lo quedan en el campo de la polifonía y la música instrumental los nombres de Cristóbal Morales, Antonio Cabezón y, sobre todo, el que es supremo representante hispánico de la música y el polifonismo renacentista, Tomás Luis de Victoria, nacido intra muros de la ciudad mística y amurallada.

Realidad fundamental que impulsa y conforma este momento superior de la historia avilesa es la fe intensa y la religiosidad consiguiente de quienes lo viven. Fuerza madre en los siglos inmediatos anteriores, en alta tensión en aquella hora reformista, ella impregna vida y estructuras y crea un ambiente de alta espiritualidad con un nombre estelar que la Providencia le regala al hombre en aquel espacio y aquel tiempo concretos: la madre Teresa de Jesús. Espacio, tiempo y persona parecen ensamblarse e identificarse mutuamente. La mejor Avila de su mejor siglo tiene en T su más alta expresión y definición, Avila –siglo XVI– T, encarnadas las dos primeras en esta última, significan una de las más altas y representativas instancias del espíritu humano de todos los tiempos. No podían faltar –y de hecho no faltaron– debilidades y sombras.

En el corazón del siglo Avila, además de su catedral con 140 personas en nómina, cuenta con otros 12 templos regidos por el clero secular, 9 ermitas, 7 monasterios de religiosos y 7 de religiosas, 15 hospitales de caridad, buen número de cofradías y fundaciones pías animadas de un marcado carácter asistencial. En importancia fiscal es el de Avila el séptimo de los obispados castellanos, por encima de los de un Valladolid o una Salamanca. La frecuente ausencia de los obispos en la primera mitad del siglo, por actividades civiles o eclesiásticas de niveles superiores, hace que sean prácticamente Cabildo catedral y deán quienes

administren la diócesis y mantengan la disciplina eclesiástica. Los casos de nepotismo son públicos y frecuentes. La vida monástica sufre la injerencia de las familias fundadoras o bienhechoras, padece la distinción de clases y cuanto ello implica en la vida interna de los monasterios. Son lacras contra las que se rebelará la obra reformadora de T.

Sin embargo, un aura espiritual, que la deja definida para siempre, envuelve y penetra la vida de estamentos e instituciones. La vida de oración, la práctica de la virtud y aun de la penitencia, son habituales o frecuentes en individuos y familias. “En todo el pueblo hay tanta cristiandad –escribe T a su hermano Lorenzo en carta del 17.1.1570– que es para edificarse los que vienen de otras partes”. De entre una constelación de mujeres de altos quilates espirituales contemporáneas de T no puede faltar sin expresa cita la aldeana de Vita, a la que llaman por entonces “la santa de Avila”, donde vive entre 1560 y 1572 en que muere: María Díaz; venerada en vida, consultada por obispos, clero, pueblo, por cuantos espirituales pasan por Avila. Larga también la serie de canónigos y deanes que serán obispos, de sacerdotes virtuosos y letrados que iluminan la hora histórica y espiritual de la ciudad (y la propia vida de T, casos de Gaspar Daza, Julián de Avila, Francisco de Salcedo, antes “el caballero santo”), entre los que sobresale de modo eminente el canónigo Antonio de Honcala. Por Avila pasan o en Avila viven los años de T santos de altar: Tomás de Villanueva, Alonso de Orozco, Pedro Bautista, Pedro de Alcántara, Francisco de Borja, Juan de la Cruz.

Son dos las comunidades de religiosos que influyen de modo preponderante en la vida espiritual y cultural que en aquel siglo cuenta con una población alfabetizada que no llega al 60% en el caso de los hombres ni al 20% en el caso de las mujeres: los dominicos de Santo Tomás y los jesuitas de San Gil. Aquéllos, con la fundación en 1515 de un Estudio General, transformado en 1576 en Universidad que sobrevivirá hasta 1803; éstos, de una influencia harto decisiva en la vida espiritual y la formación cultural de la ciudad desde su aparición en ella hacia 1553: en el campo de los estudios humanísticos y aun de la teología, en el campo

pastoral de la predicación, las confesiones, la dirección espiritual. Con unos y otros tiene intensas relaciones T. De entre los hijos de Domingo de Guzmán que desfilan por la historia de Avila del siglo XVI, en muchos casos, simultáneamente, por la vida de la fundadora del monasterio de San José, son conocidos los de Vicente Barrón, García de Toledo, Pedro Ibáñez, Bartolomé de Medina, Pedro de Soto, Pedro Fernández, Mancio de Corpus Christi...; de entre los de Ignacio de Loyola, los de Juan de Prádanos, Diego de Cetina, Baltasar Alvarez, Jerónimo Ripalda, Luis Muñoz (el gran apóstol de Avila durante siete lustros), Juan Bonifacio... A sabiendas hemos dejado los de los dos teólogos quizá más insignes de aquel siglo español, que también enseñan en Avila: el dominico Domingo Báñez, de indisoluble vinculación con la biografía y la causa teresianas, y el jesuita Francisco Suárez.

Un cierto aire de interiorización y enclaustramiento parece haber marcado el carácter y el destino de Avila; se lo traza hasta externamente la propia fisonomía de sus murallas únicas. Son el espíritu y la empresa de T las que transcienden esa que parece naturaleza y logran para Avila una capitalidad de alcances universales. Pero ni siquiera frente a la causa americana fue especialmente abierta –ni consiguientemente generosa– la actitud de la ciudad. El hogar de T, con siete varones dados a la Conquista, pudo ser una excepción. Hubo sí evangelizadores y maestros conquistadores y gobernadores partidos para América de entre sus murallas, entre los que sobresalen el expedicionario Gil González Dávila y el virrey Blasco Núñez Vela, pero las estadísticas de la época le conceden a Avila un índice de aportación a la empresa americana muy bajo. Pudo influir en ello una fuerte inhibición de la numerosa clase nobiliaria avilesa, atenta a la salvaguarda de sus mayorazgos o persuadida de que la Conquista era asunto que se quedaba para “segundones fijosdalgo”.

El auge político de la Avila del siglo XV, que se mantiene y aun se transfigura en plenitud espiritual durante buena parte del XVI, se apaga lentamente hacia finales de éste. Crisis económicas agrarias, plagas y pestes, decadencia de la industria y

el comercio laneros por la fuerte competencia flamenca, expulsión de moriscos y emigración de la nobleza con sus séquitos a la Corte, la paralizan y en buena parte la despueblan. Muchas de sus mansiones y haciendas quedan en manos de administradores y renteros. El espíritu que había animado hasta este momento de su historia la vida social y política de la ciudad se desvanece, para quedarse convertida en ciudad de grandezas pasadas y dormidas. Las instituciones eclesiásticas y monásticas, sin embargo, sobreviven. Una profunda religiosidad seguirá caracterizando la historia de la ciudad natal de T.

BIBL. –José Díaz, La ciudad de Avila (Estudio histórico). Segunda edición ilustrada. Caja de Ahorros de Avila, Avila 1987, pp. 223-316; Jodi Bilincoff, Avila de Santa Teresa, La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI. Editorial de Espiritualidad, Madrid 1989, pp. 15-113, 153-192; Abelardo Merino Alvarez, La sociedad abulense durante el siglo XVI. La nobleza. Imprenta del Patronato de Huérfanos de los Cuerpos de Intendencia e Intervención Militares, Madrid 1926, 227 p.; Efrén-Otger, I, 26-37; Serafín de Tapia, La sociedad abulense en los tiempos de santa Teresa, en Castillo Interior. Teresa de Jesús y el siglo XVI. Catedral de Avila, 1995. Imprenta C. De Diario de Avila, Avila 1995, 31-34; Mª Jesús Ruiz-Ayucar, Avila en el siglo XVI. Aspectos artísticos, ibid., 27-30; Baldomero Jiménez Duque, La Escuela sacer-dotal de Avila del siglo XVI. Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Madrid 1981, 149 p.

Juan Bosco de J., ocd

Avila, Diego de

Vecino de Toledo. Amigo de Alonso Alvarez Ramírez. Quizás pariente del arcediano de Toledo, Francisco de Avila. Se cartea con T hacia 1569. (Cf carta a Alonso Alvarez Ramírez, del 19.2.1569, cta 18,6).

Avila, Francisco de

Arcediano de Toledo. Ayuda a T en la fundación. Es amigo de A. Mariano de san Benito. Colabora con él y con la Santa en el fallido intento de fundar en Madrid descalzas y descalzos en torno a 1576-1577. Intenso carteo entre los tres por esas fechas (cartas a A. Mariano: 21.10.1576, n. 10; 12.12.1576, n. 9; enero de 1577, nn. 4-5; 18.2.1577, n. 5). No nos ha trasmitido ninguna carta de T.

Avila, fundación de San José

Es el primer Carmelo fundado por T (1562). Lo historía ella repetidas veces: en Vida, 32-36, preparativos y erección (narración que ella desearía transmitir a la posteridad, en caso de que arrojasen al fuego el resto del libro: V 36,29); en Fundaciones c. 1, idilio y fervores del primer quinquenio; de nuevo en Fundaciones, epílogo, cambio de jurisdicción, de la diócesis de Avila a la Orden del Carmen.

a) La fundación.–T emprende la fundación hacia 1560, por inspiración divina –dice ella– (V 32): punto de partida de toda su obra fundadora. La asesoran en el proyecto su confesor, el dominico Pedro Ibáñez, y san Pedro de Alcántara. Son muchos otros los que intervienen en la empresa, por amistad o por solidaridad con T: su hermano Lorenzo de Cepeda, con ayuda económica desde Quito (V 33,12; cta 2), los sacerdotes abulenses G. Daza y J. de Avila; el “caballero santo” F. de Salcedo, D.ª Guiomar de Ulloa y su madre D.ª Aldonza, la familia Ovalle, de Alba, el provincial de los carmelitas Angel de Salazar (V 32,13), otro dominico insigne, D. Báñez (V 36,15), la beata María de Jesús, también fundadora del Carmelo de Alcalá de Henares, y finalmente el obispo de la ciudad, don Alvaro de Mendoza. “Día de san Bartolomé [24.8.1562]... se puso el Santísimo Sacramento y con toda autoridad y fuerza quedó hecho nuestro monasterio del gloriosísimo Padre nuestro san José...” (V 36, 5). Habían precedido numerosas dificultades, a las que se sumarán otras mayores.

b) Licencias de erección.–No parece que la Santa haya cuidado de obtener licencias urbanas, de donde le vendrán ingentes dificultades. Las ha obtenido muy cumplidas de la autoridad eclesiástica. En vista de que el provincial carmelita retira sus poderes, T recurre a Roma, de donde le llegan dos breves de la sagrada Penitenciaría (el primero con fecha del 7.2.1562; el segundo emitido el 5.12.1562), seguidos de una bula papal (del 17.5.1565: cf MHCT, 1, pp. 9 y siguientes). La autorización para trasladarse ella misma desde La Encarnación a San José, se la otorga el provincial probablemente ese mismo año 1562, licencia refrendada por el nuncio papal A. Crivelli el 21.8.1564 (cf MHCT 1, 31). Ella misma desempeñará el cargo de hermana “mayor”, y será luego la primera priora de la comunidad.

c) La casa.–La nueva fundación se erige en unas pobres casas, apresuradamente adaptadas, extramuros de la ciudad. Aprovechan una exigua conducción de agua del servicio urbano. Dedican a San José el nuevo monasterio. Y erigen en la huerta una serie de ermitas, dedicadas las principales al Santo Cristo, a san Agustín, a santa Catalina, a la Virgen de Nazaret... Pero el lugar entero está repleto de recuerdos teresianos: su celda, la sala de recreación, el capítulo, el coro, la pobre cocina y el refectorio, la “escalera del diablo” donde T se dislocó el brazo en la noche del 24.12.1577, numerosos cuadros, objetos y libros, pobreza ambiente. En este convento de San José recibió ella numerosas gracias místicas (cf V 20,5; 36,24; F 1,8: R 67...). Aquí escribió la mayor parte de su legado doctrinal: el Libro de la Vida, dos redacciones del Camino de Perfección, gran parte del Castillo Interior, parte de las Fundaciones, etc. y numerosas cartas (desde la cta 3: “a los Señores del Concejo”).

d) Las fundadoras.–Fundadoras o promotoras externas de la nueva casa son dos amigas generosas de la Santa: D.ª Guiomar de Ulloa y su madre doña Aldonza, a quienes vienen dirigidos los primeros documentos romanos que facultan la fundación. Aquélla había ofrecido, desde el primer momento, su ayuda económica para la casa (V 32, 10). Fundadoras internas, o pioneras del nuevo Carmelo

fueron Antonia del Espíritu Santo, María de la Cruz, Ursula de los Santos y María de san José, hermana de Julián de Avila, el cual sería pronto capellán de la comunidad. A las cuatro jóvenes les impuso el hábito, en nombre del obispo diocesano, el sacerdote Gaspar Daza: “estuve yo [T] a darles el hábito y otras dos monjas de nuestra casa misma [carmelitas de la Encarnación] que acertaron a estar fuera”. Eran D.ª Inés y D.ª Juana de Tapia, que luego pasarían al Carmelo teresiano y serían prioras de los Carmelos de Medina y de Salamanca. Priora insigne de San José fue María de san Jerónimo, que en 1574 cedió el puesto prioral a T, y en 1582, sucedió en el priorato a ésta, una vez muerta.

El pequeño carmelo de San José fue definido por T “rinconcito de Dios”, “esta bendita casa” (V 35,12; 40,21). “Me dijo [el Señor] que era esta casa paraíso de su deleite” (V 35,12). “Esta casa es un cielo, si le puede haber en la tierra...” (C 13,7).

Bibl.–Libro de la Vida, de T, cc. 32-36; Anónimo, San José de Avila. Rinconcito de Dios, paraíso de su deleite, Burgos 1998; Tomás Sobrino Chomón, San José de Avila. Historia de su fundación, Avila 1997; E. Ruiz Ayúcar, El municipio de Avil ante la fundación de San José, Avila, 1982.

Fernando Domingo

Avila, Julián de (1527-1605)

Sacerdote abulense, gran admirador y colaborador de la Santa en su tarea de fundadora. “Yo la traté y conversé y confesé y comulgué, al pie de veinte años, poco más o menos”, declara él mismo en el proceso de canonización de T (BMC 18, 199). Nació en Avila en 1527. Su padre era fabricante de paños. Por temor a él, Julián huyó de casa muy joven todavía, erró por Castilla y Andalucía un par de años, hasta que tras una caída mortal del caballo regresó a Avila, entró en contacto con el sacerdote Gaspar Daza y se decidió por la carrera sacerdotal. Se ordenó sacerdote el año 1558. En 1559 fue nombrado capellán de la capilla de

San Millán (Avila), y a partir de la erección del Carmelo de San José (1562) fue capellán del mismo, hasta las vísperas de su muerte.

Ayudó a la Santa en la fundación de su primer Carmelo, en el que una de las cuatro jóvenes pioneras, María de Avila (María de san José), era hermana de Julián. Acompañó a la Madre fundadora en su regreso de San José a la Encarnación: “salió del monasterio nuevo de San José para ir al de la Encarnación, yendo yo por escudero y como su capellán. Desde aquel día me ofrecí por tal, y lo he sido hasta ahora, y seré hasta la muerte, habiéndolo ya sido al pie de cuarenta y dos años. Porque mientras vivió..., la serví veinte años, y la acompañé en todas las fundaciones que en su vida hizo” (Vida de Santa Teresa por él mismo, Madrid 1891, p. 212). De hecho acompañó a la Santa en las fundaciones de Medina, Valladolid, Salamanca, Segovia y Sevilla. La acompañó también en su viaje a Duruelo (F 13,2-3). En nombre de la Madre, viajó de Sevilla a Caravaca para poner en marcha esta fundación (F 27,6). Se integró en el grupo de íntimos de la Santa. Intervino con san Juan de la Cruz en el famoso Vejamen (1577). Intimó con Lorenzo de Cepeda y su familia. También terció, con fray Juan de la Cruz, en allanar la turbulencia de la Encarnación tras la famosa “elección machucada” (1577-1578: cf carta del 10.11.1577 a Rodrigo de Aranda). Servirá a la Santa de medianero imparcial ante el nuncio Felipe Sega (carta a Gracián: 9.8.1578, n.10). Ese mismo año Julián había sido nombrado procurador por parte de las carmelitas de Toledo para representarlas ante el Nuncio y ante la “Consulta de órdenes” (MHCT 2, 83), si bien nunca comparecerá mencionado por Sega en sus reportajes a Roma.

El papel desempeñado por él en su relación con la Santa fue siempre el de un fiel servidor; alguna vez, el de asesor teólogo (F 24,13). Ella, que no lo ha mencionado en el relato de “Vida”, traza así su primera semblanza en el relato de las “Fundaciones” (3, 2): “clérigo muy siervo de Dios y bien desasido de todas las cosas del mundo y de mucha oración”. Como capellán del Carmelo de San José de Avila, no fueron acertadas sus intervenciones en los últimos años de vida de la

Santa, quien hubo de frenarlo (carta a Gracián: 27.2.1581, n. 2; y del 29.11.1581, n. 6).

Hacia el fin de su vida, Julián escribió un extenso relato biográfico de la Santa, incorporado por él en su deposición para el Proceso de canonización y editado y completado en 1881 por Vicente de la Fuente con el título “Vida de santa Teresa de Jesús por el Maestro Julián de Avila, primer capellán de la Santa”. Julián había declarado por dos veces en el Proceso de ésta: en 1596 (BMC 18, 199-132), y en 1604 (BMC 19, 201-202. De su primera declaración escribía el P. Silverio de Santa Teresa: “Es otra de las mejores declaraciones que hay en los procesos de la Santa” (BMC 18, 199). En 1587 hubo de intervenir como testigo en el pleito ocasionado por el traslado de los restos mortales de T (MHCT 6, 329-335).

Julián de Avila falleció en esta ciudad el 26.2.1605, y sus restos fueron acogidos en una de las capillas laterales de la iglesia de San José. No nos legó ninguna de las cartas y billetes que le dirigió la santa.

BIBL.–Gerardo de San Juan de la Cruz, Vida del Maestro Julián de Avila. Toledo 1915.

Avila, san Juan de

Santo sacerdote, coetáneo de Teresa, que lo menciona con el título de “padre maestro Avila”. Nació en Almodóvar del Campo (Ciudad Real) en 1500. Muy joven aún, cursa estudios en Salamanca (1513...). Los interrumpe, motivado por un profundo y decisivo cambio religioso. Los reanuda en Alcalá, donde sigue las lec-ciones de Domingo de Soto. Ordenado sacer-dote en 1526, ese mismo año intenta pasar a América, pero se lo impide el arzobispo de Sevilla que lo retiene en su diócesis. Queda en Andalucía e inicia su ministerio. Sufre prisión inquisitorial en 1532-1533. Salido de la cárcel, reanuda su ingente tarea de escritor, de director

espiritual y de asesor en la reforma pre- y post-tridentina. Muere en Montilla (Córdoba) el 10.5.1569.

El padre maestro Avila es uno de los principales lectores-asesores que T tiene de mira al redactar por segunda vez el Libro de la Vida. Así lo asegura ella misma. El inquisidor Francisco de Soto, futuro obispo de Salamanca, le dijo “que escribiese al maestro Avila... una larga relación de todo, que era hombre que entendía mucho de oración, y que con lo que la escribiese se sosegase. Ella así lo hizo” (R 4,6). Terminada la redacción del libro, T se reafirma en el proyecto. En la carta-epílogo escribe: “Suplico a vuestra merced lo enmiende y mande trasladar, si se ha de llevar al padre maestro Avila, porque podría ser conocer alguien la letra. Yo deseo harto se dé orden en cómo lo vea, pues con ese intento lo comencé a escribir” (Epílogo, n. 2).

Destinatario de esta “carta de envío” es el dominico García de Toledo. No parece que él secundara los deseos de la autora. Será ella misma quien tome la iniciativa varios años más tarde (1568), aunque tampoco parece que enviase a Andalucía una copia, sino el autógrafo mismo de la obra. Al envío del libro debió preceder una carta (hoy perdida) de Teresa al Maestro Avila, a la que éste responde con fecha 2.4.1568, disuadiéndola del proyecto: “deseo que vuestra merced sosiegue (=desista) en lo que toca al examen de aquel negocio, porque habiéndolo visto tales personas, vuesa merced ha hecho lo que parece ser obligada...” (BMC 2, 207).

Con todo, la madre T no desiste y a principios del mes siguiente le envía su libro por medio de la dama toledana doña Luisa de la Cerda (carta a ésta: 18.5.1568, n. 3). Temerosa de retrasos y peligros, la Santa insiste y urge su encargo en una serie de cartas de mayo y junio dirigidas a la portadora del escrito (27.5.1568, n. 9; 9.6.1568, n. 2; 23.6.1568, n. 2). El 12 de septiembre de ese año, el Maestro escribía a T una preciosa carta, aprobando su espíritu, si bien previniéndola que “el libro no está para salir a manos de muchos...” (BMC 2, 208).

A fines de octubre o primeros de noviembre, ya T tenía en su poder el manuscrito y probablemente junto con él la respuesta del Maestro. Todo por mediación de su amiga doña Luisa, a quien da las gracias: “lo del libro trae vuestra señoría tan bien negociado, que no puede ser mejor, y así olvido cuantas rabias me ha hecho. El Maestro Avila me escribe largo, y le contenta todo, sólo dice que es menester declarar más unas cosas y mudar vocablos de otras, que esto es fácil. Buena obra ha hecho vuestra señoría...” (carta del 2.11.1568, n. 2).

Pocos meses después, san Juan de Avila moría en Montilla (23.5.1569). Todavía en 1581 la Santa hará una loa de sus escritos (carta a Gracián: 23.5.1581, n.4). Justamente por esas fechas un discípulo y pariente del Santo, el sacerdote Juan Díaz, ofertaba a la M. Teresa un copioso legado de manuscritos y sermones del Maestro. Con toda seguridad, ella había leído en la década de los años 50, el Audi filia, que en 1559 caería en la redada de libros prohibidos por el inquisidor F. Valdés. Con todo, ninguna de las lecturas anteriores influyó tanto en el ánimo de Teresa ni en sus criterios de discernimiento de la experiencia mística, como la carta en que el Santo enjuicia su Libro de la vida, auténtica joya de la literatura mística del siglo XVI. Aparte la evaluación positiva de la experiencia personal de Teresa, ella retendrá sus pautas sobre oración, sobre raptos, hablas místicas y visiones. Le dicta una sana desconfianza de los fenómenos extraordinarios, pero le asegura que ella ya ha resistido demasiado. Se horroriza de que le hayan impuesto el gesto de “dar higas”: “cierto, a mí me hizo horror las que en este caso (en el caso de la M. Teresa) se dieron y me dio mucha pena”. Aconseja no despreciar, pero tampoco canonizar sin más las gracias místicas: “estas cosas no se dan por merecimientos, y como no hacen a uno más santo, no se dan siempre a los más santos”, lema clave que asimilará y repetirá Teresa. El Maestro le resuelve igualmente el angustioso problema personal de la desproporción que en sí misma percibe T entre la desmesura de las gracias que recibe y la conciencia que ella tiene de su propia imperfección: “No se debe nadie atemorizar ni condenar de presto estas cosas, por ver que la persona a quien se dan no es

perfecta; porque no es nuevo a la bondad del Señor sacar de malos, justos, y aun de pecados graves, grandes bienes, con darles muy dulces gustos suyos, según lo he yo visto. ¿Quién pondrá tasa a la bondad del Señor?" – También esta tesis del Maestro tendrá eco en la revisión del texto del Camino de Perfección, y pasará al depósito doctrinal del pensamiento de Teresa.

La monja abulense quedaba satisfecha, pero en espera de más. El Maestro andaluz se había reservado "cosas": "las más de ellas me quedan acá apuntadas para ponellas en orden cuando pudiere, y no faltará cómo enviallas a vuestra merced". Se lo promete de nuevo al concluir la carta: "pido licencia para acabar ésta, pues quedo obligado a escribir otra". Obviamente el libro no sólo le había interesado sino que lo dejaba cuestionado, con temática abierta.

Recibida la carta casi en los comienzos de su tarea de escritora (1568), seguirá teniendo fuerte repercusión en los escritos finales de la Santa, por ejemplo en las Relaciones cuarta y quinta, y en los capítulos decisivos de las Moradas sextas. Afortunadamente, en el episodio de la Carta evaluadora del Libro de la Vida convergían dos pensamientos cimeros de la espiritualidad del siglo de oro. – Cf Juan Esquerda Bifet, Diccionario de san Juan de Avila. Burgos 1999 (con bibliografía).

Avisos

a) En la pedagogía teresiana, bajo el genérico término "avisos" se formulan siempre consejos prácticos, bien sea para la vida espiritual del lector, bien para la vida comunitaria de las religiosas, especialmente de las carmelitas. En Vida, por ejemplo, se dedica el capítulo 13 a "dar avisos" al principiante (véase el título del capítulo), comenzando por la consigna básica "andar con alegría y libertad" (n. 2), hasta el modo de articular meditación y pausas de contemplación (n. 22). En cambio en las Fundaciones serán varios los capítulos dedicados a impartir consejos prácticos a las prioras para el buen gobierno de la comunidad. Así en el

capítulo 4º “dase avisos a las prioras de cómo se han de haber” con las súbditas que gozan de gracias místicas. Dará “avisos para cosas de oración” en el capítulo 5º, y proseguirán los “avisos” sobre aspectos de la vida contemplativa en los tres capítulos siguientes. El octavo “trata de algunos avisos para revelaciones y visiones” (título del c.). Por fín, el capítulo 18 reunirá todo un florón de “avisos importantes para las prioras” – En esos y en muchos otros pasajes (cf V 30 y 31; C 7 y 31...), la sección de “avisos” condensa los aspectos más prácticos del magisterio espiritual de la Santa.

b) Un libro de “avisos”. – Uno de sus libros, el más práctico y pedagógico de todos, lleva por título “Avisos”. Es el que nosotros conocemos como “Camino de Perfección”. Este último título no se lo asignó la autora. Figura, es cierto, en la hoja preliminar del autógrafo de Valla-dolid, pero ha sido escrito por mano ajena. El título auténtico dado por ella al libro, en ese mismo autógrafo, reza: “...avisos y consejos que da Teresa de Jesús a las hermanas religiosas e hijas suyas...” Así recordará ella misma, años más tarde, el origen del librito: “mandáronla... que hiciese otro librillo para sus hijas, que era priora, donde les diese algunos avisos...” (R 4,6: escrita hacia 1575 / 1576). De hecho ese será el enfoque dado a la obra desde el prólogo de la misma: “Pienso poner (en el libro) algunos remedios para algunas tentaciones menudas..” (n. 3). Esa intención inicial –impartir consejos prácticos sobre cosas menudas– caracteriza la pedagogía del Camino. Todo él se desarrolla a lo largo de una conversación entre la “madre” y sus “hermanas e hijas”, en que ella irá haciendo el recorrido de aspectos concretos, pero decisivos, de la vida religiosa, partiendo siempre de la propia experiencia, en tono coloquial y clima de intimidad. Esa opción doctrinal por lo práctico y concreto marcará el estilo y la pedagogía espiritual de Teresa. Será determinante para el grupo de seguidoras, y para la espiritualidad teresiana subsiguiente. No sólo fray Juan de la Cruz recurrirá, en su magisterio espiritual, a la técnica de los “avisos breves y jugosos” al lado de sus “Dichos de luz y amor” y de sus “Puntos de amor o en sus Avisos a un religioso” o a tres o cuatro series más a determinadas carmelitas descalzas, sino que entre estas mismas cundirá esa práctica. La joya más fina de

esta última serie se deberá a la pluma de la discípula predilecta de la Santa, María de San José (Salazar), que escribirá un precioso sartal de “Avisos para el gobierno de las religiosas”, con el subtítulo “consejos que da una priora a otra que ella había criado” (compuesto, probablemente en 1590).

c) “Cuatro Avisos”. – Entre los escritos menores de la Santa, destaca uno que lleva por epígrafe “Cuatro avisos a los carmelitas descalzos”. Ella misma lo dató con meticulosidad: “Estando en San José de Avila, víspera de Pascua del Espíritu Santo, en la ermita de Nazaret”. Era el 6 de junio de 1579. Editados generalmente al final de las Relaciones (nº 67 en la edición crítica del P. Silverio), se distingue netamente de todas ellas. La autora los insertó en un espacio disponible (folio 100r) del autógrafo de las Fundaciones, tras el relato de la fundación de Caravaca (final del c. 27). – Los “cuatro avisos” son uno de los pocos escritos dirigidos expresamente por la Santa a los frailes de su Reforma. Su contenido es premonitorio y, en cierto sentido, profético. El primero recomienda la unión: “que las cabezas (los superiores) estuviesen conformes”. Pre-cisamente el contraste entre los dos primeros provinciales de la Reforma: Doria y Gracián, habría de tener consecuencias fatales para toda la familia teresiana. – El segundo les recomienda evitar las comunidades masivas, demasiado numerosas. Había sido una de sus ideas básicas al iniciar el nuevo Carmelo: comunidades pequeñas y funcionales, en que fuese posible un “estilo de hermandad y recreación”. – El tercero apunta a reforzar el clima de soledad y a orientar la acción apostólica de los religiosos hacia la pastoral de la espiritualidad. – El cuarto, les reitera la fuerza del testimonio vivido: “que enseñasen más con obras que con palabras”, como ya había escrito en las primeras páginas del Camino (CE 11,4).

Los “cuatro avisos” tuvieron fortuna alterna. A mediados del siglo XVII (1665), un fraile “Ocarm.” se atrevió a arrancar esa hoja del autógrafo del Escorial, y el General de la Orden se vio en el deber de conciencia de hacérsela restituir humildemente. Por otra parte, el texto íntegro de los cuatro avisos pasó muy pronto a ocupar puesto de honor en las Constituciones de la Orden, reproducido

íntegramente en el prólogo de las mismas (Const de la Congregación de san Elías), desde 1623 hasta la reciente reelaboración motivada por el Concilio Vaticano II.

d) Los “Avisos de la Madre Teresa de Jesús para sus monjas” – Entre los escritos falsamente atribuidos a la pluma de la Santa, ninguno ha tenido tan ingente fortuna editorial como los 69 avisos pseudoteresianos.

Constituye una especie de primicia editorial: publicados en las páginas preliminares del Camino de Perfección (edición de Evora, 1583), antes que las restantes obras de la Santa (precedidos únicamente por las Constituciones de las Descalzas: Salamanca 1581).

A falta del correspondiente autógrafo teresiano que los avalase, en el siglo XVII se destruyeron numerosos autógrafos genuinos de la Santa para componer artesanalmente, a base de letras recortadas, el texto íntegro de esos Avisos. Varios de ellos fueron recompuestos así numerosas veces, siempre a costa de genuinos autógrafos teresianos. Finalmente, al proyectarse las primeras ediciones facsimilares de los autógrafos teresianos, esos pseudoautógrafos de los Avisos tuvieron los honores de la reproducción fotolitográfica (“por Don Antonio Selfa, Madrid”, s.a.) antes que los restantes escritos de la Santa.

Serán glosados profusamente en el período barroco. Primero por el jesuita Alonso de Andrade en dos gruesos volúmenes (Barcelona 1646 y 1647). Y luego por el arzobispo de Burgos, J. J. Ro-drí-guez de Arellano en tres volúmenes (Burgos, 1780,1784,1786).

Todo ello había tenido un precario fundamento: la decisión de Jerónimo Gracián, hacia finales de 1582, de enviarlos desde Sevilla a Evora a don Teutonio de Braganza, para que los añadiese al texto del Camino de Perfección, que entonces

estaba en prensa en dicha ciudad de Evora. Gracián se los envía, a pesar de no ser autógrafos de la Santa, y dudoso de si provienen de alguno de sus confesores.

Aquel primerizo texto de los “Avisos” estaba formulado en masculino, y destinado a religiosos (varones). Así lo editó, con fidelidad material, Don Teutonio (Evora 1583), y así se reprodujo en ediciones sucesivas del Camino (Salamanca 1585 y Valencia 1587). Fue fray Luis de León quien , al incluirlos en la edición príncipe de las Obras de la Santa, decidió cambiarlos de género y de título: pasó todas las formulaciones del masculino al femenino, y los tituló: “Avisos de la Madre Teresa de Jesús para sus monjas”.

Así pasaron a toda la tradición editorial posterior, hasta muy entrada la segunda mitad de nuestro siglo.

Es reciente el descubrimiento de la verdadera paternidad de ese florilegio de máximas espirituales. La gran mayoría de ellas pertenece a la escuela ignaciana, y se deben a la pluma de uno de los maestros de novicios jesuitas, coetáneo de san Ignacio: el P. Juan de la Plaza. Uno de esos avisos (el n. 68: “tu deseo sea de ver a Dios, tu temor..., tu dolor... tu gozo...”) es medieval, ya formulado por san Buena-ventura, y anteriormente por san Anselmo. Sólo de una exigua minoría desconocemos aún la fuente.

El P. Juan de la Plaza tuvo entre sus novicios al P. Baltasar Alvarez. Lo más probable es que de la mano de éste pasasen los “avisos” a su dirigida la madre Teresa, cuando aún era monja de la Encarnación (1558...), o bien en los primeros años de vida en San José de Avila (1562...). Serían, por tanto, un eslabón doctrinal entre la pedagogía religiosa del momento ignaciano, y la naciente espiritualidad teresiana.

Sin embargo, no parece que la Santa los haya utilizado en los noviciados de sus Carmelos. No quedan huellas de copias coetáneas de la madre Teresa, ni nos

consta que los utilizase como consignas aisladas u ocasionales, a la manera estilada por fray Juan de la Cruz con sus “avisos” o con sus “Dichos de luz y de amor”.

e) Otros avisos de la Santa. – En los siglos XVII y XVIII fueron famosos los “Avisos” dados por ella después de muerta a diversas religiosas carmelitas. Algu-nos de ellos se integran en la triste polémica derivada de las tensiones Doria-Gracián. Toda su importancia es documental. Se reduce al hecho de que fueron publicados, con todos los honores, en las ediciones de las Cartas o de las Obras de la Santa, como si se tratase de un escrito suyo póstumo. Hoy están prácticamente olvidados.

BIBL. – Tomás Alvarez, Un espurio teresiano, los 69 Avisos, Historia y edición del texto atribuido a la Santa, en «Estudios Teresianos», 2, pp. 361-471.

T. Alvarez

Ayala, doctor

Desconocido. Quizás familiar de la duquesa de Osuna, Leonor de Guzmán. Ambos proponen a la Santa una postulante. Son mencionados en la cta 42,1, de 8.3.1572.

Ayanz y Beamonte, Francés

(1522-1614) Caballero navarro. Señor de Guenduláin. Hermano mayor de Leonor de la Misericordia (carmelita en Soria, Pamplona y Barcelona). Paje de Felipe II, Montero Mayor y Alguacil Mayor del Reino. Capitán de la Compañía de recesionados de Navarra. Hijo de Carlos Ayanz y de Catalina Beamonte y Navarra. En 1581 casó con Catalina de Garro y Javier, hija del vizconde de Zolina y sobrina de san Francisco Javier. Padre de tres hijos. Al enviudar en 1588, no

tuvo una conducta gloriosa, y se enredó en pleitos sin fin, que probablemente no llegaron a conocimiento de su venerable hermana, entonces en Barcelona. Murió en Guenduláin (el 31.8.1614), estando de nuevo su hermana Leonor en Pamplona. Conoció a la Santa y a Catalina de Cristo en Soria, quedando amigo incondicional de ambas. Fue gran admirador de su hermana Leonor de la Misericordia. Acogió a estas dos últimas en su palacio de Guenduláin, cuando iban a fundar el Carmelo de Pamplona (1583), y de nuevo las acompañó cuando viajaron a Barcelona (1588) para fundar el Carmelo de esta ciudad.

(NB / En los escritos teresianos no se menciona a don Francés de Ayanz y Beamonte. Bajo el nombre de “don Francés”, se alude a otros tres personajes navarros: 1º, en F 30,3: “don Francés de Beamonte, de claro linaje y muy principal” es el padre de la fundadora del convento de Soria, doña Beatriz de Beamonte y Navarra; 2º, en el Apunte 17,10: “don Francés” es don Francés Carlos de Beamonte, sobrino de la mencionada doña Beatriz, marido de doña Elvira de Tapia y Velázquez; 3º, en la carta 444,2: “el señor don Francés” es don Francés de Beamonte y Navarra, esposo que fue de Leonor de la Misericordia). ’Leonor de la Misericordia.

BIBL.–Leonor de la Misericordia, Vida de la venerable Catalina de Cristo. Edit. por Pedro Rodríguez e Ildefonso Adeva. BMC 28 (Burgos 1995), especialmente pp. 112, 135, 324.

Ayuno penitencial

La práctica penitencial del ayuno estaba religiosamente codificada en la vida del Carmelo cuando Teresa entró en la Encarnación a sus veinte años. La rúbrica 6ª de la primera parte de las Constituciones trataba “del ayuno y del comer”. Y prescribía: “Ayunarán las Hermanas desde las octavas de Pascua hasta la exaltación de la Cruz (=14 de septiembre), y en el día de Sant Marco..., y en los días de las rogaciones, en la vigilia de Pascua del Espíritu Santo y en el ayuno de

las cuatro témporas. En la vigilia de sant Juan Bautista e de san Pedro y de san Pablo e de sant Iago, sant Lorenzo, sant Barto-lomé, e la vigilia de la Asunción y Nati-vidad de santa María. Desde la exaltación de la Cruz hasta la Pascua, salvo tres días en la semana, las Hermanas se contenten con una comida en el día... Queriendo alguna beber agua fuera de la común refección, tome licencia para ello" (BMC t.9, pp. 487-488).

La Regla Carmelitana, que se limitaba a prescribir el ayuno todos los viernes del año y además todos los días feriales desde el 14 de septiembre hasta Pascua de Resurrección, agravaba esa práctica penitencial con la prescripción de perpetua abstinencia de carnes. En la primera fase de la vida carmelitana de Teresa, en la Encarnación (de los 20 a los 47 años) esta última práctica penitencial estaba mitigada: "Podrán, fuera de la Cuaresma y del Adviento, tres veces en la semana comer carne" (rúbrica 6ª de las Constituciones: BMC, T 9, p. 487).

Al fundar San José, Teresa optó por el regreso a las taxativas prescripciones de la Regla en materia de abstinencia y ayuno.. "Ahora... no se come jamás carne sin necesidad, y ayuno de ocho meses... como se ve en la primera Regla" (V 36,27). Ella misma lo prescribirá formalmente en las Constituciones del nuevo Carmelo (c. 9), calcando la norma de la Regla. Pero no tendrá inconveniente en prescindir formalmente de la Regla, en cuanto al "no comer carne", apenas funde un primer Carmelo en población pobre, como es la de Malagón (BMC 5, 377).

Con todo, en la vida cotidiana de sus comunidades, la Santa estuvo siempre atenta a la salud de las Hermanas, para introducir normalmente excepciones en esas prácticas penitenciales, de acuerdo con el espíritu de la Regla del Carmelo, que ya preveía y normalizaba ese margen de excepción. Ante la "flaqueza física" de alguna Hermana, "quitar los ayunos" (F 6, 5). Mucho más cuando se trata de debilidad psíquica (depresión, "melancolía"): para las melancólicas "en los ayunos es menester no ser continuos como las demás" (F 7,9), y así lo repite en casos concretos a lo largo de su epistolario (ctas 59,3; 136,9; 248,9...). Personalmente,

ella se atiene a esa rigurosa praxis penitencial, no sólo en la vida ordinaria, sino incluso en sus viajes. Pero también en su salud hicieron mella más de una vez los ayunos.

Desde el punto de vista doctrinal, no cabe duda que la Santa concedió importancia a la ascesis de ayuno y abstinencia, como penitencia física. Al llegar la fiesta de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre), fecha en que comenzaba la "observancia" o cuaresma carmelitana, ella misma la celebró con varios poemas que expresan la relación existente entre penitencia corporal y cruz de Cristo: "Cami-nemos para el cielo / monjas del Carmelo. / Abracemos bien la cruz, / y sigamos a Jesús / que es nuestro camino y luz / lleno de todo consuelo..." (poema 20).

Teresa prefiere taxativamente la mortificación interior a la otra, que ella suele denominar con el plural penitencias: "En demasiadas penitencias ya sabéis que os voy a la mano" (C 15,3). A lo largo del Camino de perfección insistirá en esa consigna, en contra de las "penitencias desconcertadas" (C 39,3), o las "penitencias indiscretas" (19,9), incluso contra el deseo de practicarlas "sin camino ni concierto" (10,6). En las Constituciones dará a la maestra de novicias la doble consigna: "que ponga más en lo interior que en lo exterior", y que "haga más caso de que no haya falta en las virtudes, que en el rigor de la penitencia" (Cons 11,6).

Todo lo cual no impedirá que cuando ella se encuentre con el extremoso caso penitencial de una ermitaña como Cata-lina de Cardona, capaz de sobrevivir con sólo "unas tortillas (de harina) cocidas en la lumbre y no otra cosa" (F 28, 27...), se le llenen de admiración los ojos y la pluma: ante la penitencia de "esta santa... cuán atrás nos quedamos" (F 28,21); la que hizo "penitencia tan áspera, era mujer como yo, y más delicada... y no tan pecadora como yo soy" (F 28,35). Tanta admiración por ese derroche de ayunos y penitencias tuvo un correctivo desde la vida mística de Teresa. Lo cuenta ella en una de sus confidencias íntimas: "Estando pensando una vez en la gran penitencia que hacía doña Catalina de

Cardona y cómo yo pudiera haber hecho más según los deseos que me da el Señor, si no fuera por obedecer a los confesores, que si sería mejor no les obedecer de aquí adelante en eso, me dijo (el Señor): Eso no, hija; buen camino llevas. ¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia" (R 23). Era el refrendo categórico de la línea doctrinal propuesta en las Constituciones: dar más importancia a las virtudes que a las penitencias. ' Ascesis. Desasimiento. Pobreza.

T. Alvarez

Azoguejo

Arrabal de Segovia, donde la Santa intenta fundar su Carmelo segoviano: "Ahora andamos en comprar una [casa] cabe San Francisco en la calle real, en lo mejor del arrabal cabe el Azoguejo (cta 64,3). "Azoguejo" era nombre frecuente en las ciudades de Castilla. Covarrubias lo definía así: "Azoguejo, barrio en la ciudad de Valladolid, dicho así quasi azoquejo. Nombre diminutivo de çoq, que vale plaza; y así azoguejo es lo mismo que plazuela". 'Ana de Jesús (Jimena).

B

Babilonia

Topónimo empleado sólo en sentido figurado para designar la corte de Madrid (cta 265,1), o bien la alborotada y excomulgada comunidad de la Encarnación, en 1577 (cta 211,5), o simplemente la baraúnda de los negocios (cta 38,4).

Baeza

Ciudad de la provincia y diócesis de Jaén, entonces de especial importancia por su universidad, cuya existencia propició la fundación del segundo colegio de descalzos, erigido por san Juan de la Cruz el 14.6.1579, con el título de San Basilio. El Santo fue su primer rector (1579-1581). – Baeza es mencionada por la Santa una sola vez, refiriéndose al mismo Santo, que en 1581, tras el capítulo de Alcalá, teme ser reelegido rector, y ella recomienda a Gracián el posible traslado de aquél a Castilla: “fray Juan de la Cruz... tiene miedo le han de elegir en Baeza. Escríbeme que suplica a vuestra paternidad no le confirme. Si es cosa que se puede hacer, razón es de consolarle, que harto está de padecer” (cta 384,4). – Cf Reforma, 1, 4, 41.

Baltasar de Jesús, Nieto, Ocarm/ ocd (1524-1590)

Es uno de los primitivos descalzos venidos de la Orden del Carmen. Inicia su andadura de “reformado” en Pastrana y la concluye en Lisboa. Hombre inquieto e intrigante. Nacido en Zafra (Badajoz) hacia 1524 (“de padre portugués y madre castellana”, nota el cronista Belchior). Sacer-dote secular, luego religioso franciscano y sucesivamente carmelita. Admitido en el Carmen de Sevilla (1563) por su hermano Gaspar Nieto, Provincial de Andalucía. En unión con éste y su hermano Melchor (trío de hermanos: Melchor, Gaspar y Baltasar) se rebeló contra el P. General, Rubeo, durante la visita de éste al Carmelo andaluz (1566). Castigado por el General, pidió perdón por escrito (16 de febrero 1567: MHCT 1,54). Desterrado a Castilla con prohibición de regresar a Andalucía, reside temporalmente en Valderas (León). Al enterarse en Avila o en Medina de la proyectada fundación de Pastrana, pasa a los descalzos (1569), si bien sólo en 1575 renuncia oficialmente a la Regla mitigada (F 17,15). Es prior de Pastrana: 1570-1575. Con el apoyo financiero de Ruy Gómez de Silva, Príncipe de Éboli, interviene en la fundación del Colegio de San Cirilo en Alcalá de Henares (1571). Pese a la prohibición del P. General, regresa a Andalucía, donde el visitador dominico, Francisco de Vargas, delega en él sus poderes de visitador y reformador del Carmelo de descalzos en Andalucía (28.4.1573: MHCT 1,144). Baltasar

acepta, pero, por razones obvias, no osa ejercer esas funciones, y delega a su vez en el P. Gracián (4.8.1573: MHCT 1, 151). El colmo de su triste historia llega cuando en 1577 se asocia al lego fray Miguel de la Columna para presentar al rey Felipe II y difundir en la corte de Madrid un grosero memorial infamatorio contra Gracián (MHCT 1, 377). Pronto se ve obligado a desdecirse: reconoce ante Gracián su burdo apasionamiento, le pide perdón y se declara dispuesto a cualquier tipo de retractación (20.9.1577: MHCT 1, 406. 414. 418; cf p. 54). Cambiará de actitud cuando Gracián es despojado de sus poderes (1578): Baltasar se gana el apoyo de la poderosa Dª Leonor de Mascareñas (MHCT 2,29), y al llegar a Madrid el P. Jerónimo Tostado con poderes de Roma, el Padre Baltasar, que se había fugado del convento, se acoge a él, se ofrece a prestarle obediencia y logra su confianza: “que bien podía venir, que aceptaría su obediencia y le ampararía como Vicario general de la Orden... Y así tomó debajo de su obediencia y amparo al dicho fray Baltasar” (cf Ephem Carm 20.1969. p. 186). Duraría poco. Tras la constitución de la provincia de los descalzos, Doria lo enviará desterrado a Lisboa, donde será súbdito de Gracián. Al final de vida tan azarosa y rocambolesca (estará en “el Castillo” de Lisboa durante el abordaje de los ingleses a la ciudad), fray Baltasar muere el año 1590 en la capital portuguesa, repitiendo entre lágrimas el “miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam!” (P. Belchior, Chronica..., I, L. 2, c. 7, p. 280). – Ignoramos la opinión que de él se formó la Santa en los principios, cuando aún no conocía los antecedentes de Baltasar, castigado por Rubeo y luego expulsado de la Orden por el Capítulo General de Piacenza. Al perfilar por primera vez su figura, hace de él una presentación anodina: “estaba allí [en Medina] un Padre ya de días, que aunque no era muy viejo, no era mozo, muy buen predicador, llamado fray Baltasar...” (F 17,15). Pero pronto advirtió su aversión a Gracián. El 27.9.1575 escribía a éste: “Sepa que Macario [criptónimo de Baltasar] está terrible, según me dicen, que me ha dado harta pena por lo que toca a su alma... Cierto me hace temer ver almas buenas tan engañadas” (cta 89, 2). Cuando se entera de los memoriales difamatorios enviados al Rey, T escribe a éste pidiendo justicia: “suplico a vuestra majestad no consienta que anden en tribunales testimonios tan

infames” y acerca de los calumniadores, que se “haga infor-mación de lo que los mueve”, es decir, de su apasionamiento (cta 208,2.3.7: del 13.9.1577). Ya sabe ella que entre tanto fray Baltasar “se ha llegado” al Tostado (ib 7). Luego, celebrará que se haya retractado. Pero todavía un año después, T llega a avergonzarse de tener tal sujeto entre los descalzos. Se lo escribe a Gracián (cta 266,3: del 29.9.1578): “Yo le digo que me ha pesado de que tenga vuestra paternidad tales descalzos, que tengan tan poca ley”. Todavía por esas fechas, Baltasar urdía enredos con el nuncio Sega (cta 274,7:de oct. 1578). La última alusión irónica a él data de 1581 (cta 402,5: del 14.7.1581). Sin duda, la figura de este hombre motivó una de las más amargas experiencias humanas de la madre fundadora, consternada ante ese fraile que juntaba en una pieza lo de “muy buen predicador” (F 17,15) y lo de intrigante sin escrúpulos. Y que en mala hora se había filtrado entre sus descalzos. – Cf Chrónica, 1,2, c. 7.

Banda, Pedro de la

Pedro de la Banda (o Vanda): caballero salmantino sumamente difícil en sus tratos con la Santa los años 1570-1582. Vende a ésta una casa para que se traslade a ella la comunidad de carmelitas desde el caserón de los estudiantes, donde habían residido unos “tres años” (F 19,6). La Santa y Pedro de la Banda firmaron el contrato de compraventa el 6.10.1573. Por ser mayorazgo dicha casa, hubo que solicitar la licencia regia. En espera de ésta, T deposita mil ducados en poder del caballero salmantino Jerónimo de Carvajal. A primeros de agosto de 1573, la Santa está en Salamanca y presenta al vendedor “la cédula del rey... para hacer luego la probanza” (cta 54,1). El 28 de septiembre traslada la comunidad a la nueva casa, en espera de la licencia real (F 19,9). Pero ocho días después se les presenta “el caballero cuya era la casa [don Pedro] tan bravo, que yo no sabía qué hacer con él” (F 19,10). La tensión entre vendedor y compradoras no remite. El 8.10.1573 le escribe T una carta razonando las cosas (cta 56). Al año siguiente, “este negocio de Pedro de la Banda nunca se acaba”, escribe ella a Báñez (58,5). Cuando en 1576 la Santa historía la fundación, aún duda “si quedará allí el

monasterio... o en qué parará" (F 19, 11). Poco después opta por emprender la retirada y abandonar la casa en cuyo arreglo ha invertido un dineral (BMC 20,34-35). A 12 de septiembre de 1579, el Obispo de Salamanca, D. Jerónimo Manrique, firma la licencia para que "la religiosa Teresa de Jesús... pueda trasladar y mudar... el convento a otra casa desta ciudad, donde le pareciere a propósito" (BMC 6,152). Ella pone el asunto en manos de su amigo García Manrique (cta 361). Y, entretanto, tramita la adquisición de las casas de un indiano-salmantino, residente en Lima, del que no hay noticias de si vive o si está muerto: "estoy concertada –escribe ella– con quien las hereda [las casas], muerto él", porque "es la mayor lástima del mundo lo que padecen [las monjas] en las [casas] que están, que no sé cómo no son muertas" (cta 347, 18: del 4.7.1580; cf 350,3). Trámites en vano, mientras sigue el acoso de Pedro de la Banda. Todavía un mes antes de morir, durante el viaje de Burgos a Alba, la Santa se encuentra con él en Valladolid, y ambos renuevan el contrato de la casa, pero por solo un año (cta 465,8). En definitiva, no hubo avenencia posible con don Pedro, y la comunidad abandonará su edificio en 1582. "Lo que sé es que en ningún monasterio de los que el Señor ahora ha fundado de esta primera Regla no han pasado las monjas, con mucha parte, tan grandes trabajos" (F 19, 12). La M. Fundadora morirá sin resolver el problema. – Aparte las dos cartas de la Santa a don Pedro (nn. 54 y 56), el epistolario teresiano abunda en alusiones a él y a su embrollada venta. ’Agustín de los Reyes. – Cf BMC 6, 143.152.

Báñez, Domingo, O.P.

(1528-1604) Teólogo dominico, asesor, gran amigo y colaborador de T. Nacido en Valladolid el 28.2.1528, cursó estudios en la Universidad de Salamanca, tomando luego el hábito dominico en San Esteban (1546), donde profesó al año siguiente (3.5.1547). Prosiguió sus estudios de teología en la misma universidad, teniendo entre sus maestros a M. Cano, a Diego de Chaves y a Sotomayor. Doctor en teología por la universidad de Sigüenza (1565). Desde 1567 hasta 1600 pasa por una serie de cátedras de teología de alto prestigio: Avila, Alcalá, San Esteban de

Salamanca, San Gregorio de Valladolid, y Universidad de Salamanca. En junio de 1571 nos informa T: “llevan a fray Domingo por prior a Trujillo –que le eligieron–, y los de Salamanca han enviado a pedir al padre Provincial que se lo deje, no saben lo que hará” (cta 34,6). En Salamanca sucede a Bartolomé de Medina en la cátedra de Durando (1577), y posteriormente ocupa la cátedra de Prima (1581-1600), acontecimiento celebrado gozosamente por T que en carta a una amiga escribe: “¡qué le parece a vuestra merced, qué honradamente salió fray Domingo Báñez con su cátedra!” (cta 378,7). El maestro dominico murió en Medina del Campo el 22.10.1604.

Sus relaciones con la Santa se extienden a todo el período de las fundaciones, desde 1562 hasta más allá de la muerte de la Fundadora. Aunque muy apretadamente, podrían resumirse así:

a) Báñez interviene por primera vez a favor de la Santa con motivo de la fundación de San José de Avila. Está presente en “la junta grande” del Concejo de la ciudad (30.8.1562, a los pocos días de la fundación): “todos juntos dijeron que en ninguna manera se había de consentir [el nuevo monasterio]...Solo un Presentado de la Orden de Santo Domingo, aunque era contrario no del monasterio sino de que se fuese pobre, dijo que no era cosa que así se había de deshacer...” (V 36,15), pasaje anotado por el mismo Báñez en el autógrafo teresiano: “Yo me hallé presente y di ese parecer. Fray Domingo Bañes”.

b) En una u otra forma, Báñez está presente en casi todos los escritos teresianos. En Vida, probablemente él es uno de los “cinco que al presente nos amamos en Cristo” (16,7); más tarde (hacia 1566) retiene en su poder el manuscrito de la Santa (CE 73,6), y privadamente lo difunde entre lectoras selectas (BMC 19, 336-337); vuelve a requerir el libro en febrero de 1568, cuando la Santa decide enviarlo a san Juan de Avila (ctas 8,9 y 10,2). Una vez retirado el libro por la Inquisición, Báñez emitirá un extenso voto a favor de la obra, consignándolo de su puño y letra en las páginas finales del autógrafo teresiano: texto por él firmado en Valladolid a

7 de julio de 1575. En varias otras páginas del autógrafo quedarán anotaciones de su mano, si bien sumamente parcas. Será él quien “al presente es mi confesor”, el autor de la licencia dada a la Santa para “escribir algunas cosas de oración”, es decir, para redactar el Camino de Perfección: lo recordará T en el prólogo y en el epílogo de la obra, a la vez que la somete a su revisión y aprobación, si bien no parece que Báñez la haya leído o haya dado su aprobación al escrito, según él mismo atestigua en el proceso de beatificación de la autora (BMC 18,10). – En el relato de las Fundaciones, comparece Báñez ya desde la primera salida de Teresa a fundar el Carmelo de Medina: los dos se encuentran en Arévalo cuando la Santa va camino de la fundación (F 3,5). Interviene en la dramática vocación de Casilda de Padilla (11,3), y en desbloquear el empeño de pobreza absoluta de la Santa (con ocasión de las fundaciones de Malagón (F 9,3), y de Alba (F 20,1). Intervendrá posteriormente en el fallido proyecto de introducir un colegio de doncellas en el Carmelo medinense (cta 53,2), etc. Es interesante el hecho de que, pese a los prejuicios de aquellos años y al triste episodio de fray Luis encarcelado, Báñez da por escrito su visto bueno a los comentarios de la Santa sobre ciertos versos del Cantar de los Cantares, en una de las copias de los Conceptos del amor de Dios (códice de Alba, dos veces aprobado de su mano y letra). Por fin, respecto del Castillo Interior, la Santa misma nos informa que a Báñez no le gusta tanto, quizás en comparación con el Libro de la Vida: “fray Domingo Báñez dice [que] no está bueno [ese nuevo libro]” (cta 324,9), si bien ella no se rinde a ese parecer: “A mi parecer le hace ventaja el que después he escrito...; al menos había más experiencia que cuando le escribí” (más experiencia al escribir el Castillo) (ib).–En el listado de teólogos asesores alegados por la Santa en la Relación 4 (Sevilla 1575-1576), “el maestro fray Domingo Báñez, que es consultor del Santo Oficio, ahora en Valladolid” (n. 8) ocupa el segundo puesto, después del P. Barrón: “me confesé [con él] seis años, y siempre trata con él por cartas, cuando algo de nuevo se le ha ofrecido” (ib). De las numerosas cartas de la Santa al teólogo dominico, sólo nos han llegado cuatro, pero su recuerdo está presente en numerosas páginas del epistolario teresiano. Cuando unos años antes de morir, el propio padre Báñez tenga que hacer el elogio de Ana de Jesús como

fundadora del Carmelo francés, escribirá el 4.7.1604: “Yo puedo dar testimonio de esto [de las virtudes y teresianismo de M. Ana], porque traté y confesé por espacio de veinte años a la Madre Teresa de Jesús, y después acá conozco a todas las religiosas señaladas de su Orden, por la mucha familiaridad que con ellas he tenido y tengo” (BMC 29,368).

c) Cuando en el noviciado de Pastrana, recién fundado, surgen entre los descalzos tendencias ascéticas extremistas, la Santa recurre a Báñez, quien responde con una carta memorable, cortada a la medida de los deseos de la Madre: 23.4.1572 (BMC 6,131).

d) En cambio, Báñez, que en 1575 había aprobado de cara a los inquisidores el Libro de la Vida, no se mostró favorable a su difusión en letra de molde, coincidiendo en esto con el dictamen del Maestro Juan de Avila. Incluso parece haber sido contrario a que el autógrafo teresiano se sometiese a la opinión de este último (cf carta a doña Luisa de la Cerda: 10,2, del 23.6.1568). Y cuando por fin el libro vea la luz pública, editado por fray Luis de León (Salamanca 1588), Báñez hace públicamente esta observación: “...Por el cual [autógrafo] dicen se ha impreso el que anda en público, y se holgara este testigo que juntamente se imprimiera su censura [la del mismo Báñez], para que se entendiera con cuánto recato se debe proceder en santificar a los vivos...” (BMC 18,10). Declaración hecha en el proceso de beatificación de T en Salamanca, el 16.10.1591.

Desde el punto de vista teológico o doctrinal, Báñez es sin duda uno de los maestros que más profundamente influyeron en la Santa. En el delicado sector de los criterios para discernir las gracias místicas, él había sido precedido por otro dominico insigne, Pedro Ibáñez (cf BMC 2, 130-152), criterios refrendados y actualizados por aquél durante un período mucho más prolongado. Es él quien desaprueba categóricamente –ya antes que san Juan de Avila– el grosero procedimiento de las higas (F 8,3). A escala de intimidad, la Santa se interesó por conocer el asunto de la “gracia eficaz” en que estaría o ya estaba mezclado el

teólogo dominico. Y de él deriva probablemente la terminología de Teresa cuando habla de “auxilio general” (M 5,2,3) y “auxilio particular” (M 3,1,2), así como el típico concepto que ella tiene de lo “sobrenatural” (R 5,3) y otras nociones de soteriología y teología trinitaria.

Pero quizás el dato más destacado en esta historia menuda de Báñez y Teresa es la profunda amistad que ella mantuvo con el teólogo dominico y el alto aprecio que a él profesó. Es famoso el comienzo de una de las cartas que le dirige: “No hay que espantar de cosa que se haga por amor de Dios, pues puede tanto el de fray Domingo, que lo que le parece bien, me parece, y lo que quiere quiero, y no sé en qué ha de parar este encantamiento” (cta 61,1: del 28.2.1574). A su vez él “tenía tan gran opinión de ella, que predicando en sus honras [apenas muerta] en el monasterio de religiosas descalzas de la misma ciudad [Salamanca] dijo que la tenía por tan santa como a santa Catalina de Sena, y que en sus libros y doctrina la excedía” (D. de Yepes, Vida, virtudes..., Zaragoza 1606, páginas introductorias n. n.). Años después, al instruirse el proceso de beatificación de la Santa en Salamanca (15.10.1591), Báñez será el primero en comparecer como testigo (el 16.10.1591), y comenzará su declaración: “dice que conoció a la dicha madre T de Jesús... 29 años, y que por espacio de 20 años la trató este testigo muy familiarmente... confesándola y aconsejándola y respondiendo a sus preguntas; y éstos debieron ser, poco más o menos por espacio de siete u ocho años, y los demás años por cartas que muy continuamente tenía de ella...” (BMC 6, 131; 18, 6).

Bárbara del Espíritu Santo (del Castillo), ocd.

Natural de Hita (Guadalajara). Ingresó en el Carmelo de Pastrana, avalada por el P. Gracián, que con esa ocasión decidió ingresar él mismo en el noviciado de la villa. A ellos dos alude la Santa en el relato de F 23,4. El propio Gracián lo refiere en su Historia de las Fundaciones (MHCT 3, 547 y en las Escolias, p. 49). Durante su noviciado, vivió de cerca el drama de la Princesa de Eboli metida monja.

Profesó el 16.3.1574, trasladándose un mes después, con toda la comunidad, a Segovia. Al año siguiente es destinada a Caravaca con el oficio de supriora (1575). En su nombramiento, escribía el propio J. Gracián, en calidad de Comisario y Visiador: “por la presente nombro por subpriora del monasterio de Sant Joseph de Caravaca a la muy religiosa madre y amada en Cristo y hermana nuestra, Bárbara del Espíritu Sancto, monja professa del Carmen según la Regla primitiva; porque de sus talentos y suficiencia para este officio estoy suficientemente informado” (BMC 6,264). En ese mismo Carmelo desempeñó más tarde el oficio de priora. Murió el 1.5.1609. La recuerda la Santa en la carta 200,9 (cf cta 92,1).

Barcelona

Única mención de la ciudad condal: se halla en la carta 106,4 (a A. Mariano: del 9.5.1576), refiriéndose a la llegada del P. Jerónimo Tostado a dicha ciudad. La Santa trasmite esa noticia desde Sevilla a Madrid. La fundación de descalzos en Barcelona será en enero de 1586, y el primer Carmelo teresiano en 1588.

Barrionuevo, Inés de

Esposa de Luis Gracián, hermano del P. Jerónimo Gracián, aludida en la cta 355,3.

Barrón, Vicente, O.P.

Es quizá el primer dominico que influye profundamente en la vida espiritual de T. Sabemos poco de su biografía personal. Probablemente es profeso de San Esteban de Salamanca. Seguirá la línea reformada del P. Hurtado de Mendoza. Ejerció la enseñanza en los centros de estudio de Avila, Salamanca y Toledo. Siendo profesor en Santo Tomás de Avila, es confesor del padre de T, don Alonso, a quien asiste en su última enfermedad (invierno de 1543), y con esa ocasión

también la Santa se acoge a su dirección espiritual (V 7,16-17). Años más tarde la ayudará en la fundación de Toledo (cf Ribera, Vida..., 2,14, p. 192; y F 17,4). En la Relación 4, ella lo recuerda así: “el Padre fray Vicente Barrón la confesó [a T] año y medio en Toledo [“yendo a fundar allí”], que era confesor entonces del Santo Oficio, y antes de estas cosas le había comunicado muy muchos años y era gran letrado. Este la aseguró mucho” (R 4,8). Los calificativos que la Santa le dedica son bien sintomáticos: “gran letrado” (V 5,3; R 4,8); “muy gran letrado” (V 7,16); “este Padre dominico, que era muy bueno y temeroso de Dios, me hizo harto provecho” (V 7,17). – Cf M. Lépée, Báñez et Ste. Thérèse. Paris 1947.

Bartolomé de Jesús, ocd

Carmelita, famoso socio y secretario del P. Gracián. Célebre también por haber sido víctima indefensa de las despiadadas tensiones surgidas en la familia teresiana tras la muerte de la Santa. Profesó en Los Remedios de Sevilla el 6.1.1576. (La Santa estuvo en Sevilla hasta junio de ese año: lo conoció, por tanto, novicio y recién profeso). Fue secretario del P. Gracián durante la Visita a Andalucía (1575: cf MHCT 3,579.592). El 3 de agosto de 1576 es él quien redacta y firma como “notario de la visita” el acta en que Gracián erige la provincia de descalzos (MHCT 1,319-324). En enero de 1581 viaja con Gracián hasta Elvas (Portugal) a recoger de mano del rey los breves pontificios para el Capítulo de Alcalá (ib 3, 627). Ya en vísperas del capítulo de Alcalá sigue ayudando a Gracián en los preparativos. Escribe éste: “Fray Bartolomé de Jesús me ayudó [en Talavera] a escribir todas las vocaciones [=convocatorias] y cartas para celebrar el capítulo que se hizo en Alcalá” (ib 19,443). Por el comisario pontificio Juan de las Cuevas es nombrado secretario de Gracián en el futuro Capítulo de descalzos: 3.2.1581 (ib 2,245). Designado luego suprior de Mancera (1581-1583). Será todavía secretario del Capítulo de Lisboa (1585). Y ese mismo año, secretario de Doria en Pastrana (ib 3,106). Prior de Sevilla (1585-1587) y de Lisboa (1587-1589). A veces él mismo redacta el borrador de las cartas de Gracián (cf MHCT 9, 27. 34. 41). En 1588 fue elegido sexto consiliario de la Consulta (ib 3,295), pero ya

en marzo de 1589 ha cesado en el cargo, suplantado –ignoramos el motivo– por Gregorio de san Angelo (ib 3,430): año fatal para él. En contraste con su intensa actividad, era hombre de salud precaria, que motivaba frecuentes dispensas en la observancia, causa de murmuraciones contra Gracián, que con todo y con eso lo llevaba por secretario: “Como es tan enfermo el P. fray Bartolomé, no puede dejar de comer carne, y tiénenle ya sobre ojo algunos”, se lo advierte la Santa a Gracián ya antes del Capítulo de Alcalá (cta 371,2: cf BMC 9, 18 nota 5). Con todo, ella misma cree que “bueno es para prior de una fundación” (384,6), y sigue interesándose constantemente por su salud, porque en 1582 lo alcanza la pestilencia de Sevilla (“está herido de pestilencia...”: cta 451,5). En el Carmelo de Sevilla habían pretendido ingresar dos hermanas suyas, que no parece contaran con la aprobación de la Santa (cta 237,2).–El P. Bartolomé tuvo final triste e inmerecido. A causa de sus relaciones con Gracián y su defensa de las Constituciones teresianas, en 1589 fue expulsado de la Orden y despojado del hábito religioso. El 21.8.1591, un decreto de Doria prohíbe a los descalzos, bajo graves penas, todo trato con él, lo mismo que con Gracián y con Pedro de la Purificación: el decreto ordenaba que “ningún súbdito ni súbdita, prelado ni prelada de nuestra Orden, por sí ni interpósita persona, no hable ni escriba ni reciba escrito alguno de los susodichos ni de alguno de ellos” (cf I. Moriones, Ana de Jesús... Roma 1968, p. 278). Y, por fin, el 30.3.1595, sumido en total pobreza y “no teniendo de qué vivir”, eleva una súplica a la Congregación de Regulares de Roma, para poder al menos celebrar misa y así subsistir a base de los estipendios (cf I. Moriones, en MteCarm 103 –1995– p. 582). Se ignora la fecha de su muerte.

Bartolomé de santa Ana, ofm

Franciscano alcantarino. Dos veces Provincial de la provincia de San José. Amigo de la Santa y muy apreciado de doña Luisa de la Cerda, que en 1570 lo retiene en Paracuellos toda la cuaresma. Así lo atestigua la Santa (cta 25,5).

Basilios

T alude a ellos sólo una vez: F 31,13. Se trataba de los llamados Basilios Españoles, erigidos en congregación en la segunda mitad del s. XVI, a raíz del breve de Pío IV “Piis fidelium” de 1561. A esa congregación pasó el famoso “Padre Mateo” (Mateo de la Fuente), ermitaño del Tardón. En 1582, cuando ya había muerto el “P. Mateo”, escribía la Santa que en Burgos “habían venido a fundar... los basilios” poco antes de intentar ella la erección del Carmelo burgalés (F 31,13).

Bautismo

Es uno de los sacramentos mencionados por T, si bien su presencia en los escritos teresianos sea muy modesta. Ella había sido bautizada en la parroquial abulense de san Juan Bautista, a los ocho días de nacer, el 4 de abril de 1515, miércoles santo. Lo testifica así una inscripción latina, de fecha tardía, existente aún hoy sobre la pila bautismal de dicha parroquia, de la que eran feligreses don Alonso y su familia.

La Santa recuerda en una de sus Exclamaciones (7,1) el bautismo de Jesús, en el que destaca la palabra del Padre que dice tener sus deleites en Jesús, punto de referencia para el asombro de Teresa ante la otra palabra bíblica según la cual Dios tiene sus “deleites con los hijos de los hombres” (Prov 8,31): tema de gran resonancia doctrinal en la espiritualidad de Teresa (V 14,10 y M 1,1,1). – También son de gran relieve doctrinal sus esporádicas alusiones a nuestro bautismo-sacramento. En Vida (32,6), el dolor y la oración de Teresa por los “luteranos” se funda especialmente en el hecho de que “eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia”, de la que se separan por la herejía. – En cambio, en el Camino, aunque sea de soslayo, expresa su convicción de que el bautismo –ya antes de la consagración religiosa– es un desposorio del bautizado con Cristo: “Nosotras estamos ya desposadas –y todas las almas por el bautismo–, antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado...” (CE 38,1). Es decir, las bodas con Cristo serán cuando nos lleve a su casa en el cielo (en el sentido de las parábolas evangélicas Mt 22,4); pero aquí en la tierra están ya preparadas o preludiadas por

el desposorio de cada alma con El en el bautismo. Desposorio y matrimonio, “desposarse” y “casarse”, en las usanzas sociales de su época eran dos grados muy diversos del proceso conyugal. Los dos pasajes de Vida y de Camino, destacan dos aspectos importantes de la teología bautismal: el sentido eclesial y el aspecto esponsal del sacramento.

En resumen, T destaca en el bautismo tres datos importantes para la vida espiritual del cristiano: a) que en el bautismo se nos otorga la gracia de la inocencia (E 3,2); b) que el bautismo hace a todo cristiano –sin exclusión de los herejes– miembro de la Iglesia (V 32,6); c) y que por el bautismo “todas las almas” están unidas al Señor con vínculo esponsal (CE 38,1) y que por ello la vida presente es una pausa de espera “antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado” (C 22,7). ’ Sacramentos.

T. Alvarez

Beamonte y Navarra, Beatriz de

(1526-1603) Con ocasión de la fundación del Carmelo de Soria (1581), la Santa traza su perfil así: “Llámase esta señora fundadora Dª Beatriz de Beamonte y Navarra, porque viene de los reyes de Navarra, hija de don Francés de Beamonte, de claro linaje y muy principal. Fue casada algunos años y no tuvo hijos, y quedóle mucha hacienda, y había mucho que tenía por sí de hacer un monasterio de monjas. Como lo trató con el obispo y él le dio noticia de esta Orden de nuestra Señora de descalzas, cuadróle tanto, que le dio gran prisa para que se pusiese en efecto. Es una persona de blanda condición, generosa, penitente, muy sierva de Dios...” (F 30,3-4).

No parece que las dos se hubiesen conocido antes de la fundación de Soria. Pero entre ellas nace inmediatamente una amistad profunda, que durará por parte de la M. Teresa los quince meses que le restan de vida. Por parte de Dª Beatriz, toda la

vida de ésta, 1581-1603. El último mensaje de la Santa para ella se lo envía durante el camino de Burgos a Alba de Tormes, desde Valladolid o Medina, el 17 de septiembre de 1582 (cta 468, a Catalina de Cristo).

Beatriz pertenecía a la familia de los condestables de Navarra. Nació en Pamplona en 1526. Hija de don Francés de Beamonte y Navarra, capitán de la guardia del emperador, y de doña Beatriz de Icart, dama de la reina Germana de Foix. Casados en Zaragoza en 1519, tuvieron cinco hijos: Luis, Francés, Luisa, Beatriz y Carlos. Esta última –Beatriz– se desposó a los 16 años con Juan de Vinuesa, regidor de Soria, del que no tuvo hijos. Queda viuda en 1572. “Tenía en Soria una casa buena, fuerte, en harto buen puesto; y dijo que nos daría aquélla con todo lo que fuese menester para fundar” (F 30,4). La Santa tuvo para con ella consideraciones excepcionales, hasta el punto de dejar ventanillas especiales “para hablar a la señora Beatriz” (A 17, 9). Y la consigna: “En todo lo que se pudiere servir a la señora Beatriz y darle contento, es mucha razón se haga, que su merced antes ayudará a la religión, que querrá que se quebrante” (ib 11). Una vez que distribuyó sus bienes entre los sobrinos, ingresó ella misma en el Carmelo de Pamplona (1587), fundado por su gran amiga Catalina de Cristo, la misma que había iniciado el Carmelo de Soria. Ahí vivió, con fidelidad y entrega total, su vida carmelitana 16 años. Murió en el convento de Pamplona el 7.5.1603. A su generosidad se debió en gran parte la fundación del Carmelo de Pamplona (1583), y ya en 1585 hizo la oferta de sus posesiones de Barcelona para realizar la fundación de un Carmelo en la Ciudad Condal, como de hecho lo haría en 1588 la misma Catalina de Cristo.

BIBL.–Leonor de la Misericordia, Relación de la vida de la V. Catalina de Cristo... Edición de Pedro Rodríguez e Ildefonso Adeva. BMC 28, 307-308; Reforma, II, 6, 21-22.

Beamonte, Francés († 1598)

Es el esposo de la futura carmelita de Soria, Pamplona y Salamanca, Leonor de la Misericordia. Conoce a la Santa en 1581 con ocasión de la vocación religiosa de su esposa, Leonor. Había nacido en Salamanca en 1550. Era Hijo natural de don Francés, y sobrino de Dª Beatriz de Beamonte y Navarra, que sería fundadora del Carmelo de Soria. Se casa con Leonor de Ayanz el 18.10.1569, pero acepta y respeta la decisión de su esposa de no consumar el matrimonio. Conviven 8 años en Pamplona y tres más en Soria. Aquí entran ambos en relación con santa Teresa, y surge la vocación de Leonor al Carmelo, vocación aceptada por don Francés: ambos "voluntariamente separaron el dicho matrimonio con voto de castidad y religión, dándose por libres del vínculo conyugal y mutua cohabitación" (BMC 28, p. XXXII). Durante el año de noviciado de Leo-nor, don Francés vuelve sobre la decisión tomada y reclama sus anteriores derechos matrimoniales, con fuertes presiones sobre el convento. Presiones que llegan a noticia de la M. Teresa, la cual se pone de parte de Leonor (carta a ésta, del 6.5.1582, n. 2). Por fin, al profesar ésta, don Francés obtiene del nuncio papal dispensa del propio voto (1585), y se casa con su prima Juana de Beamonte y Navarra (1587), de la que tendrá dos hijos (Juan y María) y, al morir su esposa, se casa de nuevo con Francisca de Peralta, de la que tuvo un tercer hijo (Francisco). Don Francés murió en Zaragoza en 1598.

BIBL.–Leonor de la Misericordia, Relación de la vida de la venerable Catalina de Cristo... Edición de Pedro Rodríguez e Ildefonso Adeva. BMC 28. Burgos 1995).

Beamonte, Juana de

Persona desconocida, mencionada por T como "la señora doña Juana" (cta 444,3), probablemente monja en las Huelgas de Burgos, donde residía en 1582 una tía de Leonor de la Misericordia, por nombre María de Beamonte (ib) y donde había fallecido en 1560 otra tía de Leonor, también llamada Juana de Beamonte. De suerte que la señora citada en la carta 444,3 "no sabemos quién es" (cf BMC 28, 409 nota 6).

Beamonte, María de

Monja profesa en las Huelgas de Burgos, y tía materna de Leonor de la Misericordia (carmelita en Soria), conocida por la Santa en Burgos (1582), que con esa ocasión escribe a dicha Leonor informándola: “La señora doña María de Beamonte está mala días ha [mayo de 1582]; vuestra merced la escriba” (cta 444,3, datada en Burgos el 6.5.1582).

Beas

Villa de la provincia y diócesis de Jaén. En tiempo de T era de “la Orden de Santiago, e provincia de Castilla”. Territorialmente pertenecía a la diócesis de Cartagena. Contaba unos mil vecinos. Con unas 45 casas nobiliarias y 66 de hijosdalgo. La atravesaba un riachuelo del mismo nombre que la villa. Y estaba coronada por un castillo: “tiene el dicho castillo un patio e corredores en torno, e un pozo en medio del dicho patio, muy hondo, de agua dulce, e caudaloso” (Relación topográfica ordenada por Felipe II, fechada el 20.1.1576). Con un fuerte en torno: “Tiene de largo el dicho fuerte, midiendo desde la puerta del dicho castillo... ducientos pasos; e de ancho... cincuenta e cinco pasos, e por algunas partes menos”. Contaba con un hospital, para “asistencia a los indigentes”, más un convento de franciscanos y un monasterio de clarisas, tan pobres éstas, que vivían de las limosnas del lugar. En dicha Relación queda ya constancia del recién fundado Carmelo de Beas: “Hay en esta villa un convento de monjas de la orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo, sujeto a la ordenación de la orden de carmelitas. Su advocación, de San José. Fundáronlo doña Catalina Godínez e doña María de Sandoval, hijas de Sancho Rodríguez de Sandoval Negrete e doña Catalina Godínez, su mujer, difuntos. Son las dichas monjas, de presente, número de nueve monjas; e llevan de dote las monjas que han recibido, a cuatrocientos o quinientos ducados... Está conjunto e cercano el dicho monasterio de la iglesia mayor de esta villa, que los parte la pared medianera de la dicha iglesia, donde

tienen abiertas ventanas con rejas y velos, que gozan de las misas e sacrificios e sermones que en la iglesia parroquial se hacen. E las dichas ventanas están altas, e se mandan por el coro alto de las dichas monjas, demás de la iglesia que las dichas monjas tienen dentro del dicho monasterio con el Santísimo Sacramento".

BIBL.–Historia y relación de la villa de Beas..., Editada por Efrén J. M. Montalva, en: Beas y santa Teresa, Madrid, EDE, 1975, pp. 25-91.

Beas, fundación del Carmelo de

Es la primera fundación de Teresa en tierras andaluzas. La Fundadora, que estaba autorizada por el Padre General para actuar sólo en tierras de Castilla, irá a Beas (Jaén) en aras de una sutil confusión. Tendrá que explicarlo ella misma al Padre General: "Sepa vuestra Señoría que yo me informé mucho cuando vine a Beas para que no fuese Andalucía, mas es provincia de Andalucía, porque en ninguna manera pensé venir a ella... Y es así, que Beas no es Andalucía, mas es provincia de Andalucía. Esto supe después de fundado el monasterio, con más de un mes" (cta 83,2). Desenredando ese enredijo, Beas en lo civil pertenecía a Castilla; en lo eclesiástico era diócesis de Cartagena y dependía de los prelados andaluces. Con esas informaciones en cartera, T decide el viaje.

Preparativos.–Estando ella en Salamana (1573-1574), "vino un mensajero de la villa de Beas con cartas para mí de una señora de aquel lugar y del beneficiado de él y de otras personas, pidiéndome fuese a fundar un monasterio..." Así comienza T la historia de esta fundación (F 22,1). Las cartas le llagaban de parte de "la señora" que proyectaba la fundación, si bien a tientas, desde hacía unos quince años. Había sido un largo período de tanteos (F 22, 12-14), de enfermedades (ib 14), y de oposición. La "señora" se llamaba Catalina Godínez, que por fin se decidió a ir personalmente a Madrid a obtener el visto bueno de los Encomendadores de la Orden de Santiago, cuya licencia era imprescindible. "Estuvo tres meses en la Corte, y al fin no se la daban [la licencia]. Como dio esta

petición al Rey y [éste] supo que era de descalzas del Carmen, mandóla luego dar" (ib 18). De regreso a Beas, esperan la llegada de la Santa ella y su hermana María de Sandoval, futuras discípula de san Juan de la Cruz, con los nombres de Catalina de Jesús y María de Jesús.

La fundación.–Fueron muchos kilómetros de viaje. Nunca la "santa andariega" había recorrido tantos. Vienen con ella una caravana de colaboradores: dos monjas excepcionales, Ana de Jesús (Lobera) y María de san José (Salazar); dos amigos incondicionales, Julián de Avila y Antonio Gaytán; más monjas, otro sacerdote, y los indispensables arrieros de los carromatos. Con peripecias graves en el paso de Despeñaperros y el resto del camino, en pleno invierno. Llegan, por fin, a Beas el 16 de febrero de 1575. "Recibiólas el pueblo [a T y sus monjas] con gran solemnidad y alegría y procesión. En lo general fue grande el contento: hasta los niños mostraban ser obra de que se servía nuestro Señor" (ib 19). El 24 de ese mes se inauguraba el nuevo Carmelo, "llamado San José del Salvador" (ib), y ese mismo día "tomaron hábito las dos hermanas con gran contento" (ib 20).

Para T eran meses de penalidades. Ha tenido que deshacer el Carmelo de Pastrana y llevar sus monjas a Segovia. Se le ha vuelto adversa la poderosa Princesa de Eboli. En Castilla le comunica el obispo don Alvaro que han delatado a la Inquisición su Libro de la Vida, que ha pasado a manos de los inquisidores de Valladolid, mientra ella se encuentra tan lejos en Andalucía. Pero ahí mismo, en Beas, T tiene su primer encuentro personal con Jerónimo Gracián y queda prendada de sus dotes humanas y religiosas. Son tres meses de permanencia en la villa gienense: de mediados de febrero hasta mediados de mayo. El 18 de este mes sale de Beas rumbo a Sevilla, afrontando los primeros calores andaluces. Por priora del Carmelo de Beas deja a la que será pronto gran discípula de fray Juan de la Cruz, Ana de Jesús, destinataria del Cántico Espiritual. En el "santico de fray Juan" el Carmelo de Beas tendrá el mejor maestro de vida espiritual a partir de 1578. Aún hoy poseemos dos cartas del Santo "a las Carmelitas descalzas de

Beas”. Aún más: el mismo fray Juan de la Cruz transcribe la relación autobiográfica de una de las fundadoras, Catalina de Jesús.

Bibl.–Efrén de la Madre de Dios, Beas y santa Teresa, Madrid 1875; L. Morales Oliver, Santa Teresa de Jesús y la fundación de Beas, Madrid 1977.

Beatificación de Teresa

Santa Teresa fue beatificada por Pablo V el 24 de abril de 1614, al término de un largo y múltiple proceso canónico iniciado por don Jerónimo Manrique (15 de octubre de 1591), obispo de Salamanca, en cuya diócesis había fallecido la Madre Teresa, proseguido por el Nuncio de Su Santidad, Camilo Gaetano, en otras ciudades de España (Avila, Toledo, Madrid, Segovia...) a partir de mayo de 1595, y culminado en Roma los años 1610-1614.

“A 16 de junio de 1611, se entregaron a Juan Paulo Mucante, secretario [de la Congregación] de Ritibus, seis procesos cerrados y sellados, los tres compulsoriales, y los otros tres remisoriales, hechos por los obispos de Salamanca y Avila y por el arzobispo de Toledo y los demás jueces delegados por Su Señoría Ilustrísima” (del “Diario” del proceso: cf “Un diario curioso de la canonización de Santa Teresa” en MteCarm 26 (1922) p.145).

El Diario de que tomamos esas líneas prosigue refiriendo, paso a paso, la serie de actos procesales, de instancia en instancia en la curia romana, hasta que el 10 de noviembre de 1612 el Cardenal Horacio Lancelotti “en la congregación que se hizo este día en casa del Cardenal del Monte, el Cardenal Lanceloto hizo relación de las heroicas virtudes, integridad, pureza y santidad de vida de la b. Madre Teresa de Jesús, y habiéndoles dado para esta congregación muchos días antes a todos los señores cardenales el sumario e informaciones..., decretó la congregación constare de virtutibus eiusdem servae Dei Teresiae de Iesu, et ad ulteriora esse procedendum” (ib p. 193).

Juntamente con las actas procesales, e incluso antes que ellas, había llegado a Roma una larga serie de cartas postulatorias de numerosos obispos españoles, de personajes de diversas naciones euro-peas (Austria, Francia, Bélgica, Polonia, España...) y de instituciones interesadas en la pronta canonización de la Madre Teresa. Pero a la vez llegaron a la curia romana delaciones contra sus escritos, las mismas en parte ya presentadas ante la Inquisición española a raíz de la publicación de sus Obras por fray Luis de León. Se las rebatió en Roma con una serie de memoriales elaborados por dos teresianistas insignes, P. Juan de Jesús María ("Calagurritano") y Tomás de Jesús, y desde España por Diego de Yepes, obispo de Tarazona. Ante los embrollados trámites del proceso por aquellas fechas, el mismo Juan de Jesús María hubo de elaborar, además de la "Apologia pro libris B. Virginis Theresiae", un "Tractatus de requisitis pro canonizatione Servi Dei cuiuslibet" (Archivo G. OCD de Roma, plut. 331 m). El y Jerónimo Gracián fueron sin duda los más decisivos actores en pro de la beatificación de T.

Por fin, el 24 de abril de 1614 firmaba Pablo V el mencionado breve de beatificación de la Madre Teresa. En él se leía: "...se nos ha hecho relación de que la fundadora de dicha Orden de Carmelitas Descalzos, Teresa de Jesús, de gloriosa memoria, fue adornada por Dios con tantas y tan eximias virtudes, gracias y milagros, que la devoción a su nombre y su memoria florece en el pueblo cristiano; razón por la cual no sólo la dicha Orden, sino también nuestro querido hijo Felipe, rey católico de las Españas, y casi todos los arzobispos, obispos, príncipes, corporaciones, universidades y súbditos de los reinos españoles han elevado a Nos repetidas veces humildes súplicas pidiéndonos que, mientras la Iglesia concede a Teresa los honores de la canonización, los cuales, atendidos sus grandes merecimientos, esperan no ha de tardar mucho en otorgárselos, todos y cada uno de los religiosos de la dicha Orden puedan celebrar el sacrosanto sacrificio de la misa y rezar el oficio de la dicha Teresa como de Virgen bienaventurada. Así pues..., lo concedemos" (BMC 2, 413). La concesión se extendía a todos los sacerdotes que celebrasen en la iglesia de la Villa de Alba,

“en que se guarda el cuerpo de la bienaventurada Teresa”. Y se fijaba su fiesta en “el día de su glorioso tránsito, 5 del mes de octubre” (ib).

Como era normal entonces, el decreto de beatificación no se acompañaba de celebraciones especiales en el Vaticano. Estas, en cambio, tuvieron lugar en la iglesia de Santa María de la Scala, a cargo de los carmelitas descalzos, no muy distante del Vaticano. El mencionado “Diario” cuenta: “A 27 de abril..., se celebró la fiesta de nuestra santa Madre en la Scala, por gracia particular que Su Santidad hizo a los Padres, por razón de su capítulo general... Dijo la misa el P. general nuevamente electo, que fue el P. fray Ferdinando de santa María, y asistieron a ella muchos cardenales con sus capas, en forma de capilla...” (loc. cit. p. 388).

Hasta nosotros ha llegado un rarísimo ejemplar de la estampa impresa en formato mayor (100x70 cm.), artísticamente dibujada y dedicada al Papa Pablo V, ya en 1615. El egregio grabado está firmado por “Lucas Ciamberlanus”, y consta de una estampa central con el retrato de la nueva Beata de rodillas en actitud extática. Coronando esa estampa, la inscripción: “Vita et miracula Beatae Virginis Teresiae...”, porque efectivamente la serie de escenas que flanquean la estampa central pretenden ser un compedio de lo vivido por ella. Al pie del grabado una inscripción dedicatoria de parte de la “familia carmelita”, a “S.S. Pablo V, que se ha dignado honrar a T con el título de Beata”. Los epígrafes latinos de los numerosos paneles laterales probablemente son obra del citado Juan de Jesús María, que había sido superior general de los carmelitas descalzos en Roma, hasta pocos días antes de la Beatificación. Al año siguiente, 1616, coronando el acontecimiento, se obtendría para la misma iglesia de La Scala una de las más insignes reliquias de la Madre Teresa, su pie incorrupto, que aún hoy se conserva en el mismo templo.

Pero donde la beatificación de T tuvo mayor resonancia fue indudablemente en España. Las celebraciones literarias y populares quedaron ampliamente documentadas en el repertorio poético publicado por el padre Diego de san José,

que lleva por título: “Compedio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la Beatificación de N. B. M. Teresa de Jesús, Fundadora de la Reformación de Descalzos y Descalzas de N. S. del Carmen. En prosa y verso. – Dirigido al Ilustrísimo Señor Cardenal Millino, Vicario de nuestro Santísimo Padre y Señor Paulo V, y Protector de la Orden”. Madrid 1615.

El volumen está integrado por dos libros: dedicado el primero (62 ff.) a los certámenes poéticos celebrados en Madrid. El segundo, “a las fiestas de toda España, las ciudades y villas donde se hicieron, y algunos sucesos maravillosos en ellas” (231 ff). Interesante la sección dedicada a Madrid, por el prestigio de los poetas que intervinieron en los actos, entre ellos, Lope de Vega y Cervantes. Lope pronunció el discurso de apertura íntegramente en verso (más de 500 versos). Cervantes concurrió con varios poemas excelentes. Comenzaba el primero: “Virgen fecunda, Madre venturosa / cuyos hijos, criados a tus pechos...” El segundo poema debía calcar “la canción castellana de Garcilaso que comienza: El dulce lamentar de dos pastores...” La canción de Cervantes comienza: “El dulce requebrar de dos amantes, / Cristo y Teresa, de la tierra aquesta, / aquél de las olímpicas moradas, / mi ruda musa está a cantar dispuesta...”

También interesante la sección segunda, por reseñar las fiestas en no menos de 87 ciudades y villas de la nación: desde las grandes ciudades, Barcelona, Valencia, Sevilla, Burgos..., hasta modestas localidades como Sabiote o Cogolludo... En el ambiente festivo y apoteósico de esas celebraciones tuvo lugar la solemne proclamación de la nueva Beata como “Patrona y abogada de España, después del Apóstol Santiago”: patronato otorgado por las Cortes de la Nación el 30 de noviembre de 1617, y confirmado diez años después por Urbano VIII, cuando ya la Madre Teresa había sido canonizada (cf BMC 2, 43 7-448). ’Canonización. Doctorado.

BIBL.–Silverio de S. Teresa, Un diario curioso de la canonización de Santa Teresa, «MteCarm» 26 (1921) 145-147; 193 ss; Hipólito de la S. F., Los procesos

de beatificación y canonización de S. Teresa de Jesús. MteCarm 78 (1970) 85-130.

Beatriz de Jesús (Acevedo y Villalobos), ocd (1552-1617)

Nacida en Zamora en 1552. Hija de Francisco Alonso de Acevedo y de Isabel de Villalobos. Profesó en Salamanca el 23.9.1577, donde la habían precedido sus dos hermanas, Guiomar del Sacramento y Jerónima del Espíritu Santo. No era del "gusto" de la Santa que en un mismo Carmelo hubiera tres hermanas de sangre (cta 368,1). En 1581 pasó Beatriz al Carmelo de Palencia (F 30,5), donde fue supriora unos meses (hasta el 8.5.1581). Aunque de salud precaria (cta 428,5), ese mismo año pasó a la fundación de Soria como supriora; luego, elegida priora (25.5.1586). De ahí pasó a la fundación de Pamplona, donde fue elegida priora el 7,11.1591 (y de nuevo en 1594 y en 1603). Regresó al Carmelo de Soria, donde fue de nuevo priora (trienios de 1606 y 1615). Murió en este Carmelo el 31.12.1617.

Beatriz de Jesús (Arceo), ocd

Es una de las damas burgalesas que apoyan a la Santa en su última fundación. Es hija de Cristóbal de Cuevasrubias (o Covarrubias) y de María de Arceo. Hermana de un regidor de la ciudad. Había casado con Hernando de Venero, "vecino de la villa de Montuenga", de la corte de Felipe II. En 1582 era ya viuda y solicitó de la Santa el ingreso en el Carmelo. El 6.5.1582 le otorgó la licencia el Provincial, Gracián (BMC 6,371). Y en ese mismo mes recibió solemnemente el hábito de manos del arzobispo, don Cristóbal (F 31,49; y cta 445,2. Puede verse el concierto de ingreso en BMC 6,372-375). Apenas partida de Burgos la Santa, Beatriz enferma (ctas 458,1; 461,1) y aquélla sigue interesándose por ella y celebra la llegada de sus cartas (cta 461,6). Beatriz profesará el 24.5.1583. En 1589 acompañará a la priora Tomasina Bautista en la fundación de Vitoria, donde ejerce de supriora y cinco años después sucede a la anterior en el priorato. Jerónimo de

san José la incluye en la serie de primitivas ilustres con el n. 43, y asegura que murió en el Carmelo de Vitoria con opinión de santa en 1626.

Beatriz de Jesús (Cepeda y Ocampo), ocd

Carmelita, pariente de la Santa. Nacida en Torrijos (Toledo). Hija de Francisco de Cepeda (primo de T) y de María de Ocampo. Ella y sus hermanas, Isabel de san Pablo, María de Cepeda y Leonor de Cepeda, fueron monjas en la Encarnación de Avila, donde ella profesó en 1560, época en que frecuentaba la celda de la M. Teresa (V 32,10). Tardó más que sus dos hermanas en pasar a las descalzas. El trienio 1571-1574 fue súbdita de la Santa en la Encarnación (BMC 18, 177). Ese último año (1574) pasó a San José de Avila. En 1575 ya estaba en Malagón (cta 93,2). Al enfermar la priora de ese Carmelo, M. Brianda, la Santa propone como presidente, en su lugar, a Juana Bautista. La priora no acepta la propuesta y en cambio nombra “presidente” a Beatriz (cta 124, 13: septiembre de 1576). De momento, con resultados excelentes: “hácelo en extremo bien, gloria a Dios, que no pensé era para tanto” (cta 153,1). Pero luego se enredó en serias complicaciones, que prosiguieron cuando la Santa nombró nueva presidente a Ana de la Madre de Dios (cta 201,2: año 1577). Desagradó sumamente a T su poca franqueza y su falta de comunicación (319,3). Todavía en 1580 no había recuperado la confianza de la M. Fundadora (330,10). Ese mismo año viajó con ésta a la fundación de Villanueva de la Jara y regresó a Malagón. En 1581/1582 fue destinada a la fundación de Granada, en 1586 a la de Madrid y finalmente a la de Ocaña (1595). En el proceso de beatificación de la Santa, Beatriz aportó su testimonio personal: Avila, 22.10.1595 (BMC 18, 176-179). Murió el 12.2.1607. ’Cepeda, Francisco de.

Beatriz de Jesús (Ovalle), ocd (1560-1639)

Sobrina de la Santa. Hija de Juan de Ovalle y Juana de Ahumada. Nació en Alba de Tormes (Salamanca), última de los cinco hijos del matrimonio Ovalle-Ahumada.

A pesar de las insinuaciones de su santa tía, se opuso durante muchos años a toda clase de vocación religiosa. Finalmente, en 1581 se decidió a ser carmelita. “Yo tengo grande lástima a doña Beatriz, que aunque quiere ser monja, no tiene con qué”, escribía la Santa a su sobrino Lorenzo en Perú (cta 427,8, del 15.12.1581). Beatriz se hallaba en Avila, al morir la Santa. Regresó a Alba ese mismo año e ingresó en el Carmelo de la villa el 28.10.1584, y profesará al año siguiente: 10.11.1585, recibida sin dote en atención a su santa tía. Ejerció posteriormente numerosos cargos: en 1595 fue de supriora y maestra de novicias a la fundación de Ocaña, donde pasó a ser priora en 1600. Pasó de priora al Carmelo de Toledo en 1607. Fue ella quien adquirió el edificio del convento definitivo. Priora, de nuevo, en Ocaña en 1610, y en Santa Ana de Madrid en 1615. Elegida de nuevo priora de este Carmelo en 1626 y en 1632. Aquí, en este Carmelo madrileño de Santa Ana, falleció, casi octogenaria, el 1.1.1639, y aquí descansan sus restos, si bien en la nueva ubicación de este Carmelo.

Beatriz ingresa en la historia de la Santa, inicialmente por el cariño que esta le profesa, a ella y a su madre (cta 23,7; 39,4...). Luego y sobre todo por la historia accidentada de su vocación, en la que estuvo vivamente interesada la Santa y que hubo de atravesar una fase espinosa, de calumnias y celos, ocasionados por la mujer de un amigo albense de los Ovalle. A la Santa la preocuparon seriamente esas calumnias, escribió a Beatriz y a su madre cartas terribles (“a ella y a su madre escribí unas cartas que bastaban para alguna enmienda, diciéndoles cosas terribles..., aunque estuviesen sin culpa...”: cta 402,10), invitándola a trasladarse a Avila (404,2), o incluso a acompañarla a ella en una nueva fundación, Burgos o Madrid (420,2). La propia Santa se sentirá liberada de la obsesionante calumnia de Alba, cuando por fin Beatriz decida viajar a Avila y alojarse en casa de Perálvarez Cimbrón: “Heme consolado y dado gracias a Dios que se halle tan bien en casa del señor Perálvarez, su tío... Gran merced de Dios ha sido el que vuestra merced se haya librado de la peste de aquella mujer” (cta 439; cf 462,5).

Beatriz no conservó cartas de la Santa; únicamente nos ha llegado el fragmento de la carta 439. En cambio, testificó en el proceso de beatificación: Alba, abril de 1592 (BMC 18, 114-120). Por esta su declaración sabemos que acompañó a la Santa en el viaje de Alba a Salamanca y "en especial estando en la fundación del monasterio que fundó en la ciudad de Sevilla, seis o siete meses, donde la trató muy en particular" (BMC 18,114). "Y que yendo un día la dicha Madre Teresa de Jesús a ver la Duquesa de Alba, estando en esta villa en la fundación de esta casa, llevaba consigo a esta testigo, que era seglar y su sobrina, la cual se afrentaba de ir con ella, por verla tan remendada, y la dicha Madre se reía mucho de ver cómo esta testigo se afrentaba de ir con ella" (ib 117). También Beatriz se vio envuelta en el pleito por la devolución de los restos mortales de la Santa, de Avila a Alba (cf MHCT 6,263-264; 371-373), proceso en que ella misma aportó su testimonio en septiembre de 1587 (ib 405-407) y de nuevo el 1.4.1592 (ib 550-552).

Beatriz de la Encarnación (Óñez), ocd

Natural de Arroyo de Santa Gadea (Burgos), "de la casa del Adelantado de Castilla", asegura el P. Jerónimo de San José. Ingresó en el Carmelo de Valladolid apenas fundado. Profesó el 17.9.1570. Ahí se trató con la Santa (1569), y vivió vida tan ejemplar que la Santa dedicó el cap. 12 de las Fundaciones a exaltar sus virtudes, si bien escribe ese relato a base de las relaciones que le envían de Valladolid después de la muerte de Beatriz, acaecida el 5.5.1573 (cf cta 63,2; y 143,6, en que descalifica una de esas relaciones). El citado P. Jerónimo la incluye entre las cien carmelitas insignes (nº 56). – Cf Reforma, I, 3, 19.

Beatriz de la Madre de Dios (Chaves), ocd (1538-1624)

Carmelita de Sevilla. Nacida allí en 1538. Hija de Alonso Gómez Hero y de Juana Gómez de Chaves. Primera novicia del Carmelo de Sevilla. La Santa relata la historia de su vocación en Fundaciones 26. Profesó el 29.9.1576. Ya en el

noviciado sufre tentaciones (cta 110,4) y, apenas profesa, sigue preocupando a la Santa por sus extrañezas de oración (cta 132,6), a causa de su “flaca imaginación” (136,10; 188,5). Al enviudar su madre, ingresó también ésta en el Carmelo de Sevilla (1576). Según el relato de María de san José (Libro de recreaciones, 9), Beatriz fue capaz de embaucar al sacerdote sevillano Garciálvarez, denunciando a la comunidad ante la Inquisición, logrando la deposición de la priora y haciéndose nombrar “vicaria”, desacreditando a la misma Santa ante la ciudad y provocando grandes sufrimientos de todas, incluida su propia madre, Juana Gómez (en el Carmelo Juana de la Cruz). Destituida de su cargo a los pocos meses, finalmente el fino tacto de la Santa y de la expriora de Sevilla logran recuperarla a una auténtica vida de carmelita. Todavía en diciembre de 1580 escribirá la Santa a María de san José, repuesta en su cargo prioral: “Yo quisiera tuvieran mayor huerta, para que Beatriz se ocupara más...” (364,8). Beatriz murió en Sevilla el 29.12.1624, y tuvo la suerte de ver canonizada a la madre Teresa (cf HCD IV, c. 7, pp. 231-269. – Reforma, I, 3, 38).

Beatriz de san Miguel (Andrada y de la Torre), ocd

Carmelita de Toledo. En el siglo Beatriz Andrada. Hija de Pedro Sánchez de Andrada y de María de la Torre. Dirigida espiritualmente por el sacerdote toledano García de San Pedro, a quien la Santa da las gracias (cta 35). Profesa el 10.8.1571, y enseguida es “tornera” de la casa: “es al torno corta de razones” (ib 3). En 1574 viajó con la Santa a Beas, donde se puso bajo la dirección de san Juan de la Cruz. En 1582 viajó con el Santo y con Ana de Jesús para fundar el Carmelo de Granada, en el que fue elegida priora el 28.11.1586, para suceder a Ana de Jesús. Elegida priora de ese Carmelo otras tres veces. Siguió bajo el magisterio del Santo, y “fue una de sus discípulas predilectas”. Murió el 17.9.1626. Jerónimo de San José la enumera con el nº 15 entre las cien discípulas selectas de la Santa y anota que “murió con opinión de santidad” (pág. 169).

Beatriz del Espíritu Santo (Casarrubios), ocd

Aludida por la Santa en la cta 71,6, septiembre de 1574. Parece era ya religiosa de otra Orden cuando, ese año, decide ingresar en el Carmelo de Segovia, donde profesará el 9.10.1575. Con su copiosa dote ayuda a saldar la deuda contraída por la Santa en la fundación. Declaró en el proceso de beatificación de la Santa en Segovia el 31.7.1595 (BMC 18, 440-442).

Beatriz del Sacramento, ocd

De Madrid, nacida hacia 1568, hija del condestable de Navarra, Diego de Toledo y Mencía del Castillo. De muy corta edad ingresó en las franciscanas de Alba de Tormes, y de ahí pasó a las descalzas. En 1610, es priora de Salamanca. Asiste en calidad de sacristana de Alba a los numerosos episodios en torno a los restos incorruptos de la Santa. Testificó en sus procesos (BMC 20, 108), pero no conoció personalmente a la Santa.

Becedas

Aldea del extremo poniente de la provincia de Avila, próxima a Béjar (Salamanca). En el siglo XVI era población floreciente, que constaba de más de 300 vecinos. Famosa en los fastos teresianos por haber acudido a ella T, enferma de 24 años (1539), y haber permanecido allí más de tres meses, “desde abril” (V 4,6): “los tres meses padeciendo tan grandísimo tormento en las curas que me hicieron tan recias, que yo no sé cómo las pude sufrir” (ib). La enferma estaba a cargo de una curandera, innominada, que la redujo al último extremo. Aparte esa experiencia, T entabló amistad con un sacerdote del lugar, al que logró reducir a vida decorosa (V 5,3-4). A fines de julio o principios de agosto, T regresó a Avila a punto de muerte: “tornaron a verme médicos. Todos me desahuciaron” (ib 8). ’Medicina. Médicos.

Bela

Nombre familiar de Isabel de Jesús (Gracián). ’Gracián, hermanos.

Benavente (Zamora)

Por error material, aludiendo a las bernardas de Benavente, T las dice “de Valderas” (León): cta 303,1. ’Godoy, “el licenciado”.

Benavente, Inés

Esposa de Roque de Huerta (en Madrid), gran amigo de la Santa y transmisor de sus cartas por los años 1576-1582. Una hija de ambos, María de la Purificación, ingresó carmelita en Soria. En su epistolario, la Santa se limita a enviar saludos a doña Inés (cta 280,3; 281,1). ’Huerta, Roque.

Bendición / Bendecir

Bendecir es una manera de oración doxológica muy frecuente en la pluma de T. Es eco de la similar doxología bíblica (“Benedictus”, del Antiguo y del Nuevo Testamento). Ella misma recuerda la del anciano Simeón cuando tiene a Jesús niño en sus brazos (C 31,2 y cta a M.ª de San José, marzo 1581). En la pluma de T, el “bendito-seas” o “bendito-seáis” se dirige normalmente a Dios o a Jesús. En uno de sus típicos soliloquios interiores, se incita a sí misma a la manera del salmista (salmos 102 y 103): “alma mía, bendice para siempre a tan gran Dios” (Exc 3,2). Lo bendecirá, de hecho, por toda suerte de motivos inagotables: por ser El como es, porque su reino no tiene fin, porque su misericordia es magnífica y desconcertante, por lo que a ella le ha perdonado, por lo que la ha sufrido y esperado, por las gracias que en ella ha derrochado, por la Virgen María, por la Iglesia y la Eucaristía, por los otros, por los pobres, los letrados, los bienhechores, los enemigos. Lo bendice sobre todo por la propia historia de salvación. Teresa se refiere también al rito eclesiástico de la bendición de cosas y personas, en el

sentido tradicional de atraer sobre ellas la bendición de Dios. Se admira y “regala” de que las palabras de la Iglesia pongan tanta eficacia en el “agua bendita” (V 31,4). Es amiga de la bendición sacerdotal, y frecuentemente la pide para sí misma: bendición de su obispo don Alvaro, de su Padre General Rubeo, de los arzobispos de Sevilla o de Burgos...

A ella misma le gusta “echar bendiciones”. Por ejemplo, a un amigo cualquiera de Toledo: “qué de veces le recuerdo y le he echado de bendiciones” (cta del 5.2.1571, a Alonso A. Ramírez). A Gracián: “qué de bendiciones le ha echado esta su hija vieja” (cta del 9.1.1577) O a sus monjas de Sevilla: “Muchas bendiciones les he echado, la de la Virgen nuestra Señora les caiga, y de toda la Santísima Trinidad” (cta del 3.5.1579, n. 16).

En contrapunto con la doxología de bendición, en la Biblia existe la “maldición”, que reclama la cólera divina, bien sea contra los transgresores de la Ley (Dt 27-28; n. 5, 18-27), bien contra los opresores del pueblo (salmo 136/137 “Super flumina”). En el N. T. la suma maldición se reserva para el juicio supremo, “id malditos...” (Mt 26,41: cf M 6,9,6 y F 11,2). Jesús mismo se hizo maldición por nosotros (Gál 1,13). En los escritos de T es sumamente rara esa forma de oración imprecatoria. Nunca contra personas concretas. Alguna vez alterna con la ben-dición: “Bendita sea tanta misericordia, y con razón serán malditos los que no quisieran aprovecharse de ella y perdieren a este Señor” (M 6,4,9). También ella maldice la “ley del mundo” que va contra la de Dios (V 5,4). Maldito ante todo es el diablo: ”¡Oh gran bien, estado adonde este maldito no nos hace mal!” (M 5,1,5). Ya en Vida lo había execrado: “Son tantas veces las que estos malditos (demonios) me atormentan, y el poco miedo que yo ya les he...” (31,9). A ella la obligan a practicar la forma popular y supersticiosa de las higas al diablo (V 29,5): “Y una higa para todos los demonios”, exclamará (V 25,22). En las numerosas oraciones de Camino no aparece ninguna fórmula de maldición, pero sí otras maneras de imprecación (C 1,4). ’ Adorar. Alabanza.

T. Alvarez

Bernal, Pedro, sj, 1530-1601

Jesuita, Provincial de la provincia de Andalucía en 1576, cuando T fundó en Sevilla (lo era desde 1574). Poco antes (12.4.1573) había asistido en Roma a la Congregación General de la Compañía. Gran apóstol de los pobres y de los galeotes. Discípulo de S. Francisco de Borja. Alude a él la Santa en la cta 152,6.

Bernarda

Señora sevillana, presentada por María de san José (Salazar) en estos términos: "una beata sierva de Dios que hay en aquella ciudad y se ocupa en diversas obras de caridad, especial en ayudar mujeres perdidas…" (Libro de Recreaciones, recr. 9). Muy ayudada por doña Leonor Valera, madre de dos carmelitas sevillanas, Blanca y María. Sigue refiriendo aquélla (ib) cómo la buena Bernarda desviaba hacia sus obras de beneficiencia los donativos que le confiaban expresamente para la madre Teresa y sus carmelitas, recién llegadas a Andalucía. Al conocerla la Santa dos años después, escribía a la priora de Sevilla: "de que se haya descubierto la buena obra que nos hacía Bernarda…, me huelgo" (cta 222,4).

Bernarda de san José (Bernalda), ocd

Nacida en Triana (Sevilla). Hija de Pablo Matía (corso) y de Mariana Ramírez (Gutiérrez?). Hacendados, de familia numerosa. Bernarda fue aceptada por la Santa en el Carmelo de Sevilla, sin el consentimiento de sus padres, el día de San José, y ese mismo día tomó el hábito (19.3.1576). (La Santa marchó de Sevilla dos meses después: el 3.5.1576). Enfermó de gravedad a mitad de su año de noviciado. Hizo su profesión "in articulo mortis" el 21.3.1577, y falleció poco después. Enterada de su enfermedad, la Santa escribía desde Toledo: "Mucho deseo tengo de saber de la buena Bernarda" (cta 190,6: pero cuando lo escribe,

ya ésta había muerto). “A ese ángel he habido envidia..., que tan presto mereció gozar de El”, escribe T en la carta sucesiva (193,2), y sigue interesándose por sus restos mortales y su memoria (cta 195,4-6...). De Bernarda nos dejó María de san José una bella semblanza: “Era esta hermana hija de un hombre honrado, de nación corso... Los dos [padres de B.] muy cristianos y de gran caridad y misericordia para con los pobres, especialmente su padre, y devotísimo de nuestra Señora; era muy rico... Tuvo muchos hijos y tres hijas muy hermosas y loadas de todos por muy honestas y virtuosas, y nuestra hermana Bernarda de san José llevaba a todas ventaja en todo...” (Libro de Recreaciones, recr. 9, ed. Roma 1979, p. 225..., y sigue relatando su enfermedad, profesión y muerte). La Santa aprobó que Bernarda fuese enterrada en el coro de la comunidad (cta 195,4). – (No confundirla con Juana de san Bernardo, Cárdenas, también llamada “Bernarda” por la Santa: cta 175,10, que profesó en el mismo Carmelo de Sevilla el 21.12.1579 y murió en 1629).

Bernardas

Monasterios de vida contemplativa, aludidos ocasionalmente por la Santa en F 6,14 y cta 303,1.

Bertrán, san Luis, O.P.

(1526-1581) Santo dominico, coetáneo de Teresa. Nacido en Valencia (1.1.1526), profesó en la misma ciudad el 27.8.1545. Reiteradas veces maestro de novicios, el 14.2.1562 va a América, de donde regresa en 1569. Falleció en Valencia el 9.10.1581. Según su primer biógrafo, T le consultó su propio proyecto de fundación del Carmelo de San José. Y de él recibió una breve carta alentadora, hacia 1561-1562 (cf BMC 2, 124), si bien el texto que nos ha legado el biógrafo del santo, fr. Vicente J. Antist (Zaragoza 1583) no sea del todo seguro.

Biblia

«Sabía yo bien de mí, que en cosas de la fe, contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura, me pondría yo a morir mil muertes» (V. 33,5).

Puestos a referir el amor y el estudio que los cristianos han hecho a lo largo de los siglos de la Biblia, difícilmente encontaríamos un testimonio tan vivo y apasionado como este de Teresa que citamos. Y ninguna presentación mejor podemos hacer del tema ya que su propia palabra nos ahorra de golpe todo esfuerzo por ponderar la importancia que la Biblia ha tenido en su vida, y va a tener en sus actitudes y en su pensamiento. Para mejor clarificar éste podemos señalar unos hitos que definen y enmarcan su amor y conocimiento de la Biblia.

a) La Biblia, un libro escaso y difícil...

Si para estudiar a un autor hay que situarse en su tiempo y su contexto, esto se hace especialmente necesario al referirnos al tema de la Biblia en la espiritualidad teresiana. Sólo así puede entenderse una necesaria afirmación que hoy podría resultar extraña: Teresa no ha tenido siquiera una Biblia. Teresa no ha podido leer la Biblia. Si, Teresa, lectora precoz, a ejemplo e inducción de su padre, que «tenía buenos libros para que leyesen sus hijos» (V 1,1) y tan amiga ella misma de los libros desde la infancia, hasta el punto de no estar contenta si no tenía cada día un libro nuevo, no ha tenido, ni ha podido leer la Biblia, como libro completo. Ni siquiera en casa de su tío D. Pedro, ha podido hacerlo en aquel tiempo tan singular que dedica, al reposo y la reflexión, a la lectura complaciente de los buenos libros que aquél posee (V 3,5).

Y no ha podido hacerlo por la simple razón de que la Biblia no estaba al alcance de cualquiera. Sólo corría en latín para uso de los estudiosos. Existían, ciertamente, traduciones parciales, de algunos de sus libros, y de 1553 es la edición completa en castellano de la Biblia de Ferrara. Pero después que en 1546

debate el tema el Concilio de Trento en su cuarta sesión, si bien no toma decisión alguna, los teólogos españoles se pronuncian por la conveniencia de que no se hagan traduciones, ante el temor, que apuntaba Carranza, de que las «personas simples y sin letras» hagan mal uso de las mismas. Son los tiempos del alborear del protestantismo, y la Inquisición vela cuidadosa porque la Biblia no esté al alcance de personas sin formación sólida. De ahí que apenas empiezan a publicarse las ediciones en castellano, las prohíbe. Así lo hace ya en el Indice que se publica en Toledo en 1551, ratificado luego y añadido con nuevos títulos hasta 172, en el famoso Indice de Valdés del año 1559. Y que no sólo alcanza a la Biblia como tal, sino también a los libros de Comentarios sobre la misma, como por ejemplo la Guía de Pecadores del P. Granada y al Audi Filia de Juan de Avila.

Pero el hecho cierto de que Teresa no haya podido manejar la Biblia por completo, ni tenerla a su servicio, no quiere decir que ella no la haya conocido y venerado. Las más de 600 citas que de la misma hay en sus obras, demuestran que a pesar de que la Biblia no era un libro a su alcance, ella la llega a conocer en profundidad, a través de otros libros, o de lecturas fragmentarias de la misma que por fuerza ha tenido que hacer.

Ella misma nos cuenta, de hecho, refiriéndose al tiempo que estuvo en las Agustinas de Gracia, cuando apenas tiene 16 años, lo que se alegra de poder hablar con D.ª María de Briceño, por lo bien que «hablaba de Dios» (V 3,1) y cómo ésta se sintió llamada por sólo leer en la Escritura, que el Señor ha dicho que «muchos son los llamados y pocos los escogidos».

A tenor de lo que Teresa nos cuenta parece evidente que al menos el Evan-gelio lo conoce en profundidad antes de entrar en la vida religiosa, pues medita ya todas las noches antes de acostarse en la oración del Huerto (V 9,4), lee la Pasión (V 3,1), y se sirve del mismo para sus razonamientos para vencer los temores y dudas vocacionales previas al ingreso. (V 4,3).

Luego seguirá aumentando su conocimiento de la Escritura tras la entrada en la vida religiosa, en plena juventud. Basta recordar como dato sus lecturas obligadas del Breviario o el rezo de la Liturgia de las Horas. Ella misma recuerda a este respecto a sus hijas refiriéndose al Cantar de los Cantares: «Y así lo podéis ver en el oficio que rezamos de Nuestra Señora, cada semana, lo mucho que está escrito de ello en antífonas y lecciones» (Conc 6,8). Y lo mismo cabe decir de la Misa de cada día, como fuente de su conocimiento de la Escritura. O la Regla del Carmelo, que es un enlosado de citas Bíblicas, para cerciorarse de su progresivo conocimiento de la misma.

Y si a esto se añade las largas horas de lectura que tiene en su enfermedad, «diome la vida haber quedado amiga de leer buenos libros» (V 3,7), y que jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro entre las manos (V 4,9) que le sirviera de escudo, mas su deseo de encontrar luz que le lleva a confesar «aunque he leído muchos libros espirituales, decláranse poco» (V 14,7) queda bien de manifiesto que a través de ellos, Teresa ha conocido a fondo la Escritura, pues según es obvio tales libros tienen siempre como trasfondo la palabra de Dios, según ella lo recuerda expresamente: leí en un libro que decía San Pablo que era Dios muy fiel (V 23,15). De ahí que cuando se publica el famoso y citado Indice de Valdés, ella lo lamenta. «Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho» (V 26,5), si bien la ocasión sirvió de pretexto para que el Señor que le había enseñado y sostenido a través de los libros, empiece a hacerlo de otro modo: con las visiones. «No tengas miedo, yo te daré libro vivo», le dijo el Señor (V 26,5).

Y por si no fuera suficiente, sabemos con certeza que también en el trato con los confesores y consultores, grandes teólogos y letrados en su mayoría, ha encontrado Teresa una fuente de conocimiento de la Escritura. Y es natural, pues es lo que buscaba y lo que más aquietaba su espíritu, como lo dice al referirse al Dr. Velázquez de Toledo... (F 30,1).

b) La Biblia, un libro amado

A tenor de las citas que Teresa hace en sus obras de la Escritura, podemos decir que ha conocido la mayor parte de la Biblia. Cuarenta y siete libros distintos cita ella de la Escritura. Veintiséis son del A. T. con 200 citas y veintiuno del Nuevo con cuatrocientas. Citas que van del Génesis al Apocalipsis. Sin que pueda decirse que ignora los no citados, sino que han dejado menor huella en su pensamiento o no ha encontrado oportunidad para traerlos a colación. El más citado, sin duda, es el Evangelio, luego san Pablo, los Salmos, el Cantar de los Cantares. Unas son citas textuales. Otras son referencia a hechos bíblicos, y con frecuencia y evidente regodeo evocación de los personajes de la Escritura. Algunas citas son una simple referencia, mientras otras se convierten en punto central de su pensamiento.

Y hasta tal punto la Escritura se convierte en el trasfondo de su obra y del pensamiento teresiano, que no hay libro suyo que no esté cuajado de citas. Ciento treinta y dos hay en el libro de las Moradas. Luego viene la Vida con 118, Camino ofrece 105, y 34 las Fundaciones. Pero hay dos obras teresianas, como es sabido, de escaso volumen, pero de una densidad bíblica asombrosa. Son las Exclamaciones, que en apenas una veintena de páginas contienen 66 citas de la escritura, y el pequeño libro Meditaciones sobre los Cantares, que constituye una obra única, atrevida, insólita, y mucho más para una mujer. Un comentario nada menos que al Cantar de los Cantares, por cuya simple traducción al castellano se ganará la cárcel Fr. Luis de León. Así que no es extraño que el P. Yanguas, su confesor del momento, le mandara quemar el original, por algo más que probar su obediencia. Hay en él 42 citas de la Escritura.

Tras este simple apunte de datos, que aparece en una lectura somera de sus obras, no cabe la menor duda de que Teresa, aunque no haya podido leer directa y enteramente la Biblia, ha llegado a tener un conocimiento hondo de la misma. Tanto más meritorio cuanto difícil era el acceso a la misma para una mujer de su

tiempo. Pero ella no era mujer que se arredrara ante las dificultades por más que diga que el ser mujer y ruin bastaba «para caérsele las alas» (V 10,8) cuando había una motivación seria y trascendente para obrar. Y en esta motivación, que ahora veremos, es quizá, donde está la clave de ese conocimiento y amor a la Escritura profesado y confesado por Teresa.

c) La Biblia, palabra viva, actual, de Dios

Teresa ha tenido, desde niña, una extraña facilidad para hacer suyo lo que lee, identificándose de algún modo con lo que la lectura desvela. Así lo hará con la lectura compartida del Flos Sanctorum, que hace con su hermano y que le lleva a ansiar y buscar el martirio en tierra de moros, sorprendida y gozosa de descubrir que la pena o la gloria fuera «para siempre, siempre, siempre» (V 1,4). O con la propia lectura de los libros de caballerías, que no sólo aviva en ella el gusto por aquellas lecturas, que hasta parece llegó a imitar, sino que la lleva a vivir su propio romance, ya que la misma saca a flote su sensibilidad femenina, que atrae a los primos, con aquel «traer galas y desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabelllo y olores» (V 2,2).

De ahí que no tiene nada de extraño que cuando T comienza a conocer la Escritura, la perciba como Palabra viva de Dios. Una Palabra estimulante, provocadora, recién dicha para todos, y a cuya eficacia no se ha podido sustraer. Y si bien al principio se sorprende, en su adolescencia, de que aunque leyera toda la Pasión no llorara una lágrima (V 3,1), no deja de sentir pena por ello y envidia de quien lo hace.

El encuentro en Hortigosa con su tío D. Pedro y las lecturas que por complacerle hace de sus libros, van a resultar en este aspecto definitivas. Y es que aunque la Santa no lo especifica, está claro que aquellas lecturas rondan la Escritura, y que a través de ellas se empieza a clarificar su vida «con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, vine a ir entendiendo la

verdad de cuando niña» (V 3,5). No sólo eso. Teresa confiesa que a través de esto, Dios «le forzó a que se hiciese fuerza» (V 3,4) para definir su vida. Es así como empezó a descubrir que la Palabra de Dios es viva, actual, impulsiva, seductora.

Y con este entusiasmo de la verdad redescubierta de su infancia, que es valorar todo lo humano como vanidad frente a la trascendencia de Dios, se afianza en ella otro valor que va a ser igualmente definitivo en su vida. El amor a la verdad, que va a guiar todos sus pasos, tan habituada a «entender lo que es verdadera verdad, que todo lo demás le parece juego de niños» (V 21,9). Y esa verdad verdadera no es otra que Dios mismo, «verdad sin principio ni fin, ya que todas las demás verdades dependen de ella» (V 40,4).

Ahora bien esta verdad suprema con la que debemos verificar y contrastar nuestras pequeñas verdades, es precisamente la que se contiene y revela en la Escritura. Y confirmando esta certeza de Teresa le dirá el Señor en una de sus gracias místicas: «Todo el daño que viene al mundo es por no conocer la verdad de la Escritura con clara verdad, no faltará una tilde de ella» (V 40,1). Y esta es la razón suprema por la que Teresa buscará siempre el parecer de los letrados para no equivocarse siguiendo seducida sus pequeñas verdades personales. Incluso, puesta a elegir, prefiere contar con los letrados antes que con los espirituales que no tengan letras, convencida desde la experiencia de que «buen letrado nunca me engañó» (V 5.3), porque como ella explica aunque no sepan las cosas por experiencia, que tanto vale ciertamente en los caminos del espíritu, «en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu» (V 13,18). Y de ahí su gozo singular cuando encuentra a alguno especialmente versado en la Escritura, como era el Dr. Velázquez, de Toledo (F 30,1).

Importa también tener en cuenta este dato de la relación que Teresa plantea entre la vida espiritual y la Escritura, porque ilumina el sentido de su acercamiento y su lectura de la Biblia. Y es que, como es obvio, T no es un exégeta que busca

precisar el sentido hermenéutico de cada cita que hace de la Escritura. Teresa es, simplemente una mujer, sin formación bíblica específica, que busca y ama la verdad y que dado su nivel de compromiso con Dios, con la vida espiritual a la que se siente empujada y atraída, lo que busca en la Escritura, es una luz, un alimento para su vida espiritual. Su lectura de la Biblia es, por lo mismo en clave espiritual, de interioridad.

No faltan ciertamente en sus escritos ocasiones en que Teresa se atiene al sentido literal de la Escritura, como al citar a Lucas que dice de Jesús que «vivía sumiso a sus padres» (2,51), de donde ella deduce el poder de san José, ya que si Jesús le ha obedecido en la tierra, «que como tenía el nombre de ayo, le podía mandar» (V 6,6), así «en el cielo hace cuanto le dice». O el texto de san Pablo donde dice que las mujeres en la Iglesia callen, que impide a las mismas la predicación.

Tampoco faltan otras referencias bíblicas que son interpretadas por Teresa en su sentido «acomodaticio», donde partiendo de lo que dice la propia Escritura se hace la trasposición hacia otra realidad, por semejanza de causas o efectos. Como cuando dice Jesús: «He deseado ardientemente celebrar la Pascua con vosotros» (Lc 22,15), que Teresa interpreta como el deseo de la entrega de la Eucaristía, o el famoso del Agua viva que Jesús ofrece a la Samaritana, y que ella identifica con la contemplación.

Pero ella, lo que busca, sobre todo, es descubrir cada vez con mayor profundidad, lo que Dios le pide, en el afán de darle una respuesta siempre más generosa, buscando la identificación más plena con los sentimientos de Cristo.

En definitiva, pues, lo que ella quiere desde esa lectura espiritual e íntima de la Biblia, es conocer y experimentar más el amor de Dios, su designio, y darle, inducida y guiada por su Palabra, una respuesta más total.

d) Palabra de Dios experimentada

Y tanto, de hecho, se ha acercado a la Escritura con este ánimo, que bien puede decirse que Teresa ha tenido de ella una experiencia mística. Hablándonos de la oración de quietud, ella misma nos recuerda, que me «ha acaecido estando en esta quietud, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del salterio, no sólo entender el verso en romance, sino pasar más adelante en regalarme con lo que el romance quiere decir». (V 15,8). Y cuenta más adelante, en la Vida, un caso bien concreto del salmo 41. «¿Dónde está tu Dios?» es de mirar que el romance de estos versos yo no sabía bien el que era, y después que lo entendía me consolaba de ver que me los había traído el Señor a la memoria sin procurarlo yo. Otras, me acordaba de lo que dice san Pablo, que está crucificado al mundo» (V 20,11). Insistiendo sobre lo mismo en el prólogo del Cantar de los Cantares.

Repasando las relaciones que hace de las gracias místicas recibidas, vemos que se refiere más de una vez a las que han tenido lugar en torno a la Escritura. Tanto al oír palabras de los Cantares (R 24) como del Magnificat (R 2) y de los salmos (V 15,9). Con textos del Evangelio (R 36) y de San Pablo (R 47,57). Preci-samente aludiendo al texto del apóstol de Corintios (1Cor 14,34) donde alude al papel de las mujeres, y sospechando que con el mismo esté manifestándole el Señor su voluntad de que no funde más conventos y se retire, le dirá el Señor para orientación de sus consultores: «Diles que no se sigan por una sola parte de la Escritura, que miren otras. Y que si podrán, por ventura, atarme las manos» (R 19).

De lo que no cabe duda es de que esta experiencia mística que Teresa ha tenido de la Escritura, ha ahondado en ella el amor por la misma, su convencimiento de que a través de ella Dios manifiesta y revela su designio, prestándole por lo mismo una fe más convencida, pues como dice Teresa en las Moradas, aludiendo a la Inhabitación de la Trinidad en el alma. «¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa

es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!» (M 7,1,7).

Y como su fe, la fe de cualquier creyente si es auténtica y viva, no es una simple iluminación intelectual para comprender verdades más o menos subidas, sino ante todo un impulso cordial, vital que lleva a traducir en obras lo que se cree, debemos reconocer y recordar que merced a esta fe absoluta que Teresa presta a la Palabra de Dios, su vida se ha ido llenando de la misma, para luego irse modelando conforme a la exigencia de la Escritura, que se convierte para ella en norma segura de vida. Dice ella: «quedé... con grandísima fortaleza y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas, la más pequeña parte de la Escritura divina. Paréceme que ninguna cosa se me pondría delante, que no pasase por esto» (V 40,2) hasta morir las mil muertes ya aludidas.

Y en las Relaciones (3,13) hablando precisamente del examen y juicio que ha buscado en los confesores sobre su vida y sus experiencias místicas, confiesa humilde, pero satisfecha: «Ninguna cosa han hallado que no sea muy conforme a la Sagrada Escritura, y esto me hace estar ya sosegada». De modo que al fin, su amor a la Escritura y su amor a la verdad, la otra gran pasión de su vida, se funden en el mismo objetivo: vivir y leer su vida al trasluz de la Palabra de Dios, dejándose guiar por ella.

Y partiendo de esta asimilación vital de la Escritura, su gran gozo era, precisamente, el de identificarse con los personajes bíblicos, que son los que encarnan las actitudes más nobles ante Dios. Bien sea el Rey David que llora su pecado, o el profeta Elías con su hambre insaciable de Dios. Job con su ilimitada paciencia o Pedro con su amor apasionado. Pablo o la Magdalena en su enamoramiento de Jesús. O la samaritana tan ansiosa y necesitada del agua. A todos admira y envidia, por más que luego, su fe viva le lleve a satisfacerse en ella, sin añorar a los que pudieron vivir con el Señor (C 34,6-7).

Una identificación que no se queda, por supuesto, en la simple admiración, sino que busca el recrear sus actitudes. Especialmente las de los personajes evan-gélicos, acogiendo en su corazón a Jesús como las hermanas de Lázaro en Betania (R 26), llorando a sus pies como la Magdalena (C 34,7), buscándole ansiosa como la Samaritana (V 30,19) o acompañándole en la soledad del Huerto más allá de lo que hicieron los apóstoles (V 9,3).

Y una vez verificado este puesto central que la Escritura tiene en la vida de T como luz que le orienta y crisol de su veracidad, sólo nos queda por ver el papel que la Escritura tiene en su espiritualidad, en la transmisión de su experiencia y doctrina para los demás.

e) La Biblia, fuente de su espiritualidad

Dando por suficiente lo dicho para apuntar la importancia de la Biblia en su itinerario espiritual, recordaremos brevemente sólo cómo algunos de los grandes planteamientos doctrinales de Teresa parten de la Escritura que se convierte así en el núcleo de la espiritualidad teresiana. Comenzando por el libro de su autobiografía que ella quiso fuera, recordando el salmo 88, el libro de las «Misericordias del Señor». «¡Y con cuánta razón las puedo yo cantar para siempre!» (V 14,10), dice. La Autobiografía es una especie de salmo mayor en el que recordando su vida, desde la infancia a la madurez, lo único que pretende es contar la Historia de Sal-vación de Dios para sus elegidos. El triunfo de la gracia sobre la debilidad humana. «Que en verdad, cierto muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas, el contento que me da se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias» (V 4,30), confiesa. Con un propósito bien concreto: «engolosinar» a las almas (V 8,8) y convencerlas de que cualquiera recibirá esas mismas gracias si deja obrar a Dios en su vida, como ella lo ha hecho.

Haciendo melodía a este trasfondo del salmo, aparecen luego en el texto otras referencias bíblicas, principalmente del Evangelio, algunos de cuyos personajes se evocan repetidas veces, como Pedro, Marta, María, la Magdalena (V 22, 12); así como la parábola del Hijo pródigo o la dracma perdida (V 16,3). También las epístolas de san Pablo. Y con especial gusto el texto de Gálatas, que ella repite complacida en otros escritos: «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (2,20), amén de otros salmos y libros del Antiguo Testamento, como el Cantar de los Cantares (V 4,1;5,1,18, etc.).

En la misma línea temática de Vida, habría que situar el libro de las Funda-ciones, que prosigue el relato autobiográfico, como un nuevo salmo que canta las misericordias del Señor, aunque en un nuevo horizonte, que ya no es el de su alma, embargada por la gracia del Señor, sino el de la obra realizada por medio de Teresa para gloria de Dios, para que se vea, como ella reclama «que estas casas, en parte, no las han fundado los hombres, las más de ellas, sino la mano poderosa de Dios, y que es muy amigo Su Majestad de llevar adelante las obras que El hace, si no queda por nosotros» (F 27,11). Cier-tamente el libro es el que menos referencias explícitas ofrece de la Biblia, aunque no faltan las habituales del Evangelio (5,5, 15,17) el salterio (17,9-10) y san Pablo (5,3, 8,5), ceñido como está al relato de las andanzas fundacionales. Pero en él se entrevé como en ninguno, por lo que tiene de humano y a la vez de relato de una acción sorprendente de Dios, esa Historia de Salvación que Dios escribe, valiéndose de nuestra mediación y nuestras debilidades.

El trasfondo Bíblico de otras obras mayores, como el Camino de Perfección, no necesita de exaltaciones. Baste decir que la obra es una glosa del Padre-nues-tro, paladeando el texto de san Mateo (6,7-13) que ocupa más bien la segunda parte del libro (c. 19-42) mientras la primera se dedica a ponderar la necesidad de las virtudes evangélicas del amor (c. 4-7),el desasimiento y abnegación (c. 8-13) y la humildad (c. 15-18). Todo el libro es una invitación a cumplir la consigna del

Evangelio de velar y orar (C 7,6). Y así se comprende y explica la abundancia de citas bíblicas con que está enriquecido, del Evangelio, san Pablo y los Salmos.

Finalmente la otra gran obra teresiana que es el Castillo Interior o las Moradas, no sólo abunda en referencias bíblicas, sino que tiene como eje alguna de sus revelaciones más iluminadoras, partiendo de las palabras de Jesús «dice el Evan-gelio que dijo el Señor, que vendrían El y el Padre y el Espíritu Santo a morar en el alma que le ama y guarda sus mandamientos» (M 7,1,7). Desde esa realidad de la presencia permanente que por gracia Dios mantiene en el alma, fiel a su amor de Padre y Creador, hasta esa vida nueva que se alcanza en la unión transformante con Cristo. La mariposa que nace del gusano de seda (M 5,2,2) vuelve a recordar lo dicho y sentido por el Apóstol: «No soy yo quien vive, es Cristo que vive en mí». La misma defensa apasionada que Teresa hace de los textos, defendiendo la necesidad del recurso a la humanidad de Cristo, contra el parecer de no pocos doctos y espirituales de su tiempo, tiene su referencia bíblica que recuerda la conveniencia de «que El se fuese» (Jn 16,7). Y argumenta Teresa: «Yo no puedo sufrir esto, a usadas que no lo dijo a su madre sacratísima, porque estaba firme en la fe, que sabía que era Dios y hombre» (M 6, 7,14).

Lo cierto es que no hay Morada sin alusión bíblica, y que en ellas se alude expresamente a ciertas figuras bíblicas que encarnan las actitudes que el propio cristiano ha de tener si quiere llegar a la meta. Así Pablo o la Magdalena (M 7,2,7) nos estimulan con su conversión a buscar la propia. David, Salomón, Judas (M 5,4,7), la pecadora, a vivir precavidos, sin fiarnos de nosotros mismos. El Hijo pródigo, al reconocimiento del error y a la confianza ilimitada en Dios (M 6,6,10). Los jornaleros de la parábola a aceptar agradecidos la largueza de Dios, nunca merecida, trabajando gozosos y sin reclamaciones, como siervos inútiles (M 3,1,8).

Una Palabra especial merece el librito de Conceptos o Meditaciones sobre los Cantares. Precisamente por eso. Porque ofrece una serie de consideraciones

sobre la vida espiritual, tomando como punto de partida el libro del Cantar de los Cantares. Y en concreto algunos breves fragmentos del mismo. (c.1,2-3; 2,3-5). Ella escribe desde una experiencia viva y mística del libro, según confiesa. «Habiéndome el Señor, de algunos años acá, dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares, que sin entender la claridad del latín en romance, me recogía más y movía mi alma que libros muy devotos que entiendo» (pról.1).

Y desde la vivencia de esta experiencia ofrecerá no pocas consideraciones y enseñanzas sobre la paz del alma y la oración de quietud y unión, sin que falten las consabidas referencias a otros libros de la Escritura como el Evangelio, con la evocación siempre amorosa y entrañable de las mujeres más cercanas a Jesús: La Virgen (6,7) María, Marta, la Magdalena, y otras escenas como Pedro echándose a la mar (2,29) o las parábolas del rico Epulón (2,8) o las diez vírgenes (2,5).

Finalmente, como ya se ha apuntado, entre todos sus escritos por la abundancia proporcional de citas de la Escritura, merece advertencia el de las Exclamaciones. Que bien podemos decir que es su salterio particular. Breves páginas en las que la Santa desvela y confiesa sus sentimientos más íntimos, desde la pena por la ausencia de Dios al lamento por el tiempo perdido, pasando por la ponderación de la entrañable misericordia de Dios, que son siempre temas a flor de pluma para Teresa. Y para ello, abunda en citas de los salmos y de los Evangelios, que son sin duda, los dos libros más saboreados por la Santa. Prácticamente todas las exclamaciones tienen alguna referencia de la Escritura, y alguna, como la última, nada menos que nueve, hilvanando el texto de apenas dos páginas.

Añadamos aún, porque no falte la referencia a todas las páginas teresianas, que también las poesías tienen no pocas veces su transfondo bíblico, con referencias explícitas a sus personajes, como David, Job, Jonás, José, los apóstoles, Egipto,

la tierra prometida, el Tabor, la Cruz, el Calvario, etc., amén de la glosa ingenua y enamorada de la humanidad de Cristo, que son los villancicos.

Y hasta una página tan singular y original como el Vejamen, en la que nos da una muestra exquisita de su humor, hace eco a unas palabras de la Escritura. Como traerá a colación, con frecuencia, en el propio Epistolario, citas y hechos bíblicos.

Hecho este somero balance de sus libros, bien cabe decir que por la pluma de T, así como por su experiencia, pasan los principales temas de la espiritualidad, iluminados por una palabra viva y cálida, como ella la siente, de la Escritura. Desde el mismísimo misterio Trinitario, del que tiene experiencias místicas repetidas (V 27,9, R, 36) y su Inhabitación en el alma del justo (V 38,9-10), hasta la necesidad del recurso a la mediación de Cristo y su humanidad amorosamente defendida (V 22), pasando por la obra que hace el Espíritu en las almas, y en María en particular (Conc 5,2).

Creemos que lo dicho, por más que sea sumariamente, es suficiente para demostrar la fuente de inspiración que la Biblia ha supuesto para Teresa, y señal evidente del amor y veneración que ella sentía por la misma. Así como de la fe, sencilla y honda que presta a todas las Palabras de la Escritura. De ahí el consejo práctico, nacido como siempre de su experiencia, que ella da a sus monjas respecto a la Escritura y que tan lejos está de la actitud de aquella postulante «letrera» que venía con su biblia al convento, y a la que la Santa no aceptó. Decía ella: «Jamás en cosa que no entendáis de la Escritura, ni de los misterios de nuestra fe, os detengáis más, ni os espantéis» (Con 1,7). ’ Evangelio. Salmos. Simbología bíblica. Tipología bíblica.

BIBL. – Enmanuel Renault, OCD, Thérèse d‘Avila, le desert et la manne. Paris, Du Cerf, 1979,137; Id., Thérèse d’Avila, aux sources d’eau vive, Paris, Du Cerf, 1978; R. Llamas, Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura, en

«Teresianum» 33 (1982), 447-513; M. Herráiz, Biblia y espiritualidad teresiana, en MteCarm 88 (1980), 305-334.

Alfonso Ruiz

Bibliografía de bibliografías teresianas

Recogemos en este apartado las principales bibliografías de santa Teresa. Podemos decir que la bibliografía de las ediciones de sus escritos (1582-2000) está casi completa gracias a la labor de Simeón de la Sda. Familia para el Doctorado de la Santa, que abajo señalaremos; gracias también a las bibliografías periódicas de Archivum Bibliographicum Carmelitanum y de Carmelus. La bibliografía completa de los estudios acerca de su vida, doctrina y escritos no existe; podría servir de base la que había recogido Silverio de santa Teresa (luego la indicaremos), depositada hoy en el Archivo Silveriano. He aquí las principales:

Archivum Bibliographicum Carmelitanum. Roma, Teresianum, 1956-1981. Reco-ge toda la bibliografía teresiana desde 1955-1980.

Archivum Bibliographicum Carmeli Tere-siani. Roma, Teresianum, 1981-1983. Bibliografía del IV Centenario de la muerte.

Acta S. Teresiae virginis. In Acta sanctorum. Octobris, tomus VII, pars prior, pp. 109-145.

Calvin Alderson, A Bibliography of Saint Teresa of Avila, en «Sword» 41 (1981), 25-64.

De Curzon, Henri, Bibliographie Thé-résienne. Ouvrages français et étrangers sur sainte Thérèse et sur ses oeuvres. Biblio-graphie critique. París, Lib. des Saintes-Pères, 1902. 67 p.

Diego Sánchez, Manuel, ocd, Biblio-grafía del centenario Teresiano. En Teresia-num-Ephemerides Carmeliti-cae 34 (1983) 355-451. Existe separata.

Fortes, Antonio, IV Centenarium mortis s. Teresiae. En Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani 28 (1981-1983) 372 p. Bibliografía completa del IV Cen-tenario de la muerte.

Hoornaert, Rodolphe, Sainte Thérèse écrivain. París, Desclée de Brouwer, 1922. Pp. 13-19.

Jiménez Salas, J., Santa Teresa de Jesús: bibliografía fundamental. Madrid 1962.

Laurenti, J. L., Santa Teresa... en la crítica norteamericana. Estudio y bibliografía, en «S. Teresa y la Literatura mística hispánica», Madrid 1984, pp. 843-887.

Mir, Miguel, Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones. Madrid, Jaime Ratés, 1912. 2 vol. Bibliografía en vol. 2, pp. 833-841.

Otilio del Niño Jesús, Bibliografía Teresiana. En Santa Teresa, Obras completas. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús. Madrid, BAC, 1951, pp. 23-128.

Rocetti, Antonella, Antropología teresiana. Oviedo 1999, pp. 277-475.

Silverio de Sta. Teresa, Ensayo de bibliografía general y crítica de la Vida y Obras de santa Teresa de Jesús. Copia ms. En AS, Burgos.

Simeón de la Sda. Familia, Bibliografía del Doctorado teresiano. En Resonancias del Doctorado Teresiano. En EphCarm 22 (1971) 399-494. Existe separata: Roma, Epheme-rides Carmeliticae, 1972.

Simeón de la Sda. Familia. Bibliographia operum s. Teresiae a Jesu, typis editorum 1583-1967. Roma, Ed. Teresia-num, 1969. Recoge todas las ediciones hasta 1967.

Simeón de la Sda. Familia, Bibliografía del M.R.P. Silverio de S. Teresa, ocd. En Zelo Zelatus Sum, 1902-1952. Roma, Curia Generalitia O.C.D., 1952, pp. 65-152.

Bibliographia Carmelitana annualis. En Carmelus. Roma, Institutum Carmeli-ta--num, 1954-1997. Bibliografía anual de lo Teresiano bajo epígrafe propio “Teresa de Jesús” desde 1953.

Valentí, José Ignacio, Estudio crítico-bibliográfico sobre las Obras de santa Teresa de Jesús. Reus, Tip. San Juan, 1916. 38 p.

Villiers, Cosmas de, Biblioteca Car-melitana, notis criticis et dissertationibus illustrata. Orléans, M. Couret de Villeneuve et Joannes Rouzeau-Montaut, 1752. 2 vol. Ed. corregida de G. Wessels, Roma, 1927. 2 vol. Contiene unas 250 referencias sobre las ediciones de los escritos de la Santa y estudios sobre ella entre los años 1582-1750.

A. Fortes

Bienaventuranza / Bienaventurados

La bienaventuranza o el “macarismo” evangélico tiene fuerte resonancia en la experiencia y en los escritos de T. Ella no suele aludir explícitamente a las “bienaventuranzas” proclamadas por Jesús en el sermón de la montaña (Mc 5). La expresión “bienaventurado quien...” le brota espontánea. Siempre sobre motivos evangélicos profundamente sentidos por ella. He aquí algunos:

– la pobreza: si practicando la pobreza evangélica “muriereis de hambre, ¡bienaventuradas las monjas de San José!” (C 2,1);

– el amor: “bienaventurado quien de verdad amare (a Jesús hombre) y siempre le trajere cabe sí” (V 22,7);

– la verdad: “Bienaventurada alma que la trae el Señor a entender verdades” (V 21,1);

– la penitencia: pone esa bienaventuranza en boca de fray Pedro de Alcántara: “Bienaventurada penitencia que tanto premio había merecido” (V 27,19);

– el cumplimiento de la voluntad de Dios: “Bienaven-turados... cuando vieren que no les quedó cosa por hacer por Dios” (V 27,14);

– la bienaventuranza evangélica de ocupar el último lugar: “La que le pareciere es tenida entre todas en menos, se tenga por más bienaventurada” (C 13,3);

– el bíblico temor del Señor, según el salmo 118: “Bienaventurado el varón que teme al Señor” (M 3,1; 1,4);

– la seguridad o la esperanza de salvación: “La bienaventuranza que hemos de pedir es estar ya en seguridad con los bienaventurados” (M 3,1,2).
“Biena-venturados los que están escritos en el libro de la vida” (Exc 17,6), eco de la palabra de Jesús “alegraos de que vuestros nombres estén escritos en el cielo” (Lc 10,20).

Bienaventurados por antonomasia son Dios y los moradores del cielo. Dios “es bienaventurado porque se conoce y ama y goza de sí mismo, sin ser posible otra cosa” (Exc 17,5). Los moradores del cielo, “almas bienaventuradas, que tan bien os supisteis aprovechar y comprar heredad tan deleitosa” (Exc 13,4). ’ Bendición.

T. Alvarez

Biografía de T

1. Premisas biográficas.–La primera biografía de T se debe a ella misma. Se halla en su autobiografía, escrita a los 50 años de edad (T vivirá 67), y parcialmente prolongada en el libro de las Fundaciones, concluido unos meses antes de su muerte. Abundan otros retazos biográficos, debidos a su pluma. Sus cartas albergan el mayor arsenal de datos históricos sobre la autora. Quizá más con talante de autorretratos que de autobiografía, ella misma nos legó una serie de Relaciones (seis relatos extensos y unas sesenta instantáneas más breves, o brevísimas) que abarcan el arco más extenso de sus últimos años: desde 1560 hasta 1581. Autorretrato y autobiografía introspectiva son géneros literarios de amplio cultivo en sus escritos. Incluso en sus poemas. Cada uno de los soliloquios de sus Exclamaciones es una estampa de su alma y un jirón de su vida. Teresa es insistente en esa actitud de pensarse y relatar lo vivido: redactó al menos dos veces su autobiografía. También dejó doble redacción de alguna de sus Relaciones.

Antes que ella, se había ocupado de su vida un teólogo amigo, el dominico Pedro Ibáñez. A él debemos dos piezas excepcionales, titulada la primera Dictamen, la segunda Informe. Escritas ambas hacia 1561, cuando Ibáñez conoce ya alguna de las Relaciones autobiográficas de T, y probablemente su primera redacción de Vida. Ninguna de las dos piezas sigue el curriculum de T. Se limitan a reseñar la situación que ella vive en el paso de lo exterior a lo interior, de la lucha ascética al remanso de la experiencia mística. Y tienen el mérito histórico de conectar en directo con la vida en marcha, y con la versión que T misma da de su aventura humana. Las dos piezas ofrecen no tanto hechos cuanto claves de lectura, se apoyan en documentación de primera mano y han sido escritas para confrontarlas

con la evaluación que otros letrados hacen de la vida de T. Quizá para remitirlas a ella misma, como espejo crítico de la propia versión de los hechos.

En vida de T, hubo todavía otras dos revisiones de lo narrado por ella en su autobiografía, el Libro de Vida. De mano maes-tra las dos. En 1568, el Maestro de entonces, san Juan de Avila, evalúa por escrito la autobiografía teresiana (carta a la Santa, del 12.9.1568). Pero él no ha podido confrontar ese autorrelato con la persona y la vida de T, a quien jamás ha visto. Esa labor de confrontación entre el autorretrato y la persona real la hará en cambio el teólogo salmantino Domingo Báñez, en 1575. El profesor dominico lee el autógrafo de Vida, y lo confronta con la persona y la vida que él conoce de cerca. No lo destina a la encausada, sino a los extraños señores de la Inquisición. Balance señero y sereno, válido aún para el biógrafo crítico de nuestros días. Ese escrito de Báñez se conserva todavía hoy, añadido a las últimas páginas del autógrafo de Vida.

2. Esos datos nos sitúan ante una figura histórica, Teresa, que no sólo ha escrito la propia biografía y la ha hecho contrastar con evaluaciones ajenas, sino que durante años ha mantenido una constante y tensa actitud de relectura e interpretación de lo vivido. Hecho determinante a la hora de elaborar hoy su biografía. Cierto, habrá que enmarcarla en la historia de su tiempo. Pero por otro lado, mucho más radical y decisivo, habrá que tener en cuenta que ella ha anticipado ya un guión de su propio curriculum, y que la clave interpretativa de lo vivido la ha fijado en los acontecimientos interiores, psico-religiosos. Es decir, en el caso de T hay una historia interior, sin la cual no se puede escribir su biografía.

Por ese motivo conviene notar ante todo cuáles fueron los flecos biográficos más cotizados por ella al contar su vida. Sin duda, T hizo siempre una narración selectiva. Nunca intentó hacer un relato global, abierto a todo lo vivido. Se historía en clave religiosa. Y mística. Hace una narración sesgada hacia eso que en historiografía bíblica suele llamarse historia de salvación. No desconecta el hecho religioso de su arraigo en la vida concreta. Pero es aquél el que vertebra su relato.

Sobre esa base podemos apuntar los aspectos que ha preferido al historiarse. Son más o menos los siguientes:

a) Le ha interesado el hecho familiar. Teresa comienza su autobiografía por la vida de hogar. (En contraste, por ejemplo, con san Ignacio de Loyola, que inicia la propia autobiografía con el asedio de Pamplona, y el tiro de bombarda que lo deja malherido). Teresa opta por no casarse. No funda nueva familia. Se hace religiosa. Pero toda su vida seguirá vinculada al drama familiar: su padre, hermanos, cuñados, sobrinos, parientes lejanos... Así, hasta el complejo episodio final de Teresita, que la acompaña en el viaje de Avila a Burgos, y de Burgos a Alba, donde la Santa muere.

b)Teresa tiene una larga historia de amigos y amistades. También su autobiografía comienza refiriéndose a ellos. Poco a poco el crucigrama de amigos y amigas se le irá adensando. Con implicaciones en su vida interior, en su peripecia de fundadora y escritora, incluso en su vida mística. En ese entramado relacional, T subraya su condición de mujer. Ella vive en grupo de mujeres. Escribe todos sus libros desde un yo femenino. Casi todos, para lectoras mujeres. En clima y contexto antifeminista. Vigilada de cerca por los dueños del saber, que son siempre varones letrados.

c) A Teresa le interesa su condición de monja. Su vida es, también, la historia de una vocación religiosa. No sin altibajos y crisis en los primeros años. Luego, con apertura de horizontes. Horizontes que se le abren hacia un pasado lejano: ella se siente venir de la casta de los profetas bíblicos. Y a la vez abre horizontes hacia una nueva interpretación de la vida religiosa, en la que enrola a seguidores como fray Juan de la Cruz y Jerónimo Gracián. Esa su inserción en las estructuras de la vida religiosa le originará enfrentamientos y períodos borrascosos al final de su vida. Pero pondrá en evidencia su temple de líder. Ella misma cuenta la historia de ese liderazgo en el último de sus libros, las Fundaciones.

d) Aunque aparentemente lo soslaye en sus relatos autobiográficos, T tiene su sentido de inserción en la historia circundante. Inserción en la cultura: ella misma historía sus lecturas y hace el balance de sus letrados (R 4). Anota los acontecimientos profanos que la impactan: guerra de los moriscos en la serranía andaluza, guerra de Castilla y Portugal; guerras de religión en Francia. Tiene la mira puesta allende el Atlántico: las Indias Occidentales le interesan por motivos múltiples. Entran en su historia interior y exterior. Más que todo eso le interesa la Iglesia: el Concilio, la Inquisición, el Papa y sus Nuncios y Comisarios, el P. General Rubeo, el Obispo de Avila y los obispos de Toledo, de Sevilla, de Burgos...

e) Pero sobre todo, T tiene en su historia un filón interior lleno de episodios. Lleno de sentido. Zona de anclaje de cuanto le sucede en superficie. En última instancia, es ése el sector que a ella le interesa. Al futuro biógrafo, la suma de datos referentes a ese sector lo introducen en la interioridad de Teresa y lo elevan a la esfera de lo místico. Lo místico es la irrupción de lo trascendente en el tejido histórico de esta mujer. Ella dialoga con el Señor de la trascendencia. Con absoluto realismo cuenta hechos místicos fulgurantes: éxtasis, gracia del dardo, órdenes expresas de lo alto, visiones y previsiones de futuro. Todo en el espacioso tablado de su alma. El futuro biógrafo, cualquiera que sea su ideología, no podrá prescindir de esa secuencia de hechos transpsicológicos o trascendentes. Son ellos el resorte motor de la escritora, la andariega, la fundadora. Fuerza secreta de la enferma crónica que es T.

3. Síntesis biográfica.–Señalaremos las etapas y los hechos más destacados de su biografía. Teresa nace en Avila el 28.3.1515. Vive algo más de 67 años. Muere en Alba de Tormes el 4/5.10.1582, al término de su postrer viaje, de Burgos a esa villa. En su curriculum se distinguen netamente tres jornadas: 20 años de vida en familia (1515-1535); 27 años de vida carmelita en la Encarnación de Avila (1535-1562); y otros 20 años de fundadora (1562-1582).

Entre los acontecimientos de la primera jornada destacan: las lecturas infantiles y su escapada a “tierra de moros”; el pleito de hidalguía de la familia paterna (los Sánchez Cepeda), entre los 5 y los 7 años de T (1519-1522: ni a ese pleito ni al origen converso de la rama familiar paterna aludirá T jamás); amistades de Teresa entre adolescencia y juventud; muerta su madre (1528), la internan en Santa María de Gracia; ahí la primera enfermedad de T; desde Avila asiste a la partida de sus primeros hermanos a América, mientras ella queda de ama de hogar; termina venciendo la oposición de su padre con nueva fuga a la Encarnación.– Marco socio-geográfico reducido: familia, ciudad de Avila y entorno.

Segunda etapa: T inicia vida carmelita en la Encarnación a los 20 años; profesa dos años después (1537); se identifica plenamente con el nuevo género de vida (V 4,2); pero le sobreviene una grave enfermedad, que la hace viajar a Becedas (1538) y ponerse en manos de una curandera; de regreso a la casa paterna, está cuatro días en coma profundo (agosto 1539); siguen “más de ocho meses” totalmente tullida; recuperación lenta en la enfermería de la Encarnación, durante “casi tres años” (1539-1542). Con la salud, T reanuda amistades de antaño y afloja en la vida monástica. Se rehace de esa mengua de fervor, y al morir su padre (1543) entabla sus primeras relaciones espirituales con letrados dominicos (V 7,17), jesuitas, carmelitas..., con san Pedro de Alcántara, Francisco de Borja, etc. Lectura de las Confesiones de san Agustín (1554). Escribe las primeras Relaciones (1560). Finaliza esa etapa con un viaje a Toledo y permanencia en el palacio toledano de D.ª Luisa de la Cerda (enero-julio de 1562). – Marco socio-geográfico más dilatado: Extremadura, Castilla la Nueva..., las Indias. Ya ha reanudado relaciones epistolares con sus hermanos de América. Ya ha comenzado su vida mística.

La etapa tercera (20 años: 1562-1582) es la más intensa y espaciosa. T llega al pleno desarrollo de su personalidad. Al pleno de su experiencia mística. Es el período de la escritora y de la fundadora. Viajera por Castilla, La Mancha y Andalucía: a pie, o a lomo de mula, o en carromato. Funda personalmente San

José de Avila y otros catorce Carmelos. Conquista a fray Juan de la Cruz, para fundar el convento de Duruelo (1568). Regresa de priora a la Encarnación (1571-1574). Se dilata su espacio geográfico y social. T entabla relaciones de amistad o de trabajo con profesores de Salamanca y de Alcalá; con obispos, mercaderes e hidalgos; con el P. General Rubeo y los Comisarios papales; con damas de la corte (la princesa de Eboli) y con jóvenes aprendices de descalzas carmelitas; con arrieros, correos regios e inquisidores. Escribe cartas al rey. Soporta calumnias y procesos urdidos contra ella. Reanuda el trato familiar con sus hermanos regresados de América. Soporta de nuevo la intervención de una curandera que le remedia el brazo dislocado (mayo de 1578). Le duelen las guerras de Francia, la muerte del rey portugués en Africa, la inminente guerra con Portugal. Es ahora cuando escribe poemas y cartas, y todos sus libros (Vida en 1565, Camino 1566, Fundaciones a lo largo de 1573-1582, Moradas 1577). Mantiene un penoso tira y afloja con el gran inquisidor Quiroga que ha secuestrado su Libro de la Vida (1575). Mientras fray Luis de León está en la cárcel a causa de su traducción de los Cantares, ella se atreve a escribir su glosa al mismo poema bíblico. T lleva en su breviario una nota autógrafa, pero cifrada, alusiva a su propia muerte. Ya antes ha dado a ésta, a la muerte, una especie de “bienvenida de amor” en el poema que escribe en paralelo con fray Juan de la Cruz, titulado “Vivo sin vivir en mí”. En él canta: “muerte do el vivir se alcanza / no te tardes que te espero”.

Muy entreverada con estas tres etapas, T vive su jornada interior, la vertiente profunda de su vida. Amores, deseos, temores y crisis, gracias, ideales e impulsos que rara vez rebasan la barrera del sigilo personal, Teresa los ha contado y documentado por extenso.

Ella tiene la psicología de los convertidos: ha tenido que cambiar el rumbo de la vida, como Pablo o Agustín. Se ha convertido a los 39 de edad. Poco a poco se ha adentrado en la experiencia mística. Primeros fenómenos fuertes a partir de sus cuarenta años. Para T ha sido determinante el encuentro místico, pero personalísimo, con Cristo Señor, hacia los 44 de edad. Lo refiere en los capítulos

27-29 de Vida. Bajo la dirección de san Juan de la Cruz, le acontece otro hecho decisivo que la introduce en la etapa mística final (Relación 35: año 1572): ingreso en las séptimas moradas de su castillo (M 7,2). Cinco años después (1577), T escribe el libro de las Moradas, que le permite una visión retrospectiva de su recorrido por las estancias del propio castillo interior, sinopsis del largo viaje del alma a su propio centro. Y en él, a Dios.

4.Biógrafos de T.–Poco después de su muerte, T tiene la fortuna de un primer perfil biográfico por obra de una de sus discípulas íntimas, María de san José, priora de Sevilla y luego de Lisboa. María había conocido a T en el palacio toledano de D.ª Luisa de la Cerda, y posteriormente en Malagón, Beas y Sevilla. Había recibido de ella más de un centenar de cartas, y confidencias únicas. A base de todo eso traza el retrato y la semblanza biográfica de la Santa en el Libro de recreaciones (recr. 8ª). T tiene luego la fortuna de dos grandes servicios biográficos. Primero, una biografía integral en el estilo de la época, obra de un buen conocedor, amigo y admirador suyo, Francisco de Ribera, jesuita y profesor en Salamanca. Publicada en esa misma ciudad el año 1590, aunque redactada varios años antes. En segundo lugar, ese mismo año 1590 se inician, también en Salamanca, los procesos de canonización de Teresa: más de 300 testigos comparecen ante los tribunales para pasar por el cedazo de un largo interrogatorio (más de cien preguntas en el llamado “Rótulo” del proceso) la vida y obra de la procesada. Esa amalgama de respuestas –de valor histórico muy desigual– han sido recogidas por el P. Silverio de santa Teresa en tres volúmenes de la BMC (18-20) con un total de 1.660 páginas. Aunque disten mucho del valor documental e informativo de los escritos de T misma, especialmente del arsenal contenido en sus cartas, ese rimero procesal ha servido para perfilar la figura histórica de T a diversos niveles.

En el siglo siguiente (XVII), la Santa tuvo un nuevo biógrafo en el libro atribuido a su antiguo confesor Diego de Yepes (“Vida, virtudes y milagros de la

bienaventurada virgen Teresa de Jesús...” Zaragoza 1606, 870 pp.), si bien obra del carmelita Tomás de Jesús.

Son del último siglo las mejores biografías de la Santa. Indicamos sólo las cuatro más notables por su documentación: a) Miguel Mir, Santa Teresa de Jesús, su vida, su espíritu, sus fundaciones. Madrid 1912. Dos volúmenes. b)Silverio de Santa Teresa, Vida de santa Teresa de Jesús. Burgos 1935-1937. Cinco volúmenes. c)Efrén de la Madre de Dios-Otger Steggink, Tiempo y vida de Santa Teresa. Madrid 1968. d)Los mismos, Santa Teresa y su tiempo. Salamanca 1982-1984. Tres volúmnes.

Fuera de España, la Santa había tenido una excepcional biografía por obra del bolandista José Vandermoere, que le ha consagrado el correspondiente volumen del “Acta Sanctorum”, Bruselas 1845.

Otros biógrafos extranjeros: en Francia, Marcelle Auclair, La vie de Sainte Thérèse d’Avila, la dame errante de Dieu. París 1956; en Italia, Giorgio Papàsogli, Fuoco in Castiglia. Santa Teresa d’Avila. Milán 1962; en Inglaterra y USA, E. Allison Peers, Mother of Carmel. Londres 1945; W. Thomas Walsh, Saint Teresa of Avila. Milwaukee 1943. Más recientemente: Cathleen Medwick, Teresa of Avila. The progress of a soul. New York 1999 ’Teresa de Jesús.

BIBL.–T. Egido, Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual, en «Teresianum» 33 (1982), 159-180.

Blanca de Jesús María (Freire), ocd

Carmelita portuguesa (portoguesa, escribe T). Hija de Enrique Freire y de Leonor de Valera, oriundos de Lagos (Portugal) y temporalmente residentes en Sevilla. La Santa tiene noticia de ella como postulante (cta 127,2; 148,10). Profesó en Sevilla el 21.1.1578. Luego piden el ingreso en el mismo Carmelo sus dos hermanas,

María de san José e Isabel de santa Febronia; esta última sin la edad requerida. La Santa acepta a la primera de las dos (cta 304,5), no a la segunda: entre otras razones, porque “en ningún monasterio están bien tres hermanas juntas, cuánto más en los nuestros que son tan pocas” (ib), pero está sumamente agradecida a sus padres: “en manera me tiene contenta y muy obligada su padre y su madre de lo mucho que han puesto en lo que a vuestra reverencia [María de san José] toca” (cta 301,6: es decir, han ayudado en los días de penalidad del Carmelo sevillano, durante la visita de Cárdenas). En diciembre de 1584 Blanca pasó, con María de san José, a la fundación de Lisboa. También la acompañó en el penoso viaje de regreso de Lisboa a Talavera (1603), donde hubo de despedirse de ella, para regresar a Sevilla. Y de Sevilla, de nuevo a Lisboa, reclamada como priora, donde murió en 1628. Blanca es probablemente uno de los personajes que, con nombre ficticio, tercian en el coloquio del Libro de Recreaciones. También a ella le tocó sufrir reiteradamente, primero durante el desembarco de los ingleses en 1589; luego, con las humillaciones y vejaciones impuestas a la insigne priora, María de san José, de quien hubo de separarse pocos días antes de la muerte de ésta (cf Libro de Recreaciones y Belchior, Chronica 2,36, pp. 420-422)

Blasico (Blas - Bras)

Blasico es el muchacho que hace de monaguillo en el convento de las carmelitas de Sevilla, y que presta excepcional ayuda cuando, al anochecer, muere súbitamente la anciana que hace de portera (carta a María de san José: 13.12.1576, n.2; y Libro de Recreaciones de la misma María de san José, recr. 9). Desde Castilla, T no se olvida de enviar saludos para él (carta a María de san José: 13.10.1576, n.8). En los villancicos de T, Bras es uno de los personajes pastoriles tomados de la poesía popular (P 12, 14 y 15).

Bondad

Es uno de los atributos de Dios que más admiración y emoción causan a Teresa. Su bondad es misericordia, largueza y magnificencia con nosotros, sus criaturas. Resplandece en toda la relación de Dios con ellas. Pero especialmente en la historia de salvación: no sólo en habernos dado a su Hijo (C 27,1; 32,2), sino en el historial de gracia y misericordia que ha tenido con Teresa. Ella lo ha pensado tantas veces, que esa bondad se ha convertido en uno de los rasgos fisonómicos del rostro de su Dios: “Muchas veces he pensado, espantada de la gran bondad de Dios y regaládose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia...” (V 4,10). Esa bondad de Dios la provoca constantemente al amor, a la confianza, al asombro... Al amor: “Oh bondad infinita de mi Dios... que toda me querría deshacer en amaros” (V 8,6). A la confianza: “Fíe de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer... Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias: no nos cansemos nosotros de recibir” (V 19,15). Al asombro: “¡Oh Señor mío, qué bueno sois!... ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras! Espanta a quien no tiene ocupado el entendimiento en cosas de la tierra... (V 18,3; cf C 22,6). A la alabanza y gratitud: “amar una bondad tan buena y una misericordia tan sin tasa” (M 1,1,3).

Para ella es importante conocer por experiencia esa bondad de Dios, sobre conocerla por fe: porque “es gran cosa haber experimentado la amistad y regalo con que (El) trata” a sus amigos (C 23,5). Desde esa experiencia, tan intensamente vivida por ella, Teresa se hace eco de la palabra de Jesús al joven: “nadie es bueno sino solo Dios” (Lc 18,19): “veo que no puedo hacer nada que sea bueno si no me lo dais Vos” (E 1,1).

También en el hombre la bondad es fruto maduro de ese amor de Dios: “Quienes de veras aman a Dios, todo lo bueno aman , todo lo bueno quieren, todo lo bueno favorecen, todo lo bueno loan, con los buenos se juntan siempre, y los favorecen y defienden. No aman sino verdades y cosa que sea digna de amar...” (C 40,3).

“Bendito sea El, que de todas las cosas saca bien, cuando es servido, amén” (V 39,14). “Bendito sea el Señor, que tan bueno es” (V 20,16). ’ Virtudes.

T. A.

Borja, san Francisco de, sj (1510-1572)

Jesuita santo, coetáneo y consejero de T. Nacido en Gandía (Valencia), el 28.10.1510, hijo del tercer duque de Gandía, Juan de Borja y de Juana de Aragón, queda huérfano de madre a los 10 años. Recibe excelente formación humanística y teológica (doctor en teología: 20.8.1550). En 1529 se casa con Leonor de Castro, de la cual enviuda el 27.3.46. No mucho después, Borja ingresa en la Compañía. En 1965 es elegido General de la misma. A consecuencia de un penoso viaje a Portugal, por orden de san Pío V, muere a su regreso a Roma el 30.9.1572. Será canonizado en 1672.

Tiene breves pero intensas relaciones con T. En 1559, el Indice de libros prohibidos, publicado por F. de Valdés, incluye en la lista las “Obras muy devotas y provechosas para cualquier fiel cristiano, compuestas por don Francisco de Borja, duque de Gandía” (libro que, aunque llevaba su nombre por obra y gracia del impresor, sólo parcialmente era del Santo). El decreto hubo de ser ejecutado también en los anaqueles de T, que “lo sintió mucho” (V 26,5), y que probablemente tuvo que desprenderse de ese libro, a la par que de los del P. Granada y san Juan de Avila.

Para esa fecha, T había tratado ya con el autor: “al Padre Francisco, que fue duque de Gandía, trató dos veces” (R 4,3). El encuentro más importante (1557) fue para someter al Santo las experiencias místicas de los años difíciles, cuando aún se duda de su genuinidad espiritual: “en este tiempo vino a este lugar (Avila), el padre Francisco, que era duque de Gandía...: después que me hubo oído, díjome que era espíritu de Dios” (V 24, 3: es uno de los poquísimos personajes

citados por su nombre en el “Libro de la Vida”. Cuando T lo escribe, el Santo se halla ya fuera de España, llamado a Roma por Pío IV). No se trató de una consulta meramente episódica. Entre los dos hubo cruce de experiencias y confidencias. Lo recordará T en 1576, al escribir la Relación 5, n. 5, a propósito de la persistencia de intensa contemplación en plena tarea material, con el alma sumergida en Dios y, a la vez, con “las potencias libres para negocios. En fin andan juntas Marta y María. Yo pregunté al padre Francisco si sería engaño esto, porque me traía boba, y me dijo que muchas veces acaecía”.

Volverá a evocar la autoridad y la experiencia del Santo en el Camino de Perfección, al entrar en tema de contemplación. Lo mantiene en anonimato en la primera redacción del texto (CV 31, 5): “Yo sé de una persona... [T misma]. Preguntólo a un gran contemplativo [Borja, sin dar su nombre]”. Pero al preparar la obra para su edición (hacia 1578), eliminó el anonimato añadiendo de propia mano una anotación marginal en el códice de Toledo: ...gran contemplativo “que era el padre Francisco, de la Compañía de Jesús, que había sido duque de Gandía y bien había experiencia”. Se trataba de nuevo del problema de la fusión “vida activa y contemplativa... juntas” (ib n. 5). Desafortunadamente, esa anotación de la Santa no pasó al texto impreso, por la sencilla razón de que el capítulo 31, en su integridad, fue suprimido en la edición príncipe (Evora 1583) y sucesivas, probablemente por imposición de la Inquisición de Lisboa, a causa del título del capítulo, que trataba de la “oración de quietud”. Omisión que denunciará el primer biógrafo de la Santa, F. de Ribera (Vida de la M. Teresa, I, c. 10, p. 79), y que embrollará en una infundada polémica a los posteriores apologistas del Santo.

Aparte esa intervención decisiva del “padre Francisco” en el discernimiento de la experiencia mística de T, es probable que ella sufra el impacto de las doctrinas del Santo, en los últimos capítulos del Camino, dedicados a las virtudes gemelas de “amor y temor”: “de cómo procurando siempre andar en amor y temor de Dios, iremos seguras entre tantas tentaciones” (c. 31, título). “Ser llevados con temor y amor”, será uno de los lemas tópicos de la espiritualidad del Santo (cf J. M.

García-Lomas, Con temor y amor: la fisonomía espiritual de S. Francisco de Borja. Roma 1979).

Sabemos que se cartearon los dos (cf BMC 19, p. 78), pero ninguna de las cartas ha llegado hasta nosotros. (cf Enrique Jorge, “San Francisco de Borja y Santa Teresa” en Manresa 45 (1974) 43-64). – Sobre la fecha del encuentro de ambos santos en Avila, cf Cándido de Dalmases, Santa Teresa y los jesuitas, en “Archivum H.S.J.”, 35, 1966, pp. 359-360. – Id., Las obras de s. F. de Borja, en AHSI 30 (1961) 125-179. Id., El padre F. de Borja. Madrid 1983.

Bracamonte, Ana

Monja en las Bernardas de Avila. Prima de Francisco de Bracamonte. Alusión a ella en la carta 293,1.

Bracamonte, Francisco

Caballero de Alba, implícitamente aludido en la carta 293,1. Al intentar casarse con su prima Ana de Bracamonte, necesitó obtener dispensa de parentesco en Roma. Ello sirvió de pretexto a dos descalzos (Juan de Jesús y Diego de la Trinidad) para viajar a Roma disfrazados (mayo 1579) y así solicitar la erección de provincia de descalzos. Don Francisco les dio lo que habían menester: “vestido, aderezo de espada, mula y 400 ducados… Conseguida la dispensa, no se casó, porque la dama [doña Ana], pensándolo mejor, se entró monja bernarda en Santa Ana de Avila” (glosa del P. Antonio a dicha carta, tomo III, Madrid 1771, n. 12 p. 348).

Braganza, Juan de (1543-1614)

Portugués, duque de Braganza, sucesor de Teodosio (5º duque del mismo título), sobrino del gran amigo de T, Teutonio de Braganza. Pretendiente al trono de

Portugal, al morir el rey don Enrique (1579). Acató luego a Felipe II. A él alude la Santa, ante el presagio de guerra entre España y Portugal, a causa de dicha sucesión. Escribe ella a don Teutonio de Braganza: “Dícenme es el duque de Braganza [don Juan] el que la sustenta [la iniciativa de guerra], y en ser cosa de vuestra señoría me duele en el alma” (cta 305,4: del 22.7.1579). Braganza, Teutonio de (1530-1602) Portugués. Gran amigo y colaborador de T. Hijo del cuarto duque de Braganza, don Jaime, y de Juana de Mendoza. Sobri-no del rey don Enrique. Nació en Coimbra en 1530. Inició sus estudios en Coimbra. A los 19 años se fuga de casa e ingresa en la Compañía de Jesús: 12.7.1549. En Roma se encuentra con san Ignacio, pero éste lo disuade de su improvisada vocación de jesuita. Prosigue estudios en las universidades de París. Doctor en teología por esta última. Viaja a Inglaterra. De regreso a España, se instala en Salamanca y entabla relaciones amistosas con la Santa. La invita a fundar un convento de descalzos en la ciudad del Tormes (carta a él, de junio 1574, n. 5). Más adelante la invitará a fundar un Carmelo en Torrijos y sobre todo en Evora, donde también desearía un convento de descalzos. Pero la Santa no llega a realizar su proyecto de viaje a Portugal (cartas a María de san José: diciembre de 1579, n. 11; y del 4.7.1580, n. 16).

Llamado a Portugal por su tío el cardenal don Enrique, es nombrado obispo coadjutor de Evora, con derecho a sucesión en el arzobispado (28.6.1578). Apenas dos meses después (4.8.1578), muere el rey don Sebastián en la batalla de Alcazarquivir. Le sucede en el trono don Enrique, y la sede arzobispal de Evora pasa a don Teutonio (7.12.1578). Por esas fechas ofrece su apoyo a la madre T en la travesía de los años borrascosos de su reforma (cta 226: 16.1.1578). Ya antes había confiado a la Santa las cosas de su alma, especialmente su vida de oración. Había sido portador de una carta de ella al P. Granada (cta 82: mayo de 1575), y a la vez había recibido de T una carta patética para evitar la guerra entre España y Portugal, inminente al morir el rey don Enrique, tío de don Teutonio (cta 305: 22.7.1579).

En ese mismo año, la Santa le encomienda la edición del Camino de Perfección (ib). A él se debe, de hecho, la edición príncipe del libro, que a causa de dificultades con la Inquisición de Lisboa no verá la luz hasta unos meses después de muerta la autora (Evora 1583). En esa edición, al lado del Camino, publicó don Teutonio por primera vez los Avisos pseudoteresianos, que le fueron enviados por Gracián después de muerta T, y a la vez una Vida de san Alberto de Sicilia, obra del dominico Diego de Yanguas, ésta sí por iniciativa de la madre Teresa (impresa ya en 1582). Lo más singular en esta aportación del editor portugués es sin duda su carta-proemio, dirigida a las lectoras carmelitas, que comienza: “Entre las mercedes que de nuestro Señor tengo recibidas, no es la menor haberme dado familiar conocimiento de la muy reverenda madre Teresa de Jesús, que es en gloria”. Siguen nueve páginas que preludian –y en cierto modo anticipan– la famosa carta introductoria de fray Luis de León a la edición príncipe de las Obras de la Santa (Salamanca 1588). Los mismos conceptos reiterará en su carta del 1.12.1594 (MteCarm 34.1930, p. 350).

Don Teutonio fue gran amigo y admirador del P. Gracián. Sorprendido y desconcertado por la persecución a que se sometió a éste después de muerta la Santa, escribió en su favor un extenso alegato (diciembre de 1589), dirigido al secretario regio, Gabriel de Zayas y recientemente publicado en MHCT 3, 515-526.

Un trazo negativo ensombrece los últimos años del prelado portugués: su política antisemita. No sólo es adverso a los judíos de Portugal, pequeño resto tras la expulsión, sino que en 1602 se traslada personalmente a Valladolid, sede interina de la corte de Felipe III, para hacer presente al Rey su frontal oposición a judíos y judaizantes de todo el reino. Ahí en Valladolid lo sorprende la muerte el 29.7.1602. –No había logrado llevar a Evora a la famosa madre María de san José (Salazar) para instaurar en su diócesis un Carmelo teresiano. De las numerosas cartas que don Teutonio recibió de la Santa, sólo han llegado hasta nosotros seis, de los años 1574-1579.

BIBL.–Angelo de la Trinidad, “Don Teutonio de Braganza, Arzobispo de Evora, y los carmelitas descalzos”. MteCarm 34 (1930) 339-351; Nicolas Agostinho, Relação summaria da vida do illustrissimo et reverendissimo Senhor Dom Theotonio de Bragança, quarto Arcebispo de Evora, Evora 1614.

Braganza, Juana de († 1588)

Marquesa de Elche (“mi señora la marquesa”, suele llamarla T). Hija de don Jaime, 4º duque de Braganza. Casada con Bernardino de Cárdenas, del que enviudó siendo aún muy joven (Torrijos, 1557). Era hermana de don Teodosio (5º duque de Braganza) y de la infanta doña Isabel. La Santa se congratula con ella en noviembre de 1577, y dada su estancia en Madrid, le pide ayuda para las “excomulgadas” monjas de la Encarnación (cta 215,1.4). Se congratula de nuevo (enero de 1578) por el feliz casamiento de su hija (cta 226,5), desgraciadamente muerta a poco de casarse: “Grandísima lástima me hizo la muerte de esa señora...”, escribe T al saberlo (cta 235,2: de marzo 1578). Doña Juana muere en Torrijos el 21.10.1588.

Breves y bulas teresianas, 1561-1582

No podemos ofrecer el regesto de todos los breves emitidos entre 1560-1582, año de la muerte de la Santa, pues la burocracia romana es muy abundante. En esta síntesis seguimos la línea documental fuerte de decisiones de la Santa Sede, o de sus legados «a latere» y visitadores, que aportaron cambios, a veces sustanciales, a la vida de Teresa, de sus frailes y de sus monjas, especialmente en cuanto al gobierno, fundaciones de conventos de los y las Carmelitas contemplativos, durante la vida de la Santa, 1561-1582. Los breves y documentos dirigidos a Sta. Teresa, y sus frailes y monjas son pocos. La mayor parte fueron dirigidos a los superiores de la Orden, o a los nuncios y visitadores en relación con los Descalzos.

Señalemos de paso el breve, probablemente el primero de la Reforma Descalza, que fue el concedido hacia 1561 a María de Jesús, la fundadora de Alcalá, la cual fue personalmente a Roma para conseguirlo. El texto completo no se conserva, sino la mitad del pergamino en que estaba escrito. En esta parte no se halla la datación. El tenor es como el de la fundación de San José, pero sería interesante poder fecharle con toda exactitud. Los historiadores no lo han hecho.

1. Breve de fundación bajo la obediencia de la Orden, 1561.–No conocemos textualmente la primera petición de doña Aldonza y Guiomar de Ulloa a Roma, enviada a Roma en 1560. Probablemente era la recogida en el regesto que ha llegado a nosotros sin fecha, que veremos más abajo. La diferencia entre la primera y segunda petición, era que en la primera proponían dar la obediencia al Provincial de la Orden o, en su defecto, al Obispo diocesano. Así lo testifica Isabel de Sto. Domingo (BMC 19, 76). El Provincial era el P. Angel de Salazar y el obispo D. Alvaro de Mendoza. No sabemos la fecha de emisión del primer breve, pero debió ser en los primeros meses de 1561, ya que llegó a Avila antes de la fiesta de la Asunción de este año. De hecho el primer breve fue emitido con la cláusula de dar la obediencia a la Orden exclusivamente. Así lo afirma Catalina de Velasco en su declaración de 1610: «Trayendo otro [breve] y viniendo por el camino, dijo Nuestro Señor a la Santa que no se traía nada, porque el que le escribió había faltado de poner un punto» (BMC 19, 427), es decir, la alternativa de dar la obediencia al Obispo en caso de que el Provincial no lo admitiese. Pero en el interin que se tramitaba la cuestión en Roma, el P. Angel había mudado de parecer y no admitía el monasterio bajo su obediencia. El breve, pues, mudado el parecer del Provincial, no se le podía presentar. Había que recurrir nuevamente a Roma. Y así el Señor «le dijo cómo había de decir. Y volvió la Santa con aquella orden y relación a volver a enviar por el dicho breve» (ib). Todo esto sucedía estando en casa de los Ovalle en Avila antes de la fiesta de la Asunción de 1561.

2. Breve de fundación bajo la obediencia del obispo, 1562.–Tampoco se conserva el original de la segunda petición, sino su reelaboración latina para presentarla a la Penitenciaría. Efrén supone que el original fue redactado por S. Pedro de Alcántara (Tiempo y vida, n. 252), y sería revisado por alguna otra persona de total confianza experto en tales menesteres. Puede verse su texto en MHCT I, 4-8. –En cuanto a la fecha de la petición de modificación del breve, dando la obediencia al Obispo, está relacionada con la visión que la Santa tuvo de la Virgen en la fiesta de la Asunción, 15 de agosto de 1561. En ella le dice la Virgen «que creyese que lo que pretendía del monasterio se haría; y en él se serviría mucho el Señor y ellos dos; que no temiese habría quiebra en esto jamás, aunque la obediencia que daba no fuese a mi gusto» (V 33, 14 y 16). Estaba entonces la Santa en casa de los Ovalle (Tiempo y vida, 198 nota). Parece, pues, que la petición ha de colocarse poco después de estas fiestas de agosto y no a finales de 1561, como hacen los editores de Documenta Primigenia (MHCT I, 4). La petición la hacían doña Aldonza y su madre doña Guiomar de Ulloa, al igual que la primera (MHCT I, 5-6).–El breve definitivo emitido por la Penitenciaría, que lleva la fecha del 7 febrero de 1562, admite los nuevos términos presentados, el principal de los cuales es la obediencia al Obispo de Avila, D. Alvaro de Mendoza, y sucesores (MHCT I, 9-14). La comunidad tenía autonomía legal y completa para iniciar una nueva vida carmelitana según la Regla carmelita primitiva y otras nuevas leyes que se irían gestando. Este breve llegó a Avila en el mes de junio 1562. Sólo faltaba que lo admitiera D. Alvaro, como lo hizo, a ruegos de S. Pedro de Alcántara, a mediados de agosto. El 24 del mismo mes quedó fundado el monasterio.

3.Breve para observar la pobreza en S. José de Avila, 1562.–No se conoce la petición ni su fecha, pero tiene que ver con la llegada de María de Jesús, fundadora de Alcalá, a Toledo hacia Pascua de 1562. Al tratar con ella la Santa le dio cuenta de que en la Regla original de san Alberto se mandaba no poseer nada ni en común ni en particular. Y la fundadora había conseguido para su fundación tales breves de pobreza. Una vez conocida esta cláusula de la Regla, la Santa se inclinaba en esa dirección y S. Pedro de Alcántara la convenció definitivamente.

Una vez erigida la comunidad de San José de Avila, la priora y monjas de San José, no las fundadoras, señoras Ulloa, piden a la Penitenciaría poder vivir en absoluta pobreza (MHCT I, 23). La Penitenciaría, 5 diciembre 1562, les concede «ut bona aliqua in communi aut particulari habere seu possidere minime possitis, iuxta formam primae Regulae dicti Ordinis» (Ib 23).

4. El Nuncio concede a Teresa de Jesús que pase a San José, 1564.–El Nuncio, en Madrid, 24 agosto 1564, con potestad de legado «a latere» de Pío IV, concede a doña Teresa de Ahumada, que pase definitivamente al convento y observancia de San José de Avila, si el P. Provincial accede. Queda desligada de la observancia de la Encarnación de Avila y de la obediencia al General (MHCT I, 31-32).

5.Bula de Pío IV que confirma San José de Avila, 1565.–La Bula, del 17 julio 1565, dirigida a la priora, comunidad y pías mujeres fundadoras, confirma los documentos pontificios precedentes, de la erección del convento del 7 febrero 1562 y de la absoluta pobreza personal y comunitaria del 5 diciembre 1562 (MHCT I, 43-47).

6. Alejandro Riario da ejecutorias de la bula anterior, 1565.–El auditor de las causas de la Cámara Apostólica, A. Riario, el 18 agosto 1565 da ejecutoriales de la bula del 17 de julio de 1565, que confirma los documentos pontificios precedentes, a saber, de la erección del convento del 7 febrero 1562 y la absoluta pobreza personal y comunitaria del 5 diciembre 1562 (MHCT I, 48-53).

7. Breve de S. Pío V que nombra visitador a Pedro Fernández, 1569.–El P. Pedro Fernández, 20 agosto 1569, «motu proprio» es nombrado comisario y delegado apostólico, por 4 años, para la reforma de los Carmelitas de Castilla, con amplísimas facultades respecto del nombramiento y cese de los superiores, cambios de conventualidad y de provincias de los religiosos, unir y dividir conventos, etc. (MHCT I 78-84). Todos los conventos Carmelitas de la Provincia

de Castilla, calzados y descalzos, quedan bajo su visita apostólica. El de san José de Avila no pertenece a la provincia, sino que está bajo el Obispo D. Alvaro. Con iguales facultades el P. Francisco de Vargas es nombrado para la visita de los Carmelitas de Andalucía.

8. Carta de S. Pío V a Felipe II, 1569. –Le pide favor, el 30 agosto 1569, para los comisarios pontificios dominicos nombrados para la reforma de los Carmelitas, Trinitarios y Mercedarios (MHCT I, 85-86).

9. Carta del card. Alejandrino al Nuncio Castagna, 1569.–Le comunica, en carta del 6 septiembre 1569, que Su Santidad ha sustituido los visitadores dio-cesanos de los Carmelitas, Trinitarios y Mercedarios por visitadores Dominicos (MHCT I, 86-89).

10. Carta del nuncio Castagna al card. Rusticucci, 1570.–Le comunica por carta del 9 octubre 1570, que los comisarios dominicos han aceptado la comisión pontificia de visitadores de los Carmelitas, Trinitarios y Mercedarios en Castilla y Andalucía (MHCT I, 108-109).

11.El P. Rubeo con autoridad apostólica nombra a Sta. Teresa fundadora, 1571.–En una patente, del 6 abril de 1571, constituye formalmente a Sta. Teresa fundadora general «omnibus in locis», sin señalarle límites territoriales algunos. En la parte dispositiva del documento le concede la misma facultad con la autoridad de «comisario apostólico», que tenía de Pío V, diciendo: «eadem auctoritate nostra ordinaria et liberalissima concessione Sanctae Sedis Apostolicae, quae illi commissa fuerunt pro erigendis, construendis ac ordinandis monasteriis sanctimonialium primae Regulae, accedente assensu, ut dictum est, reverendissimorum dominorum ordinariorum, confirmamus et, quatenus opus est, de novo indulgemus et concedimus; immo, ut in illud opus incumbat pro virili sua, in virtute sanctae obedientiae praecipimus» (MHCT I, 111).

12.Patentes del P. Pedro Fernández para Sta. Teresa, 1571.–La nombra, en julio 1571, como visitador apostólico, priora de la Encarnación de Avila por 3 años. Con motivo de volver a La Encarnación de Avila, hace la Santa renuncia a la mitigación de la Regla, el 13 julio 1571, que acepta el visitador el 6 de octubre de 1571.

13. Actas o constituciones de Pedro Fernández, 1571.–El 2 septiembre de 1571 el visitador apostólico, en Medina, emite unas actas para la vida y gobierno de las Carmelitas Descalzas (MHCT I, 114-117).

14. Carta del Nuncio al card. Rusticucci, 1571.–Por carta, del 9 septiembre 1571, le notifica que están iniciadas las visitas de las provincias de los Carmelitas de Castilla y Andalucía y que los comisarios apostólicos van a presidir los capítulos provinciales de septiembre y octubre de 1571 (MHCT I, 118-119).

15. Pedro Fernández da conventualidad a Teresa de Jesús, 1571.–El visitador, el 6 de octubre de 1571, acepta su renunciación a la Regla mitigada y le cambia la conventualidad de la Encarnación de Avila por la conventualidad de Salamanca, aunque la mantiene de priora de La Encarnación de Avila (MHCT I, 121-122). Este día toma posesión del priorato de Avila.

16. Patentes de Francisco Vargas para el P. Mariano, 1571.–El comisario manda bajo precepto de obediencia, el 20 noviembre 1571, al P. Mariano que funde un convento de Descalzos en su casa «extra muros» de Sevilla, donde pueda recibir novicios. La casa, o casas, si fundare otras, cuando cese el visitador apostólico, estén bajo la autoridad directa del P. General, no del Provincial de Andalucía (MHCT I, 124-125).

17. Carta de Pío V a D. Alvaro de Mendoza, 1571 ca.–El Papa escribe a D. Alvaro que la M. Teresa no salga de su convento a visitar los otros monasterios fundados por ella. El texto no está editado (MHCT I, 138 noticia).

18. Patentes de Pedro Fernández para el convento de Avila, 1571.–«Puso en este monasterio del Carmen prior y suprior y portero y sacristán descalzos; y acá [La Encarnación] ha días que confiesa uno de ellos harto santo; ha hecho gran provecho» (cta del 13 febrero 1573).

19. Patentes de Francisco de Vargas a Baltasar de Jesús, 1573.–Le manda el P. Baltasar de Jesús, 28 abril 1573, que funde un convento de Descalzos en Granada; además le da el gobierno del convento de San Juan del Puerto y de la Peñuela en Almonte y de los demás que se fundaren de Carmelitas Descalzos, de modo que pueda poner y quitar superiores (MHCT I, 144-145).

20. Permiso de Pedro Fernández para ir a Salamanca, 1573.–No se sabe la fecha exacta del permiso del P. Pedro. Pero la Santa, aunque priora de La Encarnación de Avila, era conventual de Salamanca. Con permiso del P. Pedro llega el 31 julio de 1573 y permanece allí hasta Navidad de 1574 (F 21,1).

21.Patente de Baltasar de Jesús para Jerónimo Gracián, 1573.–En virtud de una patente desconocida, emitida hacia junio de 1573 por Vargas, que nombraba al P. Gaspar Nieto visitador de la Provincia de Carmelitas de Andalucía; éste delega su autoridad de visitador en el P. Jerónimo Gracián para esta tarea en Pastrana, 4 agosto 1573.

22. Carta de Francisco de Vargas a mons. Ormaneto, 1574.–En carta del 15 marzo 1574 le da relación de cómo los religiosos Carmelitas de Andalucía, especialmente Sevilla, no observan los decretos de la visita apostólica emitidos por él. El P. Vargas se inhibe de su comisariado, porque no sabe si, pasados ya los 4 años de su cargo, aún puede continuar su trabajo (MHCT I, 165-166).

23. Patentes del P. Pedro Fernández para fundar en Segovia, 1574.–La Santa, aún priora de La Encarnación de Avila, pero estando en Salamanca, le pidió permiso para hacer la fundación de Segovia. Texto de la patente y fecha

desconocida de 1574 (F 21,2). El visitador, el 20 marzo 1574, nombra priora de Segovia, a Isabel de Sto. Domingo y remite a la M. Teresa que nombre los otros cargos de la comunidad (MHCT I, 167-168).

24.Carta de mons. Ormaneto al card. Galli, 1574.–El Nuncio informa, 5 abril 1574, al Secretario que en los Carmelitas de Andalucía las cosas no van bien. Juzga que es necesario que siga la visita apostólica (MHCT I, 168-170).

25.Carta del card. Galli a Ormaneto, 1574.–Le notifica, 4 mayo 1574, que informado el Papa del parecer de Ormaneto, de que se prosiga la visita apostólica de los carmelitas de Andalucía, el Papa lo aprueba (MHCT I, 172).

26. El nuncio Ormaneto da patentes de visitador a Antonio de Jesús, 1574.– No se conoce el texto del breve ni la fecha, pero lo afirma Sta. Teresa: «El nuncio dio licencia como reformador, cuando mandó a fray Antonio de Jesús visitase, para que fundasen monasterios; mas él hízolo mejor, que no hacía sino pedirla a vuestra señoría» (cta a Rubeo 18 junio 1575). El General le dio licencia de fundar monjas y frailes en Almodóvar el 21 de junio de 1574 (MHCT I, 186-188).

27. Patentes de mons. Ormaneto a Francisco Vargas y Pedro Fernández, 1574.– En virtud de los poderes que tiene de Gregorio XIII como legado «a latere», el 8 mayo 1574, prorroga sus facultades de visitadores apostólicos de los Carmelitas (MHCT I, 173-175). No se conoce el documento para Pedro Fernández, visitador de Castilla. Pero da la noticia s. Teresa (cta a D. Teutonio mediados de junio 1574).

28. Patente del P. Vargas para Jerónimo Gracián, 1574.–Por sus letras, del 13 junio 1574, le nombra visitador y vicario provincial de todos los Carmelitas de Andalucía, calzados y descalzos (MHCT I, 182-185).

29.Breve de Gregorio XIII para el P. Rubeo, 1574.–El Papa, el 13 agosto 1574, declara concluida la visita de las provincias de España, mandada por Pío V el 20 agosto 1569 y encomendada a los visitadores dominicos. Y manda que los decretos de los visitadores apostólicos dominicos sean ejecutados y observados (MHCT I, 193-195).

30. Breve del Nuncio Ormaneto para Francisco Vargas y Jerónimo Gracián, 1574.–El Nuncio, el 22 septiembre 1574, con autoridad de legado «a latere», nombra «in solidum» visitadores de la provincia del Carmen de Andalucía a Francisco Vargas y Jerónimo Gracián (MHCT I, 195-197).

31. Carta del nuncio Ormaneto al card. Galli, 1574.–Como los Carmelitas han presentado al Nuncio el breve de Gregorio XIII de revocación de los visitadores dominicos, del 13 agosto 1574, que había decretado Pío V, el Nuncio pide clarificaciones de sus poderes para la visita a Roma (MHCT I, 198-199).

32. Carta del card. Galli al nuncio Ormaneto, 1574.–El Cardenal secretario, el 16 diciembre de 1574, informa al Nuncio en nombre del Papa que sus poderes de reformador no se han alterado, sino que siguen siendo los mismos, a pesar del breve emitido para el General de los Carmelitas el 13 de agosto de 1574 (MHCT I, 205-206).

33. Breve de Gregorio XIII al P. Rubeo, 1575.–Concede, el 16 abril 1576, facultad al capítulo general de Piacenza que pueda suprimir los conventos fundados sin autorización del P. General (Bul.Carm. II, 183-184).

34. Breve del nuncio Ormaneto para Jerónimo Gracián, 1575.–El nuncio, 3 agosto 1575, le nombra comisario y reformador de calzados y descalzos de Andalucía y también de los descalzos de Castilla (MHCT I, 221-223).

35. El nuncio Ormaneto manda a Sta. Teresa que no deje de fundar conventos, 1575.–El General había retirado a la Santa las patentes de fundadora. Ahora el Nuncio le dice que siga fundando. Dice la Santa: «Ya me ha enviado a decir el Nuncio que no deje de fundar como antes; que, según parece, él a él le dijo de tal manera las cosas que le pareció estaba de su opinión. Como le han informado, está del arte que digo. Yo bien determinada a no fundar si no es mandándolo" (cta a María Bautista, 19 febrero 1576).

36. Breve de Gregorio XIII para el nuncio Ormaneto, 1576.–El Papa, 15 febrero 1576, «motu proprio» declara que por ningún documento concedido o por conceder a otras personas, quedan mermadas o derogadas las facultades del Nuncio Ormaneto, a no ser que nominalmente se le nombre (MHCT I, 273-274).

37. El visitador Gracián manda que Sta. Teresa vaya a Toledo, 1576.–Como la Santa, obedeciendo al mandato del P. General que salga de Sevilla y que escoja un convento, donde retirarse, el P. Gracián, visitador de los Descalzos le manda que vaya al convento de Toledo y concluya las Fundaciones (F 27, 23 noticia y cta 24 julio 1576).

38. Permiso del nuncio Ormaneto a Jerónimo Gracián, 1576.–Gracián afirma que Ormaneto, «vivae vocis oraculo» al P. Mariano, dio permiso para hacer el capítulo de Almodóvar, de septiembre de 1576, y erigir la provincia descalza (Escrito en su defensa del 1 diciembre de 1578, MHCT II, 70-71).

39. Carta del card. Galli a mons. Ormaneto, 1577.–En nombre de Su Santidad le manda, 15 enero 1577, que suspenda por ahora la visita de los Carmelitas de Andalucía del P. Gracián y que dé paso al visitador nombrado por el General de la Orden (MHCT I, 342-343).

40. Carta de mons. Ormaneto al card. Galli, 1577.–Se queja el Nuncio, 5 febrero 1577, al secretario de que los calzados han publicado que los descalzos están

excomulgados, como dicen el General y Capítulo de Piacenza, porque han fundado conventos contra la prohibición del General. Pero esto es un infundio, porque tomaron las casas en obediencia a los comisarios dominicos nombrados por Pío V, los cuales tenían amplísimas facultades (MHCT I, 343-348).

41. Carta del nuncio Sega al card. Galli, 1577.–Le agradece, 25 noviembre 1577, que le mande que no se meta en las cosas de los frailes sino en caso de extrema necesidad. Aconseja que se quiten las patentes a los comisarios nombrados por el nuncio Ormaneto y se vea el modo de poner paz entre los Carmelitas Calzados y Descalzos (MHCT I, 438-439). Por estos días suspende verbalmente la visita de Gracián, 1577. Lo recuerda el Nuncio en su breve del 23 julio 1578.

42. Breve del nuncio Sega a Jerónimo Gracián, 1578.–El Nuncio, el 23 de julio de 1578, por escrito retira a Gracián toda y cualquier autoridad y facultades que haya tenido como visitador apostólico. Además quiere que todo lo mandado desde el día que le retiró verbalmente las facultades no tenga validez. También que dentro del espacio de 6 días de la notificación de este mandato parezca delante del Nuncio y le entregue las actas de su visita (MHCT II, 20-25). El Nuncio excomulga al P. Gracián en torno a la época, es decir, julio 1578. Luego se la levanta a ruegos de D. Luis Hurtado de Mendoza a Antonio M. Pazos. (Noticia en Carta de D. Luis a Sega, del 19 noviembre 1578, cf MHCT II, 53).

43. Breve de mons. Sega a los provinciales Carmelitas de Castilla y Andalucía, 1578.–El Nuncio, 16 octubre 1578, manda a los provinciales de Castilla y Andalucía que ejerzan su autoridad ordinaria en sus circunscripciones sobre Calzados y Descalzos, frailes y monjas por igual; salvo que no pueden quitar los superiores y oficiales de los descalzos sin notificarlo previamente al Nuncio. Manda además a los frailes y monjas que obedezcan a los provinciales Juan Gutiérrez de la Magdalena y Diego de Cárdenas respectivamente (MHCT II, 33-36).

44. Carta de mons. Sega al card. Galli, 1578.–Le comunica, 16 octubre 1578, que ha quitado las facultades de visitador apostólico a Gracián y ha pedido al Rey que le señale dos religiosos de otras Órdenes para clarificar las cosas entre los calzados y descalzos Lo mismo escribe, en idéntica fecha, al card. Buoncompagni, protector de la Orden (MHCT II, 37-39, 45-47).

45. Sentencia del nuncio Sega contra algunos descalzos, 1578.–Después del proceso a Gracián, de acuerdo con los asesores, el 20 diciembre 1578, le priva perpetuamente de oficio, gobierno y administración; le manda que se encierre en el convento de Alcalá, con ayunos, disciplinas, etc. (MHCT II, 80-82). Por los mismos días castiga también a Antonio de Jesús, Gregorio Nacianceno, Ambrosio Mariano y Gabriel de la Asunción (cf MHCT II, p. 130 y 166 nota).

46.Breve del nuncio Sega a los superiores, religiosos y religiosas Carmelitas Descalzos, 1579.–El Nuncio, el 1 de abril de 1579, quita el gobierno de los Descalzos y Descalzas a los provinciales de Castilla y Andalucía; e instituye como «vicario general» de los Descalzos y Descalzas, independiente de cualquier provincial, al P. Angel de Salazar con el poder de los provinciales en sus provincias (MHCT II, 86-89). Le alega unas instrucciones acerca del modo de gobernar (MHCT II, 90-94). Por su parte el P. Caffardo lo confirma en el cargo el 29 mayo 1579 (MHCT I, 95-96).

47. Parecer del nuncio Sega y consultores dado a Felipe II, 1579.–El nuncio y sus consejeros, el 15 julio 1579, dan su voto al Rey acerca de los Descalzos. Después de hacer una breve historia del origen, reconocen que los conventos de Andalucía fueron fundados sin licencia del General, pero bajo los visitadores apostólicos dominicos. Luego, proponen que se haga una circunscripción separada de los Descalzos de Castilla y Andalucía (MHCT II, 99-107).

48. Gregorio XIII escucha a los cardenales, 1580.–El papa, el 18 abril 1580, remite la cuestión de la separación de los descalzos de los calzados a los cardenales

Mafeo, Justiniano, Santa Severina, Sanz, Montalto y Sabelio, diputados para la reforma de los religiosos. (cf MHCT II, 181 y 279).

49.Breve de Gregorio XIII para la erección de la Provincia Descalza, 1580.–Concede, el 22 junio 1580, la erección de la provincia, que pueda elegir provincial, fundar casas, darse leyes, libre acceso a la Santa Sede sin contar con el P. General, etc. (MHCT II, 191-199).

50. Breve de Gregorio XIII al p. Pedro Fernández, 1580.–Le designa, 30 agosto 1580, para que presida el capítulo de erección de la Provincia de los Descalzos juntamente con el provincial elegido (MHCT II, 216-219).

51. Breve de Gregorio XIII a Juan de las Cuevas, 1580.–Por muerte del p. Pedro Fernández, le designa, 20 noviembre 1580, para que presida el primer capítulo provincial de los Carmelitas Descalzos juntamente con el provincial que sea allí elegido (Constitutiones O.C.D. 675-681). Lo mismo manda al p. Alberto Aguayo en caso que no pueda ejecutarlo el p. Juan de las Cuevas (cf MHCT II, 231 nota).

BIBL.–Bullarium carmelitanum... a fratre Eliseo Monsignano. Tom. II. Roma, 1718. Documenta Primigenia. Roma, Teresianum, 1973. 2 vol. (MHCT I - II).

A. Fortes

Breviario de T

Breviario es el libro litúrgico usado por T para rezar el Oficio de las Horas, en el coro y en privado. Ella se sirvió siempre del breviario carmelitano según el “rito jerosolimitano del Santo Sepulcro” (“Bre-viarium... extractum de approbato usu dominici sepulchri, de cuius finibus dictorum fratrum religio sumpsit exordium”). De las dos o más ediciones utilizadas por la Santa, sólo conocemos el ejemplar manejado por ella, probablemente, en los últimos años de su vida. Editado por

orden del Superior General de la Orden, J. B. Rubeo, en Venecia ("in officina Lucae Antonii Juntae") el año 1568, y actualmente conservado en el archivo de las carmelitas descalzas de Medina del Campo, con la signatura "20 P". De su pertenencia a la Madre Teresa da fe, además de la tradición de la comunidad medinense, una breve nota autógrafa de la Santa, escrita en el interior de la tapa final, que dice: "deprended de mí que soy manso y vmilde". Otro indicador de su procedencia teresiana es el billete, también autógrafo suyo, que contiene la "cifra de su muerte" (R 7), cifra que ella tenía en su breviario y que actualmente se conserva en las mismas carmelitas de Medina. Aquí me limitaré a hacer una elemental presentación del "breviario de la Santa", a base de solo este ejemplar.

(NB. He notado arriba que es éste, "probablemente", el último breviario utilizado por la Santa. Si bien el mismo P. General, J. B. Rubeo, hizo editar un nuevo breviario carmelitano el año 1575, en Lión, no sabemos si la M. Teresa adquiriría ejemplares de la nueva edición. De ésta, sin embargo, sí poseemos la portada, perdida en el ejemplar medinense. Reza así: "Breviarium carmelitarum, secundum usum ecclesiae Hierosolymitanae et dominici sepulchri, nunc recens sub. n. p. Ioanne Baptista Rubeo, ipsius ordinis magistro generali solerti cura et diligentia f. Iacobi Magistri doctoris theologi Pari-siensis ac Carmeli Lugdunaci prioris, emendatum ac typis mandatum. Lugduni, apud Ioannem Stratium, M.D.LXXV..." (cf Etudes Carm. 4, 1914, p. 81).

El ejemplar medinense es un volumen de 14.50x10.30. Encuadernado en terciopelo rojo, sobrecubierto de láminas de plata, que llevan en la tapa anterior el escudo de la orden (OCD), y en la posterior la inscripción: EN ESTE BRE / BIARIO REÇA / BA NRA MADRE / S TERESA / DE JESUS.

Al ejemplar le faltan las primeras páginas. Comienza con el epígrafe "Literae dominicales - 1568", hoja no numerada, pero que en el margen inferior lleva el registro "xij". Faltan también varias hojas al final del volumen, pero se ha salvado el colofón: "Explicit Breviarium secundum ordinem Fratrum / gloriosissimae Dei

genitricis, semperque virginis / Mariae de Monte Carmelo, sub Reue- / rendiss. Patre Jo. Baptista Rubeo, / ipsius ordinis magistro gene- / rali, solerti cura, et diligen- / tia emendatum.../ Venetiis, impressum in officina Lucaeantonii Juntae. Anno Dni. 1568".

Consta de 40 hojas no numeradas al principio, y de otras 438 numeradas a partir del "Psalterium" (foliación en el recto del margen superior de cada hoja). No numerada la hoja final, del colofón. Todo él a dos tintas: en rojo el "Ordinale", las rúbricas y las iniciales. Menos las páginas preliminares, todo él a dos columnas. Ilustrado con numerosos grabados, a veces de página entera, más frecuentemente en un pequeño recuadro que presenta la figura del santo o del respectivo misterio del ciclo litúrgico. Aparte la nota autógrafa de la Santa (p. interior de la tapa final), intervienen varias otras manos sin interés especial (pp. iniciales y finales, y p. 194v).

El breviario está organizado así: a) tablas e índices iniciales por meses (10 hojas), seguidas del "ordinale horarum canonicarum" (26 hojas n. n.) y del texto de san Agustín "de laude et utilitate psalmorum" (3 pp. n.n.); b) sigue el "Psalterium ad usum fratrum Carmelitarum" (hojas 1r-63r), más las letanías y el oficio de la Virgen (hojas 63r-75r) que concluye con la rúbrica: "Hoc supradicto modo quotidianum beatae Virginis officium agatur ad omnes horas per annum...". Lo sigue todavía el Oficio de difuntos (hojas 75r-79r); c) ciclo del tiempo litúrgico (hojas 80r-230v), con el oficio de la "dedicatio ecclesiae" (hojas 231r-234r); d) a continuación, el santoral: "officium proprium de Sanctis per totum annum" (235r), que concluye con varios oficios especiales: de la Visitación de la Virgen, de la Concepción de la Virgen y de la Corona de espinas ("de corona spinea fit festum duplex feria sexta post octavan paschae...": 395v-398r); e/ al santoral sigue el común de los santos (399r-425v), a cuyo final se añaden numerosas oraciones y bendiciones (426r-438v): entre éstas, el rito de la unción de los enfermos, el de la recomendación del alma, el modo de dar el hábito, y el "modus professandi".

Recordemos que las horas del breviario, rezadas por la Santa, se distinguían en diurnas y nocturnas: las nocturnas, maitines y laudes; las diurnas, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas. Parte esencial del breviario eran las oraciones y lecturas bíblicas: aquéllas estaban representadas por el salterio, ampliamente recitado en todas las horas. Acerca de las lecturas bíblicas, hechas especialmente en maitines, el Ordinale contenía una “Rubrica librorum Novi, Veterisque testamenti legendorum...”, en la que se ofrecía a la usuaria del breviario el esquema de los libros bíblicos que habría de leer a partir del adviento: Isaías en adviento; san Pablo desde la Epifanía; en septuagésima y cuaresma, libro del Génesis, libros históricos desde el Exodo hasta los Jueces; en Semana Santa, Jeremías; a partir de Pascua, Hechos de los Apóstoles, carta de Santiago, cartas católicas y Apo-calipsis: después de la fiesta de la Trinidad, Libros de los Reyes, libros de Salomón, Job, Tobías, Judit y Ester, Macabeos, y por fin Ezequiel y Daniel, hasta reanudar las lecturas de adviento.

Al lector de hoy le es difícil hacerse una idea de la inmensa riqueza informativa y espiritual (incluso iconográfica) contenida en el arsenal del breviario y aportada paulatinamente a una orante como Teresa de Jesús. Baste destacar alguna de las cosas que a ella pudieron llamarle la atención:

Dada su pasión por la hagiografía, a ella hubo de interesarle la tabla inicial de fiestas que recorre los doce meses del año y la serie de santos presuntamente carmelitas, desde el profeta bíblico Eliseo hasta las legendarias santas Eufrasia, Eufrosina y Marina: en total no menos de veinte. Muchos de ellos no reaparecerán en las páginas del santoral, omitidos probablemente porque debieron figurar en folleto complementario, según lo decidido en el Capítulo General de Roma en 1564 (cf G. Wessels, Acta Capitulorum Generalium, Roma 1912,I, p. 460).

En el santoral le interesarían los santos de su especial devoción (cf A 6), presentes casi todos en las celebraciones del breviario: los santos bíblicos, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, David... y los neotestamentarios, especialmente

san José, Pedro y Pablo, la Magdalena..., hasta “de sororibus beatae Virginis Mariae”, Cleofé y Salomé; los de la tradición popular, como san Martín, santa Inés, las once mil vírgenes (“diez mil”, escribirá T), san Francis-co...; la serie de santos carmelitas. Todos o casi todos realzados por la correspondiente xilografía.

Entre las celebraciones semanales, es necesario destacar el Oficio parvo de la Virgen María (“Officium quotidianum”, dice la rúbrica; según T, rezado “cada semana”: Conc 6,8). En él descubriría o degustaría especialmente ciertos versos del Cantar de los Cantares, aplicados a la Virgen (f. 64v-75r). Importante también el Oficio de difuntos, durante el cual ella recibió alguna des gracias místicas (V 31,10), el de la Corona de Espinas y de la Sangre de Cristo.

Es comprensible que a T le resultasen cuesta arriba las innumerables rúbricas del Ordinale y las distribuidas por el resto del breviario, todas ellas en latín, salpicado de abreviaturas. Dificultad agravada por los inevitables cambios de cada nueva edición, ordenados por los capítulos generales de la Orden y motivados, en buena parte, por los conatos de adaptación al breviario romano tras las reformas tridentinas de misales y breviarios. No es de extrañar su humilde confesión, si bien alusiva a los años en que rezaba por el breviario anterior (quizás el editado en Venecia, 1543): “Entre mis faltas tenía ésta: que sabía poco del rezado y de lo que había de leer en el coro y cómo lo regir... y veía a otras que me podían enseñar. Acaecíame no les preguntar, porque no entendiesen yo sabía poco... Ya que Dios me abrió un poco los ojos, aun sabiéndolo, tantito que estaba en duda, lo preguntaba a las niñas...” (V 31,23). Todavía en 1581, a raíz del capítulo general celebrado el año anterior en Roma, escribiría a Gracián: “hannos dicho que se han ordenado ahora en Capítulo General muchas cosas en el rezado y que traen dos ferias cada semana. Si fuera cosa (posible), poner que no quedásemos obligadas a tantas mudanzas, sino como ahora rezamos” (cta 376,6, de 21.2.1581, en preparación del capítulo de Alcalá, que se celebraría el mes siguiente). No parecen del todo exactos los rumores llegados de Roma. Pero aun así era cierto que el reciente capítulo general había insistido una vez más en los recambios, y

entre otras cosas prescribía: “Vacantibus diebus semel in hebdomada agatur officium de feria” (cf Wessels, loc. cit. p. 551).

Las alusiones explícitas de la Santa a su breviario no son frecuentes: al breviario (F 28, 42), al rezo de nocturnos (V 31,10), a las oraciones del breviario (V 31,10), al diurnal (cta 432,436: el diurnal era un breviario reducido que contenía sólo las Horas del día, no las nocturnas, frecuentemente en castellano), más frecuentes las alusiones a cada una de las horas del oficio, o al rezo mismo del breviario. Lo importante es que el breviario fue su único libro de compañía permanente: en la comunidad y en el coro, en las enfermedades y la celda; en los viajes, en las ventas y en las pausas del camino. A él acude incluso a altas horas de la noche tras un largo trabajo de correspondencia epistolar.

Unica lástima, el inmenso límite que a su hambre de oración y de palabra de Dios le imponía la barrera del latín. Es seguro que la Santa manejó en privado los “libros de horas” o alguno de los “diurnales” entonces divulgados en castellano. Pero no es fácil documentarlo.

BIBL. – M. A. Díez, Un misal de san Juan de la Cruz, en «Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz», Madrid, 1990, pp. 155-167.

Tomás Alvarez

Brianda de san José (Temiño y Mendoza), ocd

Nacida en Villafría (Burgos). Hija de Bernardo Temiño y de Leonor Mendoza. Novicia todavía, es llevada por la Santa al Carmelo de Toledo, donde profesa el 15 de abril de 1571. Pasó luego a Malagón, donde fue elegida priora, muy joven todavía, con gran satisfacción de la Santa. Pero bien pronto cayó enferma, y después de numerosos cuidados hubo de trasladarse a Toledo (entre 1576 y 1577: cf cta 139,4; 153,1), donde fue priora dos veces. Apenas elegida en 1586

para su segundo priorato toledano, falleció el 6 de junio de 1586. Brianda era pariente del canónigo toledano don Pedro Manrique (tío a su vez de Casilda de Padilla, y posteriormente jesuita), que ayudó de corazón a T en la fundación del Carmelo de Toledo (F 15, 4.11). Todavía en agosto de 1582, una de las hermanas de Brianda pretendió ingresar carmelita, pero no obtuvo la aprobación de la Santa, que desde Valladolid escribía a Toledo a Ana de los Angeles: “En lo que toca a la hermana de la madre Brianda de san José, ni para freila ni para monja no será” (cta 463,3), y eso no por falta de talentos sino por su edad y otros inconvenientes.

La persona y la salud de Brianda fueron uno de los casos penosos que pusieron a prueba las dotes de bondad y de paciencia de T. Cuando ésta tiene noticia por primera vez de la enfermedad de Brianda, escribe alarmada: “La madre priora [Brianda, que es priora de Malagón] está mejor...; harta pena me da su mal, y más me daría si no tuviese esperanza de que ha de sanar..., porque perderíamos el mejor sujeto que tiene la Orden” (cta 108,6, del 15.6.1576). A partir de ese momento, el epistolario teresiano está tupido de una interminable serie de partes clínicos, ora acusando la mejoría, ora el desahucio de la enferma, ora la nueva incertidumbre acerca de su salud. Además, la joven priora incurrió en serias imprudencias de gobierno, de las que ya en esa fecha (1576) está alertada T: “de las faltas que tenía está ya tan escarmentada –a lo que dice– que no ha de hacer cosa sin acuerdo” (ib). Pese a lo cual sigue ganándose el afecto de la Santa: “mucho la quiero...; quedaría perdida, a manera de decir, esta casa sin ella” (ib.La Santa escribe desde Malagón). Se preocupa de hacerle llegar golosinas y naranjas dulces (179,6). Se interesa por saber si “el agua de Loja”, traída “desde tan lejos”, podrá mejorarla (175,3). Ella misma se hace con el diagnóstico médico, aunque sea por carta (163,6). Aún en 1580, la Santa vuelve a encontrarse con ella en Toledo (344,5),

Entre ambas mediaron cartas frecuentes. La Santa llegó a escribirle “cartas terribles, sino que me aprovechaba poco” (319,2). Pero Brianda nos trasmitió una sola de cuantas le escribió T (cta 166). Entre las cien religiosas primitivas que

merecieron el elogio del historiador oficial, P. Jerónimo, se encuentra ella (n. 39 de la serie, p. 173). – Cf Reforma, II, 7, 43.

Briceño, María de (1498-1584)

Monja agustina, educadora de T en el colegio abulense de Santa María de Gracia. Ingresó joven en dicho convento de agustinas, donde tomó el hábito 1514 y profesó en 1523, al formalizarse la fundación. En 1530 fue nombrada maestra de novicias y rectora de las jóvenes seglares “señoras doncellas de piso” que se educaban en la casa. Al ingresar T en el colegio a los 16 años (1531), ambas intimaron. T admiró grandemente a la maestra, y ésta la ayudó a superar el “desasosiego” de los primeros días (V 2,8). “Pues comenzando a gustar de la buena y santa conversación de esta monja, holgábame de oírla cuán bien hablaba de Dios, porque era muy discreta y santa. Comenzóme a contar cómo ella había venido a ser monja... Comenzó esta buena compañía a desterrar las costumbres que había puesto la mala... y a quitar algo la gran enemistad que tenía de ser monja...” (ib 3,1). Así, fue doña María de Briceño quien despertó en T los primeros síntomas de vocación religiosa (3,2).

Buedo, Juan de

Caballero de Cuenca, casado con Leo-nor Hermosa. En 1573 los dos desean la admisión de una hija suya en un monasterio de Cuenca. La Santa transmite a Gaspar de Salazar la recomendación del corregidor de Avila, a favor de dicha postulante (cta 48,4).

Buenaventura, Diego de, ofm

Franciscano, visitador de los franciscanos claustrales de Andalucía, por los mismos años en que desempeña ese oficio el P. Gracián en el Carmelo andaluz (1576...). Conocido y amigo de T, que recurre a él para solucionar a las carmelitas

de Sevilla el problema del agua (ctas 120,11; 129,7). Luego sigue con interés los percances de la visita (ctas 129,8; 133,2; 147; 181,1-2...)

Bullón, José

Pseudónimo adoptado por Juan de Jesús, Roca, para viajar de incógnito a Roma en la primavera de 1579 (cta 293,1; cf MHCT 3, 618).

Buoncompagni, cardenal Felipe (1539-1586)

Sobrino del Papa Gregoro XIII (Buoncompagni). Cardenal de San Sixto. "Protector" de la Orden del Carmen desde 1573. Como tal, se verá implicado en el litigio y en los trámites de erección de la Provincia de descalzos: presionado en Roma por los emisarios carmelitas de Andalucía (cf MHCT 1,333: año 1576) y por los memoriales de la Orden (ib 2,164: año 1579/1580). Presionado también desde Madrid por el nuncio Felipe Sega, su pariente (ib 1, 439; 2,38.45.129), que lo informa muy sesgadamente sobre Gracián y los descalzos, sin mencionar a la M. Teresa al hacer la historia de éstos. La Santa alude al cardenal en carta a don Teutonio de Braganza, suplicando la mediación de éste ante aquél: "Si vuestra señoría [don Teutonio] se conociese con el protector de nuestra Orden, que dicen es sobrino del Papa, él lo acabaría con nuestro Padre General, y entiendo que será gran servicio a nuestro Señor que vuestra señoría lo procure..." (cta 226,15). Lo escribe el 16.1.1578, poco después de que Sega hubiese informado a Buoncompagni (noviembre de 1577: cf MHCT 1,439).

Burgo de Osma

Población de la provincia de Soria. Sede del obispado de Osma. Por ella pasó la Santa en su viaje de Palencia a Soria, y se detuvo a pernoctar: del 31 de mayo al

1 de junio de 1581. Obispo de la diócesis (1578-1583) era el antiguo confesor de T en Toledo, Alonso Velázquez. Cuenta ella: "...en entrando en el obispado de Osma, querían tanto al Obispo, que, en decir, que [nuestro viaje] era cosa suya, nos las daban buenas [posadas]... En oír yo los bienes que decían de la santidad del Obispo, me le daba grandísimo [contento]. Llegamos al Burgo miércoles antes del día octavo del Santísimo Sacramento [31.5]. Comulgamos allí el jueves, que era la octava" (F 30,7). Al llegar a Soria, "estaba el santo Obispo a una ventana de su casa, que pasamos por allí, de donde nos echó su bendición, que no me consoló poco..." (ib).

Burgos

"Con no estar con la prosperidad que solía..." (F 31,13).–El conocimiento comparativo que Teresa adquirió de Burgos le permitió este juicio verdadero. Burgos no era en 1582 la próspera ciudad que había sido, Cabeza de Castilla, Cámara del Rey. La primera en la Voz y en la fidelidad, Consulado de la mar, Ceca real, Sede arzobispal, metropolitana, posada principal en el Camino Jacobeo, etc., etc. La Santa pudo apreciar el original urbanismo de la ciudad, coronada por un recio castillo y encorsetada por una cerca almenada con puertas monumentales, recuerdo de su grandeza medieval. Un caserío caprichoso y apretado, rayado por esguevas que regaban huertos y movían molinos a la sombra de la Catedral.

La distancia nos permite hoy apreciar con exactitud y detalle las causas y efectos de aquella decadencia que santa Teresa conoció y que los burgaleses de su generación comprobaron y padecieron.

Andrea Navaggiero, el embajador de Venecia que correteó y fisgó por estos reinos, definió a Burgos como una ciudad opulenta, paso de "acarreo". Burgos no producía lo que consumía en su selecto sustento y en sus magnificentes obras artísticas. Burgos "acarreaba", atraía, hacia sí cuanto necesitaba mediante la

acción mercantil, con doble tipo de hombres: sus mercaderes, audaces y afortunados, pertenecientes a medio centenar de linajes fuertemente enriquecidos que desde el siglo XII comenzaron a operar en la Europa creando en sus principales ciudades una red de representantes y emisarios que movían escuadras de barcos y miles de carretas que traían y llevaban toda clase de productos y entre ellos uno singular y monopolístico: la lana de las ovejas merinas del honrado Concejo de la Mesta. Decir antaño “burgalés” era calificar a un mercader de poderoso.

Pero, el “acarreo” cesó con la división religiosa de Europa en la primera mitad del siglo XVI. La radicalidad de los espíritus se aplicó a la materia y el brillante y fructífero comercio burgalés comenzó a perder mercados tan interesantes como el holandés, inglés, y del Norte de Alemania. La consiguiente inseguridad de los mares provocó ruinas y quiebras en el Consulado de Burgos. Hubo que artillar los buques con un costo añadido intolerable. Precisamente en 1582, el Consulado se dirige a Felipe solicitando medidas fuertes y urgentes. Sólo una paz general podría haber salvado la economía de Burgos y ésta llegó en Westfalia cuando el Consulado estaba muerto.

Muchos burgaleses, responsables de firmas de total garantía, sobre todo en el ramo de los seguros, advirtieron el giro estratégico que se operaba ante sus ojos en el comercio, debido al abandono de la alta política de los mares del Norte para asegurar la nueva exigencia atlántica, hacia América. Esos burgaleses se instalaron en Lisboa y Sevilla, arrastrando hacia ellas sus ingenios y sus haberes. Esto suponía acelerar la decadencia de Burgos.

La población disminuía al ritmo que crecían las desgracias. Aquellos 25.000 habitantes de la ciudad alegre y confiada de 1529 no eran en 1582 más de 15.000. Lo que no habían consumido la emigración y los reveses económico-políticos lo destruyó la peste. Con periodicidad de castigo bíblico, la peste visitaba las ciudades medievales y modernas. Pero la que padeció Burgos en 1565 superó los

cálculos más pesimistas: en un documento del Archivo Municipal (16.3.1) leemos que los muertos fueron 12.000... Faltaron vivos para enterrar a los muertos. El catarro universal 1580 grabó su secuela en Burgos y también en Santa Teresa.

El clasismo agudo de aquella sociedad no facilitó las cosas públicas. Frente a los fastuosos mercaderes, el Concejo calculaba en 1529 la proporción de vecinos pobres en un tercio de la población. Para su asistencia se creó por el Ayuntamiento a principios de siglo, una solemne y eficaz Alhóndiga. En la peste de 1565, esta Institución suministró a esa masa vecinal, “para que no bramara de hambre”, 6.000 fanegas de trigo y tres millones de maravedises. El dato de la extrema pobreza de un amplio sector municipal gravitaba mucho, y con razón, a la hora de admitir comunidades sin renta o mendicantes.

Entre esta masa menesterosa y la minoría de potentados, prebendados y dignatarios se movía una turba multa de gremiales y artesanos, de escribanos, regatones, labradores, molineros, beneficiados de escasa ración, sacristanes, maeses de la piedra, del ladrillo y de la madera, sin olvidar a los abogados, hidalgos de variada escala. De éstos se contaban 1.722 en el censo de 1591; en el mismo se incluyen 1.023 de la clerecía, regular y secular y del monjío. Una sociedad colorista y ruidosa, emocional y de complicado manejo.

La ciudad de Burgos sumaba 15 parroquias, con carácter personal y no territorial. De ésas existen todavía las de San Lesmes, San Gil, San Esteban, Santa Agueda o Gadea, San Pedro de la Fuente, Santos Cosme y Damián y Santos Pedro y Felices. Han desaparecido San Llorente o Lorenzo el Viejo, Santiago de la Fuente, Santiago de la Capilla, San Nicolás, San Román, Santa María de Viejarrúa, San Martín y Santa María de la Blanca.

En Burgos, a la sazón, halló santa Teresa a comunidades, masculinas y femeninas, de las antiguas Ordenes monásticas y mendicantes y también a los padres jesuitas, tan alentadores de la fundación teresiana. Los benedictinos,

poseían el famoso monasterio de San Juan, obra inicial de San Lesmes. En la otra orilla del río Arlanzón, los dominicos habían alzado su convento de San Pablo, fundación realizada en 1219 por el mismo Santo Domingo, el burgalés que quizás más ha influido en la cultura y religiosidad del Occidente cristiano. Sobre el camino de Madrid estaban los padres agustinos, celosos custodios del Santo Cristo de Burgos, la devoción que con más anhelo practicaban entonces los vecinos.

Casi enfrente de la Puerta y Arco de Santa María tenían su convento los mercedarios, hechura de san Pedro Nolasco en un viaje que hizo a Burgos en 1248. Era un colegio de mucho respeto y de él salieron insignes obispos y cronistas. En el enfaldo del cerro de San Miguel, aledaños entre sí, estaban San Francisco y la Trinidad que, como es habitual en Burgos, fundaron los mismos patriarcas San Francisco, en 1231, y San Juan de Mata, en 1200. Los padres jesuitas habían llegado en 1553, de la mano de San Francisco de Borja y en 1582, mientras la Santa intentaba rematar su convento, trabajaban con la misma intención los Hermanos Mínimos que en España se decían “victorinos” o de la Victoria porque habían llegado a España en el gloriosísimo año de 1492.

Siete conventos de monjas existían en Burgos en 1582. Encabezaba el elenco por su antigüedad y grandeza la abadía cisterciense de Santa María, la Real, de Huelgas, fundada en 1187 por los reyes don Alfonso VIII y doña Leonor, sobre un amplio dominio material y con poderes y exenciones civiles y eclesiásticas que sorprenden hoy. Además de monasterio era panteón regio y centro de acogida para altas damas de la realeza y nobleza. Teresa visitó esta comunidad, presidida a la sazón por “la muy alta señora doña Francisca Manrique, abadesa por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica...”. Los Manrique, además de Adelantados de Castilla eran amigos y benefactores de la Santa.

En Huelgas residía, en tanto hallaba acomodo propio, la comunidad cisterciense del cercano lugar de Renuncio, arrojada de allí porque el fuego había destruido su monasterio (1569). Otra comunidad cisterciense había venido a Burgos, la de las

madres calatravas que en 1568 levantaron su monasterio de San Felices de Amaya, al occidente de la capital. En 1582 residían, en régimen de alquiler, en la admirable mansión de los Miranda.

En el barrio de la Vega, orilla izquierda del Arlanzón, habitaban desde 1218 las monjas de Santa Clara, que en el mismo sitio siguen alabando a su Señor. Había otras tres comunidades femeninas, éstas practicantes de la llamada regla de San Agustín. La promotora, en parte, del movimiento agustiniano, había sido doña Dorotea Rodríguez de Valderrama, señora de gran espíritu a la que se le reconoce una gran influencia en la conversión al Cristianismo del rabino de la sinagoga de Burgos, llamado don Pablo de Santa María o de Cartagena tras su Bautismo.

Doña Dorotea fundó un beaterio agustianiano en la parroquia de la Blanca, junto al castillo de donde en 1470 bajó a la calle de su nombre en las traseras del convento de los padres agustinos. En 1456, veinte años después de morir doña Dorotea, se fundó otro convento agustino en la parroquia de San Lesmes, convento que duró hasta la guerra de la Independencia. Finalmente, en 1558, en un punto cercano a donde se quedaron las descalzas de santa Teresa, se instalaron las madres agustinas canónigas de la Madre de Dios, subsistentes hoy en las afueras de la ciudad.

Fray Valentín de la Cruz

Burgos, Francisco de

Vecino de Burgos, cuyas casas intentó adquirir la Santa para iniciar la fundación de Burgos (cta 388,1). No parece haber sido conocido por ella.

Burgos, fundación del Carmelo de

Es la última fundación de la Santa, si bien una vez realizada seguía en pie el proyecto de fundar un Carmelo en Madrid. (Lo realizarán en 1586 Ana de Jesús y fray Juan de la Cruz). De cuantas fundaciones hizo ella, ésta de Burgos es quizás la más trabajosa, a causa de las inclemencias del tiempo y de la oposición del Arzobispo burgalés, y debido a la precaria salud de T, que en Burgos cumple los 67 de edad. El nuevo Carmelo se erige el 19.4.1582, con el título de "San José de Santa Ana". Se instaló en las casas de los señores Mansino, donde sigue aún hoy el monasterio.

Preparativos.–Promotores de la fundación habían sido el jesuita P. Ripalda y la dama burgalesa, D.ª Catalina de Tolosa. A fines de noviembre de 1581 viene desde Andalucía a Avila fray Juan de la Cruz, solicitando la participación y presencia de la Santa en la fundación de Granada. Pero T opta expresamente por Burgos (cta 418), opción que pronto tiene el refrendo del Señor: "El mismo soy, no dejes de hacer estas dos fundaciones" (de Palencia y de Burgos: F 31,4). Pese a lo duro del invierno, T parte de Avila el 2.1.1582. Hace una breve pausa en los Carmelos de Medina, Valladolid y Palencia. El último tramo del viaje, Palencia-Burgos, lo realiza los días 24-26 de enero, con penosísimo temporal. La acompañan personas entrañables: su enfermera Ana, Teresita, Gracián... Antes de entrar en la ciudad, T y la comitiva de monjas, capellanes y arrieros se detiene para orar ante el venerado Cristo de Burgos, entonces extramuros de la ciudad. Al grupo de fundadoras lo recibe D.ª Catalina de Tolosa en su casa de Burgos, no lejos de la catedral. Teresa llega rendida y gravemente enferma. Una fuerte inflamación de garganta apenas le permite hablar.

La fundación.–Acogida cordialmente por la ciudad, T choca con la oposición del Arzobispo don Cristóbal Vela, abulense como ella. La pequeña comunidad de monjas fundadoras tiene que renunciar a la hospitalidad de Dª Catalina y se traslada al Hospital de la Concepción, al otro lado del río, extramuros de la ciudad. Ahí contempla la Santa, muy de cerca, la interminable cinta de miserias humanas alojadas en los camastros de la casa de cura. Ahí se gana la simpatía y

atenciones de un médico del hospital, Antonio de Aguiar. La apoya desde Palencia el obispo don Alvaro, amigo y admirador. Por fin el 26 de marzo escribe ella: “Ya estamos en la casa y nos damos prisa a acomodarla” (cta 437,1). Había logrado contratar, sorpresivamente, la casa y finca de los señores Mansino. El 18 de abril obtenía la licencia del Arzobispo. Y al día siguiente inauguraba el Carmelo burgalés. Una vez en la casa, recién estrenada, el 23 de mayo se desborda el Arlanzón y se la inunda: T y sus monjas tienen que desplazarse al piso alto del edificio y esperar...

Dos meses de paz monacal.–“Si no es por quien pasa, no se creerá el contento que se recibe en estas fundaciones cuando nos vemos ya con clausura...”, comenta ella (F 31,46). Ahora, conquista pronto la benevolencia del Arzobispo. Se gana las simpatías del admirable médico Aguiar. Ella misma recibe y da el hábito a las primeras vocaciones burgalesas. Se atrae las miradas de numerosas religiosas de otras comunidades, especialmente del Real Monasterio de las Huelgas. Disfruta de una primavera espléndida, que le permite escribir su último relato, la fundación de este Carmelo, último capítulo de su Libro de las Fundaciones, redactado con mano firme y gran agilidad estilística: 28 páginas autógrafas que han llegado hasta nosotros. Todavía el 6 de julio se ve precisada a renunciar al viaje de Madrid (ctas 455 y 456). Por fin, el 26 de ese mes, fiesta de santa Ana, titular del Carmelo burgalés, emprende el viaje de regreso, en dirección a Avila, pero que a medio camino habrá de desviar hacia Alba. Jornada penosa: Burgos, Palencia, Valladolid, Medina del Campo, Alba de Tormes. A los dos meses de la partida (Burgos 26.7 – Alba 4.10) pone fin a su tarea terrena y entrega su alma al Señor.

De Burgos y los burgaleses había escrito: “Siempre había yo oído loar la caridad de esta ciudad, mas no pensé llegaba a tanto” (F 31,13). ’Burgos.

Bibl.–Fr. Valentín de la Cruz, Santa Teresa en Burgos, Burgos 1982; T Alvarez, Burgos visto con ojos de mujer, Burgos 1998; A. Salvá, Santa Teresa en Burgos,

en MteCarm 7 (1906), 727-734; 768-776; A. C. Ibáñez Pérez, Burgos y los burgaleses en el siglo XVI, Burgos 1990; V. Dávila Jalón, Nobiliario de la ciudad de Burgos, Madrid 1955.

F. Domingo

Búsqueda de Dios

También en Teresa de Jesús está presente, y a veces acuciante, el sentimiento de los orantes bíblicos y de los grandes místicos: búsqueda de Dios, deseo de verlo, anhelo de su presencia o de su rostro (Sap1,1; salmos 26,8; 79,4.8.20...), cta 68,33 y 104,4. Entre los místicos, quizás nadie como san Juan de la Cruz expresó esa tensión de búsqueda: “Adónde te escondiste..., salí tras Ti clamando”. “Bus-cando mis amores...” “Descubre tu presencia y máteme tu vista...” (Cántico, 1.3.11).

Como él, también T prorrumpe en ese grito, repitiendo la pregunta bíblica “dónde está tu Dios” (V 20,11 y todo el contexto), y apropiándose la imagen de la cierva que busca las aguas (“así mi alma te busca”, salmo 41,2), que ella excepcionalmente cita en latín: “¡Oh, qué es ver un alma herida!... ¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David: quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, que me parece lo veo a la letra en mí!” (V 29,11). Imagen que ella repetirá por última vez en las Moradas séptimas (3,13), cuando ya en parte se le ha saciado la sed.

Esas dos páginas de Vida y de Moradas marcan los dos extremos de la tensión de búsqueda en la historia mística de Teresa. En medio de ese arco tenso, ocurren dos episodios incisivos.

El primero, en Salamanca, a raíz de la Pascua de 1571, con ocasión del canto de sor Isabel “Véante mis ojos” (R 15), que agudiza una vez más la búsqueda de

Dios: verlo con los propios ojos, aun a costa de la muerte. El episodio ocurre el 16 de abril de ese año. Sólo dos meses después, el 30 de junio de 1571, Teresa toma nota de la palabra interior que le dice: “No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí” (R 18). Esta sencilla experiencia mística tiene importancia por preparar a distancia de años el segundo episodio.

Ocurre éste hacia el final de ese proceso de búsqueda, cuando ya ella ha entrado en el sosiego de las séptimas moradas. En un momento de profunda oración, T escucha de nuevo la voz interior que le sugiere una consigna incisiva: “Búscate en Mí”.

Deseosa de ahondar en el sentido de esa palabra interior, la comunica en la intimidad a su obispo don Alvaro de Mendoza. Y éste decide, de acuerdo con ella, organizar un mini-torneo literario espiritual para discutirla y evaluarla. Surge así el conocido episodio del “Vejamen” en que tercian las carmelitas de San José de Avila y un grupo selecto de espirituales amigos, entre los que destaca fray Juan de la Cruz. (Para más detalles, ver la voz “Vejamen”). Sucedía todo eso en las Navidades de 1576 a 1577, cuando fray Juan no había compuesto aún sus versos “Adónde te escondiste...”

Tras criticar humorísticamente todas las respuestas del torneo, ella, Teresa misma, esboza su interpretación del problemático lema, en un poema que comienza con el estribillo: “Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarme has en ti”. Con lo cual, desdoblaba el lema en dos direcciones: búsqueda de Dios y búsqueda de su propia alma. Pero entrecruzando poéticamente los rumbos: a Dios buscarlo en el alma, y a la propia alma buscarla en Él.

Probablemente había mediado en ese intervalo otra experiencia mística, referida en la Relación 45: “Una vez entendí cómo estaba el Señor en todas las cosas y cómo en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí”. Experiencia ésta, que podría añadir un último eslabón al proceso de

interiorización de Teresa, quien durante años ha buscado a Dios “dentro de sí”, a la manera agustiniana (V 40,5; C 28,2; M 4,3,3). Ahora, ese último episodio de búsqueda en lo interior, prepara el paso hacia la trascendencia: buscarse a sí misma en Dios. Porque ella (el alma) está inmersa en El, como el agua en la esponja.

El poema compuesto por la Santa glosa esos dos tiempos de la búsqueda. Las tres primeras estrofas glosan la consigna final “búscate en Mí”, es decir, trasciende tu interioridad. Las tres últimas regresan al proceso de interiorización: “a Mí búscame en ti”.

Es posible que esos dos tiempos del proceso de búsqueda –interioridad y trascendencia– estén reflejados en el Cántico Espiritual de fray Juan de la Cruz, que comienza con el clamor de búsqueda (Adónde te escondiste... / descubre tu presencia); que luego interioriza esa presencia en “los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados”; y que culmina con el vuelo de las últimas estrofas: “Gocémonos, Amado / y vámonos a ver en tu hermosura...”

En todo caso, los dos poemas, compuestos en clima místico compartido y por las mismas fechas (1577-1578), reflejan al vivo la mística tensión de búsqueda de Dios, sufrida y gozada por dos eximios testigos de esa tensión teologal. ’
Veja-men.

BIBL. – A. M. García Ordás, La Persona divina en la Espiritualidad de S. Teresa, Roma 1967; AA.VV., La búsqueda de Dios, Madrid 1984.

T. Alvarez

Bustamante, Bartolomé, sj

(1501-1570) Nacido en Alcalá de Henares, ahí cursó sus estudios, que posteriormente completó en Salamanca. En 1534, era ya secretario del Cardenal Juan de Tavera, arzobispo de Toledo. Años adelante, será favorable a B. de Carranza, también arzobispo de Toledo y preso por la Inquisición. En 1536 viajó a Roma, para colaborar en la preparación del futuro Concilio de Trento. En 1552 ingresó en la Compañía, en la que intimó con san Francisco de Borja y, a su vez, desempeñó altos cargos de gobierno, desde los cuales tuvo ocasión de conocer y aconsejar a la Santa. Siendo Visitador de la Provincia de Toledo (1567-1569), participó en la fundación del Colegio de Segura de la Sierra (Jaén), tras fallar el intento de fundación de un Carmelo en dicha villa (cf. los datos aportados por la carta pseudo-teresiana, insertada en su epistolario con el n.11, y fecha de 28.6.1568). Más tarde (1573-1574) orientará hacia la Madre Teresa y sus Constituciones a la fundadora del Carmelo de Beas, Catalina de Jesús (Sandoval y Godínez). Escribe ésta en su autobiografía: “Preguntándole [yo al P. Bustamante] que si sabía alguna orden que guardase aquella Regla [del Carmen]..., dijo que aquella era la Regla de la M. Teresa de Jesús, y dijo mucho de ella, y aconsejóme que procurase luego darle cuenta y rogase quisiere admitir la dicha fundación y venir a ello y que él me ayudaría y la escribiría sobre ello, porque era muy conocida suya”(Autobiografía, c. 6). – El P. Bartolomé fue especialmente famoso por sus conocimientos de arquitectura y por ser considerado “el promotor de la arquitectura jesuitica en España”.

C

Cepeda, Francisco de (1560-1617)

Sobrino de T. Nacido en Quito (1560 ó 1561). Hijo de Lorenzo de Cepeda y Juana de Fuentes (“Francisquito”, le llamará T: cta 172,14). Llegó a Sevilla en 1575, y ahí lo conoció T, que ya antes había pensado en su posible educación en el colegio

de los jesuitas de Avila (cta 24,8). Ahora lo sigue con la mirada y el afecto: "...a los mis niños, en especial a Francisco, deseo los tengo de ver" (cta 182,14); "a don Francisco me encomiendo mucho" (345,4); le envía coplas y villancicos para que los cante (172,22); se propone consolarlo tras la muerte de su padre, pues "tiene harta soledad" (350,1); viaja con él a Valladolid, donde Francisco ha de "hacer unas escrituras" (ib 2) para convalidar el testamento paterno. Más tarde, se interesa por su casamiento con una joven segoviana (cta 345,3) y de nuevo, aunque de mal grado, con otra pretendiente, tras la muerte de Lorenzo de Cepeda (cta 353,3: del 9.8.1580). Pero un mes después, el sobrino los sorprende a todos con su decisión de ingreso en el noviciado de Pastrana (cta 356,3). Sólo que, una vez llegado allá, el superior, Padre Doria, lo despide sin admitirlo al hábito (cta 357,10 nota), y él mismo cambia radicalmente de talante: "La historia de Francisco nos tiene espantadas a todas. No parece sino que le han deshecho y tornado a hacer" (cta 359, 2). "Está... con tanto miedo de tratar descalzos ni descalzas, que no creo nos querría ver, y a mí la primera... Trata de casarse" (ib). Por fin, llega a noticia de la Santa que Francisco se ha casado el día de la Inmaculada de ese mismo año (1580). Escribe ella: "Ha sido muy codiciado para casarse... se desposó el día de la Concepción con una señora de Madrid" (8.12.1580). Y agrega, bondadosa: "Ha salido hasta ahora muy virtuoso don Francisco, y así espero en Dios lo será, porque es muy buen cristiano" (cta 363,9). En esa misma carta enumera detalladamente a su otro sobrino Lorencico, hermano de Francisco, la serie de títulos y cualidades de la esposa de éste, doña Orofrisia de Mendoza y Castilla (n.6), "que aún no tiene quince años: hermosa y muy discreta" (ib). Pero ya barrunta la grave situación económica que sobrevendrá a los dos. "Si viese la perdición con que anda su hacienda!, y es lástima porque este muchacho no era más de para Dios", se lo escribe a María de san José, la priora de Sevilla, que se había encariñado con la familia de Lorenzo recién llegada de América (cta 412,11). La misma Santa sufrirá los ramalazos de esa situación económica de Francisco, por obra y gracia de la suegra de éste, doña Beatriz de Castilla. El no parece que haya reanudado relaciones familiares con la Santa. Ni tuvo hijos de su matrimonio. Por fin, acuciado por las necesidad y muy a pesar de su escasa salud,

decide regresar a América (1591). No logra sacar de apuros a su esposa, que se ve precisada a malvender la finca de La Serna, de Francisco, en Avila (1593). Él muere en Quito el 17.1.1617, a los 56 ó 57 años de edad, tras vivir 27 años lejos de su esposa. Francisco se había carteado con la Santa (cta 185,1), pero no nos han llegado restos de esa correspondencia. Cepeda, Lorenzo de.

BIBL.– Luis Vázquez, Ocho documentos de don Francisco de Cepeda..., En “Estudios” 182 (1993) 39-89.

Caballar

Vecino de Sevilla, desconocido, citado ocasionalmente por la Santa en la carta 120,9.

Cabildo

Como las restantes catedrales españolas, también la de Avila en tiempo de santa Teresa poseía un cabildo o corporación de eclesiásticos responsables del culto divino en la catedral, y asesores del obispo diocesano en determinados asuntos de gobierno. Se regía internamente por estatutos propios, que remontaban a mediados del siglo XIII y fueron renovados en 1510, y que en la época teresiana se ajustan a los cánones reformistas del Concilio de Trento y a las Constituciones sinodales de 1557.

Al promediar el siglo XVI, el cabildo abulense no era de los más fastuosos de Castilla. Contaba, sin embargo, con casi un centenar y medio de miembros, entre clero y personal subalterno. El clero principal estaba integrado por dignidades, arcedianos y canónigos. –Dignidades eran el deán (que preside el cabildo), el chantre (que dirige el coro y la liturgia), el tesorero (responsable de la administración, llaves, arcas, vasos sagrados, ropas y libros), el maestrescuela (encargado de la escuela catedralicia), y el prior (cargo suprimido a principios del

siglo XVI). –Arcedianos: en número oscilante, entre cuatro y siete. –Canónigos: la catedral contaba con al menos cuatro “canónigos de oficio y oposición”, a saber: lectoral, penitenciario, magistral y doctoral.

Mucho más numeroso y abigarrado era el personal subalterno de la catedral: capellanes (muy numerosos), músicos (organista, sochantre, maestro de mozos de coro, cantores, maestro de capilla, mozos de coro y ministriles), sacristán, pertiguero, campanero, perrero, maestro de ceremonias y cerera (única mujer que figura oficialmente en la corporación: encargada de la limpieza de la catedral; encargada además de “tener vino bueno y suministrarlo para todas las misas que se celebren en la catedral”).

En tiempo de la Santa, corría a cargo del cabildo la organización de las procesiones mayores, el nombramiento de oficiales y patronos, la vigilancia de la conducta de los clérigos, la acogida de niños expósitos, la distribución de limosnas a pobres vagabundos y a conventos y monasterios menesterosos. Entre ellos, al de la Encarnación. En casos dados, el cabildo intervenía en el arreglo de pleitos con las parroquias de la ciudad.

En las Actas Capitulares, no hay decisiones alusivas a la Santa, en vida de ésta (sí las hay, por ejemplo, alusivas a su coetánea Maridíaz). En 1577, intervendrá la Santa ante el obispo don Alvaro de Mendoza, para que ingrese en el cabildo con el título de canónigo el amigo de ambos Gaspar Daza (cta 206, 7-8 agosto de 1577, a Don Alvaro). En cambio, después de muerta T, el cabildo se apresurará a introducir su fiesta en el rezo litúrgico catedralicio apenas beatificada aquélla (acta del 27.9.1617): “atento a que la dicha santa Madre es natural de esta ciudad y fundadora de la dicha Orden, y la ciudad la tiene recibida por patrona...” (Archivo catedralicio, “Libro de actas capitulares, 1616-1617”, ff. 295-296). Todavía a principios de siglo XIX se vuelven a precisar aspectos de la procesión de la Santa en su fiesta (acta del 24.4.1807).

En la serie de fundaciones realizadas por T, tuvo que relacionarse con los cabildos respectivos. Ya en V 36,15 alude a la presencia del cabildo abulense en las juntas del Consejo de la ciudad. Sucesivamente se relaciona con los cabildos de Segovia (F 21,8; cta 71,3), Palencia (F 29,13) y Sevilla (F 30,5). El trato más intenso y amistoso se lo procuró el de Palencia, que le facilitó la adquisición de casas y patios ("unos grandes corrales"; cta 384,3; F 29,13.29) y el uso de la iglesia de Nuestra Señora de la Calle para la liturgia conventual (ctas 365,5; 400,2). ' Canónigos. Ministriles.

BIBL.–J. R. López Arévalo, El cabildo catedral de la Vieja Castilla. Avila. Su estructura jurídica, s. XIII-XX. Madrid 1966; Sánchez Sánchez, Andrés, Resumen de Actas del Cabildo de Avila. I (1511-1521). Avila 1995. II (1522-1533). Avila 1998.

Cabria Pecellín, Alonso de

Sacerdote de Toledo, familiar de la casa de doña Luisa de la Cerda, donde lo conoció la Santa. Disfrutaba de un beneficio en Paracuellos (Madrid), y participaba en la administración de los bienes de doña Luisa. A él alude la Santa en sus cartas a ésta. A propósito de su carácter, dice "tiene un poco de melancolía" (cta 8,2). No accede a viajar con T en mayo de 1568, de Toledo a Escalona y Avila (ib 4 y 5). Ella sigue enviándole saludos (14,4).- (No confundirlo con el vallisoletano Fernando de Cabria: '"San Alejo").

Cadalso de los Vidrios

Convento de franciscanos alcantarinos en la provincia de Madrid, a media distancia entre Toledo y Avila. En él es guardián el amigo de la Santa, Antonio de Segura (cf ctas 11 y 12), y a él va destinado el sobrino de T, Juan de Jesús Guzmán (cta 25,3).

Caffardo, Juan Bautista, Ocarm (1530-1592)

Carmelita, sucesor de Juan Bautista Rubeo como General de la Orden. Había nacido en Civitella (1530). Muy joven aún, ingresó en la Orden en Siena. El Capítulo de Venecia lo destinó al Studium Generale de Padua (1548). En 1564 asistió al Capítulo General de Roma en que fue elegido Rubeo General de la Orden. Sucesivamente fue regente de estudios en el Carmen de Florencia. En 1574, provincial de Toscana. En 1576 procurador general de la Orden. Al morir Rubeo (5.9.1578), Gregorio XIII lo designó vicario (9.10.1578). En el inmediato Capítulo General, resultó elegido él mismo General de la Orden (1580), entrando así de lleno en el debate de los descalzos y su erección de provincia. El 25 de septiembre de 1578, escribe una carta "a todos los primitivos de nuestra Señora del Carmen" (MHCT 2,31-33), a la que responde personalmente Nicolás Doria (17.12.1578), dándole cuenta de la vida e incremento de éstos (MHCT 2,76). Siendo Vicario General, confirma al P. Angel de Salazar como vicario suyo en el gobierno de los descalzos: 29.5.1579 (MHCT 2, 95), y éste lo previene que en modo alguno consienta la erección de provincia separada para ellos (20.9.1579: MHCT 2,142). Él mismo se mostrará netamente contrario a la separación (ib pp. 152-154; y mucho más enérgicamente en el memorial presentado al card. Protector de la Orden, F. Buoncompagni, cuando ya se prepara el Capítulo de separación de Alcalá: ib pp.164-174; cf pp. 174-179). – La relación de la Santa con Caffardo comienza siendo éste Procurador General de Rubeo (cta 271). Muerto Rubeo el año 1578, ella desea prestar cuanto antes obediencia al nuevo Vicario General (cta 290,4). Repite una y otra vez: "creo que el reverendísimo [vicario General] hará todo lo que nos estuviere bien" (cta 324,4: a Gracián, 11.1.1580; cf cta 325,7). Con ocasión del Capítulo General en que será elegido Caffardo, ella pide a María de san José: "Haga vuestra reverencia encomendar a Dios la elección del General: que elijan muy para servicio de Su Majestad" (cta 335,11: del 3.4.1580), y apenas elegido, pide a Gracián le escriba "una carta muy humilde, y ofreciéndose por sus súbditos, que es razón" (cta 374,6: de febrero 1581). Insiste ante Gracián: "ya veo es harto necesario... ir a dar la obediencia al General... Es

muy necesario que entienda el General que son súbditos [los descalzos], y ellos que tienen prelado" (cta 402,8: del 14.7.1581). Todavía en vísperas de su muerte (Palencia, 3.8.1582) expresará su gozo por la gran acogida que el reverendísimo General ha hecho en Roma al P. Nicolás Doria, recibiéndolo "con mucha gracia y voluntad" (cta 458,6). Es el último gesto que nos haya llegado de la buena relación de T con el centro de la Orden. Moriría ella justamente un mes más tarde. El General Caffardo, muerto en Siena el 3.4.1592, pudo tener noticia de las obras de la Santa publicadas por fray Luis (1588), y de su biografía por Ribera (1590). ' Carmen, Orden del.

Caja (=Caxa), Miguel

Vecino de Caravaca (Murcia), regidor de la villa en 1576, y anteriormente "alcalde, proveído por carta real", hijo de Juan Caja y Ana de Tauste, hermano y "curador" de Francisca de Tauste (Francisca de San José), que fue una de las fundadoras del Carmelo de Caravaca (1576). Miguel Caja interviene al preparar la fundación y al escriturarla. Hace entrega oficial de la dote de su hermana el 31.12.1576 (BMC 6,269-276) y la rubrica con su firma (p. 279). A todo ello alude la Santa en Fundaciones 27, y escribe a Miguel en febrero de 1577 una carta hoy perdida: "Ahora... lo digo en la carta al señor Miguel Caja" (cta 103,4).

Calvario, El

El Convento de descalzos (provincia y diócesis de Jaén), en plena soledad, al que se trasladó temporalmente, a fines de 1576, la comunidad de La Peñuela (La Carolina, Jaén). A él fue destinado fray Juan de la Cruz en 1578, como vicario. La Santa insinúa que la fundación del Calvario fue procurada por las descalzas de Beas (cta 135,21), y al pasar fray Juan de la Cruz por este Carmelo, camino del Calvario, ella hace la presentación elogiosa del Santo (cta 277,2). Cf Diccionario de San Juan de la Cruz (Burgos 2000), voces El Calvario y La Peñuela. –Reforma, 1,3,52-55.

Camarasa, marqués de

Diego de Sarmiento de los Cobos, hijo de Dª María de Mendoza, aludido por T en F 10,6, al elogiar el favor hecho por su madre, Dª María, en el traslado del Carmelo Valladolid, desde Río de Olmos a la ciudad.

Camino de Perfección

Es la segunda obra compuesta por la Santa. No es seguro que ese título se deba a la autora. Figura en las páginas iniciales de uno de los autógrafos, pero de mano ajena. En ese mismo autógrafo escribió ella, a modo de título o dedicatoria, el siguiente epígrafe: “Este libro trata de avisos y consejos que da Teresa de Jesús a las hermanas religiosas e hijas suyas de los monasterios que con el favor de nuestro Señor y de la gloriosa Virgen Madre de Dios… ha fundado. En especial le dirige a las hermanas del monasterio de san José de Avila… de donde ella era priora cuando le escribió” (autógrafo de Valladolid). Carece de título la primera redacción.

1. Composición de la obra

La Santa redactó el Camino dos veces. Ambas redacciones se conservan autógrafas. La primera sin división de capítulos, en la Biblioteca del Escorial. La segunda, ya en forma de libro seccionado en capítulos, en las carmelitas descalzas de Valladolid. Las dos fueron escritas en el naciente carmelo de San José de Avila. Probablemente en 1566, después de terminar el Libro de la Vida (finales de 1565), y antes de tener la visita del famoso franciscano Alonso de Maldonado (finales de 1566). La autora se decidió a redactarlo por segunda vez, por varios motivos: para darle forma de libro, de más fácil lectura en su comunidad; para atenerse a las indicaciones del teólogo amigo, que revisó el manuscrito y le tachó numerosos pasajes (entre ellos, la famosa apología de las

mujeres en el capítulo 3º); y para rebajar el tono coloquial y confidencial de la redacción primera, aligerando el texto de comparaciones, de alusiones polémicas y de referencias a la propia experiencia religiosa. Todavía después de redactado el libro por segunda vez, lo sometió a la revisión del teólogo, o teólogos censores, que le borraron numerosos pasajes y le hicieron arrancar diversas hojas (por ejemplo, la comparación del juego de ajedrez con la humildad, en el actual capítulo 16: arrancó cinco folios y los sustituyó con uno).

2. Difusión y edición

Al fundar nuevos carmelos, la Santa hizo transcribir el libro. Servía para la formación espiritual de las nuevas comunidades, como había servido para la de San José de Avila. Valía para ello la redacción segunda (autógrafo de Valladolid), única que hizo transcribir. Frecuentemente hubo de corregir de propia mano las copias manuscritas: así, por ejemplo, los códices de Salamanca y de Madrid. Por fin decidió editarlo, y “pidió encarecidamente” a su mecenas y amigo portugués don Teutonio de Braganza lo hiciese imprimir. Para ello se procuró una elegante transcripción, por mano de un ignoto calígrafo literato, que además de copiar, limó y remodeló abusivamente el texto. La Santa hubo de repasarlo minuciosamente, enmendando las intromisiones y falsos retoques del amanuense, y añadiendo otros de propia iniciativa (ms de Toledo). Hizo sacar nueva copia, que a finales de 1578 envió a su mecenas portugués. En Lisboa, la censura oficial puso al libro nuevos reparos, que retrasaron desmesuradamente su publicación. Hubo que eliminar el capítulo 31, que trataba “de la oración de quietud”. Hubo que suprimir las cláusulas que fueron tildadas por el censor Bertolomeu Ferreyra. Todo ello compensado con la elogiosa carta introductoria del propio don Teutonio: nueve páginas iniciales. Pero la edición, que había sido aprobada en Lisboa en octubre de 1580, ya no vio la luz en vida de la autora. El libro apareció en febrero de 1583, cuatro meses después de muerta la Santa. Llevaba por título: “Tratado que escribió la Madre Teresa. A las hermanas religiosas de la orden de nuestra Señora del Carmen, del monasterio del Señor san José de Avila…” Era un librito de 143

hojas (286 pp.). Con ese último título lo publicaron sucesivamente el P. Jerónimo Gracián (Salamanca 1585), el patriarca de Valencia san Juan de Ribera (Valencia 1587), y fray Luis de León (Salamanca 1588).

Posteriormente los autógrafos del Camino han tenido la fortuna de sendas ediciones facsimilares: el códice del Escorial, publicado en edición fotolitográfica por don Francisco Herrero y Bayona (Valladolid 1883); y el códice de Valladolid, por Tomás Alvarez y Simeón de la Sda. Familia en la Tipografía Poliglotta Vaticana (Roma 1965). (Más datos sobre la elaboración y edición del Camino pueden verse en la amplia introducción que acompaña a esta edición vaticana).

3. Doctrina del Camino

En la intención de la autora, el Camino debería desempeñar una función pedagógica dentro del Carmelo: serviría para formar a las religiosas y a la vez a la comunidad contemplativa. Marcarles los ideales, el estilo de vida, el “camino de la oración” (21,7; 39,7). Como libro de iniciación, debería preceder a la lectura del Libro de la Vida, y completar lo que apenas quedaba apuntado en los brevísimos textos de la Regla y las Constituciones. Lo primero quedaba expresamente dicho al terminar el libro, en la primera redacción: “para las que hubieran llegado a ella (a la fuente de agua viva), será de grande provecho (la lectura del Libro de la Vida). Procuradle, que el P. Fray Domingo Báñez… le tiene. Si éste (el libro del Camino) va para que le veáis y os le da, también os dará el otro” (epílogo del Camino). En cuanto a lo segundo, su razón de complemento de la Regla y las Constituciones del Carmelo, ya lo indicó la autora al comenzar la sección ascética de la obra (c. 4,1-4).

Ante todo, el libro formulaba en términos inequívocos el ideal contemplativo-apostólico de la comunidad teresiana: su carisma. La carmelita y la comunidad no sólo se entregan a una vida netamente contemplativa, sino que la deberán concebir y vivir en función de servicio eclesial, con la mira puesta en los grandes

intereses y necesidades de la Iglesia, como respaldo a sacerdotes, teólogos y misioneros, y como intercesión por los grandes males y necesidades de los hombres (cc. 1-3).

Para bien fundar la vida contemplativa, Teresa propone en la primera parte del libro un programa ascético de corte evangélico, práctica personal y comunitaria de unas pocas virtudes fundamentales: pobreza como la propuesta en el Evangelio o como la vivida por Jesús, amor de unos a otros, desasimiento para lograr la plena libertad de espíritu, y humildad, concebida como total disponibilidad a los designios de Dios y como aceptación de la verdad de uno mismo: capítulos 4º y siguientes. Añadirá luego otras dos actitudes de fondo: sed del agua viva, es decir, tensión y vivos anhelos de santidad; y “determinada determinación” (cc. 19-23).

Por fin, la segunda mitad del libro (cc. 22-42) introduce al lector en la oración y contemplación. Para ello adopta como lección de base la oración de Jesús, concretada en el Padre nuestro. Al mismo Jesús lo propone como gran modelo orante y contemplativo. La oración del cristiano deberá introducir al orante en los sentimientos de Jesús, en su estilo de relaciones con el Padre, y en su atención amorosa y afectiva a los hermanos. Una a una las peticiones del Padre nuestro sirven a Teresa para interiorizar la oración (educar al recogimiento: cc. 26-29), para formar en la oración litúrgica por antonomasia que es la Eucaristía (cc. 33-35), y finalmente para no perder de vista las exigencias radicales de la auténtica contemplación: el perdón de los hermanos y el amor a los enemigos (cc. 36-38).

El libro termina fomentando y afinando el “sentido de Dios” en el orante: dos actitudes de fondo, “amor y temor de Dios”. Temor, que deberá desarrollar el sentido de trascendencia. Y amor, que afine el sentido filial, de intimidad con Jesús y con el Padre, o de la presencia de Dios en el orante.

4. Desde el punto de vista pedagógico

El libro adopta un estilo dialogal, más bien estrictamente coloquial, de gran inmediatez e intimidad con las lectoras, cuya ideología y sentimientos, fallos, defectos y anhelos toma de mira constantemente. Con el propósito secreto de forjar un nuevo estilo de vida y convivencia. Pedagogía intencionadamente femenina, de mujer para mujeres.

En coherencia con ese enfoque, florece en el libro todo un ramillete de comparaciones caseras. Pero, más allá de las comparaciones, lo que en el fondo caracteriza la pedagogía ascética del Camino es el doble filón simbólico subyacente. Por un lado, el simbolismo de la militancia (inspirado en san Pablo y en la Regla del Carmelo): somos castillito, somos soldados selectos, encerradas peleamos, como soldados que no luchan por la paga sino por la vida, somos como el alférez en la batalla con la bandera en alto, en la Iglesia estamos a las órdenes de los capitanes, “determinadas... así se hunda el mundo”, empeñadas en dar jaque mate al Rey de la gloria como la dama en el juego de ajedrez... Por otro lado, el simbolismo amoroso, nupcial, intimista: enamoradas como la mujer biencasada lo está de su marido, o somos esposas del Rey o no lo somos, tenemos palacio interior, no estamos huecas por dentro, acuciadas por la sed del agua viva, convencidas de que existe la fuente que es El, la vida entera es “camino” hacia la Fuente, convencidas de que la Euca-ristía es El en persona y “tanto lo podemos desear... que se nos descubra”...

Como ocurre con los otros libros de la Santa, también el Camino es precioso por contener jirones de la experiencia religiosa vivida por ella. En el ámbito de la literatura espiritual cristiana, habría que destacar además otros méritos del libro: el Camino es un documento histórico de la vida religiosa en perío-do de cambio. Es una versión original de la ascética cristiana, con una relectura del evangelio hecha con ojos de mujer, capaz de configurar las líneas maestras de la ascesis a base de lo sustancial y dejando de lado estructuras deformantes. El Camino es un clásico de la pedagogía de la oración; puede figurar entre los grandes comentarios de la oración dominical, el Padrenuestro.

Entre los libros teresianos, el Camino fue especialmente valorado por la autora: único de sus libros que ella tuvo empeño en publicar. Cuando alguien le aseguró confidencialmente que leer las páginas de esta obra era como leer Sagrada Escri-tura, ella aceptó gozosa esa loa.

BIBL. – M. Herráiz, Introducción a Camino de Perfección, Castellón, 1981; T. Alvarez, El segundo autógrafo del Camino de Perfección. Avatares de su elaboración, «MteCarm» 98 (1990), 129-166; Id., Contenido polémico del Camino de Perfección, en «Estudios Teresianos» II (Burgos, 1996), 531-555.

T. Alvarez

Camino espiritual

Camino es una imagen de lo espiritual ampliamente difundida en casi todas las religiones. Para T es imagen de origen bíblico. Le sirve para expresar la vida espiritual y su proceso de desarrollo en el tiempo (antes de la eternidad). La vida es camino: “via vitae”, repetirá la Biblia (Prov 6,25; 10,11; 15,10; y salmos passim). Jesús es “el camino” (Jn 14, 6). Él es el camino que conduce al Padre (Jn 14,9: ambos textos, citados en M 6,7,6). Caminar es seguir a Jesús. “Por el camino (de la cruz) que fue Cristo han de ir los que le siguen” (V 11,5). Teresa no sólo ha reiterado la alusión a esos pasajes evangélicos, sino que ha aceptado la imagen del camino para titular uno de sus libros, el Camino de perfección. (Poco antes había leído el precioso opúsculo titulado “Via spiritus o camino de la perfección del alma”, de Bernabé de Palma). En dos de sus poemas ha celebrado el caminar juntos: “Caminemos para el cielo / monjas del Carmelo” (Po 10 y 20). Según ella, todos caminamos hacia “la fuente de agua viva” que prometió Jesús a la Samaritana” (C 19,2; 20,1...).

La lectura de libros espirituales puso a T en contacto con la tradición, que desde los Padres de la Iglesia trasmitía diversos parámetros o esquemas para describir el desarrollo de la vida espiritual en el cristiano. Recordemos los más comunes: el crecimiento del alma, el itinerario del caminante, y la subida o escalada de lo alto.

a) Ante todo, el crecimiento en Cristo, de acuerdo con la idea de san Pablo: “crezcamos en Él” (Ef 4,15), hasta llegar a la plenitud de su estatura (ib 4,13; Col 1,19). Teresa utilizará repetidas veces esa imagen y el consiguiente esquema. Recu-rre a la imagen del “niño que aún mama” (C 31,9), y que crece pero aún no soporta el peso de la vida (F 18,10; M 4,3,10; Conc 3,5). Así, en Vida 15,12: “En esta vida que vivimos no crece el alma como el cuerpo, aunque decimos que sí, y de verdad crece. Mas un niño, después que crece y echa gran cuerpo y ya le tiene de hombre, no torna a descrecer y a tener pequeño cuerpo. Acá (en la vida espiritual) quiere el Señor que sí, a lo que yo he visto por mí, que no lo sé por más”. “No hay alma, en este camino, tan gigante, que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar, y esto jamás se olvide, quizás lo diré más veces porque importa mucho” (V 13, 15): claro eco de las palabras de Jesús: “si no os hiciereis como niños, no entraréis en el reino” (Mt 18,3). – Con todo, en T no encontramos desarrollada sistemáticamente esa imagen del crecimiento o de “las tres edades de la vida espiritual”.

b) Otra imagen tradicional es la del itinerario o camino por etapas, señalizado en lo que se ha llamado “las tres vías”: vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Teresa no sólo leyó sino que oyó con toda seguridad esa teoría de boca de sus letrados asesores. (Itinerario era el título del libro del franciscano su coetáneo F. de Evia. Más conocidos, los clásicos itinerarios de san Buenaventura: Itinerarium mentis in Deum, Itinerarium mentis in seipsam o el De triplici via, etc.). Pero no parece haberla asimilado ni incorporado a su esquema de la vida espiritual. Sólo recuerda una vez las dos etapas primeras, purgativa e iluminativa, pero en forma titubeante: “...después de muchos años que haya ido por la vida (!) purgativa, y aprovechando por la iluminativa. No sé yo bien por qué dicen ‘iluminativa’;

entiendo que de los que van aprovechando” (V 22,1). Es decir, que ella en el fondo equipara la imagen de las tres vías (o “vidas”) con la de los tres estados, de “principiantes, aprovechados y perfectos”. “Los que van aprovechando” serían los de la vía iluminativa. Ella, que tanta importancia dará al tema de la unión, nunca mencionará la “vía unitiva”. Ninguno de los dos esquemas, ni el de las tres vías ni el de los tres estados, pasarán a su típica visión de la vida espiritual. En lugar de la trilogía “principiantes-aprovechados-perfectos”, ella preferirá hablar de “primeros y medianos y postreros” (V 11,5). En su esquema personal subsistirán sobre todo los dos extremos: “los principios” de la vida espiritual (V 11), y “los perfectos / la perfección”: “¿Qué pensáis que es su voluntad (de Cristo)? Que seamos del todo perfectas... para ser unos con Él y con el Padre” (M 5,3,7).

c) En la tradición espiritual existía también la imagen (y el esquema) de la subida y de las escalas para ascender al término de la vida espiritual, que es el cielo. Ejemplo clásico, la Scala paradisi de san J. Clímaco. Imagen explotada en el ámbito teresiano por su director san Juan de la Cruz, que poco después la plasmará en el dibujo del “monte” y la desarrollará en la “Subida del Monte Carmelo”. En momentos críticos, T se había servido de otro libro basado en esa misma imagen, la “Subida del Monte Sión”, de Bernardino de Laredo (V 23,12). Ella misma hablará incidentalmente de “subido estado”, “subido camino”, “subido amor de Dios”, etc. (V 7,13; 22,18; 38,11). Sin ulterior desarrollo. En cambio, desechará el lenguaje y la técnica espiritual de subir o levantar la mente a la esfera de la experiencia mística: “el daño que es querer subir el espíritu... a cosas sobrenaturales” (título del c. 12 de Vida). “Es lenguaje de espíritu”, dirá ella (V 12,5), es decir, teoría de espirituales, pero falsa. Lo repetirá en el famoso c. 22 del libro. – T recordará también la simbólica “escala de Jacob” (Gén 28,12), pero sin incorporarla al esquema de la vida espiritual (M 6,4,6).

Es normal que, en su exposición del camino espiritual, T no haya adoptado ninguno de esos esquemas. Le hubieran resultado artificiosos y probablemente hubieran coartado su espontaneidad y creatividad. Ella ofreció su propia visión de

la vida espiritual y el consiguiente proceso de desarrollo, en el Castillo Interior, último de sus libros doctrinales. Utilizó en él ideas e imágenes ya esbozadas en escritos anteriores (V 40, y C 28). Base de esa síntesis teresiana es, ante todo, la propia experiencia: a sus 62 años cumplidos, tiene ella una visión complexiva de lo que es el camino espiritual, oteándolo desde la “atalaya” (es imagen suya) de lo vivido. Esa experiencia la condensa en un símbolo, el “castillo interior”: la vida espiritual es “como” la progresiva inmersión en la interioridad de un castillo. Ambas cosas –experiencia y símbolo básico– se apoyan en una selección de textos bíblicos que permiten a T marcar el paso del proceso, etapa tras etapa o morada tras morada, desde la palabra de Dios. Los textos más importantes los formula al plantear y al terminar el camino: M 1,1,1; y M 7,1,6; 7,2,5.

Punto de partida del camino o de todo el proceso espiritual es el alma humana, su estructura y gran capacidad, su vocación de trascendencia. Punto de arribo y término del proceso es la unión personal y total a Dios, a su voluntad, a su amor, a su gracia en plenitud. En las etapas finales del Castillo, prevalecerá el simbolismo esponsal –de origen bíblico–, para poner de relieve que la vida espiritual no implica, ni sólo ni principalmente, un desarrollo de carácter ético (perfección) ni de tipo evolutivo unipersonal (semibiológico), sino relacional e interpersonal (simbiótico), en cruce de amores y de vidas entre Dios y el hombre: la unión. Plena pero provisoria en esta vida, definitiva en la otra.

El camino mismo es ideado por T como en dos vertientes. Desde el punto de partida, el camino es visto como un proceso de interiorización, que despierte en el hombre sus más recónditas potencialidades. Desde el punto de vista terminal, es visto como un proceso de acercamiento a Dios: inmersión en la voluntad divina hasta la unión de espíritu con Él. “Lo dice san Pablo: ‘El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El’...” (M 7,2,5). El hombre se trasciende a sí mismo en Dios. Ambos procesos –interiorizante y trascendente– implican la revinculación a todo lo creado, especialmente a los hermanos, por amor y por servicio. El amor

al prójimo es medio indispensable para la unión a Dios. El servicio es exigencia ineludible de la unión a Él y de la configuración a Cristo.

En la descripción analítica del proceso espiritual, T lo ha jalonado en siete etapas, denominadas “siete moradas”, representativas de las innumerables moradas (situaciones variantes) que se suceden en la vida de cada uno. Una perspectiva más profunda divide todo el proceso de la vida espiritual en dos tiempos, ascético el uno, místico el otro. Corresponden a las dos componentes –inicial y terminal– del camino: por parte del hombre, lucha ascética en las tres moradas primeras. Por parte de Dios, la gracia y la iniciativa divinas: tres moradas finales. Y para subrayar la fusión de esas dos componentes, T intercala entre las dos ternas el estadio de las moradas cuartas, apoyadas en la imagen de las dos fuentes, exterior y lejana la una, interior y profunda la otra.

Dada la peculiar experiencia vivida por T, en esa síntesis se concede relieve especial a la componente mística, en cuanto experiencia del misterio de Dios en la vida del hombre. Esta preferencia de lo místico se debe, en ella, a dos motivos: que las formas fuertes de la experiencia mística expresan mejor el misterio de la gracia y su riqueza; y que en ellas aparece más patente el aspecto escatológico de la vida sobrenatural: continuidad de la vida presente y la celeste; y anticipo, a modo de preludio, de la vida celeste en las experiencias cristológicas, eclesiales y trinitarias del místico. Aspecto especialmente subrayado en las moradas sextas y sétimas. En los poemas, que quizás reflejen mejor el pensamiento profundo de T, se insiste en la esencial precariedad de la vida presente, en la única posibilidad de plenitud en la vida futura, en la función positiva e introductora de la muerte, en la implicación de nuestra vida en la Vida: “Aquella vida de arriba, / que es la vida verdadera, / hasta que esta vida muera, / no se goza estando viva: / muerte, no me seas esquiva, / viva muriendo primero...” (Po 1,8).

Es posible sorprender a T en uno de sus momentos de habla a Dios, para tener un flash de la riqueza de contenidos de “vida-camino”. Es el comienzo de los

soliloquios llamados por fray Luis de León Exclamaciones: “Oh vida, vida, ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de la Vida?... ¡Oh Señor, que vuestros caminos son suaves! Mas ¿quién caminará sin temor? Temo estar sin serviros, y cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagar algo de lo que debo. Parece que me querría emplear toda en esto, y cuando bien considero mi miseria veo que no puedo hacer nada que sea bueno si no me lo dais Vos” (E 1,1).
’ Grados de oración. Santidad.

BIBL. – E. Pacho, La iluminación divina y el itinerario espiritual según Santa Teresa de Jesús, en «MteCarm» 78 (1970), 365-376; T. Alvarez, Itinerario espiritual, en «Estudios Teresianos» I, 34-45.

T. Alvarez

Caminos de su tiempo

Los caminos del siglo XVI en España, como en el resto del mundo, eran, salvo algunas excepciones muy puntualizadas, detestables. La gente viajaba por necesidad, rara vez por placer. Viajaban los soldados, los mercaderes y recueros, los estudiantes universitarios, los pastores de la Mesta, los funcionarios de rango, los mendicantes por sus particulares veredas, y los peregrinos. La peregrinación se mantenía en la cristiandad del siglo XVI, a pesar de la revolución religiosa que en él se había operado. El alma cristiana continuaba transmitiendo al cuerpo su condición viajera y, en España, se mantenían vivos los caminos de Santiago, del Pilar, de Montserrat, de Guadalupe. Teresa peregrinó a Guadalupe.

La responsabilidad suprema de los caminos correspondía al rey. Claramente lo expresó Alfonso X en sus Partidas (II, T XI, Ley I); «Otrosí debe mandar el rey labrar las puentes et las calzadas et allanar los pasos malos porque los homes pueden andar et lebar sus bestias et sus cosas desenbargadamente de un logar a otro, de manera que non las pierdan en pasage de los ríos nin en los otros logares

peligrosos por do fueran. Et debe otrosí mandar fazer hespitales en las villas do se acojan los homes porque no hayan de yazer por las calles por mengua de posadas; et debe fazer alberguerías en los logares yermos do entendiere que serán menester porque haian las gentes a que llegar seguramente con sus cosas, ansí que non ge las puedan los malhechores furtar nin toller».

Alfonso X atribuía a la Corona la responsabilidad y el remedio de los caminos y de los viandantes, recogiendo la leve actividad de sus predecesores en la materia. La España medieval se encontró con un planteamiento difícil del problema caminero y no sólo por la complicada orografía de nuestra Península. Al decidirse la gran marcha de la reconquista –de Norte a Sur– se estranguló en gran parte el dispositivo romano de comunicaciones, que prefería el rumbo Este-Oeste. Dos vías básicas se salvaron en el cambio: Las Vías Aquitana y Tarraconense a Astorga, luego Camino de Santiago, y la Vía de la Plata, de Sevilla a Astorga.

La necesidad de establecer y de mantener los caminos se convertirá en obra de caridad y así producirá figuras como Santo Domingo de la Calzada y de San Juan de Ortega, dedicados a la caminería, incluyendo puentes y posadas. Hasta el gobierno de los Reyes Católicos no se puede hablar en España de una política viaria, momento en que la competencia de los caminos, al menos en su conservación, pasa a los concejos según reflejan las Ordenanzas Municipales más antiguas.

Cuando santa Teresa se lanza al frenesí de los caminos, en su condición de fundadora, hacia 1567, el mapa de España nos ofrece una tupida e interesante red, sobre todo en ambas mesetas interiores, por las que más viajará la Santa. Para nuestra ventura a don Juan de Billuga se le ocurrió preparar y editar en 1546, su utilísimo libro Repertorio de todos los caminos de España que, a pesar de sus omisiones y errores, prestó a los viajeros y a los historiadores posteriores un enorme servicio. Treinta años más tarde, Alonso de Meneses, editó otro

Repertorio de caminos, calco resumido del anterior y con señalamiento de distancias, que bien pudo la Santa llevar en su carro o en su albarda.

El mapa general de esos libros nos permite apreciar la tupida red de caminos existentes en el campo romboidal que abarca desde Burgos a Granada y desde Cuenca a Salamanca. Estas vías eran llamadas, en general, caminos y carriles. Caminos eran los usados por peatones y caballeros; carriles eran vías de doble rodadura por donde podían circular carros y carretas, incluso en invierno. Los municipios, según la vieja Ordenanza de Isabel y Fernando, debían de esmerar su vigilancia para que los campesinos no borraran con sus arados los caminos y cuidar que el matojo y los hierbajos sobreabunden en el espacio existente entre dos carriles. Los ríos se vadeaban, si no había puente o pontón o barca. No existía la señalización, a veces en los cruces una cruz o un rollo de justicia en donde se exponían los miembros de los bandoleros ajusticiados hasta que las alimañas les daban buen fin. Era fácil desorientarse o perderse y, a veces, había que tomar un guía de pago, como ocurrió a Teresa. En el siglo XV ya se ordenó alzar pilares al borde de los caminos, en las comarcas donde cargaba la nieve.

La seguridad en los caminos era muy precaria, aunque se castigaba el asalto y robo de viajeros con pena de muerte. Quebrantar caminos era tal delito en las merindades de Castilla Vieja que los merinos debían aplicar la pena capital en el caso. Los cuadrilleros de la Santa Hermandad y los vecinos organizaban batidas contra los bandoleros, pero con relativa eficacia, según Cervantes, que al escribir cuadrilleros añadía lo de «ladrones en cuadrilla…»

La asistencia viaria, fuera de los poblamientos, se reducía a las llamadas ventas, instaladas en cruces o en tramos despoblados. La autoridad era consciente de la importancia de estas ventas para evitar al viajero intemperies, sofocos, fríos heladores y alojamientos al raso o en parideras de ganado y en ermitas sin santero. Algunas villas que se apellidan del «camino» se fundaron con hombres «exentos» precisamente para prestar asistencia a los viajeros. Se eximía de

alcabalas a los venteros cuyos establecimientos se recomendaban en los descampados. Un ejemplo: En 1450 se despoblaron los lugares de Villalta y de Cernégula en el camino de carriles que desde Burgos llegaba a Laredo; tal vaciamiento humano era peligroso. Juan II concede (1452) a Juan Gómez de Barruelo la exención de la alcabala del «pan e bino e carne muerta e pescado e azeyte e legumbres» en razón del servicio que prestará reabriendo la venta del Cuerno (Villalta). Se recomienda que la venta sea asistida «por una buena persona, que la tenga bien proveyda e acoja ende a los dichos viandantes». Los testimonios que leemos tienen muy poca semejanza con este propósito y de santa Teresa tenemos varios.

Con estos panoramas sólo la fe o un subido interés empujaba a viajar. Y eran bastantes quienes por una u otra causa enfilaban los caminos a pie o en asno, en mula o caballo; en carreta, carroza o coche, o en silla de manos o de patas de mulo.

Para su fortuna, nuestra Fundadora se movió por unas comarcas servidas por una red de caminos concurrida y segura. Los vértices de sus viajes tienen en Avila su centro, y como tales podemos señalar Valladolid, Salamanca, Malagón y Pastrana. Las grandes «escapadas» teresianas alcanzaron Burgos, Soria, Villanueva de la Jara, Beas de Segura, Sevilla. Como resultado de sus andares, los caminos de Avila a Valladolid, los de Avila a Toledo y Madrid y de Avila a Salamanca la resultaron familiares.

De Avila a Valladolid se caminaba hacia Nordeste, hasta Medina y desde aquí, vía recta hasta el Norte se corrían 11 leguas hasta Olmedo, bien asistidas de ventas y lugares cómodos: desde Olmedo a la capital del Pisuerga quedaban 7 leguas por Alcazarén, Mojados, Boecillo y Laguna. Pero santa Teresa prefería hacer el viaje por Arévalo y Medina del Campo y razón tenía para hacerlo así: en Arévalo tenía raíces y en Medina monjas, su segunda fundación. Era más corto el camino que

en dos jornadas y en carro podían cubrirse. De Medina a Valladolid había ocho leguas por Rodilana, La Ventosa y Valdestillas.

De Avila a Toledo se corrían 21 leguas, pero había que saltar la barrera de Gredos, cuya ferocidad pudo comprobar la Madre en noviembre de 1579 en los tres días que tardó en llegar a Toledo en medio de la cellisca, cansada y enferma, y sobre caballerías, mojada y aterida a sus 64 años, sin pan y sin lumbre. Hasta el espolique la replicó cuando Teresa alentaba a sus compañeros a «ganar el cielo» que «cuán bien se lo podía ganar él en su casa...» La distancia a Toledo se solía cubrir en tres jornadas pasando por El Herradón, San Bartolomé, La Venta de los Toros de Guisando, Cadalso, Escalona. El apéndice a Malagón resultado fácil de cumplir, eran diez leguas por las Ventas de Diezma, por Orgaz y los Yébenes y las Ventas Guadalherce y de la Carzuela.

Madrid, cuya fundación fue una pretensión calurosa de la Santa, se estaba convirtiendo en el eje de todos los caminos de España. No en vano era ya, con Felipe II, la capital de la nación. Viajó desde Toledo y desde Avila; desde Toledo se contaban 12 leguas por Olías, Junquillas, Illescas, La Manganilla y Getafe. Desde Avila se interponía Guadarrama, pero cuando se alcanzaba el Real de Manzanares el viaje era un cómodo descenso hasta Madrid.

Las 17 leguas que separaban Avila de Salamanca tenían su itinerario oficial por Villaflor, Sancho Izquierdo, Helices, Naharros del Castillo, Salvadiós, Peñahorada, Arauzo, El Ventoso, Huerta y Aldelengua; itinerario que probablemente la Santa nunca cumplió por su obligado desvío a Alba de Tormes, obligada por sus monjas, su familia y por los altos y poderosos duques. Diez leguas se medían entre Avila y Segovia; se iba por Vicolozano, Mediana y Aldea Vieja a Villacastín y de aquí por Palacio y San Pedro a Segovia.

La itinerancia de santa Teresa, resulta, a veces, difícil de precisar en los caminos de su época y por dos razones añadidas, cuales son los extravíos y las

derivaciones que las circunstancias imponían. Los extravíos eran frecuentes para todos con tiempo normal y por parejas familiares. Por ejemplo, la trabajosa búsqueda de Duruelo en la que desapareció un asnillo de la comitiva de la Madre. Las desviaciones de ésta en las rutas que emprendía eran frecuentes con resultado simultáneo de satisfacción por visitar tal o cual comunidad, santuario o personaje y de contratiempo por las dificultades de los propios caminos.

Santa Teresa recibió de España cuanto ésta podía dar en vías públicas. La Fundadora nunca se quejó ni de las autoridades ni de los pueblos responsables de los caminos y puentes. Aceptó cuanto había y sobre aquella red primaria ella colocó su ánimo y su donaire empleados en su ventura de viandante a lo divino. ’Viajes. Ventas.

BIBL.–Ramón Carande, Carlos V y sus banqueros, Madrid 1969; Manuel Fernández Alvarez, El siglo XVI. Sociedad, Economía, Instituciones, Vol. XIX de «Historia de España. Menéndez Pidal», Madrid 1990; Gonzalo Menéndez Pidal, Los caminos en la Historia de España, Madrid 1951; Juan de Meneses, Repertorio de Caminos, Madrid 1576; Juan de Villuga, Repertorio de todos los caminos de España, Medina del Campo 1546.

Fr. Valentín de la Cruz

Canarias

“Canaria”, escribe siempre T, refiriéndose a los dos obispos de las islas, conocidos por ella: el primero, su pariente don Cristóbal Vela, que al cesar de Obispo en Canarias (1574-1580), se encuentra en Valladolid con don Alvaro de Mendoza y le asegura haber deseado un Carmelo teresiano en su diócesis canaria (“porque aun había querido en Canaria y deseado procurar tener un monasterio de éstos, porque él conocía lo que se servía en ellos a nuestro Señor”: F 31,2-3). El segundo fue el sucesor de don Cristóbal, Fernando de Rueda (1580-1585), que en

Avila y en Roma había sido asesor jurídico de T, con quien él se cartea y se trata personalmente al emprender el viaje a las islas (ctas 350,5; 440,3).'Vela, Cristóbal.

Cano, Melchor, O.P. (1541-1607)

Dominico. Sobrino del célebre profesor de Salamanca que lleva el mismo nombre. Nacido en Illanas (Guadalajara) el año 1541, hijo de Mateo de Prego y Ana Cano. Su nombre de seglar fue Baltasar de Prego Cano. Al hacerse dominico, adoptó el nombre de su tío. Había sido éste quien lo hizo venir a San Gregorio de Valladolid, siendo él regente del mismo, y cuando su sobrino contaba sólo 15 años (1556). Vistió el hábito dominico en el convento de Piedrahíta. Estudió luego en Salamanca. Más tarde fundó el beaterio de terciarias dominicas de Piedrahíta, y el de dominicos de San Jacinto de Madridejos. Famoso por su santidad. En febrero de 1574 lo conoció la Santa en Salamanca y escribió enseguida a Báñez: "Ayer estuve con un Padre de su Orden, que llaman fray Melchor Cano. Yo le digo que a haber muchos espíritus como el suyo en la Orden, que puede hacer los monasterios de contemplativos" (cta 61,8). Murió fray Melchor en su convento de Madridejos, el 30.3.1607.

Canónigos

Clérigos con especial cargo o prebenda en el cabildo catedral. La Santa los aprecia, en general, por su condición de letrados. Se relaciona con ellos en casi todas sus fundaciones. En Avila estarán presentes en la famosa "junta grande " del 30 de agosto de 1562 (V 36,18). Más tarde, será T misma quien suplique a don Alvaro de Mendoza que otorgue una canonjía al amigo de ambos, Gaspar Daza (cta 206,8). – En Toledo cuenta pronto con la ayuda del arcediano, del deán "y otros canónigos, que ya voy teniendo otros amigos" (cta 161,9). Pero sobre todo iniciará ahí una relación espiritual especialísima con el canónigo A. Velázquez, que a partir de 1576 pasará a ser "padre de su alma"(cta 117,1; cf F 28,10; 30,1), al que dirigirá la última de sus Relaciones (R 6). También en Toledo entablará

relación con don Pedro Manrique, tío de la famosa Casilda de Padilla, “muy siervo de Dios, y lo es, que aún es vivo...” (F 15,4). – En cambio, en Segovia, tendrá frente a sí a los canónigos de la ciudad a causa del censo que grava sobre las casas adquiridas para fundar. “Me traen cansada estos canónigos” (cta 70,4); “a todas nos han mortificado estos canónigos. Dios los perdone” (cta 71,3-4). Pero a la vez se conquista la benevolencia incondicional de don Juan de Orozco y Covarrubias, “sobrino del obispo..., que era prior y canónigo de aquella iglesia” y que “hacía todo lo que podía por nosotras” (F 21,10), futuro obispo de Guadix. – Es interesante el episodio inesperado de Sevilla: también ahí tiene un canónigo, amigo de la familia Cepeda, el licenciado Cueva y Castilla, al que avisa Lorenzo de Cepeda a su llegada de América a Sanlúcar, para que pase la noticia a los familiares (cta 87,1; cf. 85,1). – En Roma presta buenos servicios a T “el canónigo del rey”, Diego López de Montoya (cta 286,1), precisamente en los momentos más difíciles de su obra de fundadora, hasta que Montoya regresa a España para “traer el capelo del arzobispo de Toledo”, Quiroga (cta 309,8: del 27.7.1579; cf ctas 287,5; 290,4; 295,5). – Sin duda, donde la Santa contó con el apoyo de los mejores canónigos amigos fue en las fundaciones de Palencia y de Burgos. En Palencia, con Jerónimo Reinoso, Francisco Reinoso, Alonso de Salinas y Juan Rodríguez (F 29-31). Y en Burgos, Pedro Manso, futuro obispo de Calahorra (F 31,24). En definitiva, esa serie de nombres constituye un espécimen de la red de relaciones amistosas que la Fundadora va tejiendo en Avila, Valladolid, Toledo, Segovia, Sevilla, Palencia, Burgos y Roma. ’Cabildo.

Canonización de Teresa

Santa Teresa de Jesús fue canonizada por Gregorio XV, con la bula “Omnipotens sermo Dei” del 12 de marzo de 1622, solemnemente proclamada en la Basílica de San Pedro de Roma ese mismo día. El acontecimiento revistió solemnidad especial, porque en esa fecha fueron canonizados juntamente con la Santa otros cuatro santos famosos: san Isidro labrador, san Ignacio de Loyola, san Francisco

Javier y san Felipe Neri. En la bula correspondiente a T se proclamaba su canonización con estas palabras:

“Para honra y gloria de Dios y de la individua Trinidad, exaltación y aumento de la fe católica, por la autoridad y omnipotencia del misericordioso Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo..., determinamos, juzgamos y definimos que la bienaventurada Teresa, Virgen, de gloriosa memoria, nacida en la ciudad de Avila, de cuya santidad, candidez de ánimo y demás excelencias, milagros y virtudes, de las cuales bastantemente nos consta, es santa, gloriosa y alabada. Por lo cual, sentimos y estatuimos, definimos y determinamos que se debe poner, asentar y numerar en el catálogo y número de las santas vírgenes...” (BMC 2, 429).

La canonización había sido precedida de un largo proceso que había culminado en la beatificación de T (ver “Beatificación”). El breve pontificio de beatificación había sido firmado por el papa Paulo V el 24 de abril de 1614. Por los tribunales del proceso habían desfilado centenares de testigos, casi en su totalidad “testigos oculares”. A la par habían llegado a Roma cartas postulatorias de numerosos obispos españoles, peticiones de monarcas de las naciones católicas europeas (de España, Francia, S. R. Imperio, Polonia, Flandes...) y de varias universidades e instituciones. Peticiones y expectativas que se redoblaron inmediatamente después de la beatificación, para solicitar la canonización de T.

De los trámites romanos de esos años (1614 y siguientes) nos ha llegado un minucioso “Diario”, que desafortunadamente se interrumpe en octubre de 1618. Pero que nos permite seguir al detalle las incidencias del procedimiento romano (publicado por Silverio de Santa Teresa, en la revista “Monte Carmelo”, 1922-1923). De él podemos extraer los episodios que van jalonando la marcha de la causa de T en la curia pontificia:

–“A 16 de julio de 1614”, Paulo V instituye una comisión de tres auditores de la Rota Romana, para que estudien el contenido de las actas procesales en orden a la canonización de la Madre Teresa (MC 1922, p. 389).

–“A 30 de enero de 1615”, los tres auditores dan su voto favorable “de validitate processus” (MC 1923, p. 65).

–Sucesivamente, los auditores van emitiendo su voto particular –siempre favorable–, sobre los contenidos del proceso, seleccionando los aspectos más importantes: primero, sobre las virtudes teologales de T (el 25.2.1615); luego (3.4.1615), acerca de sus virtudes morales: “constare de humilitate, castitate et virginitate, obedientia, paupertate et carnis maceratione in excellenti gradu ad canonizationem”; todavía, acerca de carismas especiales de T: “Probari donum sublime orationis et contemplationis ac extasis spiritu et elevationis corporis necnon donum divinarum visionum et revelationum, et quod facies Beatae aliquando resplenduit” (28.4.1615); aportan un voto especial sobre el carisma profético y el discernimiento de espíritus de T (15.6.1615), y sobre su fama de santidad en el pueblo “in vita et post mortem” (13.6.1615).

Ese análisis de la espiritualidad de T, que concluía con el dictamen “omnibus mature discussis, constare de sanctitate vitae B. virginis Teresiae ad effectum canonizationis”, seguía casi materialmente las pautas establecidas en el famoso “Rótulo de los procesos remisoriales in specie”, que contenía un articulado de 117 números, por los que fueron interrogados los testigos del proceso apostólico: articulado que había sido preparado por un buen conocedor y admirador de la Santa, el P. Juan de Jesús María (“Calagurritano”), en colaboración con el Procurador español Juan de san Jerónimo. La serie de postulados del “Rótulo”, si bien desde el punto de vista histórico tenía el inconveniente de canalizar y condicionar las respuestas de los testigos, facilitó a los analistas de la causa no sólo la valoración de la santidad de T, sino la elaboración de su semblanza espiritual desde los criterios vigentes en aquel momento: normal atención a los

valores éticos de las virtudes humanas y cristianas; especial evaluación de los carismas místicos de T, tan apreciados por los hombres del barroco; pero escasa atención a los escritos, doctrina y saber de la Santa, más presentes en el interrogatorio del “Rótulo”, que en la síntesis de los auditores rotales. Aspecto éste que será parcialmene subsanado en las primeras líneas de la bula de canonización, como luego veremos.

–El 13 de agosto de 1616, el memorial de la Rota llega a manos de Paulo V, quien inmediatamente lo remite (15 de agosto) a la Congregación de Ritos.

–El 3 de septiembre de 1616, la Congregación de Ritos aborda el estudio del memorial y de otros documentos actuales del proceso (carta del Emperador, etc.).

–El “Diario” sigue, una a una, las actuaciones de la Congregación de Ritos y las intervenciones de otros dicasterios romanos (MC 1923, pp. 113-114).

–El 15 de julio de 1617, reunión de todos los cardenales firmatarios del “Rótulo” (cf BMC 19, pp. IX-X): “Todos los Cardenales que se hallaron presentes, que fueron diez, unanimiter, con grande aplauso vinieron en que, si Su Santidad quería, la podía canonizar... Dijeron grandes cosas de la Santa, en particular de la reliquia del pie, que está en la Escala [iglesia de santa María della Scala, Roma], por haberla visto casi todos los Cardenales de la Congregación. El Sr. Cardenal Belarmino dijo mucho de esta santa reliquia y del olor grande que sale de ella” (ib p. 206).

–Todavía, en la sesión de la Congregación de Ritos del 13 de octubre de 1617, se levanta acta de la extensión de la celebración litúrgica de la Beata a toda España, y del patronato teresiano sobre la nación (ib p. 208).

–Tras el vacío del “Diario” respecto de los años siguientes, se produce un notable retraso de la causa con motivo de la enfermedad y muerte del Papa Pablo V (28.1.1621), cuando ya todo estaba a punto para la canonización.

–El 12 de marzo de 1622 firmaba el nuevo papa, Gregorio XV, la bula “Omnipotens sermo Dei”, en la que destacaba, entre otros aspectos de la figura de la Santa, los más relevantes (remitimos a la versión clásica de la Bula, publicada en la BMC 2, 419-430):

a) ante todo, su actualidad eclesial: “En nuestros tiempos y días hizo [Dios] grandes cosas por manos de una doncella, suscitó y levantó en su Iglesia, como otra nueva Débora, a una virgen Teresa...” (p. 419);

b) sigue una esencial biografía de T, destacando su “amor de Dios”, reportando expresamente las palabras esponsales de la Relación 35, su voto de perfección y su anhelo de configuración a Cristo (ib p. 421);

c) se recuerda “también el libro que había escrito sobre el Cantar de los Cantares” (ib, 422); e inmediatamente su carisma sapiencial: “Su Majestad... la enriqueció largamente con otros dones y gracias, y la llenó y fecundó de espíritu de inteligencia divina, para que no tan sólo en la Iglesia de Dios diera y dejara ejemplos y dechados de buenas obras, sino esparciera y la ilustrara con los rocíos de la celestial sabiduría, escribiendo tantos libros de mística teología y otros llenos de mucha piedad, de los cuales los entendimientos y espíritus de los fieles perciben y sacan abundantísimos frutos para el alma, y con ellos son encendidos, elevados y guiados a la patria celestial” (ib p. 423: versión intencionadamente ampulosa del original latino).

d) la bula consagra la versión sesgada del lema Teresiano “Domine, aut pati aut mori”, si bien la versión oficial regresa al original de la Santa: “Señor, o morir, o padecer” (ib p. 423), así como su empresa (“opus maximum”) de fundadora (ib);

sus milagros y su muerte, con el gesto final de acción de gracias por morir en el seno de la Iglesia (ib p. 424).

Afortunadamente, poseemos una relación coetánea, de la fiesta de la canonización de T en San Pedro del Vaticano (cf Relación de las fiestas celebradas en San Pedro de Roma en la canonización de Santa Teresa, y decreto del Papa": BMC 2, 431-436). En ella se describe detalladamente el rito solemnísimo de la celebración. La "súplica" del Cardenal procurador, reiterada tres veces, en nombre del Emperador, de los reyes, príncipes y fieles cristianos, a la que responde el secretario del Pontífice. En la primera de esas respuestas, el representante del Papa hace, a su vez, la semblanza de T en estos términos: "Teresa, coronada de virginales azucenas y quebrantando en su propio cuerpo las armas de los apetitos, con mortificaciones voluntarias, triunfó perpetuamente en la Iglesia militante de las valentías de los demonios. Tuvo familiares coloquios con la Sabiduría eterna, y descubrió los secretos divinos. Hubiera logrado la palma de mártir, si el soberano Esposo, enamorado del sacrificio de su virginal pecho, no la hubiera reservado para que, sin derramar su roja sangre, restituyese sus antiguos verdores al Carmelo" (ib p. 433).

A la tercera súplica, responde el Papa con el decreto de canonización, solemnemente leído por su secretario: "A honra de la santa e individua Trinidad y exaltación de la fe católica y aumento de la religión cristiana, con la autoridad del mismo Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y nuestra, habiendo tomado consejo de nuestros hermanos, determinamos y definimos que los sujetos, de buena memoria, Isidro Labrador, patrón de Madrid; Ignacio de Loyola, del lugar vizcaíno de Azpeitia, Fundador de la Compañía; Francisco Javier, de la misma Compañía de Jesús; Teresa de Jesús y Ahumada, natural de Avila, Fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzos; y Felipe Neri, florentino, Fundador de la Congregación del Oratorio, son santos, dignos de ser escritos en el Catálogo de los Santos, y como tales los escribimos en dicho Catálogo..." (ib p. 435).

“Al acabar de leer esto, regocijándose todo el concurso y sonando los instrumentos músicos, todo era dar voces de alegría y hacer reverencia a los nuevos Santos. Sin detención alguna, hicieron fuera de la iglesia señal las chirimías, las campanas y muchísimas trompetas. Entonces también los soldados suizos de que se formaba la guardia de Su Santidad hicieron salvas con repetidos disparos; principalmente en el Castillo de San Angelo se dispararon muchas piezas de artillería en señal de la canonización de los cinco Santos. También se oía por toda la ciudad el sonido alegre de las campanas. Y de todo resultaba excitarse mucho los corazones de cuantos fieles había a alabar y bendecir a Dios en sus Santos...” (ib p. 435).

El rito concluyó con la oferta de dones al Papa, último de los cuales “cinco cestillas muy pintadas y adornadas de plata y oro, que debajo de redecillas de seda aprisionaban grande copia de pajarillos. En recibiéndolos Su Santidad, les dio libertad, y subiendo a lo superior del templo alborozaban a los presentes” (ib p. 436). ’Beatificación. Doctorado.

BIBL.–Silverio de Santa Teresa, Un diario de la canonización de Santa Teresa, en «MteCarm.» 26 (1922), 145 y ss. BMC, 2, 419-430 (Bula de Canonización); Hipólito de la Sda. Familia, Los procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa, en «MteCarm.» 78 (1970), 85-130.

Evaristo Renedo

Cantalapiedra

Población de la provincia de Salamanca. Aludida por la Santa con ocasión de la admisión de una postulante: “el de Cantalapiedra”, desconocido (cta 325,11).

Cantar de los Cantares

Poema bíblico que contiene una colección de cantos de amor. De autor anónimo. Supuestamente atribuido a Salo-món. Así lo cree también Teresa, que los titula "Cantares de Salomón" (prólogo de Conc., 1), o simplemente "los Cantares" (R 24,1; 44,2; V 27,10; E 16,2), o "Cán-ticos" (Conc 1,3.6; 3,14; 6,8). Libro de transmisión bíblica singular, pues ha provocado una doble actitud en su lectura: por un lado, recelo y gran reserva; por otro, encanto y admiración. Esta segunda actitud prevalece en los místicos. También en Teresa, que sin embargo es a la vez testigo de la actitud primera, agravada en su tiempo no sólo por el dramático episodio de fray Luis y su traducción de los Cantares al castellano, sino por la oposición de ciertos teólogos a que la Biblia fuese leída por mujeres.

En ese contexto histórico es sorprendente la postura de T frente al poema. Será éste el único libro bíblico expresamente comentado por ella. Durante varios años –la fase de su ferviente exaltación mística: período extático–, la lectura de los Cantares es su refugio y consuelo, "habiéndome a mí el Señor, de algunos años acá, dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares..." (Conc. pról 1). Reiterado más expresamente, aunque en anonimato: "Sé de alguna persona que estuvo hartos años con muchos temores, y no hubo cosa que la haya asegurado, sino que fue el Señor servido que oyese algunas cosas de los Cánticos, y en ellas entendió ir bien guiada su alma" (1,6).

Frecuentemente ha pedido ella a los teólogos la explicación profunda del texto, "rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos (de los Cánticos)..." (1,8). No es improbable que haya poseído y leído la traducción manuscrita de los Cantares por fray Luis, traducción destinada por esos años (1561...) a otra monja, D.ª Isabel de Osorio, y difundida largamente en Castilla y Portugal, e incluso en América, hasta que el traductor fray Luis cae en la cárcel inquisitorial de Valladolid (1572).

Sería no mucho antes de esa fecha cuando la Madre Teresa se decidió a glosar "para las monjas" de sus Carmelos (Conc. Pról. 1) algunos versos del libro bíblico: "para consolación de las Hermanas (carmelitas) que el Señor lleva por este camino, y aun para la mía" (ib 2). Una vez escritas sus "meditaciones" sobre versos selectos del Cantar, sometió sus cuartillas a la aprobación de dos teólogos dominicos, implicados al menos uno de ellos en el episodio de fray Luis de León, cuya primera proposición delatada sonaba que "el Cantar de los Cantares es un poema amoroso a la hija de Faraón, y enseñar lo contrario es fútil", y la proposición segunda: que "el Cantar se puede leer y explicar en lengua vernácula". El teólogo primero, Diego de Yanguas, fue de parecer negativo respecto del escrito teresiano: "por parecerle que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura, se lo dijo, y ella fue tan pronta en la obediencia..., que lo quemó al punto" (BMC 18, 320). En cambio, el otro consultor, Domingo Báñez, más prestigioso y más metido en la polémica de la versión castellana de los Cantares, fue de parecer positivo. Pero tardío. Cuando ya el original teresiano había sucumbido al fuego, escribió él de propia mano en una de las copias salvadas de las llamas: "Visto he con atención estos cuatro cuadernillos, que entre todos tienen ocho pliegos y medio, y no he hallado cosa que sea mala doctrina, sino antes buena y provechosa. En el colegio de San Gregorio de Valladolid, 10 de junio de 1575. Fr. Domingo Bañes". (Códice de Alba: BMC 4, 268).

Esta toma de posiciones por parte del famoso teólogo dominico reviste importancia especial por varios motivos: porque en su autoridad se habían apoyado las dos proposiciones antes citadas sobre los Cantares y su traducción vernácula; porque en la fecha de su firma a favor de la autora, está en su trance crucial el proceso de fray Luis, preso en la misma ciudad de Valladolid donde Báñez imparte su aprobación; y porque, igualmente por esas fechas, el teólogo dominico tiene en sus manos el autógrafo teresiano del "Libro de la Vida", ya denunciado a la Inquisición.

Cuando en 1588 fray Luis edite por vez primera las Obras de la Madre Teresa, omitirá este comentario a los Cantares, y evita así nuevas tribulaciones al escrito y probablemente también al editor.

La lectura teresiana del poema bíblico

La Santa afronta la tarea de glosa con absoluta espontaneidad. Se propone escribir lo que el texto bíblico le sugiere a ella. Sabe que el poema tiene otro tipo de lectura, literal y teológica, en la que deben empeñarse los letrados, responsables de la palabra de Dios: ellos “lo han de trabajar” (Conc 1, 2). Pero esa lectura-estudio no excluye, según ella, la lectura libre, desde la vida misma: “lo que pretendo es, que así como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender cuando algo de ellos (de los Cantares) oigo, decíroslo por ventura os consolará como a mí” (Conc 1, 8). Ni quedan excluidas de esta lectura las mujeres, pues “no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor. De disputarlas..., esto sí” (1, 8). Teresa está convencida de que el poema tiene “palabras heridoras” (3, 14), capaces de transir a lectores y lectoras altamente enamorados. Llega a pensar que ciertas palabras de los Cantares no se las podrá apropiar el lector sino desde un alto grado de enamoramiento: que no se puede decir “béseme con beso de su boca” sino desde los aledaños del éxtasis: “estas palabras dícelas el amor... Estas palabras verdaderamente pondrían temor en sí, si estuviese en sí quien las dice, tomada sola la letra; mas a quien vuestro amor, Señor, ha sacado de sí, bien perdonaréis diga eso y más, aunque sea atrevimiento” (1, 12). He aquí un espécimen de ese tipo de lectura:

“¡Oh Señor del cielo y de la tierra! ¡Que es posible que aun estando en esta vida mortal se pueda gozar de Vos con tan particular amistad! ¡Y que tan a las claras lo diga el Espíritu Santo en estas palabras, y que aún no lo queremos entender! ¡Qué son los regalos con que tratáis con las almas en estos Cánticos! ¡Qué requiebros, qué suavidades!, que había de bastar una palabra de éstas a deshacernos en Vos...” (3,14).

Por lo general, T prefiere dar al poema valor de simbolismo nupcial entre Dios y el hombre. Más que la tradicional versión esponsal cristológica y eclesial (amor entre Cristo y la Iglesia), ella se inclina por el simbolismo interpersonal: Dios y el alma, o Cristo y ella. Pero dando por supuesta la apertura del símbolo a otros sectores.

Desde el punto de vista literal o textual, no sabemos cuántos y cuáles versos del Cántico glosó Teresa, a causa de las mutilaciones y lagunas con que nos ha llegado su comentario. De hecho, en lo que nos queda de su escrito aparecen glosados los versos siguientes:

– “Béseme con beso de su boca...” (Cánt 1, 1: Conc 1,1).

– “Más valen tus pechos que el vino, que dan de sí fragancia de buenos olores” (Cánt 1, 1-2: Conc 4, 1).

– “Sentéme a la sombra del que deseaba, y su fruto es dulce para mi garganta” (Cánt 2, 3: Conc 5,1).

– “Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad” (Cánt 2, 4: Conc 6, 1).

– “Sostenedme con flores y acompañadme con manzanas, porque desfallezco de mal de amores” (Cánt 2, 5: Conc 7, 1).

– Implícita alusión al texto de la vulgata “lectulus noster floridus” (Cánt 1, 15: Conc 2, 5. – Fray Luis había traducido: nuestro lecho está florido». En la glosa de T cita libremente: “¡Oh, que es hacer la cama Su Majestad de rosas y flores para Sí en el alma”.

– “Yo a mi Amado, y mi Amado a mí”: Cánt 6, 2; 2, 16: Conc 4, 8.

– “Mantiénela con manzanas”: Cánt 2,5: Conc 5, 5.

– “Toda eres hermosa, amiga mía”: Cánt 4, 7: Conc 6,9.

– “Quién es ésta que ha quedado como el sol”: Cánt 6, 9: Conc 6, 11.

– “Debajo del árbol manzano te resucité”: Cánt 8, 5: Conc 7,8.

El poema bíblico en los restantes escritos de la Santa

Como es sabido, el Cantar de los Cantares ha tenido su mejor eco y prolongación poética en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz. También en T ha tenido repercusión poética. En el breve poemario de la Santa hay dos piezas inspiradas en el Cantar.

Una de ellas glosa el verso “mi Amado para mí” (Cánt 6, 2), y lo incorpora al estribillo de cada estrofa: “Ya toda me entregué y di / y de tal suerte he trocado / que mi Amado es para mí / y yo para mi Amado”. A este lema inicial siguen dos octavillas en las que reaparecen sendos motivos poéticos del Cantar: la caza de amor (“Cuando el dulce cazador / me tiró y dejó rendida...”), y “la herida con la flecha enherbolada de amor”, que hace recordar las “palabras heridoras” de los Conceptos (cf E 16, 2).

El poema segundo no tiene tan estrecha vinculación con el Cantar. Reproduce el “coloquio amoroso” de los dos amantes, y pretende la igualdad de amor entre ambos: “Si el amor que me tenéis, / Dios mío, es como el que os tengo...”

Más allá de los poemas, la imaginería y el simbolismo del libro bíblico están presentes en casi todos los escritos teresianos, a partir de Vida. a) La mutua mirada: “... sin ver nosotros cómo, de en hito en hito se miran estos dos amantes,

como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares: a lo que creo, lo he oído que es así" (V 27, 10, con referencia a Cánt 4, 9 y 6,4: "con una sola de tus miradas me has enamorado", que fray Luis había traducido: "robaste mi corazón con uno solo de los tus ojos"). – b) Ese momento simbólico de la mirada recíproca lo recordará a sus lectoras del Camino (26, 3): "No os pido más de que lo miréis..., pues nunca, hijas, quita vuestro Esposo los ojos de vosotras... No está aguardando otra cosa, como dice a la Esposa, sino que le miremos". – c) Reaparecerá varias veces en las Exclamaciones, donde evocará al menos dos versos no mencionados en los Conceptos: el conjuro de las hijas de Jerusalén que vagan por calles y plazas (Cánt 3, 2: Excl 16, 3), y la Exclamación final, en que se apropia el verso "fuerte es como la muerte el amor, y duro como el infierno" (Cánt 8, 6), glosado así: "¡Oh, quién se viese ya muerto de sus manos y arrojado en este divino infierno, de donde ya no se esperase poder salir, o por mejor decir, no se temiese verse fuera!" (E 17, 3).

Con todo, el más decisivo influjo del Cantar bíblico en la espiritualidad teresiana acontece en las Moradas, no ya por la evocación de versos sueltos (cf M 5,1,12; 5,2,12; 6, 4,10; 6,7, 9; 7,3,13), sino porque sólo en este libro la autora lleva a pleno desarrollo el símbolo nupcial heredado del Cantar, y que le sirve para estructurar la sección mística del Castillo. Será aquí, en las Moradas, donde mejor articule en torno al símbolo nupcial los otros simbolismos de los Cantares: el vino, la bodega, la borrachez de amor, la flecha, la herida, el fuego... y el sello, que en los Cantares es impresión de la faz de la esposa en el brazo o en el corazón del amado (8,6), y que en el Castillo es profunda impresión del rostro del Amado en la cera del alma (M 5,2,12).

En uno de sus poemas festivos ("En la cruz está la vida..."), T identifica la cruz del Señor con "el árbol deseado" de la Esposa de los Cantares (2,3):

"Es la cruz el árbol verde

y deseado

de la esposa, que a su sombra

se ha sentado

para gozar de su Amado,

el Rey del cielo,

y ella sola es el camino

para el cielo”,

identifica de nuevo a la cruz con la palma preciosa de los Cantares:

“De la cruz dice la Esposa

a su Querido

que es una palma preciosa

donde ha subido

y su fruto le ha sabido

a Dios del cielo...” (Po 19).

BIBL. – A. M. Pelletier, Lecture du Cantique des Cantiques, Roma 1989, 370-378.

T. Alvarez

Canto litúrgico

1. En el monasterio de la Encarnación de Avila. – La vida litúrgica estaba regulada por el Ritual Carmelitano, muy explícito en las ceremonias y en lo que había de cantarse. Por otro lado las Constituciones que regían la vida comunitaria de este monasterio, donde ingresó T a los 20 años en 1535, mandaban que «con mucha diligencia trabajen las novicias dentro del año de noviciado de estudiar y ser enseñadas en la cantoría del psalmear y divino oficio» (BMC, 9, 494). Reflejando la vida litúrgica de principios del siglo XVII, María Pinel podía alardear de que «aunque era tanta la pobreza del convento, siempre han procurado esmerarse en el divino culto, dedicando a las divinas alabanzas más religiosas que suelen en los conventos muy sobrados, queriendo más que les falte a las demás religiosas a sí mismas, que no que falte nada a los loores de Dios» (Retablo de Car-melitas. EDE, Madrid 1981, 200). Ambien-te que puede retrotraerse a los tiempos en que la Santa era novicia, muy próximos a la fundación del monasterio, como lo demuestran los cantorales y otros papeles musicales del s. XVI que se conservan en el monasterio. Ya en esta época había «monjas músicas» que, por el servicio que prestaban como tales, no pagaban dote (Nicolás González, El Monasterio de la Encarnación de Avila. Caja de Ahorros y Préstamos de Avila, Avila, 1976, 1, 214). El P. Efrén supone que el día de la profesión de T «en la iglesia esperaban multitud de deudos e invitados, ministriles, cantores, celebrantes y un afamado predicador, pues las Constituciones ordenaban que se celebrase ‘con la mayor solemnidad que pudiere ser’». (Santa Teresa y su tiempo. Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1982, nº 341). Dado lo rumboso que era el padre de la Santa, puede ser. Recor-dando los años de noviciado escribía T.: «sabía poco del rezado y de lo que había de hacer en el coro... Sabía mal cantar. Sentía tanto si no tenía estudiado lo que me encomendaban... que de puro honrosa me turbaba tanto, que decía muy menos de lo que sabía» (V 31,23).

2.En el convento de san José. – Iniciada la reforma en 1562 y con una comunidad de trece monjas como máximo, el canto litúrgico no podía llevarse con la misma

solemnidad que en la Encarnación, donde había más de cien monjas. En las Constituciones que fue elaborando para su aprobación en 1567, se habla generosamente de «cantar»: «Los domingos y días de fiesta se cante misa y vísperas y maitines. Los días primeros de Pascua y otros días de solemnidad podrán cantar laudes, en especial el día del glorioso san José» (1,3). Sorprendentemente a continuación hay una limitación: «Jamás sea el canto por punto, sino en tono, las voces iguales. Lo ordinario sea todo rezado y también la misa».

Frase extraña, que ha recibido diversas interpretaciones. El P. Jerónimo de san José, al que sigue el P. Efrén, piensa que en principio «la cláusula decía así: 'lo ordinario sea todo cantado, y también la misa'» porque esto concuerda mejor con la razón de confiar en la Providencia de Dios, aunque se emplee tiempo en su alabanza (Historia de la Reforma. Madrid, 1637, Libro 4, 9). El P. Silverio, después de consultar al P. Gregorio María Suñol, opina que la Santa no excluye el canto sencillo sino el canto polifónico (HCD, XII, 434-435). El P. Tomás Alvarez parece inclinarse por una corrección en la puntuación. El P. Livino del N. Jesús defiende que la frase de la Santa es absolutamente prohibitiva, como así lo ha entendido la legislación carmelitana posterior (La música sagrada en la legislación del Carmen Descalzo. San Sebastián, 1944; un resumen, en Tesoro Sacro Musical 5 (1959) 99-103). Y efectivamente así ha sido. Según esta interpretación lo de «cantar» quedó reducido durante mucho tiempo a un simple «semitonar». Pero esto no parece responder a la idea de santa T, ni por la crítica interna de los textos ni por lo que ella practicó en la realidad.

a)Crítica interna de los textos. Conviene saber qué se entendía por «cantar», «punto» y «tono» en el s. XVI, tanto en los tratadistas de música como en los libros litúrgicos, y qué sentido daba la propia Santa a estas palabras. En los tratados de canto llano y canto de órgano (polifonía) de la época no hay ninguna definición de «canto» o «cantar»; pero el uso de estas palabras denota que cantar es algo más que un simple recitar; implica diversidad de alturas en los sonidos.

Bartolomé Ramos de Pareja distingue, como otros tratadistas, voces continua, discreta y media. «Continua», «aquella con la que recorremos las palabras al hablar o al leer prosa». «Discreta», «aquella que al cantar suspendemos, en la cual no servimos a la comunicación, sino más bien a la modulación; y es esta voz más tarde y al modular las variaciones hace un cierto intervalo». «Media», «como cuando leemos poemas heroicos, que no recitamos ni con carrera continuada, como la prosa, ni con un trecho de voz suspenso y más lento, como el canto. De modo similar, cuando en la iglesia leemos oraciones, capítulos, lecciones y similares» (Música práctica, Bolonia 1482. Alpuerto, Madrid 1977, 41-42). Queda claro que cantar es distinto de leer y de semitonar. La palabra «punto» apenas es utilizada por algunos tratadistas, y cuando la utilizan es más bien en el sentido de «signo» o escritura gráfica de los sonidos. Bermudo es quien más la emplea. «En el canto llano usamos seys señales... La tercera señal son los puntos; los quales inventaron para subir y bajar en el canto» (Declaración de instrumentos musicales, Osuna MDLV. Arte tripharia, Madrid 1982, folio XXIr). Hablando de las «Disjuntas» dice: «Todas las vezes que vinieren quatro puntos en la Música, darles hemos dos tonos y un semitono... Diapente llamo cinco puntos seguidos, o de salto; y diatéssaron quatro puntos en las mesmas condiciones» (ib XXIV). «Punto» por tanto, también implica diversidad de alturas en los sonidos. La palabra «tono» es más rica en significados. Francisco de Salinas lo resume bien: «La palabra tono ... puede tomarse de cuatro maneras: en primer lugar significa la tensión de la voz humana... Según esta significación se dice que el tono de voz es áspero o dulce, grande o pequeño, vulgarmente bueno o malo. En segundo lugar, se toma comparándolo con otro según el agudo o grave... En tercer lugar, se toma por la distancia que existe entre un diatéssaron y un diapente [intervalo entre dos notas contiguas contrapuesto al semitono]... Por último, se toma por la composición entera de una armonía instrumental» [altura de una obra] (Siete libros sobre la música, Salamanca 1577. Traducción de Ismael Fernández de la Cuesta, Apuerto, Madrid 1983, 351). La palabra «tono» se utilizó también durante siglos como equivalente a «modo gregoriano». Por más que algunos tratadistas lo denunciaron, hasta los grandes polifonistas las utilizaban indistintamente: «Misa

del IV tono» «Tiento del I tono», etc. Esto dio lugar a hablar de los «tonos» de los salmos.

También en los libros lítúrgicos queda clara la diferencia entre cantar, semitonar y leer. En los misales cuando se dice «cantar» se incluye la música; en unos casos, como en los Prefacios, la música del cántico entero; en otros, como en los Glorias o los Credos, sólo las entonaciones. La palabra «tono» tiene, en los libros litúrgicos, varios significados. Unas veces significa altura; como cuando se entra en el templo con el cirio pascual encendido y el diácono canta «lumen Christi» cada vez en tono más agudo. En la mayoría de los casos esta palabra se refiere a «fórmula». Así se habla del tono de los salmos, del tono de las epístolas, de los evangelios, profecías, oraciones, etc. Esto originó los «tonarios» o libros donde se incluían o sólo las entonaciones, o los diversos formularios o «tonos» con que se cantaban algunas partes del oficio divino o de la misa. Pero aun en estos casos siempre hay unas entonaciones, unas mediaciones y unas terminaciones que son algo más que un simple semitonado. Otra cosa es cuando en las rúbricas del misal se indica el volumen de voz con que el celebrante ha de rezar: secreto, secrete, submissa voce, voce aliquantulum elata, voce paululum elevata, clara voce, intelligibile voce... En estos casos no se refiere a diversidad de altura de sonidos (frecuencia de onda) sino de volumen (amplitud de onda).

Resumiendo: cuando en el s. XVI se habla de canto, de punto o de tono, tanto en los tratados musicales como en los libros litúrgicos, se toman siempre en el sentido obvio de emitir sonidos a distinta altura. O sea, no se podía cantar sin diversidad de «puntos», ni cantar «en tono», tomada esta palabra como sinónimo de recitado o semitonado. Son antinomias.

No es distinto el sentido que santa T da a la palabra «canto», «cantar». «Sé de una persona que... oyó cantar una buena voz, y certifica que, a su parecer, si el canto no cesara, que iba ya a salirse el alma» (Conc, 7,2). «Si uno tiene mala voz, por mucho que se esfuerce a cantar, no se le hace buena» (V 22,12). «En

entrando yo en recreación [Isabel] deja su labor y comienza a cantar» (cta al P. Gracián, finales de diciembre de 1576). «Estos [villancicos] no tienen ni pies ni cabeza, y todo lo cantan» (cta a Lorenzo de Cepeda, 2.1.1577). Es claro: en estos textos cantar es sencillamente cantar; no recitar ni semitonar.

b)Lo que santa T practicó. En la práctica no podía evidentemente hacer grandes cosas con trece monjas por convento, si las había. Ya era bastante que pudieran leer latín. Pero hay dos casos que son reveladores. Uno es su porfía con Diego Ortiz, de Toledo, albacea de Martín Rodríguez que había deseado fundar una iglesia con varias capellanías en sufragio de su alma, pero que había muerto sin hacerlo. Esta iglesia fue la de las Carmelitas Descalzas. La escritura concierto se firmó el 18 de mayo de 1570 (P. Silverio de S.T. BMC, V, 413 sg.). Por esta escritura se comprometían las religiosas, entre otras obligaciones, a cantar una serie de misas y responsos por el alma de Martín Rodríguez. «Misas cantadas» y «misas en tono», se dice. La Santa se dio cuenta pronto de que aquello de cantar no lo podían cumplir y trató de librar de esa carga a las monjas. Pero no llegó a ningún acuerdo con el albacea Diego Ortiz. Este incluso se negaba a entrevistarse más con la Madre T. Entonces ella le escribió: «He querido decir a vuestra merced lo que estotro día comencé a tratar con vuestra merced acerca de las misas cantadas los domingos y fiestas... Lo que yo pretendí fue que los señores capellanes quedasen obligados a cantar los días de fiesta (porque entonces lo teníamos nosotras de constitución) y no obligar a las monjas, que por su Regla pueden cantar u no, que aunque es de constitución, no es cosa que las obliga a ningún pecado... Si en escribirlo huvo yerro, no es razón pedirles por fuerza lo que está en su voluntad; y pues ellas la tienen de servir a vuestra merced y de ordinario cantar las misas, suplico a vuestra merced que cuando se les ofrece necesidad, tenga por bien que gocen de su libertad... Y pues cada día casi se cantan sin estar obligadas, razón será que vuestra merced nos quite este escrúpulo» (cta a Diego Ortiz, finales de agosto de 1570). Se ve que Diego Ortiz por «cantar» y por «cantar en tono» entendía sencillamente «cantar». La Santa, en su súplica, demuestra también entender lo mismo; pero ante la imposibilidad de

hacerlo dignamente, descarga la obligación en los capellanes. Es de suponer que, aun en este caso, las monjas, al menos, contestarían cantando al celebrante que cantaba. Pero la Santa dice más: asegura que están cantando y, es de suponer, en el sentido que quería Diego Ortiz; o sea, algo más que las simples respuestas al celebrante.

El otro caso es el de María de san José, priora de Sevilla. La Santa le escribe: «En ninguna manera me parece havían de cantar nada hasta ser más, que es para infamarnos a todas» (26.11.1576). Si las Constituciones hubieran prohibido tajantemente cantar («jamás sea el canto por punto») la Santa se lo hubiera recordado; era lo más sencillo. No lo hace. Ni cierra la puerta al canto. Simplemente le pide que no canten «hasta ser más» monjas.

Se puede aducir aún el testimonio de religiosas, compañeras de la Santa, en los procesos de beatificación y canonización. Ana de los Angeles: «Procuraba y mandaba que en el rezo y canto del coro hubiese mucha pausa». María de san José (Salazar) refiriéndose al rezo en los viajes: «Luego guardaba silencio y tenía oración, y todas sus compañeras, como si estuvieran en los conventos; y cuando podía, por librarse del ruido e inquietud de las posadas, se quedaba en el campo, y debajo de peñas ordenaba y componía altares y mandaba que sus religiosas cantasen Vísperas y Completas» (P. Silverio de santa Teresa, HCD, 11, 363 sg.).

Esto indica que T y sus compañeras distinguían perfectamente entre rezar y cantar, que cuando empleaban las palabras cantar y similares las tomaban en su sentido inmediato, y que cantaban al menos lo que podía hacerse por «tonos comunes», como entonaciones, salmos, responsorios...

De todo esto se puede deducir que la idea de T, mujer amante de celebrar dignamente el culto a Dios sobre todo en las solemnidades, no era prohibir el canto, el canto llano o gregoriano; pero mujer práctica al mismo tiempo, consideraba más prudente no cantar hasta poder hacerlo con dignidad. El Concilio

de Trento no tiene nada que ver con esto. En la sesión XXII, capítulo IX mandó: «aparten también de sus iglesias aquellas músicas en que ya con órgano, ya con el canto se mezclan cosas impuras y lascivas». Y en la XXIV, cap. XII, se pedía «alabar con himnos y cánticos reverentes, distinta y devotamente al nombre de Dios», refiriéndose a la inteligibilidad del texto en cánticos polifónicos. Las monjas de T ni podían soñar con cantos polifónicos.

¿Por qué entonces, después de mandar en sus Cons-tituciones que «los domingos y días de fiesta se cante misa y vísperas y maitines» y que «los primeros días de Pascua y otros días de solemnidad podrán cantar laudes, en especial el día del glorioso san José», el sentido de canto queda reducido a un simple recitado con la famosa frase «jamás sea el canto por punto, sino en tono, las voces iguales»? Conviene recordar que no se conserva ningún original de estas primitivas Constituciones de 1567; que en el tiempo de experimentación fueron retocadas por la propia Santa; que hubo adiciones de los P. Pedro Fernández y Gracián; que alguna priora también puso y quitó por su cuenta, con disgusto de T; y que la redacción de las Constituciones de 1581 no son de mano directa de la Santa, y en materia musical hay una amalgama de textos de diversa procedencia, hecha con muy poco rigor.

Es posible que la propia Santa pensara en algún momento quitar de sus Constituciones la obligación de cantar. Pudo ser cuando la porfía con Diego Ortiz. La frase «lo que yo pretendí fue que los señores capellanes quedasen obligados a cantar los días de fiesta (porque entonces lo teníamos de constitución) y no obligar a las monjas, que por Regla pueden cantar u no, que aunque es de constitución, no es cosa que las obliga a ningún pecado» parece indicar que en algún momento («entonces lo teníamos por constitución») fue obligación pasada; pero después parece suponer que todavía («aunque es de constitución») es obligación presente. Quizá fuera obligación pasada en cuanto, en su mente, tuviera intención de quitarla, pero aún presente en cuanto todavía no la había quitado, en cuanto seguían vigentes las primeras Constituciones que mandaban cantar.

Pero en último término ella no debió hacer ningún cambio. Es decir, la frase «jamás sea el canto por punto sino en tono» no debe ser original de la Santa. De haber prohibido ella el canto, hubiera actuado con más libertad, suprimiendo todos los mandatos de cantar. Esa frase tiene que ser de una persona que no se atrevió a quitar los textos de la Santa que mandan cantar y se contentó con rebajar el sentido de la palabra canto, contra el significado obvio de la palabra. Esa persona pudo ser el P. Gracián, que en carta a Juan Calvo Padilla, fechada en Sevilla, 13.12.1575 se queja de que el P. Angel Salazar quiere obligar a los descalzos a «que canten canto de órgano y contrapunto»: «aora dize que cantemos por punto, y el mesmo Visitador manda que sin punto y en tono, como los frailes Fran-ciscos Descalzos, los Jesuitas, los Victorios y otros» (MHCT 1,257). Efectiva-mente san Pedro de Alcántara mandó en sus Ordenaciones, tanto de 1540, como de 1561 y 1562 que se rezara el «oficio divino en tono bajo y pausado», «igual, redondo, cortado, no quebrado y bien pausado». Pero el contexto es bien distinto: «ninguna cosa se diga cantada» y en ningún momento se manda cantar algo (Arcángel Barrado Manzano, San Pedro de Alcántara, Estudio documentado y crítico de su vida. Ed. San Antonio, Cáceres 1995, 169). No hay contradicción. Igual sucede con los Jesuitas: «úsase decirse el officio rezado y medianamente alto» (Ignacio de Loyola, Obras completas. BAC 86, nº 600); «no usarán los Nuestros tener coro de horas canónicas ni decir las Missas y officios cantados» (nº 586); «así mesmo por ordinario los Domingos y fiestas, sin canto de órgano ni canto llano, sino en tono devoto, suave y simple» (nº 587). Pero la razón y el contexto son también muy distintos: «porque las ocupaciones que para ayuda de las ánimas se toman, son de mucho momento y propias de nuestro Instituto y muy frecuentes; y por otra parte siendo tanto incierta nuestra residencia en un lugar y en otro...» (nº 586). Tampoco aquí hay contradicción. Sin embargo en las Constituciones de santa T de 1567 y en las posteriores de 1581 sí la hay. Primero se manda cantar en ciertos momentos y después se manda hacerlo de una forma que no es cantar; es una antinomia. Por eso puede deducirse que lo de «jamás sea el canto por punto, sino en tono» es una interpolación ajena a la Santa.

Canto extralitúrgico

En un ambiente más informal la Santa era, naturalmente, más libre. Por eso el canto era condimento de todas sus fiestas conventuales: recreaciones, procesiones claustrales, profesiones .... «Las letras siguientes hizo algunas de ellas Nuestra Madre Teresa de Jesús, y otras las cantaba la Santa y se las cantaban sus monjas» (Ms 1.400 de la BN, folio 168, procedente de las Carmelitas de Descalzas de Cuerva). «Y otras son antiguallas que al principio de la Orden componían para diversos acontecimientos que sucedían» (ib). «Otras que hizo la misma [santa Teresa] a la circuncisión... y una víspera en recreación, salió la Santa Madre de su celda arrabatada de un maravilloso fervor y ímpetu de espíritu danzando y cantando y hizo que el convento la imitase lo qual hizieron con notable alegría de espíritu» (lb. Una recopilación más amplia puede verse en Antonio Baciero, El órgano de cámara del convento de la Encarnación (Avila). Ed. Poniente, Madrid 1982, 99 sg.) En ocasiones el canto era suavizante de penas y calamidades de caminos; por ejemplo el de Sevilla, «que fue bien trabajoso por ser en principio de verano y en Andalucía donde los calores son tan recios... todo se pasaba riendo y componiendo romances y coplas de todos los sucesos que nos acontecían de que nuestra Santa gustaba extrañamente» (María de san José, Re-creaciones. Postulación General OCD, Roma 1979, 195). Víllancicos, coplas y canciones que se intercambiaban por los conventos y amistades. «Pensé que nos enviara vuestra merced el villancico suyo, porque éstos ni tienen pies ni cabeza, y todo lo cantan... Ahí va un cantarcillo a fray Juan de la Cruz, que me enviaron de la Encarnacón... para que cante Francisco a vuestra merced» (cta a Lorenzo de Cepeda 2.1.1577).

Cualidades cantoras de santa Teresa

«Sabía mal cantar» dice de sí misma (V 31, 23). Y Ana de Jesús confirma que no tenía buena voz, pero que a veces se le transformaba: «Algunas veces salía de

rezar con una color y hermosura que maravillaba...; y en la voz también la oíamos la diferencia; particularmente en la noche de Navidad cantando en los Maitines el Evangelio de San Juan fue cosa celestial de la manera que sonó, no teniendo ella naturalmente buena voz» (Silverio de santa Teresa, BMC, tomo 18, 474). Sin embargo no debía ser tan negada para el canto, ni tener mal oído musical. Cantaba en el coro, cantaba en las recreaciones, cantaba en los viajes; y se atrevía a corregir a Maribobales en Segovia «calla, Maribobales, que no has tomado bien el tono» y dárselo ella (P. Efrén de la M. de Dios, Santa Teresa y su tiempo. Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1982, 1 nº 125), e incluso a enseñar a otras: «En Navidad enseñaba a las antiguas sus coplitas» (Isabel Bautista, Proceso de Avila, 1610, a. 72). ' Música.

Antonio Bernaldo de Quirós

Capellanes

“Capellanes se llaman los que tienen obligación de decir algunas misas, y asistir, o en el coro o en las capillas particulares” (Covarrubias, “Capilla”, p. 296). Así en tiempo de la Santa. Estaban al servicio de una iglesia, o de una capilla dentro de aquella, o de una ermita (por ejemplo, la de Villanueva de la Jara: F 28,45), o al servicio de una comunidad religiosa. Es el caso de T y sus Carmelos. El capellán y la capellanía adquieren importancia especial desde que la Santa descartó en sus Carmelos la asistencia de los “vicarios” y sus intromisiones en la vida de comunidad (C 5,6; Modo 39). Cuidó igualmente que los capellanes no incurriesen en esas injerencias. Sus servicios se circunscribían a la liturgia eucarística y poco más. A ser posible, les confiaba el cuidado del templo de casa (Const. 5,3), y limitaba su comunicación con la comunidad (Modo 16). Aún así, no se libró de reiteradas complicaciones en diversos Carmelos: en Malagón por las intromisiones de G. de Villanueva (cta 201 y 240); en Toledo, donde los numerosos capellanes exigen a ultranza el cumplimiento de las cláusulas del contrato estipulado con el fundador, Diego Ortiz (BMC 5, 413-421), hasta el punto de refrendar T la dura

opinión de éste: “como vuestra merced dice, van [algunos capellanes] con gana de acabar presto y no con más espíritu algunos de ellos” (cta 33,1; 28,1-2); en Sevilla con las impertinencias de Garciálvarez, que tiene que ser alejado del Carmelo por el Arzobispo; incluso en Avila, donde estrenó servicios de capellán Julián de Avila (F 3,2: “nuestro padre capellán Julián de Avila”), quien tras prestarle ese servicio en numerosos viajes (F 13,2; 19,7; 21,5-6; 24,5.13...), tuvo que ser moderado por la Santa en su capellanía abulense de San José (ctas 410,9; 421,6). – En el vocabulario de T y de sus Carmelos, “ser capellana de alguien” equivalía a estar encargada de rogar por él (ctas 26,2; 427,2).

Capítulo

En el léxico teresiano, heredado del eclesiástico entonces corriente en la vida religiosa, capítulo es la asamblea de los religiosos para realizar elecciones dentro de la comunidad, o para dirimir asuntos conventuales, o bien para practicar la corrección fraterna aconsejada por el Evangelio y, en el caso de Teresa, prescrita por la Regla del Carmelo. En la vida y escritos de la Santa hay que distinguir tres clases de capítulos: 1) conventual o comunitario; 2) capítulo provincial; 3) capítulo General. Recordamos aquí únicamente los mencionados por ella misma.

1. Capítulo de comunidad

Es la asamblea en que se reúnen los miembros de la comunidad religiosa, bien sean todos los que la integran, bien únicamente los que tienen voz activa en la misma. En la comunidad de la Encar-nación de Avila rige la norma de la Regla del Carmen, según la cual “los domingos u otros días, si fuere menester, tened juntos una colación... En este encuentro se corregirán también con caridad las faltas de los hermanos, de haberlas en alguno” (n. 13). A partir de esa norma, las Constituciones de la Encarnación celebraban dos suertes de capítulo: el de asuntos, elección de superioras, aprobación de candidatas al hábito o a la profesión, etc; y por otro lado el ordinario capítulo de exhortación y corrección

fraterna, llamado ‘capítulo de las culpas’ (parte 2ª, rúbrica 8ª: Constituciones, publicadas por el P. Silverio de S. T en la BMC 9, 481 y ss).

En esa misma rúbrica octava se describe minuciosamente el procedimiento ritual del acto, que se celebraría “a lo menos en la semana una vez” (ib p. 508), y revestiría especial solemnidad dado el alto número de religiosas que asistían a la reunión, acaso más de centenar y medio. En ella tomaría parte Teresa, joven postulante o novicia, entre los 20 y los 22 años, con sola voz pasiva, es decir, para escuchar la exhortación de la priora, D.ª María de Luna, y las correcciones de las capitulares, o bien para pedir perdón por los propios defectos (“con rostro humilde, estando en pie, dirán sus culpas...”: ib). Años más tarde, ya profesa, participará en el acto con voz activa. Y en ocasión excepcional, tras la fundación del Carmelo de San José, bajará desde éste a la Encarnación, citada a capítulo para rendir cuenta de lo hecho: “la prelada me envió a mandar que a la hora me fuese allá... Yo voyme luego..., con tener creí-do me habían de echar en la cárcel” (V 36, 11), que no fue así. El acto capitular se renovó ante el Provincial: “Hice mi culpa como muy culpada... (es decir, hizo la auto-acusación según el ritual de la Constitución). Yo no quisiera disculparme, antes pedí me perdonase y castigase y no estuviese desabrido conmigo” (V 36, 12).

Teresa tomaría parte también en la otra clase de capítulos. En ausencia suya, se reuniría la comunidad para aceptarla a la toma de hábito (1536) y un año después a la profesión (cf BMC 2, 92-96). Esta última tenía que ser “de consentimiento de todo el capítulo o de la mayor y más antigua parte” (Constituciones, I, rúbrica 13, BMC 9, p. 485). Con toda seguridad, T participaría en los capítulos que se reunieron para elegir priora los años 1539-1562, aproximadamente cada trienio. Es probable que el 12.8.1562 asistiera a la elección de D.ª María Cimbrón, después de haber prevenido a las propias amigas para que no le diesen el voto a ella misma: “escribí (desde Toledo) a mis amigas para que no me diesen voto” (V 35, 7). Casi diez años después (octubre de 1571), T será nombrada priora por el Visitador Apostólico, Pedro Fernández, a pesar de la resistencia de las monjas,

que veían conculcado el derecho electoral del capítulo. Y, por fin, a la propia Madre T le llegará la hora de vivir el reverso de la medalla, cuando en octubre de 1577 el capítulo la elija a ella priora de la comunidad, y el Provincial, Juan G. de la Magdalena, no sólo anule la elección sino que excomulgue a las electoras y poco después sea cómplice de la cárcel toledana del padre espiritual de la comunidad, fray Juan de la Cruz (MHCT 1, 416 y 426).

Menos accidentados fueron los capítulos comunitarios celebrados por la Santa en San José. Son célebres los del primer quinquenio (F 1). Se conserva aún la pequeña sala capitular (con dimensiones de juguete si se la compara con la de la Encarnación). Se conserva también la modestísima banqueta de tabla, desde la que ella adoctrinaba a la comunidad en el capítulo semanal. Humilde y egregio resto del magisterio oral de la Santa durante los años de efervescencia mística y férvido estreno de su misión de fundadora. Lo recordará en el Camino (24, 2): aunque mujer, “puedo enseñaros, porque como madre, con el oficio de priora que tengo, es lícito”. La Santa historía intencionadamente el capítulo celebrado en San José en julio o agosto de 1577, para decidir el paso del monasterio a la jurisdicción de la Orden: “Eran menester los votos de las monjas. A algunas se les hacía muy grave. Mas como me querían bien, llegáronse a las razones que (yo) les decía...” (F. epílogo).

En las Constituciones teresianas quedó marcada con gran precisión la estructura y objetivos del “capítulo de culpas” (c. 12). La reunión comienza y concluye con un breve ritual. Antes de la exhortación se lee un pasaje de las Constituciones o de la Regla. Preside la priora. Una religiosa de la comunidad tiene el oficio de “celadora” (“que es oficio importante”: 11, 15), y a ella le toca referir los fallos importantes de las hermanas. Estas salen al medio de dos en dos y “dicen sus culpas y negligencias manifiestas” (12, 2), pidiendo perdón por ellas. También pueden ser corregidas por las restantes hermanas. Nadie tomará la palabra en propia defensa, si no es por indicación de la presidente (12, 3). Las correcciones se harán “con celo de caridad y amor de justicia y sin disimulación” (1, 7). Incluso

cuando sea el visitador quien convoque el capítulo comunitario, habrá de corregir “con amor... y para quitar faltas” (Mo 5).

La reunión comunitaria, en todo caso, tenía gran importancia en la vida religiosa. Teresa no sólo acogió los valores espirituales de la tradición anterior, sino que renovó y llenó de vida humana y testifical ese acto, ejerciendo en él su primer magisterio espiritual, y aprovechándolo para dar consistencia al estilo de hermandad que ella se propuso introducir en la vida religiosa. El capítulo comunitario formaba parte importante del proyecto de formación permanente de las hermanas.

2. Capítulos provinciales

Los de la Provincia carmelitana de Castilla tuvieron relativa incidencia en la vida religiosa de Teresa. En ellos se elegía al superior provincial, que sería consiguientemente prelado del monasterio de la Encarnación durante cada trienio. De hecho, él podía destinar –incluso con precepto de obediencia– a una religiosa del monasterio. Así ocurrió a la madre T, que en la nochebuena de 1561 recibió precepto de obediencia de trasladarse a Toledo, al palacio de D.ª Luisa de la Cerda (V 34,1). Era el mismo provincial que había acogido la fundación del Carmelo de San José y que luego se desdijo y desentendió de ella (V 32,13-15), P. Angel de Salazar. De los capítulos provinciales de esos años, ella sólo hace mención del celebrado en San Pablo de la Moraleja (mayo de 1576) en carta al P. Ambrosio Mariano (106,7), muy interesada en que se la “avise de lo que pasare” (ib n. 8: La Moraleja está en la provincia de Valladolid; la Santa escribe desde Sevilla; y el destinatario reside en Madrid). En ese capítulo sería elegido provincial el P. Juan G. de la Mag-dalena (“el Magdaleno”, dirá la Santa), el mismo que intervendrá en la penosa elección de ella como priora de la Encar-nación.

En cambio, le interesarán vivamente los capítulos provinciales (o semi-provinciales) de su naciente familia religiosa. Fueron dos en Almodóvar del Campo, y uno en Alcalá de Henares.

El primer capítulo de Almodóvar fue convocado por Gracián el 3 de agosto de 1576, para reunirse en dicha villa el 26 del mismo mes con intención de erigir en provincia aparte los conventos teresianos, nueve casas de religiosos y once de monjas (cf MHCT 1, 319). La Santa se interesó por la marcha de las sesiones, enviando cartas a Almodóvar (ctas 117, 118, 119), y aprobando lo hecho: “vengamos a lo del capítulo, que vienen contentísimos, y yo lo estoy muy mucho de cuán bien se ha hecho, gloria a Dios” (escribe a Gracián, cta 124, 8).

El segundo capítulo fue convocado precipitadamente por el P. Antonio de Jesús (Heredia), también en Almodóvar, el 9 de octubre de 1578, en cumplimiento de lo establecido en el capítulo de 1576, pero inmediatamente reprobado y anulado por el nuncio papal Felipe Sega (16 del mismo mes: cf MHCT 2, 31). El siguiente día 22 llegan a manos de la Santa las actas o las decisiones capitulares, y ella escribe una carta terrible en contra de lo hecho por los religiosos a las órdenes del temerario P. Antonio (cta 273: se conserva sólo en traducción latina).

El tercer capítulo es el celebrado en Alcalá de Henares a partir del 3 de marzo de 1581, presidido por el dominico Juan de las Cuevas. En él se erigió la provincia de los descalzos (4 de marzo), fue elegido provincial el candidato de la Santa, P. Jerónimo Gracián, con fray Juan de la Cruz entre sus consejeros, y se elaboraron las Constituciones de los descalzos y las de las monjas (MHCT 2, 251-285). Ella, que había participado intensamente en la preparación de la asamblea, tuvo noticia de la labor capitular estando en Palencia y lo celebró de corazón: “parece este negocio cosa de sueño” (cta 384, 1: del 23 de marzo). Dejó constancia del acontecimiento, al relatar la fundación del Carmelo palentino (F 29,30), esta vez en franco acuerdo con lo realizado, aunque el capítulo no hubiera secundado alguna de sus sugerencias.

3. Capítulos generales

En vida de la Santa se celebraron capítulos generales de gran importancia para la familia carmelita. Tal fue el de 1564, que eligió por General de la Orden al P. Juan Bautista Rossi (Rubeo), que pronto se encontraría personalmente en Avila con la M. Teresa (febrero de 1567).

Con todo, ella reservará alusiones expresas para el capítulo general convocado por Rubeo en Piacenza (mayo-junio de 1575). En él se trató de las fundaciones realizadas por los descalzos en Andalucía contra la voluntad del P. General, y se sancionó la conducta de alguno de éstos, PP. Ambrosio Mariano y Baltasar Nieto, ambos muy relacionados con la M. Fun-dadora (MHCT 1, 208-209). A ésta le llegaron, sesgadas y deformadas, las noticias de lo decidido por los capitulares. Ha sido uno de éstos, gran amigo de la propia Santa, P. Angel de Salazar, quien las ha divulgado en la corte de Madrid “antes que yo supiera nada”, escribe ella al P. General. “Ha dicho que (yo) estaba descomulgada. Dios le perdone” (cta 102, 13.15). “Yo supe la acta que viene del capítulo general, para que yo no salga de una casa. Habíala enviado aquí el padre provincial fray Angel al padre Ulloa, con un mandamiento que me notificase. El pensó me diera mucha pena...” (ib n. 11). De hecho, las actas del capítulo endurecieron las relaciones entre la madre T y el padre general los tres últimos años de la vida de éste.

Ella aludirá repetidas veces al siguiente capítulo general celebrado en Roma (1580), bajo la presidencia del sucesor del P. Rubeo, P. Juan Bautista Caffardo (cf MHCT 2, 189). Ya desde comienzos del año anterior, la madre T desea y proyecta la presencia de alguno de sus descalzos en dicho capítulo. Se lo escribe al P. Nicolás Doria: “Por ahora (febrero del 1579), yo no querría vuestra reverencia hiciese esa jornada (a Roma)... Cuando hubiese de ir, sería muy acertado al capítulo general, si ha de ir el provincial, como ha de ir, si Dios nos le da...” (cta 286,2). Parecida posición respecto de Gracián: “Cuanto a ir Pablo (=Gracián) a

Roma, es un disparate, que no hay que hablar en ello ni para qué nos pasar por pensamiento. Mas miedo he yo de que si es provincial habrá de ir por fuerza al capítulo general...” (cta 302,3: del 7.7.1579; y cf cta 318,12). Terminado el capítulo, T tiene noticia de que el P. General ha enviado las actas del mismo al P. Angel de Salazar, pero no parece que ella conozca su contenido. Precisamente, los capitulares habían presagiado ya la erección de provincia para los descalzos y los carmelos teresianos (MHCT 2, 190-191), si bien re-te-niéndolos rebeldes y “reos de pecados enormes y escandalosos”. Afortu-nada-mente, a raíz de ese capítulo general los graves problemas de la familia teresiana tendrán rumbo y solución favorables. ’ Corrección fraterna.

BIBL. – P. M. Garrido, Capítulos de la provincia carmelitana de Castilla de 1567 a 1572, en «Carmelus» 27 (1980), 137-135.

T. Alvarez

Caravaca (Murcia), fundación del Carmelo de

La M. Teresa se halla en Toledo (14.11.1576), cuando cree haber puesto fin al Libro de las Fundaciones, tras narrar la erección del Carmelo de Caravaca, capítulo 27 del libro. De ese relato de la Santa extraemos los datos que marcan, una vez más y a la par, el nacimiento del nuevo Carmelo y la vida ajetreada que se lleva la Fundadora. Está ella en San José de Avila (enero de 1575), cuando le llega un “mensajero propio”, es decir, un correo de persona a persona, para proponerle la fundación de un Carmelo en la villa murciana (F 27,1). Lo envía una señora de la localidad, doña Catalina de Otálora. Están de por medio los jesuitas, amigos de T. Que la propuesta llegue de tan lejos, emociona a la Madre (F 27,2). Para iniciar la fundación esperan allí tres muchachas jóvenes, que se han recluido en la casa de doña Catalina. Son Francisca de Saojosa, Francisca de Cuéllar y Francisca de Tauste: “las tres Franciscas”. En adelante asedian a la Santa con cartas y súplicas sin fin (F 27,7).

Es el momento en que T proyecta fundar un Carmelo en Beas de Segura (Jaén), e inmediatamente duplica el número de monjas fundadoras que llevará consigo, para distribuirlas entre Beas y Caravaca. Pero todo son contratiempos: en lugar de Caravaca, la obligan a fundar en Sevilla; luego, cuando se da cuenta de la lejanía de la villa murciana, manda allá a dos amigos, Julián de Avila y Antonio Gaytán, para que desdigan la promesa de fundación (F 27,3); éstos, en cambio, quedan subyugados por los caravaqueños y apoyan el proyecto hasta dejar firmadas las escrituras (ib 4); pero cuando logran de Madrid el debido permiso para proceder a la erección, el documento de concesión viene en términos inadmisibles, porque Caravaca pertenece a la encomienda de la Orden de Santiago y los Comendadores exigen que el monasterio se funde bajo su obediencia, cosa a que de ningún modo puede acceder la Madre Teresa. Ni con el Patriarca de Valencia, san Juan de Ribera, accederá a fundar fuera de la Orden. Sólo que ahora el proyecto también la ha conquistado a ella, que escribe al rey solicitando el permiso adecuado; y el rey, “que es al presente don Felipe..., hízome tanta merced, que, en escribiéndole yo, mandó que se diese” la licencia (F 27,6). La firmó y expidió “en Segovia, a 9 días de junio de 1575 años” (BMC 6, 257-262). Teresa le escribe agradecida: “Por la merced que V. M. me hizo en la licencia para fundar el monasterio en Caravaca, beso a V. M. muchas veces las manos” (cta 86,4). Entre tanto, el padre de una de las jóvenes, Rodrigo de Moya, “de los más principales caballeros de aquella villa” –escribe la Santa– puso a disposición casa y hacienda. (Más adelante, la Santa se carteará con él: cta 103).

Desde Sevilla, T hace venir una nueva mesnada de monjas de Malagón y pone al frente de la futura comunidad a una religiosa insigne del Carmelo hispalense, Ana de san Alberto (22.11.1575). Le entrega un breve memorial “de lo que se ha de hacer en Caravaca” (cta 95), y le otorga “poderes notariales” para proceder canónicamente a la fundación (24.11.1575: BMC 6,266). “Llegadas allá, fueron recibidas con gran contento del pueblo... Fundaron el monasterio, poniendo el Santísimo Sacramento, día del nombre de Jesús, año de 1576” (F 27,9), es decir

el día primero de ese año. Bautizan la casa con el nombre de “San José”. Un detalle de minucia, si bien no historiado por la Santa, es que en el ajetrero de la fundación, alguien ha hecho llegar a sus manos una reproducción diminuta de la famosa “Cruz de Caravaca”, y ella la llevará consigo hasta la muerte.

Tanto la priora, Ana de San Alberto, como la nueva comunidad tuvieron la fortuna de ganarse la predilección de san Juan de la Cruz, que se carteará con aquélla (nos quedan cuatro misivas del Santo a la M. Ana), y que para visitar al Carmelo de la villa murciana no se arredrará ante largos y penosos viajes desde Baeza, o desde Beas, Málaga, Granada..., los años 1581, 1585, 1586... La M. Ana será priora de la casa quince años consecutivos y aportará una preciosa declaración en los procesos del Santo (BMC 14, 194-202). También en el epistolario de T nos quedan cuatro misivas a la priora de Caravaca (ctas 95, 200, 243, 323).’Avila, Julián de.

Bibl.–F. Fernández García, Documentos carmelitanos en el Archivo Municipal de Caravaca, en «Boletín homenaje a San Juan de la Cruz», 1986; Documentación original sobre la fundación del Carmelo de Caravaca puede verse en la BMC 6, 257-267. F. Domingo

Caravaca de la Cruz

En el noroeste de la Región de Murcia (región bañada por el Mediterráneo entre las provincias de Alicante y Almería) se encuentra Caravaca de la Cruz. Situada a 600 metros sobre el nivel del mar y en las estribaciones del sistema subbético, está en una de las vías naturales que comunican el levante español con Andalucía. Los ríos Argos y Quipar, afluentes del Segura, atraviesan y riegan parte de su término, aunque secanos y montes ocupan buena parte del mismo.

Reconquistada definitivamente al islam en 1266, fue durante 222 años plaza fronteriza con el reino nazarí de Granada. Desde los primeros años estuvo bajo la

custodia de la Orden del Temple; después de la extinción de ésta pasó a la Orden de Santiago, de quien dependió hasta el siglo XIX. En el último tercio del siglo XVI era la cabeza de una de las encomiendas más ricas de esta institución, y aunque desde los Reyes Católicos el maestrazgo de la Orden pertenecía a los reyes de España, se regía aún por las normas de dicha Orden, teniendo poca vigencia las leyes promulgadas para el resto del reino. El representante de la Orden en la villa era el Comendador y en los asuntos civiles el Concejo (Ayuntamiento) era el rector de la vida cotidiana.

Al pertenecer a una Orden religioso-militar la jurisdicción eclesiástica fue siempre discutida. Por un lado era villa Perteneciente al Obispado de Cartagena desde la restauración de éste en 1286. Por otro dependía exclusivamente del Prior de Uclés, nullius dioecesis, y en Caravaca residía el vicario de la Orden, que entendía en todas las causas religiosas de su extensísimo partido. Esta duda, nunca bien aclarada, supuso disputas diversas en las que, hasta bien entrado el siglo XVIII, la Orden de Santiago salió ganando. A la Orden de Santiago hubieron de pedir permiso para fundar tanto Teresa de Jesús como Juan de la Cruz.

En el momento de las fundaciones carmelitas Caravaca contaba con unos 8.000 habitantes, cifra que se incrementaba rápidamente, pues era época de expansión, del pleno aprovechamiento del amplio término municipal de que fue dotada la villa. Aunque la agricultura tenía una gran importancia, especialmente el cultivo de la vid y la elaboración del vino, era la ganadería la principal fuente de riqueza. La exportación de lana, dirigida por varias familias de genoveses establecidas en Caravaca potenció el ganado ovino y atrajo dinero fácil para la oligarquía local. Industrialmente destacan los trabajos de la seda, explotada por los moriscos, y el cáñamo.

Las crisis típicas de la época, epidemías, sequías, etc., no fueron suficientes para detener el espectacular crecimiento económico de este periodo, que fue el adecuado para que culminaran toda una serie de fundaciones (Franciscanos,

Jesuitas, los dos monasterios del Carmelo Descalzo, Jerónimos) a la vez que se construían las Iglesias del Salvador, la Concepción y la Soledad, y que llegaría al máximo en los primeros años del seiscientos con el inicio de las obras del nuevo Santuario de la Vera Cruz, centro espiritual de Caravaca y la advocación más antigua del entonces denominado Reino de Murcia.

Es la Vera Cruz foco de religiosidad popular e imán para que las órdenes religiosas funden en Caravaca. Serán éstas las que, identificadas con la devoción a la sagrada reliquia, la den a conocer por Europa, América y Filipinas.

BIBL.–Robles Corbalán, Juan de, Historia del mysterioso aparecimiento de la Santisima Cruz de Caravaca... Madrid, 1619. (Este autor da una cifra de 2.000 vecinos para 1619, lo que supone 9.000 habitantes). Dionisio Tomás Sanchís

Cárdenas, Bernardino de

Marqués de Elche, casado con Juana de Braganza. Fallecido en Torrijos (Toledo) el 2.8.1557. La Santa sólo menciona a su esposa “mi señora la marquesa de Elche” (cta 226,5).

Cárdenas, Diego de, Ocarm

Carmelita de la antigua observancia. Prior del Carmen de Sevilla en 1577. Elegido provincial de Andalucía el 9.2.1578. El 16 de octubre de ese año el nuncio papal Felipe Sega pone bajo su autoridad a los descalzos y a las monjas de la madre Teresa, si bien limitando sus poderes (“no podáis quitar priores ni guardianes ni otros oficios sin nuestro poder y voluntad”: cf MHCT 2,36; y p. 19). A pesar de ello, Cárdenas, entre otros numerosos abusos de poder, ese mismo año depuso del priorato a María de san José, después de someterla a numerosas vejaciones personales, privándola de voz y de lugar. De él dice esta última: “Era colérico... Cuando me mandaba llevar delante de sí, comenzaban las hermanas un llanto

como si me llevaran delante de algún juez que me había de condenar" (Ramillete de mirra. Roma 1979, p. 305). A los pocos meses (1.4.1579), Sega hubo de retirarle los poderes (MHCT 2, 87 y 90). Y su sucesor al frente de las descalzas, P. Angel de Salazar, desautorizó lo hecho por él, restituyendo en su puesto a madre María (con fecha 28.6.1579: MHCT 2,97).–La madre Teresa no sólo quedó personalmente envuelta en esos penosos episodios, sino que desde Avila estuvo al corriente de ellos: conoce el contenido del proceso enviado por Cárdenas a Madrid (cta 283,5); sabe que las carmelitas de Sevilla tienen precepto de entregar al provincial las "cartas que recibieren mías" (ib 8); conoce las falsedades del proceso (cta 284,6); celebra que se le hayan retirado los poderes sobre las descalzas de Sevilla (cta 290,3). Cárdenas se asoció en su gobierno de descalzos y descalzas de Andalucía a los Padres Diego Coria y Fernando Suárez, quienes hicieron ante el nuncio Sega el elogio de él como provincial y reformador (MHCT 2,19); pero a ellos no llega a mencionarlos la Santa.'María de San José, Salazar.

Cárdenas, Francisco, OCarm

Carmelita. En 1576, siendo prior de Carmona (Sevilla), se encuentra con la Santa en Malagón. Él va camino de Madrid, a solicitar del nuncio Nicolás Ormaneto que Gracián cese de visitador, tema sobre el que tiene un amplio coloquio con la Santa (cta 111,1-2). Idea a la que se asocia ella a su modo: "para mí sería harto consuelo de que vuestra paternidad hubiese puesto lo que pudiese para dejarlos" (ib).

Cardona, Catalina de (1519-1577)

Extraño personaje, coetáneo de T, estrechamente vinculado al noviciado de Pastrana, y capaz de interferir negativamente en el ideal de vida religiosa propuesto por la Santa. – Nació en Barcelona (o bien, según otros, en Nápoles: BMC 19,225). "Se llamaba ella doña Catalina de Cardona" y descendía, según T, "de los Duques de Cardona" (F 28,21), pero ello es uno de tantos bulos difundidos

en torno a la nobleza de Catalina y aceptado, en buena fe, por T. Catalina era hija natural de Ramón de Cardona. Pasó la infancia y parte de su juventud en Nápoles (cf sobre sus orígenes la información de Juan de Jesús Roca, al cronista de la orden: HCD 3,504). Venida a España, ingresó en el séquito de la Princesa de Eboli, y subsiguientemente en la corte de Madrid, donde asumió altas responsabilidades, llegando a ser aya del príncipe don Juan de Austria. Viuda y tras años de vida palaciega, opta por la vida solitaria. Hacia 1563 se retira a una cueva de La Roda (Albacete), donde se entrega a un ascetismo capaz de competir con los mejores deportistas de la Tebaida o del Yermo. Ella misma se convirtió para muchos de sus coetáneos en auténtico modelo de santidad penitencial. – De seglar había tratado con Ambrosio Mariano Azzaro. Ahora, tras ocho años de vida en la soledad de su cueva, lo visita en Pastrana (1571), y obtiene de él y de algún otro descalzo pastranense admiración y apoyo incondicionales. Se deja retratar por el pintor bisoño, fray Juan de la Miseria, tras vestir el hábito de carmelita (monje), pero sin someterse a norma estatutaria alguna. Es el momento en que proyecta erigir un convento de descalzos en el entorno de su cueva de La Roda. Para efectuarlo, se traslada previamente a Madrid, Alcalá, Toledo..., con el fin de recaudar fondos y obtener los debidos permisos. Confía la construcción del convento al fantasioso arquitecto Ambrosio Mariano (Azzaro), quien enriquece el proyecto con planos descabellados e interminables. Para ella se excava una gruta más espaciosa, donde fallece cinco años después, el 11.5.1577. – Sus relaciones personales con la Santa son escasas. No parece que Catalina tuviese interés en conocer a T o encontrarse con ella. Tampoco ésta llegó a entrevistarse con la excepcional penitente. En su paso por La Roda, camino de Villanueva de la Jara (1580), escribe: “me hizo harta lástima ser ya muerta la santa por quien nuestro Señor fundó esta casa [de La Roda], que no merecí verla, aunque lo deseé mucho” (F 28,20). Sí se cartearon una y otra (“algunas veces que me escribió, sólo firmaba ‘La Pecadora’”: n. 21). Pero también la Santa sucumbió al imparable aluvión de elogios, laudos penitenciales y milagrerías difundidos en torno a “la santa” ermitaña. Sus inasequibles prácticas penitenciales parecen ofuscar a T, hasta entrar ella misma en ganas de algo similar, para expiar los propios pecados

y dar cauce a su amor al Crucificado. En uno de sus brevísimos apuntes, tuvo que consignar el correctivo que le viene de la voz interior. Lo refiere en la Relación 23: “Estando pensando en la gran penitencia que hacía doña Catalina de Cardona y cómo yo pudiera haber hecho más, según los deseos [que] me da alguna vez el Señor de hacerlo, si no fuese por obedecer a los confesores, que si sería mejor no les obedecer de aquí adelante en eso, me dijo: Eso no, hija; buen camino llevas y seguro.¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia”. En contrapunto con ese correctivo, el Libro de las Fundaciones dedica buena parte de un capítulo a relatar la vida de Catalina y trazar la semblanza de esa mujer que, por iniciativa de los descalzos de Pastrana, se había incorporado a la familia carmelita como un descalzo más (no como una descalza): “en el monasterio de Pastrana, en la iglesia de San Pedro... tomó el hábito de nuestra Señora, aunque no con intento de ser monja ni profesar, que nunca a ser monja se inclinó, como el Señor la llevaba por otro camino: parecíale le quitaran por obediencia sus intentos de asperezas y soledad” (F 28,30). Es cierto que, en su relato, la Santa advierte reiteradamente que escribe “de oídas” (cf. los nn. 21, 22, 26, 27, 31, 32, 34, en que subraya el “según soy informada” o “lo que me han dicho” etc.). Con todo, el relato teresiano llega a dar la sensación de que la Santa no se percató del desvío de ideales religiosos que implicaban esas aberraciones ascéticas rayanas en lo patológico, ni que ella barruntase el nefasto influjo que tal desvío ejercería sobre una buena parcela de los descalzos. (Un interesante relato de la vida y milagros de la Cardona, lo ofrece Gracián en su Peregrinación de Anastasio [BMC 19, pp. 225-227; cf. p. 437]. Pero el mejor exponente del impacto producido por aquélla en la memoria de los descalzos, lo ofrece Francisco de Santa María, que en su Reforma I, libro 4, pp. 577-638, dedica 20 capítulos a elaborar su elogio. Cf además en la BNM el ms 3537, especialmente los ff 326-337; en el f 383, una carta autógrafa de D. Juan de Austria a ella.)’La roda.

Carleval, Bernardino de Es uno de los discípulos de san Juan de Avila, seguidor inmediato del Santo, profesor en la universidad e Baeza. Amigo y colaborador de T por los años de las primeras fundaciones de ésta. Ambos se trataron en

Malagón hacia 1568, apenas fundado ese Carmelo. En carta a Dª Luisa de la Cerda, patrona del Carmelo malagonés, escribe T desde Toledo a Antequera: "Carleval se fue, y no creo para volver... [mutilado el texto siguiente]" (cta 8,5). Carleval interviene por esas fechas en el proyecto de fundar un Carmelo en Segura de la Sierra (Jaén), no lejos de Baeza, proyecto que no llegó a realizarse (cta 11). Es el año en que T envía el autógrafo de Vida a san Juan de Avila en Montilla (Córdoba). Careval leyó el libro teresiano, bien sea en esa ocasión, o bien antes durante su estancia en Malagón, y parece ser que a través de él, pero por otros cauces, llegan a la Inquisición de Córdoba las primeras delaciones del libro. De hecho, el nombre de la Madre Teresa aparecerá poco después en el proceso abierto por la Inquisición contra Carleval mismo, involucrando la persona de la Santa con los infundios de la "falsa profetisa" de Ubeda, María Me-jías. Y, finalmente, estando la Santa en Beas, los inquisidores de Córdoba denunciarán a los de Madrid (12.3.1575) la autobiografía teresiana: "ansí mesmo se envían las informaciones que Vª Sª manda, contra Teresa de Jesús, monja carmelita de Avila, y la del doctor Carleval, que se recibieron en la visita del distrito".

BIBL.–E. Llamas, Santa Teresa de J. y la Inquisición española. Madrid 1972, pp. 9-32; Beltrán de Heredia, Los alumbrados de la diócesis de Jaén, en Revista Esp. de Teol. 9 (1949) 189.

Carleval, Tomás de, Ocarm Carmelita, hermano de Bernardino de Carleval. Poseemos pocos datos de su biografía. Cursó estudios en Salamana. Altamente estimado por la Santa, que le confió el cargo de confesor en el recién fundado Carmelo de Malagón. De regreso a Toledo, escribe ella: "vengo contentísima de dejarle allí [en Malagón]. Fuera de mi padre Pablo [Hernández, sj], no sé yo a quién dejara que fuera tal. Ello ha sido grande ventura. Es de mucha oración y gran experiencia de ella. Está muy contento, sino que es menester aderezarle una casilla" (cta 8,5; cf 7,2). Es la misma solución que la Santa adoptará en el caso de fray Juan de la Cruz en La Encarnación. De nuevo elogia al confesor carmelita en

carta Dª Luisa de la Cerda, que sigue en Antequera: "En su monasterio de su Señoría [Carmelo de Malagón], me escriben les va muy bien y con gran aprovechamiento, y así lo creo yo. Han tenido todos acá [probablemente, los carmelitas de Avila] por gran ventura quedarles tal confesor –que le conocen–, que se espantan, y yo también, que no sé cómo lo guía el Señor..." (cta 10,3: del 23.6.1568). Y prosigue elogiándolo: "crea vuestra señoría que es varón de Dios" (ib).

Caridad, Teología y espiritualidad de la

La caridad, entendida como amor a Dios y al prójimo, es la «síntesis» de la vida cristiana. Así la presenta Juan Pablo II en su Carta Apostólica «Tertio Millennio Adveniente» (n. 50), destacando su importancia fundamental en la preparación del Gran Jubileo, orientada a dar un renovado impulso al cristianismo del siglo XXI.

Propone para ello la vuelta a las fuentes del amor cristiano, que es el Amor de Dios manifestado en Cristo, y la lucha por una «civilización del amor, fundada sobre valores universales de paz, solidaridad, justicia y libertad, que encuentran en Cristo su plena realización» (n. 52). Esta presentación constituye, sin duda, la mejor actualización del mandamiento nuevo de Jesús (Jn 13,34; 15,12) y la mejor corroboración de la excelencia de la caridad, encomiada por san Pablo (1Cor 13,4-7). Es «la mayor» de todas las virtudes (1Cor 13,13) y «el vínculo de la perfección» (Col 3,14).

Este es el horizonte teológico y pastoral en el que aparece la doctrina y la experiencia de Teresa de Jesús sobre la caridad cristiana. En ella adquiere una dimensión de totalidad y de plenitud. El amor –en su doble vertiente de amor a Dios y a los hermanos– lo es todo, como en el Apóstol, y nada se explica sin él. Representa además la cumbre de la santidad y la autentificación de la vida contemplativa.

Destacan en ella tres aspectos fundamentales: 1) El carácter fontal del amor de Dios, manifestado en Cristo, de manera que su vida entera está radicada en ese Amor, se sustenta y se alimenta de él. 2) El primado de la caridad, expresado en la oración como «amistad con Dios» y en la «comunión fraterna»; es la base de toda su espiritualidad. 3) El dinamismo del amor, en crecimiento constante, porque el que ama no puede estar ocioso, hasta alcanzar la plenitud de la unión, que se expresa en el radicalismo de su entrega.

1. En las fuentes del Amor

Teresa de Jesús, ricamente dotada para el trato y para la amistad, vive arraigada en las fuentes mismas del Amor, que descubre tempranamente en su vida y al que se entrega enteramente, después de haber librado una larga lucha con otros amores que esclavizaban su corazón. En el descubrimiento del «Dios amor» (1Jn 4,8.16) encuentra la libertad que buscaba y la fuerza para amar a Dios amando a los hombres. Llega así a una de las más admirables síntesis entre el amor a Dios y al prójimo, propuesta por Jesús como el mandamiento principal (Mt 22,34-40).

a. Conciencia de ser amada

En su vida hay un arranque fulgurante de amor de Dios, cuando, siendo niña, en compañía de su hermano Rodrigo decide ir a tierra de moros: «Concertábamos irnos, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen» (V 1,4). Ella se siente muy querida por sus padres y por sus hermanos, en cuyo amor ve un reflejo y prolongación del amor de Dios. Por eso cuando, secundando el amor de Dios («la ayudó el Señor para forzarse a sí misma para tomar hábito»), ingresa en la Encarnación, no puede menos de sentir el dolor de la separación:

«Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque me parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el

amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante. Aquí me dio ánimo contra mí, de manera que lo puse por obra» (V 4,1).

Aunque este paso decisivo de su vida lo da guiada por el amor a Dios, confiesa que «aún no tenía –a [su] parecer– amor de Dios, como después que comencé a tener oración me parecía tenía» (V 5,2). Efectivamente, llega al descubrimiento del amor de Dios por el camino de la oración: «Gran cosa fue haberme hecho la merced en la oración que me había hecho, que ésta me hacía entender qué cosa era amarle» (V 6,3).

Pero el verdadero descubrimiento es la experiencia de la bondad y misericordia divina:

«Muchas veces he pensado espantada de la gran bondad de Dios, y regaládose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia. Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno. Por ruines e imperfectas que fuesen mis obras, este Señor mío las iba mejorando y perfeccionando y dando valor, y los males y pecados luego los escondía. Aun en los ojos de quien los ha visto, permite Su Majestad se cieguen y los quita de su memoria. Dora las culpas. Hace que resplandezca una virtud que el mismo Señor pone en mí casi haciéndome fuerza para que la tenga» (V 4,10).

Teresa se esfuerza en responder a este amor que Dios le muestra, pero sin entender todavía «en qué está el amar de veras a Dios como lo había de entender después» (V 9,9). Llegará a entenderlo al descubrir el hecho central de la vida cristiana y de la salvación, que es la iniciativa del amor de Dios, como dice san Juan: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó y nos envió a su Hijo» (1Jn 4,10). «El nos amó primero» (1Jn 4,19).

La Santa habla particularmente de esta iniciativa absoluta del amor de Dios en el capítulo 10 de Vida, que hace de eslabón entre el hecho de su conversión y el pequeño tratado sobre los grados de oración. De esta forma, quiere dar a entender cuál es la raíz del verdadero amor y el camino para afianzarse en él. Comienza diciendo lo «mucho que importa que entendamos las mercedes que el Señor nos hace» (V 10, tít). Y especifica:

«Lo mucho que hizo por nosotros, su Pasión con tan graves dolores, su vida tan afligida; ...sus obras, su grandeza, lo que nos ama» (V 10,2). «Es cosa muy clara que amamos más a una persona cuando mucho se nos acuerda las buenas obras que nos hace... [Así] es lícito y tan meritorio que siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de nonada y que nos sustenta y todos los demás beneficios de su muerte y trabajos, que mucho antes que nos criase los tenía hechos por cada uno de los que ahora viven» (V 10,5).

Esta es la realidad teológica de la vida cristiana, en la que se fundamenta la vida espiritual y que Teresa resume en esta expresión: estamos ricos. «Si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar» (V 10,4). Es la norma suprema de la pedagogía cristiana, porque «es imposible –conforme a nuestra naturaleza, a mi parecer– tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios» y quien «no tiene alguna prenda del amor que Dios le tiene» (V 10,6).

Este es el punto de arranque para comenzar «a ser siervos del amor» (V 11,1) y también el punto de referencia de cualquier otro amor: «Nunca más yo he podido asentar amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir» (V 24,6). Y es que «cuando una persona ha llegádola Dios a claro conocimiento de qué cosa es amar al Criador o a la criatura..., aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí» (C 6,3).

b. Mediación cristológica del Amor

El amor de Dios en la vida de Teresa, como en la revelación, está mediado cristológicamente; tanto el amor que el Señor le muestra a ella como el que ella le tiene al Señor. Cristo es el centro de su vida espiritual (V 22; M 6,7), hasta que aparece el misterio trinitario (R 16; M 7,1,6-7).

La centralidad del amor de Cristo aparece inicialmente en el hecho de la propia conversión personal, ante la contemplación de una imagen de Cristo:

«Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle» (V 9,1).

Esta centralidad del amor de Cristo está en relación con su humanidad. Es conocida su postura acerca de su función en la vida espiritual. En este sentido exhorta vivamente a acordarse del amor de Cristo, como despertador de todo amor:

«Siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo. Dénosle Su Majestad –pues sabe lo mucho que nos conviene– por el que El nos tuvo y por su glorioso Hijo, a quien tan a su costa nos le mostró» (V 22,14).

Pero para que este amor se comunique, hay que hacerle sitio en el propio corazón, liberándole de toda afección: «¡Donosa manera de buscar amor de Dios!... Tenemos nuestras afecciones y luego le queremos a manos llenas» (V 11,3). «No plega a Vuestra Majestad que cosa de tanto precio como vuestro amor se dé a gente que os sirve sólo por gustos» (V 11,12). Se requiere, en definitiva, verdadera pobreza de espíritu, «que es no buscar consuelo ni gusto en la oración –que los de la tierra ya están dejados–, sino consolación en los trabajos por amor de El que siempre vivió en ellos, y estar en ellos y en las sequedades quieta» (V 22,11).

En los primeros capítulos del Camino de perfección, donde hace el planteamiento del camino de oración como ejercicio de amor, se lamenta –ante los males de la cristiandad– de que el amor de Dios «sea tenido en tan poco». Y hace esta encendida oración al Padre:

«¡Oh Padre eterno! mirad que no son de olvidar tantos azotes e injurias y tan gravísimos tormentos. Pues, Criador mío, ¿cómo pueden sufrir unas entrañas tan amorosas como las vuestras que lo que se hizo con tan ardiente amor de vuestro Hijo y por más contentaros a Vos (que mandasteis nos amase) sea tenido en tan poco como hoy día tienen esos herejes el Santísimo Sacramento, que le quitan sus posadas deshaciendo las iglesias? ¡Si le faltara algo por hacer para contentaros! Mas todo lo hizo cumplido. ¿No bastaba, Padre eterno, que no tuvo adonde reclinar la cabeza mientras vivió, y siempre en tantos trabajos, sino que ahora las que tiene para convidar sus amigos (por vernos flacos y saber que es menester que los que han de trabajar se sustenten de tal manjar) se las quiten? ¿Ya no había pagado bastantísimamente por el pecado de Adán? ¿Siempre que tornamos a pecar lo ha de pagar este amantísimo Cordero? No lo permitáis, Emperador mío. Apláquese ya Vuestra Majestad. No miréis a los pecados nuestros, sino a que nos redimió vuestro sacratísimo Hijo, y a los merecimientos suyos y de su Madre gloriosa y de tantos santos y mártires como han muerto por Vos» (C 3,8).

En parecidos términos se expresa a propósito del comentario a la primera petición del Padrenuestro, como un grito de clamor, no al Padre, sino a Jesús que nos ha hecho posible esta invocación de llamar a Dios Padre nuestro: «¡Oh Hijo de Dios y Señor mío!, ¿cómo dais tanto junto a la primera palabra?» (C 27,2).

Su oración, como grito de amor, adquiere un tono dramático en el comentario a la petición: Panem nostrum cotidianum. Es la experiencia eucarística del amor, que brota de la presencia dramática de Jesús-Eucaristía en la historia de los hombres:

«¡Oh, válgame Dios, qué gran amor del Hijo, y qué gran amor del Padre! Aun no me espanto tanto del buen Jesús, porque como había ya dicho 'fiat voluntas tua', habíalo de cumplir como quien es. ¡Sí, que no es como nosotros! Pues como sabe la cumple con amarnos como a Sí, así andaba a buscar cómo cumplir con mayor cumplimiento, aunque fuese a su costa, este mandamiento. Mas Vos, Padre Eterno, ¿cómo lo consentisteis? ¿Por qué queréis cada día ver en tan ruines manos a vuestro Hijo? Ya que una vez quisisteis lo estuviese y lo consentisteis, ya veis cómo le pararon. ¿Cómo puede vuestra piedad cada día, cada día, verle hacer injurias? ¡Y cuántas se deben hoy hacer a este Santísimo Sacramento! ¡En qué de manos enemigas suyas le debe de ver el Padre! ¡Qué de desacatos de estos herejes!» (C 33,3).

Del amor eucarístico Teresa pasa al amor nupcial de las sextas moradas, «adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo» (M 6,1,1), recibiendo «muestras de amor tan preciosas, [que] son vivas centellas para encenderla más en el que tiene a nuestro Señor» (M 6,7,11). Es una compañía continua de Cristo, de la que «nace un amor ternísimo con su Majestad» (M 6,8,4), que lleva a «no querer sino lo que quiere Dios, que nos conoce más que nosotros mismos y nos ama» (M 6,9,16). Es llegar a ser «una cosa con el Padre y con Él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en Él. ¡No sé qué mayor amor puede ser que éste!» (M 7,2,7). Este amor, en fin, se ha de manifestar no solo en palabras, sino

en obras –como el de Cristo– y en «hacerse esclavos» suyos, para que él nos pueda «vender por esclavos de todo el mundo» (M 7,4,8). El amor a Dios se hace entrega y servicio al hermano.

2. El primado de la caridad: Amor a Dios y al prójimo

El primado de la caridad es una tesis paulina (1Cor 13,13), que Teresa hace suya. En ella fundamenta el camino de la oración y el edificio de toda su espiritualidad. Esta es esencialmente «amistad con Dios» y «amor al prójimo». La admirable síntesis que logra entre las dos vertientes de la caridad, le otorgan una soberana libertad interior, que pone de manifiesto su asombrosa capacidad para la entrega y para la amistad humana (C. García, Santa Teresa de Jesús: nuevas claves de lectura, pp. 124-129). Ella estaba ya ricamente dotada para la amistad, pero una gracia interior va purificando y ensanchando los espacios de la caridad hasta límites insospechados.

Teresa de Jesús capta perfectamente el precepto del amor a Dios y al prójimo, promulgado por el Señor (Mt 22,34-40). Es su consigna fundamental, que repite en todos sus escritos y que sintetiza admirablemente en Moradas: «La perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardásemos estos dos mandamientos, seremos más perfectas» (M 1,2,17). «Acá solas estas dos [cosas] que nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con Él» (M 5,3,7).

En la formulación de este precepto del Señor se advierte una progresiva evolución, que va del encarecimiento del amor a Dios (Vida), pasando por la exhortación al amor fraterno (Camino), hasta llegar a la síntesis del amor a Dios y al hermano (Moradas). Esto no quiere decir que la Santa no viva, desde el principio, el amor cristiano en todas sus dimensiones. Las distintas formulaciones que encontramos en sus escritos principales significan sólo diversidad de acentos

y de perspectivas del único precepto del Señor. Expresan también un hecho importante; es el progresivo descubrimiento de la caridad, que alcanza su cima en la vida mística, narrada en el libro de Moradas.

No hay que olvidar, a este propósito, que Teresa del Niño Jesús –hija de la gran Teresa– alcanzará la gracia de la caridad sólo unos meses antes de morir, como ella misma nos narra en sus manuscritos (Ms C 11v).

a. Amor a Dios (Vida)

Teresa de Jesús experimenta el precepto de la caridad ante todo como la respuesta de amor a Dios; es un amor-amistad, una entrega total, un amor «de verdad». Este amor define la esencia de la oración: «tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5). «La oración... me hacía entender qué cosa era amarle» (V 6,3). «Quédase sola con Él, ¿qué ha de hacer sino amarle?» (V 19,2). Su amor «tiene al nuestro tan atado que no deja libertad para amar en aquel punto otra cosa sino a Vos» (V 14,2). «Seamos todos locos por amor de quien por nosotros se lo llamaron» (V 16,6). El amor es el camino real que lleva a Dios: «El que os ama de verdad, Bien mío, seguro va, por ancho camino y real» (V 35,14). «Es hermoso trueque dar nuestro amor por el suyo» (C 16,10).

Pero el amor de Teresa está lejos de encerrarse en un mundo aparte con Dios o de caer en un falso intimismo: «No está el amor de Dios en tener lágrimas ni estos gustos y ternura, que por la mayor parte los deseamos y consolamos con ellos, sino en servir con justicia y fortaleza de ánimo y humildad» (V 11,13). Si de veras es amor, tiene que manifestarse, es imposible que se esconda:

«Quien [es] de veras aman a Dios, todo lo bueno aman, todo lo bueno quieren, todo lo bueno favorecen, todo lo bueno loan, con los buenos se juntan siempre y los favorecen y defienden. No aman sino verdades y cosa que sea digna de amar.

¿Pensáis que es posible quien muy de veras ama a Dios amar vanidades? Ni puede, ni riquezas, ni cosas del mundo, de deleites, ni honras; ni tiene contiendas ni envidias. Todo porque no pretende otra cosa sino contentar al Amado. Andan muriendo porque los ame, y así ponen la vida en entender cómo le agradarán más. ¿Esconderse? ¡Oh, que el amor de Dios –si de veras es amor– es imposible!» (C 40,3).

Ella experimenta el amor de Dios como fuente de entrega: «¡Oh, Jesús mío, qué hace un alma abrasada en vuestro amor!» (V 34,15); igualmente, como fuente de renovación interior: «Este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios..., parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix –según he leído– y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande» (V 39,23).

b. Amor al prójimo (Camino)

Enraizado en el amor a Dios e inseparable de él está el amor al prójimo. Nuestra escritora dedica los cc. 4-7 de Camino a exponer sus verdaderas dimensiones, previniendo contra falsas manifestaciones y precisando en qué consiste el amor perfecto del prójimo. Lo hace desde su honda concepción de la amistad, para la que se sentía ricamente dotada; una amistad profundamente humana, pero vuelta a lo divino, esto es, inspirada en el amor de Dios y que tiene como punto de referencia el amor oblativo de Cristo. Su exposición constituye además una pedagogía del verdadero amor.

Distingue dos clases de amor: el amor puro o perfecto, que llama también «espiritual», y el amor sensible o imperfecto:

«De dos maneras de amor es lo que trato: una es espiritual, porque ninguna cosa parece toca a la sensualidad ni la ternura de nuestra naturaleza, de manera que

quite su puridad; otra es espiritual, y junto con ella nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, que parece lícito, como el de los deudos y amigos» (C 4,13).

El amor perfecto es el que la teología de la caridad describe como amor teologal, gratuito, que tiene su fuente en Dios, que ama el bien de Dios en el otro y desea el verdadero bien sobrenatural para la persona amada. Así lo entiende la Santa:

«Cuando una persona ha llegádola Dios a claro conocimiento [de su amor]..., aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí» (C 6,3). «Son estas personas que Dios las llega a este estado almas generosas, almas reales»; aman a la persona por ella misma, no por sus cualidades: «no se contentan con amar cosa tan ruin como estos cuerpos, por hermosos que sean» (Ib. 4). No se aman a sí mismas; «dáseles poco de que les tengan voluntad» o de «querer que las quieran», que es una «gran ceguedad»; «quieren porque las quiere Dios, y dejan a Su Majestad lo pague y se lo suplican, y con esto quedan libres (ib 5). «Estas personas perfectas ya todos los tienen debajo de los pies los bienes que en el mundo les pueden hacer y regalos» (ib 6). «De sí mismos se ríen de la pena que algún tiempo les ha dado si era pagada o no su voluntad»; buscan el provecho de las almas y «no se les da más ser queridas que no» (ib 7). «Todo lo que desean y quieren es ver rica aquella alma de bienes del cielo» (C 7,1).

Para la Santa ésta es la expresión auténtica del amor. Y no «esotras aficiones bajas le tienen usurpado el nombre» (C 6,7). Y menos «estos quereres de por acá desastrados» (C 7,2). Aunque parezca que son insensibles al amor humano, en absoluto lo vacían de contenido; aman con más pasión, en otro plano afectivo:

«Pareceros ha que estos tales no quieren a nadie, ni saben, sino a Dios. Digo que sí aman, y mucho más, y con más verdadero amor, y con más pasión y más provechoso amor: en fin, es amor. Y estas tales almas son siempre aficionadas a dar, mucho más que no a recibir; aun con el mismo Criador les acaece esto. Digo

que merece éste nombre de amor, que esotras aficiones bajas le tienen usurpado el nombre» (C 6,7).

Este amor perfecto, sin perder nada de humano, tiende a su verdadero objetivo, que es el crecimiento en el amor de Dios, y se manifiesta en actitudes auténticas de caridad cristiana, que promueven el bien, la verdad, lo que dura y no pasa; es un amor duradero, no caduco o perecedero:

«Verdad es que lo que ven aman y a lo que oyen se aficionan; mas es a cosas que ven son estables. Luego éstos, si aman, pasan por los cuerpos y ponen los ojos en las almas y miran si hay qué amar..., ninguna cosa se les pone delante que de buena gana no la hiciesen por el bien de aquel alma, porque desean durar en amarla» (C 6,8).

El amor de por sí es estable y eterno; no «es amor que se ha de acabar con la vida». Tiende a trascender sus manifestaciones pasajeras, sujetas a mudanzas o encerradas en la caducidad de todo lo de acá: «Este amor que sólo acá dura, alma de éstas a quien el Señor ya ha infundido verdadera sabiduría, no le estima en más de lo que vale, ni en tanto» (C 6,9). Tal amor no puede ser sino un amor oblativo, hasta dar la vida, como Cristo:

«Perdería mil vidas por un pequeño bien suyo. ¡Oh precioso amor, que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien!» (C 6,9).

Finalmente, la Santa da una serie de consignas pedagógicas para madurar en el camino de la caridad: amar en la verdad y sin exclusivismos, saber compadecerse y alegrarse con los demás, no escandalizarse de sus defectos, «sabernos condoler de los trabajos de los prójimos» (C 7,6), imitando así el amor «que nos tuvo el buen amador Jesús» (C 7,4).

c. Amor a Dios y al prójimo (Moradas)

La comprensión y formulación del precepto de la caridad, en sintonía con la primera carta de San Juan (1Jn 4,20), llegan a su cúspide en el libro del Castillo interior o Moradas, exponente de madurez espiritual de la Santa. Destaca el capítulo 3 de las quintas moradas, que habla de «otra manera de unión» y de «lo que importa para esto el amor del prójimo» (M 5,3,tít). Amor del prójimo y unión aparecen así inseparablemente unidos.

Esta «otra manera de unión» está relacionada con la oración de unión, que comenzó a tratar en los capítulos anteriores. Se caracteriza por el cumplimiento de la voluntad de Dios. Es expresión de madurez cristiana y, en cuanto tal, ha de traducirse en servicio de amor al prójimo:

«Ha de procurar ir adelante en el servicio de nuestro Señor y en el conocimiento propio... Quiere Dios que no sea dada en balde una merced tan grande; sino que ya que no se aproveche de ella para sí, aproveche a otros» (M 5,3,1).

Teresa vive su propia unión con Dios como una llamada a este servicio y así lo propone a sus lectores. No es ésta una unión difícil de alcanzar. Antes al contrario, «la verdadera unión se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios» (M 5,3,3).

La Santa considera esta unión de voluntades más importante que «estotra unión regalada», que es la oración de unión y cuyo mayor precio es precisamente proceder de «esta otra unión», que es «estar resignada nuestra voluntad en la de Dios» (Ib). «Esta es la unión que toda mi vida he deseado; ésta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura» (M 5,3,5). Esta unión consiste, en definitiva, en el amor a Dios y al prójimo:

«Acá solas estas dos [cosas] que nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con El. Mas ¡qué lejos estamos de hacer, como debemos a tan gran Dios, estas dos cosas, como tengo dicho! Plega a Su Majestad nos dé gracia para que merezcamos llegar a este estado, que en nuestra mano está, si queremos» (M 5,3,7).

Pero el verdadero criterio discernidor para saber si hacemos estas dos cosas es el amor al prójimo:

«La más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí. Y estad ciertas que mientras más en éste os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios; porque es tan grande el que Su Majestad nos tiene, que en pago del que tenemos al prójimo hará que crezca el que tenemos a Su Majestad por mil maneras. En esto yo no puedo dudar» (M 5,3,8).

En este texto están resonando las palabras de la primera carta de san Juan, que hablan del amor al hermano como la prueba más concluyente del amor a Dios (1Jn 4,19-20). Dios quiere que le amemos amando al hermano. Esta es la prueba del amor de Dios. Así concluye indefectiblemente san Juan su discurso sobre Dios Amor: «Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1Jn 4,11).

Esta relación entre el amor de Dios y del prójimo, si por una parte presenta a éste como expresión necesaria del primero, por otra, señala la fuente del amor al prójimo: el amor de Dios. Esto quiere decir que el amor de caridad es un hecho de gracia y de salvación, que hunde sus raíces en el amor de Dios, derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Repre-senta, en definitiva, un nuevo nacimiento, del que habla el mismo evangelio de San Juan (Jn 1,12-13; 3,3-8). Teresa de

Jesús capta admirablemente este hecho de gracia, que significa el nacimiento del amor de Dios:

«Creo yo que según es malo nuestro natural, que si no es naciendo de raíz del amor de Dios, que no llegaremos a tener con perfección el del prójimo» (M 5,3,9).

Teresa encarece a sus hijas lo mucho que importa la práctica de esta virtud de la caridad, repitiendo alguna de las consignas del Camino de perfección. Las resume el P. Tomás Alvarez en estos términos: «Que el amor no es sentimiento ni emoción; que no hay amor sin obras; que, como había explicado en el capítulo séptimo del Camino, el amor verdadero es oblativo, sacrificado, realista, en profunda simbiosis con el amigo y con el Amado» (T. Alvarez en Guía al interior del Castillo, Burgos, 2000, p. 123.

En este contexto se halla el famoso texto teresiano, que urge las obras de amor al hermano, como expresión de la unión con Dios:

«Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a ti; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad, y que si vieres loar mucho a una persona te alegres más mucho que si te loasen a ti... Y cuando viéremos alguna falta en alguna, sentirla como si fuera en nosotras y encubrirla» (M 5,3,11).

Este es el amor que hay que pedir al Señor y el criterio discernidor de la verdadera unión con él. Así obró Jesús, así fue el amor que el nos mostró:

«Pedid a nuestro Señor que os dé con perfección este amor del prójimo, y dejad hacer a Su Majestad, que El os dará más que sepáis desear, como vosotras os

esforcéis y procuréis en todo lo que pudiereis esto; y forzar vuestra voluntad para que se haga en todo la de las hermanas, aunque perdáis de vuestro derecho, y olvidar vuestro bien por el suyo, aunque más contradicción os haga el natural; y procurar tomar trabajo por quitarle al prójimo, cuando se ofreciere. No penséis que no ha de costar algo y que os lo habéis de hallar hecho. Mirad lo que costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz» (M 5,3,12).

3. El dinamismo y crecimiento de la caridad

El amor no puede estar ocioso; es fuente de dinamismo interior, que se traduce en obras: «Obras quiere el Señor» (M 5,3,11). «Que nazcan siempre obras, obras» (M 7,4,6). El amor no puede estar oculto, sino que ha de manifestarse: «El amor de Dios –si de veras es amor– es imposible» que se esconda (C 40,3). El mensaje de Teresa conecta de lleno con las exigencias intrínsecas del amor cristiano. Estas son fundamentalmente dos. En primer lugar, es un amor que hay que alimentar incesantemente. En segundo lugar, es un amor que ha de ir creciendo en comunión y en servicio apostólico.

a. Alimentar el amor

Para Teresa de Jesús alimentar el amor es «meditar en el amor», esto es, hacer oración. Sabido es cómo ella propone la oración como ejercicio de amor y camino para progresar en él. Este fue el camino que a ella le granjeó este supremo bien: «Yo me veía crecer en amarle muy mucho» (V 29,4). En la oración «era crecer el amor... al Señor» (ib 7). Iba «creciendo en mí un amor tan grande de Dios que no sabía quién me le ponía» (ib 8). Crece el amor, «mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor» (M 6,11,1).

Son numerosos los textos que proclaman esta verdad fundamental del conocimiento y del amor de Dios, destacando la relación que existe entre ambos.

En ella se fundamenta la enseñanza teresiana sobre el sentido de la meditación (conocimiento) y de la contemplación (amor) en la vida espiritual.

Responde además a una exigencia intrínseca de la caridad teologal. Sólo puede ser amado el amor que es conocido. No olvidemos que éste es el punto de arranque de todos los poemas del otro gran místico del Carmelo, san Juan de la Cruz, que sale en búsqueda del Amado, habiendo conocido previamente el amor que le ha mostrado en crearlo y redimirlo.

Como afirma el gran moralista, B. Häring, «todo amor puede morir si se pierde la contemplación del objeto amado. Por eso es imposible cumplir con el precepto del amor a Dios sin renovarse siempre en la contemplación de los motivos que nos asisten para amarlo, o sea, sin la meditación del amor de Dios y de la dicha de vivir en su amor» (B. Häring, La ley de Cristo I, p. 671).

Pero no basta conocer el amor de Dios, sino que es necesaria la entrega de la propia voluntad y la donación personal, como hemos visto ya en el apartado anterior. En esto consiste propiamente la caridad. Es la «dilectio», como explica santo Tomás. Entraña una unión afectiva entre el amante y el amado, una unión de mente y corazón, una identificación de voluntades. Cuanto más crece el amor de Dios, más crece también el deseo de comunión con él. Este es el dinamismo del amor, enseñado por santa Teresa en el camino espiritual, hasta su culminación en el matrimonio místico. Y este es el sentido de las gracias místicas que recibe: avivar en ella el amor. Se da entonces, en el estado místico, un amor que desborda todo conocimiento, como explica san Juan de la Cruz.

No es suficiente, sin embargo, el conocimiento del amor de Dios para crecer en él. Entra también en juego la purificación interior, que desempeña una función dispositiva absolutamente imprescindible. Hay que hacer hueco al amor de Dios en el propio corazón, purificándolo de toda afección humana. Este es el sentido de la lucha que la Santa libra en su vida, hasta su conversión definitiva al Señor. Pero

en ella tiene una connotación no solamente purificadora sino cristológica. Se trata de la total identificación con Cristo crucificado. De esta manera se entienden sus continuas exhortaciones a poner los ojos en el Crucificado y a imitarle en sus padecimientos. Es la total identificación con Cristo, fuente del «amor loco», según su consigna: «Seamos todos locos por amor de quien por nosotros se lo llamaron» (V 16,6).

b. Crear comunión

Una de las exigencias evangélicas de la caridad es crear comunión, pues el Evangelio es para vivirlo en comunidad. Teresa de Jesús se siente impulsada –desde su rica experiencia de amistad– a crear comunidad, a hacer grupo, en cuyo centro esté el amor de Dios compartido. Los que comienzan a ser «siervos del amor» (V 11,1) tienen que ayudarse a superar las dificultades y a comunicarse los gozos y las penas de su experiencia. Además, «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 7,22).

En este contexto suenan sus palabras del libro de la Vida, exhortando a unirse en la vida espiritual:

«Gran mal es un alma sola entre tantos peligros... 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, aunque no sea sino ayudarse unos a otros con sus oraciones, ¡cuánto más que hay muchas más ganancias! Y no sé yo por qué... no se ha de permitir que quien comenzare de veras a amar a Dios y a servirle, deje de tratar con algunas personas sus placeres y trabajos, que de todo tienen los que tienen oración... Pues es tan importantísimo esto para almas que no están fortalecidas en virtud –como tienen tantos contrarios, y amigos para incitar al mal– que no sé cómo lo encarecer» (V 7,20-21).

Teresa, que había pasado por la prueba de la soledad en su camino hacia Dios, comienza a formar un grupo a su alrededor para ayudarse espiritualmente:

«Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo, que como otros en estos tiempos se juntaban en secreto para contra Su Majestad y ordenar maldades y herejías, procurásemos juntarnos alguna vez para desengañar unos a otros, y decir en lo que podríamos enmendarnos y contentar más a Dios» (V 16,7).

Este es el objetivo que guía también a Teresa en el monasterio de la Encar-nación, donde tiene su pequeño grupo espiritual que participa de su vida interior y comparte su experiencia de oración. Es lo que, en fin, la lleva a pensar en la fundación de un nuevo monasterio - el Carmelo de San José - en el que lo importante será compartir la vida espiritual en grupo. Será éste el distintivo de sus monasterios, presididos por la «fraternidad» (C 4,7). Es conocida su definición del Carmelo como «pequeño Colegio de Cristo» (CE 20,1). Y será la consigna apostólica que deja a sus hijas en la cumbre del matrimonio espiritual, como primer fruto de la unión:

«Dejado que en la oración ayudaréis mucho [a allegar almas a Dios], no queráis aprovechar a todo el mundo, sino a las que están en vuestra compañía, y así será mayor la obra, porque estáis a ellas más obligadas... Y servir a todas, y una gran caridad con ellas...» (M 7,4,14).

c. Amor apostólico

La caridad cristiana es esencialmente apostólica; busca siempre las obras: «Obras quiere el Señor» (M 5,3,11). Las obras, a su vez, alimentan la caridad. Como dice B. Häring, «el precepto de la caridad impone las obras de la caridad... Es imposible que sin las obras de la caridad pueda ésta existir largo tiempo, ni mucho

menos crecer, si ha de ser verdadera complacencia en el bien y entrega de la voluntad... El sentimiento del amor tiene que encender el entusiasmo para la acción; a su vez, la acción provocada por el amor debe hacer más profundo y operante el sentimiento del amor» (B. Häring, La ley de Cristo I, p. 672).

Como afirma Juan Pablo II, Teresa fue «aquella hoguera de amor eclesial que iluminaba y enfervorizaba a teólogos y misioneros» (Homilía del 1.11.1982). El fuego de amor que ardía en su corazón hizo prender en ella las ansias por la salvación de los hombres. Como la samaritana, es consciente de su llamada a anunciar a Jesús (Conc 3,6). Como el apóstol Pablo (2Cor 5,14), se siente apremiada por el amor de Cristo (R 6,9). Sabido es cómo el móvil de su obra de reforma fue siempre la salvación de las almas (C 1,2; F 1,7).

Esta preocupación apostólica nace de su amor a Cristo y a la Iglesia. Quiere «ayudar al Señor» sirviendo a la Iglesia. Y es que para ella Cristo e Iglesia se identifican. Esta es el cuerpo de Cristo, al que hay que defender. De ahí sus vivos deseos apostólicos de que, juntamente con la honra de Cristo, vaya adelante su Iglesia. En esto cifra el verdadero amor:

«Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar, en cuanto pudiéremos, no le ofender, y rogarle que vaya siempre adelante la honra y gloria de su Hijo y el aumento de la Iglesia Católica. Estas son las señales del amor» (M 4,1,7).

Por eso la mayor fecundidad apostólica se da precisamente en la cumbre del matrimonio espiritual, donde el amor cristiano alcanza su máxima expresión, como identificación plena con el misterio redentor de Jesús. Esta merced no es para regalar al alma sino «para darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado» (M 7,4,4). Entonces no importa tanto «la grandeza de las obras como el amor con que se hacen» (M 7,4,15). ’ Amor.

BIBL. – J. Baudry, L'amitié divine chez Thérèse d'Avila, en «Carmel» 1970, pp. 65-73; T. Alvarez, "Poned los ojos en el Crucificado" (M 7,4,8), en «MteCarm.» 100 (1992), 139-148.

Ciro García

Carisma teresiano

Acerca del carisma religioso transmitido por santa Teresa a su familia carmelita, trataremos aquí los puntos siguientes: 1) Puntualización previa del concepto teológico de carisma; 2) recordaremos el carisma originante de la fundadora o gracia recibida por T para el grupo de seguidores; 3) contenido de su carisma o peculiar estilo de vida en que ella lo encarnó; 4) "tipos" de vida carmelita que ella misma propuso.

1. Carisma equivale a gracia (don). Pero desde los clásicos textos de san Pablo (1 Cor 12, 28-31) la teología ha reservado ese vocablo para ciertas gracias especiales conferidas en servicio de la Iglesia o simplemente a favor de los otros. Así se habla de los carismas en los documentos del Concilio Vaticano II (LG 12. 25.30.50; DV 8; PO 4.9...). Dentro de la Iglesia, el carisma de la vida religiosa consiste en la gracia peculiar otorgada al fundador (o fundadores) para comunicarla y compartirla con el grupo de seguidores, siempre al servicio de la Iglesia y de la humanidad. Consiguientemente, esa gracia comparte la vida misma de la Iglesia, y a medida que ésta avanza en tiempo y espacio, entre culturas y avatares humanos, se va adaptando a las nuevas necesidades con nuevas formas de servicio: precisamente porque el carisma es gracia de vida, comparte esa vida de la Iglesia, a la cual se subordina.

2. El carisma de T. – Por su vocación y profesión religiosa, Teresa vivió y compartió el carisma del Carmelo, que había tenido sus orígenes a fines del siglo

XII o comienzos del XIII en la montaña bíblica de ese nombre, y que fue parcialmente codificado en la Regla de san Alberto (primera década del siglo XIII). Ella vivió ese carisma los primeros años de su vida religiosa en el monasterio abulense de la Encarnación (1535-1562). Pero, como ella misma refiere en su Libro de la Vida (caps. 27-31), hubo un momento en que la plétora de gracias místicas por ella recibidas culminó en una gracia especial, con urgencia de mandato divino, que la puso al frente de un nuevo grupo, con nuevo estilo de vida y nueva misión en la Iglesia (V 32). Esa iniciativa tuvo el refrendo de su prelado diocesano, el Obispo de Avila, la aprobación del superior general del Carmelo y de la Iglesia misma, que tras bendecir la primera fundación de San José de Avila, la reconoció a ella misma como fundadora y acogió oficialmente en su seno a la orden religiosa por ella fundada.

La gracia impartida a Teresa está atestiguada por ella misma al relatar la 'orden de envío' recibida del Señor. Tras referir cómo brotó la vaga idea de erigir un nuevo convento "a la manera de las descalzas", escribe: "Habiendo un día comulgado, mandóme mucho Su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas, haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monasterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San José, y que a la una puerta nos guardaría él y nuestra Señora la otra, y que Cristo andaría con nosotras, y que sería una estrella que diese de sí gran resplandor..." (V 32,11). Esa misma gracia de envío se le reiteró con insistencia: "fueron muchas veces las que el Señor me tornó a hablar en ello...: que era su voluntad..." (ib 12). La orden de envío tuvo enseguida el refrendo de la Señora, Patrona del Carmelo. Fue un día de la Asunción. Teresa cuenta: "Vínome un arrobamiento tan grande que casi me sacó de mí... Vi a nuestra Señora hacia el lado derecho... Luego me pareció asirme de las manos. Díjome que la daba mucho contento en servir al glorioso San José [patrono de la esperada fundación], que creyese que lo que pretendía del monasterio se haría y en él se serviría mucho el Señor y ellos dos..." (V 33,14).

Pronto, el proyecto de fundación se extiende a los religiosos. Al comienzo del Libro de las Fundaciones, luego de referir T su sed de almas y su celo misional, de nuevo recibe la consigna: “Espera un poco, hija, y verás grandes cosas” (F 1,8). Era el preludio misterioso de sucesos inesperados: encuentro con el superior general de la Orden, vivo anhelo de fundar religiosos (F 2,5), comienzo de viajes y fundaciones de T, y sobre todo encuentro con fray Juan de la Cruz, también carmelita. Teresa lo asocia a su empresa fundadora, y lo instruye personalmente acerca del “estilo de vida” implantado en los nuevos Carmelos (F 13,5). A consecuencia de ello, fray Juan parte pronto para Duruelo y juntamente con otro carmelita, P. Antonio Heredia, pone en marcha el nuevo Carmelo entre los religiosos. Teresa misma será la primera historiadora de esa fundación (F cc. 2. 3. 10. 11), refrendando el estilo de vida contemplativa y apostólica inaugurada por los dos pioneros (ib c.14). Años adelante ella misma intercalará en la narración de las fundaciones “cuatro avisos” para estos Padres Descalzos. Y hasta el final de su vida seguirá con mirada escrutadora e interesada la vertiginosa avanzada de éstos, con sus aciertos y des-aciertos.

La recepción del carisma teresiano por parte de sus seguidores fue pacífica y plena en la primera generación de descalzos y descalzas. Mucho más consciente y total por parte de estas últimas. Sin duda, la primera gran testigo de esa transmisión es la famosa priora de Sevilla, luego fundadora del Carmelo de Lisboa, en su Libro de recreaciones, a quien todavía en vida la Santa le había escrito ésta, humorizando: “...si mi parecer se hubiera de tomar, después de muerta [yo], la eligieran por fundadora” (cta 435,1). Entre los religiosos, los dos más eminentes receptores y retransmisores del carisma fueron Jerónimo Gracián y fray Juan de la Cruz. Aquél da fe de ello en numerosos escritos. De fray Juan de la Cruz es famoso el pasaje de Llama (2,12-13) en que alude a ella sin nombrarla pero equiparándola a san Francisco de Asís, ambos heridos de amor con una singular gracia dada por Dios a “aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos”.

Posteriormente, la transmisión del carisma teresiano atraviesa una fase crítica, especialmente entre los religiosos españoles, a principios del siglo XVII: crisis superada, gracias al gran vector del carisma que fueron los escritos de la Santa constantemente difundidos y leídos.

3. Configuración del carisma teresiano. – Al historiar su primera fundación (V 32-36), T dice expresamente: “Guarda-mos la Regla de nuestra Señora del Carmen, y cumplida ésta sin relajación...” (36,26). Así constaba, efectivamente, en la documentación romana que la había facultado para fundar (cf MHCT 1, pp. 9.22.39). Igualmente, al hablar del espíritu contemplativo de los Carmelos, escribirá en las Moradas: “Todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a oración y contemplación, porque éste fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo...” (M 5,1,2). Es decir, que la fundadora es plenamente consciente de que su fundación no implica rotura sino continuidad respecto del antiguo Carmelo. De él retiene y renueva la inspiración mariana y eliánica de la Orden, el amor a la oración y un profundo reclamo a la experiencia de las cosas de Dios en soledad. (La antigua Regla del Carmen había sido escrita para el primigenio grupo de ermitaños del Monte Carmelo. Y T mantiene ese reclamo). De la letra y el espíritu de la Regla retiene asimismo el temple combativo, inspirado en los clásicos textos de san Pablo en su carta a los Efesios (6,10...). De ella retiene también la centralidad de la eucaristía cotidiana, todo ello reavivado por el espíritu intenso con que T lo vive y lo plasma en sus escritos.

Desde ese arraigo en la rica tradición del Carmelo, brota lo específico e innovador de su carisma de fundadora, poniendo en marcha el nuevo “estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas” (F 13,5), característico de sus primeros Carmelos y luego expresamente transmitido a los pioneros de Duruelo (ib): novedad de vida comunitaria inculcada pedagógicamente en el Camino de Perfección; sumariamente codificada en las Cons-tituciones teresianas, destinadas primero a las monjas y luego asumidas como primer guión de vida por los descalzos de

Duruelo; finalmente, historiada y plasmada en el relato de las Fundaciones; acentuando siempre la intencionalidad eclesial, sea en la vida contemplativa, sea en la tarea pastoral. Teresa tiene, de hecho, conciencia de “fundadora” (ver ese artículo en este Diccionario), no de “reformadora”, vocablo éste último no presente en su léxico.

La gama de contenidos vivenciales del carisma podrían compendiarse en tres componentes: el humanismo que ella introduce en la vida religiosa: aprecio de la persona, virtudes humanas y sociales, alegría festiva, nivelación de clases, etc.; su misticismo, o fuerte anhelo de vida teologal y experiencia de Dios, en la oración, concebida como “trato de amistad con quien sabemos nos ama”, simbólica sed del agua viva, sentido esponsal de la vida consagrada, etc.; y su actividad, en servicio apostólico, con viva atención a los reclamos y necesidades de la Iglesia y del entorno social. Componentes genéricos los tres, pero bien matizados desde la peculiar experiencia de la Santa.

De esos tres componentes, el más determinante es, sin duda, el segundo: la atención a lo interior, el amor al Esposo divino, la oración y contemplación, lo cual se debe al hecho relevante de que en Teresa y Juan de la Cruz aconteció un extraño y fuerte episodio de experiencia de Dios, que ambos lograron trasladar a sus escritos e intentaron transmitir a sus discípulos. Teresa, por otra parte, insistió en caracterizar el “estilo de vida” del nuevo grupo: estilo de ser, hablar y vivir que debía configurar a la comunidad religiosa de sus Carmelos. Equilibrio de lo festivo (“hermandad y recreación”) con lo teologal (oración, seguimiento y amor de Cristo): las dos horas de oración comunitaria se corresponderían con otros dos tiempos de recreación. Coherencia de lo interior con lo exterior. Equilibrio de soledad y comunidad, de silencio y comunicación, de clausura y presencia a la ciudad. A cierto hieratismo de las precedentes formas de vida religiosa posmedieval, en que primaban el rigor y las penitencias corporales, ella prefiere la distensión, la comunicación intercomunitaria y ciertas formas depuradas de amistad. Hablando de la Humanidad de Jesús, ella acuña la fórmula “divino y

humano junto” (M 6,7,9). Como referencia suma, podría servir para diagramar su concepción de la vida religiosa.

4. Los tipos de vida propuestos por ella. – Persiste, en ella, la referencia a los tipos bíblicos: después de Jesús, que es el “dechado” absoluto de vida cristiana y religiosa, sigue la referencia a la Virgen María, a san José, san Elías y san Pablo. La Virgen María, como modelo de servicio, de humildad y de escucha de la palabra (“parezcámonos en algo a ella”: C 13,3). San José es maestro de oración y de servicio (V 6). Elías y Pablo son, a su ver, ejemplares modélicos del “hambre de Dios” (M 7,4,11), y de amor entrañable a Cristo Jesús (C 40,3). Esta referencia modélica a san Pablo, Teresa la había recibido de la Regla carmelitana.

Entre sus seguidores, es patente el rango de carmelitas ejemplares que ella atribuyó a fray Juan de la Cruz y a Jerónimo Gracián. Como tales los presenta, bien sea en el Libro de las Funda-ciones, o bien en su copiosísimo epistolario. A fray Juan le concedió honores de “hombre celestial y divino” (cta 282,1), “hombre de tanta gracia acompañada de tanta humildad” (cta 51), hombre “harto santo” y “con caudal para el martirio” (48,2; 260,2). De Gracián, a su vez, llega a asegurar: “no habrá otro tan humilde como él” (Mo 54).

En el mismo Libro de las fundaciones presentó también “tipos” ideales de monjas carmelitas. Así, por ejemplo, en el Carmelo de Avila (c. 1), Valladolid (c. 12), Toledo (c. 16, 4). Es característica su evaluación del grupo de fundadoras del Carmelo de Sevilla: “...iban aquellas hermanas con gran contento y alegría. Porque seis que iban conmigo eran tales almas, que me parece me atreviera a ir con ellas a tierra de turcos, y que tuvieran fortaleza...” (24,6).

Fuera ya del marco histórico de T., surgirán ejemplares excelentes de su carisma en figuras recientes, casi contemporáneas a nosotros. Entre los religiosos, hombres como Hermán Cohen, Francisco Palau, Rafael Kalinowski, Juan Vicente... Entre las religiosas, figuras de gran talla, como Teresa del Niño Jesús

(de Lisieux), Isabel de la Trinidad, Edith Stein, Teresa de los Andes, Madre Maravillas de Jesús. Prueba, todos ellos, de la pervivencia y actualidad del carisma de Teresa de Jesús. Y todos ellos expresamnete inspirados en el carisma de la Madre Fun-dadora. Fundadora.

BIBL. – Efrén de la M. de Dios, La herencia teresiana, Madrid, 1976; Id., El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José, en «Carmelus» 10 (1963), 206-230; O. Steggink, Arraigo e innovación en Teresa de Jesús, Madrid 1976; S. Ros, El carisma del Carmelo vivido e interpretado por Santa Teresa, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista», Salamanca, 1997, pp. 537-572; M. Herráiz, Marco doctrinal para una reflexión sobre el carisma teresiano-sanjuanista, en «A zaga de tu huella», Burgos, 2001, pp. 175-194.

T. Alvarez

Carleval, Bernardino de

Es uno de los discípulos de san Juan de Avila, seguidor inmediato del Santo, profesor en la universidad e Baeza. Amigo y colaborador de T por los años de las primeras fundaciones de ésta. Ambos se trataron en Malagón hacia 1568, apenas fundado ese Carmelo. En carta a Dª Luisa de la Cerda, patrona del Carmelo malagonés, escribe T desde Toledo a Antequera: "Carleval se fue, y no creo para volver... [mutilado el texto siguiente]" (cta 8,5). Carleval interviene por esas fechas en el proyecto de fundar un Carmelo en Segura de la Sierra (Jaén), no lejos de Baeza, proyecto que no llegó a realizarse (cta 11). Es el año en que T envía el autógrafo de Vida a san Juan de Avila en Montilla (Córdoba). Careval leyó el libro teresiano, bien sea en esa ocasión, o bien antes durante su estancia en Malagón, y parece ser que a través de él, pero por otros cauces, llegan a la Inquisición de Córdoba las primeras delaciones del libro. De hecho, el nombre de la Madre Teresa aparecerá poco después en el proceso abierto por la Inquisición contra Carleval mismo, involucrando la persona de la Santa con los infundios de la "falsa

profetisa" de Ubeda, María Me-jías. Y, finalmente, estando la Santa en Beas, los inquisidores de Córdoba denunciarán a los de Madrid (12.3.1575) la autobiografía teresiana: "ansí mesmo se envían las informaciones que Vª Sª manda, contra Teresa de Jesús, monja carmelita de Avila, y la del doctor Carleval, que se recibieron en la visita del distrito".

BIBL.–E. Llamas, Santa Teresa de J. y la Inquisición española. Madrid 1972, pp. 9-32; Beltrán de Heredia, Los alumbrados de la diócesis de Jaén, en Revista Esp. de Teol. 9 (1949) 189.

Carleval, Tomás de, Ocarm

Carmelita, hermano de Bernardino de Carleval. Poseemos pocos datos de su biografía. Cursó estudios en Salamana. Altamente estimado por la Santa, que le confió el cargo de confesor en el recién fundado Carmelo de Malagón. De regreso a Toledo, escribe ella: "vengo contentísima de dejarle allí [en Malagón]. Fuera de mi padre Pablo [Hernández, sj], no sé yo a quién dejara que fuera tal. Ello ha sido grande ventura. Es de mucha oración y gran experiencia de ella. Está muy contento, sino que es menester aderezarle una casilla" (cta 8,5; cf 7,2). Es la misma solución que la Santa adoptará en el caso de fray Juan de la Cruz en La Encarnación. De nuevo elogia al confesor carmelita en carta Dª Luisa de la Cerda, que sigue en Antequera: "En su monasterio de su Señoría [Carmelo de Malagón], me escriben les va muy bien y con gran aprovechamiento, y así lo creo yo. Han tenido todos acá [probablemente, los carmelitas de Avila] por gran ventura quedarles tal confesor –que le conocen–, que se espantan, y yo también, que no sé cómo lo guía el Señor..." (cta 10,3: del 23.6.1568). Y prosigue elogiándolo: "crea vuestra señoría que es varón de Dios" (ib).

Carlos IX (de Francia)

Hijo de Enrique II y de Catalina de Médicis. Nacido el 27.6.1550. Reinó desde 1561 a 1574. Bajo su reinado acontecieron las dos fatales masacres: de Vassy, en 1562; y de San Bartolomé, en 1572. A partir del acontecimiento primero, surgieron las guerras de religión a que alude la Santa en Camino 1,2. Muerto el 30.5.1574, la Santa lo sabe y deplora, poco después. Se lo escribe a don Teutonio de Braganza, también de estirpe regia: “Ya yo sabía la muerte del rey de Francia. Harta pena me da ver tantos trabajos...” (cta 67,4: a mediados de junio de 1574).

Carlos V

Nacido en Gante (1500), rey de España (Carlos I: 1516-1556), emperador de Alemania (Carlos V: 1519-1556), muere en Yuste (1558). Ingresa solemnemente en Avila el 6 de junio 1534. Grandes fiestas en la ciudad. Corrida de toros, en el Mercado Chico. Teresa cuenta 19 años y se prepara ya para el ingreso en la Encarnación. Sin otras relaciones con el emperador, ni más alusiones a él en sus escritos. Sí habrá en cambio alusiones a su hija María de Austria, hermana de Felipe II y esposa del Emperador Maximiliano de Habsburgo, que además será promotora de la edición príncipe de las Obras de la Santa (Salamanca 1588), con una dedicatoria a ella misma.

T. A.

Carmen, Orden del, 1530-1582

Carmen, Orden del, 1530-1582 Era parte del acerbo de la Orden la tradición antigua, que se enseñaba a cualquier pretendiente al hábito, como testifican las Constituciones del s. XIV, cómo los profetas Elías y Eliseo habitaron en el Monte Carmelo. A ejemplo e imitación de ellos, otros solitarios se retiraban «iuxta fontem Eliae» a vivir en penitencia, retiro, oración y celo por la gloria de Dios. En el tiempo de las cruzadas esta sucesión de antiguos ermitaños se llamaron Ermitaños

Latinos del Monte Carmelo. El patriarca de Jerusalén, Alberto, a finales del s. XII o principios del XIII, les reunió en comunidad y les dio una Regla, aprobada más tarde por varios papas. Así fueron reconocidos canónicamente como religiosos de la Orden de la Virgen María del Monte Carmelo.

Los religiosos y religiosas del s. XVI, Sta. Teresa y sus contemporáneos Carmelitas, se sienten seguidores de estos antiguos ermitaños y profetas, devotos de la Virgen del Monte Carmelo y a ellos se remiten para volver a las fuentes.

Doña Teresa de Ahumada ingresó en esta Orden en 1535, a sus veinte años, y como carmelita murió en 1582. Una vez que ingresó, ella nunca tuvo la idea de cambiar de Orden, sino que su patria espiritual fue siempre la del Carmelo. Su amor a esta familia no queda ni por un momento en entredicho a lo largo de todos sus días. Ella quiso desde el principio ser carmelita, no agustina o de otra congregación, como podía haber escogido, pues las conocía. Y cuando la madurez espiritual le exigió dar otro rumbo a su vida de monja carmelita, no quiso hacer ninguna otra cosa, sino ser carmelita hasta las raíces mismas de los orígenes en Palestina, desde lo «primitivo» del Monte Carmelo. Su «hogar», como se ha llamado con expresión feliz, fue sin titubeos desde el principio al fin de sus días la Orden del Carmen. Ella inició su vida en el convento de La Encarnación de Avila, que pertenecía a la circunscripción de Castilla, una de las 4 de la España de entonces.

1. La provincia de Castilla en el s. XVI

Señalemos la serie de superiores regionales de Castilla, que eran los responsables de la vida de los conventos de frailes y monjas, aunque gobernados directamente por vicarios y confesores, en el tiempo de Sta. Teresa, según P. M. Garrido (Provinciales Carmelitas, 130-160):

1530-1535, Alonso Muñoz. Entra Sta. Teresa en La Encarnación de Avila en 1535.

1535-1541 ca., Antonio de Lara. El P. Antonio aprueba la dote llevada por Sta. Teresa.

1541-1544, Alonso Muñoz; 1543-1546, según Wessels (ACG I, 368 nota).

1544-1547, Juan de Altamiros.

1547-1550, Alonso Muñoz. El capítulo gen. de 1548 remite al capítulo de Castilla elegir el provincial (ACG I, p. 418).

1550-1555, Gregorio Fernández. De él habla Sta. Teresa (V 38, 26).

1555-1560 ca., Alonso Muñoz.

1560 ca.-1567, Angel de Salazar. Animó a la Santa a fundar San José de Avila, aunque luego se retractó (V 32,13). De hecho el 22 de agosto de 1563 daba permiso a la Santa para permanecer por un año en San José (MHCT I, 27-28).

1567-1571, Alonso González. Este, con el P. Angel de Salazar, dio el permiso para la fundación de frailes de Duruelo en 1568 y asistió a su inauguración. En 1569 fue nombrado delegado del General para el gobierno de las monjas Descalzas. En 1570 se comienza la visita apostólica de los dominicos.

1571-1576, Angel de Salazar. Tiempo de la visita apostólica de los Dominicos y de las fundaciones de Descalzos en Andalucía. Fue delegado del General para las monjas Descalzas.

1576-1579, Juan Gutiérrez de la Magdalena. Por algunos meses, 1578-1579, fue provincial de Sta. Teresa y de los frailes y monjas descalzas. Tuvo preso en Toledo a S. Juan de la Cruz en 1578.

1579-1583, Angel de Salazar; fue vicario general, 1579-1581, de todos los Descalzos, nombrado por el Nuncio.

2. Fundación de San José de Avila, período abulense, 1562-1567

La obra primera de Sta. Teresa, la fundación del convento de monjas de san José de Avila, –que seguirían la primera Regla de S. Alberto, en la trayectoria de los antiguos profetas, los eremitas del Monte Carmelo y bajo el manto de la Virgen del Monte Carmelo–, se había proyectado como obra en el seno de la provincia de Castilla bajo el General de Roma. El provincial, P. Angel de Salazar en 1561, dio su conformidad para iniciar los trámites civiles y eclesiásticos de la fundación. Pero, desanimado por la oposición que se levantaba en la provincia, principalmente entre las religiosas de La Encarnación de Avila, retiró su permiso.

La Santa tuvo que tramitar en Roma la fundación del monasterio no ya mediante los procuradores de la Orden, sino mediante canales externos. Las primitivas de San José, aun queriendo ser carmelitas de la primera Regla, si bien sin Constituciones determinadas, tuvieron que dar la obediencia al Obispo de Avila. Este, a petición de S. Pedro de Alcántara, las aceptó. El breve de la Penitenciaría Apostólica, que lo concede, lleva la fecha del 7 de febrero de 1562. La aceptación de D. Alvaro de Mendoza es de julio-agosto de 1562, y la erección canónica del monasterio tuvo lugar el 24 de agosto de 1562.

3. Nacimiento de la rama contemplativa de la Orden, 1567-1575

El General, P. Rossi, o Rubeo, elegido general en 1564, sale de Roma en el mes de abril de 1566 para visitar las provincias de España. Llega a Madrid el 10 de junio para obtener el «exequatur» del rey. Una vez hechos los trámites civiles, visitó las provincias de la península, proclamando la reforma del Concilio. Concretamente, Andalucía del 16 junio - 2 noviembre 1566; Portugal, 25

noviembre 1566 - 23 enero 1567; Castilla, 4 febrero - 20 abril 1567; Aragón, 20 mayo - mitad de julio 1567; Cataluña, mediados de julio - 8 septiembre 1567 (Saggi, Le origini, 38-39).

El P. Rubeo llega a Avila el 16 ó 17 de febrero de 1567, donde visitó el convento de los frailes y el femenino de La Encarnación, donde había muchas monjas, muchas enfermas, mucha gente seglar y gran penuria económica. En abril celebró el capítulo provincial de Castilla en Avila, en el cual algunos pretenden que participaría S. Juan de la Cruz en algún acto académico, acompañamiento usual de tales capítulos. Hacia el 20-27 de abril se encuentra con Sta. Teresa en el conventico de San José (Saggi, Le origini, 39-40). ’Roma y Curia, 2.

4. Gobierno de las Carmelitas Contemplativas, 1567-1575

Probablemente diversas veces trataría la Santa con el P. Rubeo la posibilidad de erigir otros conventicos al modo de San José. Al decir de la Santa, fue el P. Rubeo quien pensó que la madre Teresa podría dar vida a otros palomarcicos parecidos. Afirma ella que no pidió las patentes ni las procuraba, sino que se las dio espontá-nea-mente el General (F 2,4) Y añade: «así, en viendo yo la gran voluntad de nuestro reverendísimo General para que [yo] hiciese más monasterios, me pareció los veía hechos» (F 2,4). Parece, pues, que la indicación de que la Santa fundara otros monasterios partió del P. Rubeo, que miraba por toda la Orden.

El tenía la autoridad de General y la de comisario apostólico para la Reforma de la Orden, por breve del 24 febrero 1566 (MHCT I, p. 126). Sintetiza la Santa: «Con la voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio [de cambio en la Orden], diome muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Estas [patentes] yo no se las pedí. Puesto que entendió de mi manera de proceder en la oración,

que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios» (F 2,2).

La primera patente que Rubeo emite es del 27 de abril 1567. En este primer documento, en la parte expositiva, hace una síntesis de la vida de las Carmelitas de San José de Avila tal como él la constataba: «Viven según la primera Regla, con la forma del vestir y de otras maneras santas que tienen y guardan en San José [de Avila]» (MHCT I, 65). De este modo queda plenamente integrada en la Orden regular el «modo de vida de San José» o «teresiano-abulense», y reconocido por el General como una expresión auténtica del vivir carmelita según la primera Regla de san Alberto, retocada por Inocencio IV.

Pero el P. General en una segunda patente de 20 días después, fechada el 16 de mayo de 1567 en Madrid, declara 2 puntos: 1) Que la Santa pueda fundar en las dos Castillas, pero no en Andalucía. 2) Que la forma de vida, hasta ahora en manos de la comunidad de San José de Avila, deja de ser libre en las demás fundaciones, para plasmarse en unas leyes: en los conventos que se funden bajo la obediencia del General, «sea obligada ella [Teresa] a vivir, y las monjas que fueren, según la primera Regla y nuestras Constituciones» (MHCT I, 67). La evolución legislativa en estos dos textos, con 20 días de diferencia, es evidente. El paso decisivo hacia unas Constituciones comunes está dado. La referencia explícita al «modo de vida de San José» de Avila ha desaparecido.

Además en 1570 el General le da el título de «vicaria del General» para fundar nuevos monasterios. Es en la patente del 24 de septiembre 1570, que aprueba las cláusulas de la fundación de Toledo, donde dice: «Teresae de Jesus [...] in erigendis sanctimonialium monasteriis vices nostras gerenti» (MHCT I, 104). Más abajo, en la misma patente, usa la misma expresión «vices nostras generenti» (ib 106). En ambos lugares aplica a Sta. Teresa la expresión técnica «vices nostras gerenti» en lo que se refiere a las fundaciones, y hasta cierto punto el gobierno, de

las monjas; es decir, que tiene la autoridad de vice-general para las nuevas funda-ciones.

En otra patente del 6 abril de 1571, dirigida también a Sta. Teresa, el General recuerda que es clara señal del deseo que él tiene de las fundaciones reformadas, el que le ha concedido «quot construere posset omnibus in locis» (MHCT I, 111). Quitaba, pues, la limitación de fundar en sola Castilla, para concederla «omnibus in locis». Además en la parte dispositiva del mismo documento, esta facultad de vice-general para las fundaciones, ahora la concede con la autoridad de comisario apostólico, que tenía de Pío V, diciendo: «eadem auctoritate nostra ordinaria et liberalissima concessione Sanctae Sedis Apostolicae, quae illi commissa fuerunt por erigendis, construendis ac ordinandis monasteriis sanctimonialium primae Regulae, accedente assensu, ut dictum est, reverendissimorum dominorum ordinariorum, confirmamus et, quatenus opus est, de novo indulgemus et concedimus; immo, ut in illud opus incumbat pro virili sua, in virtute sanctae obedientiae praecipimus» (MHCT I, 111). Está pues claro, que el P. Rubeo, en virtud de obediencia, como General de la Orden y como «comisario apostólico», le manda fundar conventos de monjas, con el permiso del ordinario, sin ponerlos bajo la obediencia del provincial y anulando los límites geográficos de Castilla, que antes había establecido.

Esta situación jurídica de los conventos de Carmelitas Descalzas, con poderes absolutos de fundadora dados a la Santa y gobernados paternalmente por el P. Alonso González, en nombre del P. General, se prolongó varios años, concretamente hasta que se cerró el capítulo gen. de Piacenza de 1575.

5. Fundación y gobierno de los contemplativos de Castilla, 1568-1575

En cuanto a la fundación de la rama masculina, historía la Santa cómo se lo pidió D. Alvaro de Mendoza, pero el General no lo concedió (F 2,4). Entonces tocó intervenir a la Santa, la cual «pasados algunos días, considerando yo cuán

necesario era, si se hacían monasterios de monjas, que hubiese frailes de la misma Regla, y viendo ya tan pocos en esta Provincia, que aun me parecía se iban a acabar, encomendándolo mucho a nuestro Señor, escribí a nuestro padre General una carta suplicándoselo lo mejor que yo supe, dando las causas por donde sería gran servicio de Dios; y los inconvenientes que podía haber no eran bastantes para dejar tan buena obra» (F 2, 5).

De hecho, la fundación de frailes eremitas y contemplativos era aspiración ideal en el ambiente carmelita. Pues la vuelta a los orígenes del Monte Carmelo y a la primera Regla de la Orden se intentó en varias provincias de España, como Aragón (Analecta O.Carm 4 (1917) 183-184), Andalucía (MHCT I, 148) y Portugal. Aunque el estilo de vida que cuajó fue la de los Descalzos de Castilla.

El 10 agosto de 1567, Rubeo concedió el permiso de fundar 2 conventos de contemplativos en Castilla. Aunque las patentes no están dirigidas a Sta. Teresa, sino al Superior Provincial actual y al anterior de Castilla, y fueron enviadas al Vicario General de España, la Madre implícitamente es mencionada. En la parte normativa del documento, el p. Rubeo concede a los PP. Alonso González, actual provincial, y al P. Angel de Salazar, su antecesor: 1) Que reciban sólo dos casas en la Orden, con la profesión, obediencia y hábito en la forma aclarada en estas actas constitutivas. 2) Que vivan con todo el rigor de la primera Regla. 3) Bajo la perpetua obediencia de la provincia de Castilla. 4) Que estos frailes contemplativos no pretendan, ni ante príncipes ni siquiera ante la Santa Sede, ni puedan apartarse de la obediencia y jurisdicción de esta provincia de Castilla, bajo graves penas canónicas.

Así el Superior de la Orden legaliza la erección de la nueva ola de Carmelitas contemplativos de Castilla y promete dar en el futuro algunas normas más detalladas para su modo de vida. El primer conventico de soledad se fundará en Duruelo, el 28 de noviembre de 1568, y el segundo en Pastrana el 13 de julio de 1569.

En los años posteriores a la fundación de Duruelo y Pastrana, durante la visita de los dominicos, 1569-1574, el General aprobó otros conventicos de soledad en Castilla, a petición de varias personas nobles: uno en La Roda y otro en Altomira, el 14 de septiembre de 1571 (MHCT I, 120); un tercero en Mondéjar, el 27 febrero de 1573, aunque no fundado (MHCT I, 140); y, a 21 de junio 1574, un cuarto en Almodóvar del Campo, a petición del P. Antonio de Jesús (MHCT I, 186-188). Todas estas fundaciones fueron hechas con la aprobación explícita «in scriptis» del General; si bien parece que eran sólo residencias, pues los provinciales no convocaban a los capítulos provinciales sino a los conventos de Mancera y Pastrana.

Aunque Rubeo no llegó a dar Constituciones, la línea constante de gobierno seguida por el P. General fue poner cuatro limitaciones tajantes: 1) No recibir entre los descalzos a cualquier calzado de Castilla o Andalucía, y «vicespotissimum» a los rebeldes de Andalucía, nominalmente a Ambrosio de Castro, Gaspar Nieto, a su hermano Baltasar Nieto y Juan de Mora (MHCT I, 102). 2) Que no se recibieran nuevos conventos descalzos sin su explícito permiso dado «in scriptis». 3) Que cada convento no superase los 20 religiosos. 4) Que no se extendieran fuera de Castilla la Vieja, especialmente a Andalucía, como repitió y recordó en todas las patentes de fundación que concedió.

Para el General, ya en 1571, todo religioso que, con el pretexto o bajo la autoridad que sea, viola estas normas «mandadas en virtud de obediencia», está fuera de ley e incurre en sus censuras. Las penas regulares y canónicas para los transgresores son: «sub paena privationis loci et vocis omniumque functionum, ad arbitrium nostrum, postremo sub paena excommunicationis latae sententiae et suspensionis a divinis» (MHCT I, 103).

6. Gobierno de los visitadores dominicos de S. Pío V, 1569-1574

El papa S. Pío V, el 20 agosto de 1569, por el breve «Singularis fervensque» nombra visitador al P. Pedro Fernández para la Orden del Carmen en Castilla, con amplísimas facultades en cuanto a las casas y personas (MHCT I, 78-84). Por otro breve de igual tenor, no conservado, fue nombrado el P. Francisco de Vargas para los Carmelitas de Andalucía. Los interesados aceptaron los breves de visitadores antes de octubre de 1570 (MHCT I, 109). Además, el Nuncio en España tenía facultad de legado «a latere» para la reforma de los religiosos. El General, por su lado, era el reformador nato de su Orden. Se entrecruzaban pues, en nudo intrincado, las diversas jurisdicciones.

Por su parte, para contrapesar a los visitadores extraños, el P. Rubeo, el 1 de noviembre de 1569, nombró una comisión de expertos de la Orden en cada provincia de España, para que examinaran las patentes de los visitadores pontificios y controlaran que su autoridad no se extralimitara de su mandato. Para Castilla algunos de los expertos eran los PP. Alonso González, Angel de Salazar, Antonio de Jesús, etc.; para Andalucía, los PP. Miguel Ulloa, Juan de la Cuadra, Agustín Suárez, etc. (MHCT I, 92-94).

Como los visitadores apostólicos tenían el poder directo del Papa, los dominicos comenzaron a actuar con tal autoridad en los conventos de monjas y frailes de los Carmelitas. Así, en cuanto a la recepción de algunos calzados puestos en entredicho por el P. Rubeo, el P. Baltasar Nieto fue admitido en Castilla y nombrado incluso prior de Pastrana y, durante su priorato en Castilla, nombrado visitador de Andalucía. En cuanto a la fundación de nuevos conventos, el mismo P. Pedro Fernández en Castilla aprueba la fundación de Descalzos en Alcalá. En Andalucía Francisco Vargas, visitador apostólico de aquella provincia, llama a Andalucía a Mariano de S. Benito y, el 20 de noviembre de 1571, le manda que erija una fundación de religiosos en Sevilla, con facultad de recibir novicios (MHCT I, 124-125). El mismo Vargas llama al P. Baltasar Nieto de su priorato de Pastrana. Y el 28 de abril de 1573 le manda que funde un convento de Descalzos en Granada. Además le encomienda el gobierno, como superior semi-provincial, de

las casas de San Juan del Puerto, de La Peñuela, y «de otras cualesquiera casas que de nuevo se edificaren en título de los dichos Religiosos Primitivos» en Andalucía (MHCT I, 145).

El nuncio Ormaneto, a su vez, después de consultar a sus superiores romanos sobre la conveniencia de la continuación de la visita apostólica, iniciada por Pío V en 1579, y de la aquiescencia de Roma (cf MHCT I, 164-172), el 8 de mayo de 1574 renueva al Francisco de Vargas las facultades de visitador apostólico para los Carmelitas de Andalucía (MHCT I, 173-175).

El P. General, por su lado nunca reconoció estas fundaciones de Andalucía, aunque aprobadas y mandadas bajo obediencia por los visitadores dominicos; y declaró a los religiosos que las ejecutaron como formalmente desobedientes y rebeldes a sus mandatos, y multados con pena de excomunión. Así lo escribe el P. Rubeo, el 26 de abril de 1574, al P. Gracián en una carta, al parecer autógrafa, en que le dice: «de las cosas que me escribe hacerse de vosotros [Gracián] en Sevilla, dígole que sois como novicio; y no sabiendo los institutos de la Orden, es cosa fácil que sea guiado por calles y rastros no buenas [...]. Tengo [que] su fin sea según Dios; mas, pues que se hace contra la obediencia y con penas y censuras [del General, que] agravan su conciencia, no me parece que se haga el servicio de Dios» (MHCT I, 171).

Resumiendo, podemos decir que el P. General, ya antes del breve de Gregorio XIII, del 13 agosto 1574, que retiraba los visitadores dominicos: a) No reconocía la autoridad de los visitadores apostólicos para hacer fundaciones en Castilla; ni para llevar Descalzos de Castilla a Andalucía, o a la inversa, ni erigir allí conventos. b) Los religiosos que en esto obedecían a los visitadores, como Gracián, Mariano, Baltasar Nieto, etc., estaban fuera de la obediencia del General, y «en conciencia» bajo censuras graves y excomuniones, que no podían ignorar sino los novicios. c) Como formulará el definitorio de 1575, los religiosos admitidos a la profesión en los conventos ilegítimos, u ordenados «in sacris», con licencias de los visitadores,

estaban suspensos «a divinis». Este es el planteamiento radical y tajante, hoy incomprensible con los documentos a la vista, del P. Rubeo respecto de los conventos y frailes descalzos de Andalucía ya en 1574.

Sólo tras la muerte de S. Pío V, el General consiguió de Gregorio XIII el breve «Cum sicut accepimus», firmado el 13 de agosto de 1574, de revocación de los visitadores dominicos y devolución al General de la jurisdicción ordinaria en los conventos de España (MHCT I, 192-195). Pero como lo ejecutado y legislado por los visitadores era reconocido como «vigente y válido» por la Santa Sede, el mismo breve prohibía explícitamente a él y a sus visitadores generales, deshacer lo legislado, creado y ordenado o fundado por los visitadores de la Santa Sede (MHCT I, 193-194). Por lo tanto, lo ejecutado por los visitadores dominicos en esta fase de la reforma de la Orden del Carmen en España, 1569-1574, quedaba en su vigor y por encima de la jurisdicción ordinaria del P. General, de sus sucesores y visitadores generales, como dice el mismo breve. Lo que tenían que hacer era ejecutarlo y hacerlo cumplir (MHCT I, 194).

En estos términos concluye, pues, en agosto de 1574 esta fase de la visita mandada por S. Pío V: a) Por parte de la Nunciatura de Madrid y de la Curia Pontificia de Roma, la existencia canónica de conventos de Carmelitas Descalzos en Castilla y Andalucía era reconocida; sus superiores y conventuales tenían legitimidad pontificia. b) Por parte del P. General y de la Orden, los conventos descalzos de Andalucía eran ilegítimos, sus superiores y conventuales eran desobedientes, rebeldes y contumaces y estaban canónicamente excomulgados y suspensos «a divinis».

Conociendo la Santa este pensamiento del P. General por sus cartas de octubre de 1574 y enero de 1575, ya en julio de este año, antes de enterarse de los decretos del capítulo de Piacenza de mayo-junio, escribe a Felipe II desde Sevilla, 19 de julio de 1575, una carta en que le pide intervenga para hacer provincia separada de los Carmelitas Descalzos.

7. Decretos del capítulo y definitorio general de Piacenza, 1575

El sexenio de gobierno del P. Rubeo concluía en 1570, año en que debía celebrarse el capítulo general. Pero la situación política y religiosa de varias pro-vincias desaconsejó convocarlo. Esta situación de excepción concluyó cuando, tras la muerte de Pío V en 1572, el nuevo papa Gregorio XIII, el 13 de agosto de 1574, emitió el breve «Cum sicut accepimus», que revocaba la autoridad de los visitadores dominicos y devolvía al General la jurisdicción ordinaria en las provincias de España (MHCT I, 192-195). Fue un respirar libremente de nuevo.

Ya el 16 de septiembre el General convocó el capítulo general de la Orden, para celebrarlo en Piacenza de Lombardía en Pentecostés, 22 de mayo, de 1575 (ACG I, 482 nota). Además, en previsión de las decisiones capitulares, consiguió un breve de Gregorio XIII, del 16 de abril de 1575, que autorizaba a suprimir los conventos fundados en el período anterior sin licencia del General.

De la Provincia de Andalucía asistió al capítulo el P. Agustín Suárez, provincial, elegido definidor del capítulo (ACG I, 485). No asistió nadie de Castilla, aunque llegaron cartas anunciando que venía por barco el P. Martín García (ib 495). el cual llegó durante el definitorio, que se prorrogó por 10 días después del capítulo (ib 537-538).

Entre los estatutos para la Reforma tridentina de la Orden, surgió el caso de los Descalzos de España. El capítulo tenía en sus manos la posibilidad de entretejer, en un fino encaje, los varios decretos y normas para la reforma, emanados de las varias autoridades que entonces intentaban instaurar la praxis tridentina en los Carmelitas de España, como eran la autoridad directa de los papas, la de legados «a latere» de los nuncios, la de los visitadores apostólicos, la de los obispos, la de la Orden y del General. Pero el capítulo, guiándose exclusivamente por la

autoridad del breve del 15 de abril de 1575, y teniendo sólo en cuenta las patentes emitidas por el P. Rubeo, 1567-1574, emitió varios durísimos decretos para los Descalzos, que no suelen editarse «per longum» por los comentaristas de las Actas del capítulo (ACG I, 508-515). Veamos los dos o tres principales:

En general manda que todos los religiosos de la Orden «electi et assumpti contra statuta generalia et contra obedientiam Prioris ac Magistri Generalis, vel conventus et loca, quovis in loco, contra eiusdem Prioris Generalis voluntatem acceptaverunt, erexerunt, inhabitaverunt, et modo inhabitant, ab eis, ab officiis et administrationibus deiecti et amoti intelligantur, omni appellatione postposita» (ACG I, 508). No tienen en cuenta quien los haya elegido, como los visitadores apostólicos.

Además, manda que los superiores provinciales y los ministros y rectores de los conventos ejecuten el decreto antecedente del capítulo «sub paena suspensionis a divinis, privationis loci et vocis» (ACG I, 508).

Un tercer decreto entreteje varios puntos. Dice: «Quia nonnulli inobedientes, rebelles atque contumaces, qui Discalceati vulgo nuncupantur, contra patentes et statuta Prioris Generalis habitarunt, et habitant, extra Provinciam Castellae quam Veterem dicunt, nempe apud Granatam, Hispalim et prope oppidum vulgo nuncupatum La Pegnola; nec voluerunt humiliter, adductis fallaciis et cavillis et tergiversationibus mandata eiusdem Prioris Generalis et litteras acceptare, [...] infra tres dies inde omnino abscedant» (ACG I, 509-515). En el decreto podemos distinguir:

a) Los religiosos descalzos que, por obedecer a los visitadores apostólicos, desobedecieron al General, son «desobedientes, rebeldes y contumaces» en forma de sentencia dada por el más alto tribunal de la Orden.

b) Se manda abandonar los conventos fundados en Andalucía, es decir, Granada, Sevilla y La Peñuela, en el espacio de tres días. Pero a la vez el Nuncio Ormaneto, como legado «a latere» en España, «simul» sostiene el mantenimiento de los conventos fundados por los visitadores, frente a la misma autoridad apostólica de la Orden que los suprime.

En este tono se siguen otros decretos del capítulo y del definitorio contra los frailes descalzos, que puede verse en las Actas del capítulo y MHCT I, 210-216.

En cuanto a las monjas Carmelitas primitivas, que están bajo el régimen directo del P. General, y ha gobernado hasta ahora el P. Alfonso González como delegado suyo, quedan encomendadas al P. Gaspar de Salazar bajo la misma autoridad del P. General (MHCT I, 212-213).

Anotemos en este decreto: a) En cuanto a la persona de la madre Teresa no se la nombra en el capítulo ni definitorio. b) No se declara ilegal la fundación de ningún convento de monjas, ni en Castilla ni en Andalucía, ni se manda suprimir ninguno. c) Ni la Santa ni las monjas fueron declaradas «excomulgadas», a pesar de lo que dijera en Madrid el P. Salazar. d) El General, personalmente, no el capítulo ni definitorio, dio a la Santa el mandato de retirarse a un convento a su elección y le anuló las patentes de fundadora que le había entregado.

Este era el planteamiento radical e incomprensible del P. Rubeo respecto de los frailes Descalzos, totalmente inválido antes de la revocación de los visitadores apostólicos dominicos en agosto de 1574 y del breve de abril de 1575. Ahora es asumido en todos sus extremos por el capítulo y definitorio general de 1575. Como vemos por estas actas, el capítulo y definitorio tomaron el partido más intransigente, cerrado y retrógrado: o sea, hay que volver al «statu quo» de 1570.

Después de esta radicales decisiones de la Orden, sólo quedaba enviar a España a los visitadores, para que pusieran estos decretos en ejecución. Para ello el P.

General delega en el P. Jerónimo Tostado. No es extraño, pues, que Sta. Teresa y los Descalzos temblasen ante la presencia de éste, decidido a ejecutar tales decretos y deshacer todo lo hecho en estos años 1570-1575.

8. Gobierno de los visitadores del Nuncio Ormaneto 1574 - 1577

Ya en 1574 el nuncio Ormaneto, ante la inminencia del fin de la visita de los dominicos, consultó a sus superiores romanos sobre la conveniencia de la continuación de la visita apostólica. Después de la aquiescencia de Roma (cf MHCT I, 164-172), el 8 de mayo de 1574, renueva y amplía al dominico Francisco de Vargas las facultades de visitador apostólico para los Carmelitas de Andalucía (MHCT I, 173-175). Este, a su vez, con estos poderes del Nuncio, el 13 de junio de 1574 nombra vicario provincial de todos los Carmelitas de Andalucía al P. Gracián (MHCT I, 182-185), a quien el General, el 26 de abril del mismo año, ya había declarado fuera de la obediencia y excomulgado (MHCT I, 171).

En esta situación se celebra el capítulo de Plasencia de 1575. Ya hemos visto la postura radical de la Orden toda –General, capítulo y definitorio– para degradar a residencias los conventos descalzos de Castilla, excepto Mancera y Pastrana, suprimir los 3 de Andalucía y hacer sufrir castigos canónicos y de la Orden a los religiosos desobedientes al General, por haber obedecido a los visitadores y nuncio pontificio. El P. Tostado, vicario y visitador general, venía dispuesto a ponerlos en ejecución.

Enterado el Nuncio de los decretos del capítulo general, el 3 de agosto de 1575 nombra a Gracián comisario y reformador de todos los Carmelitas de Andalucía y de los Descalzos de Castilla, con la cláusula: «non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac dicti Ordinis Carmelitani [...], definitionibus capituli generalis et litteris apostolicis etiam Ordini Carmelitarum eiusque superioribus et personis ac capitulis generalibus in genere vel in specie [...], caeterisque contrariis quibuscumque» (MHCT I, 223). Nuevamente los Carmelitas de Andalucía y todos

los Descalzos quedan fuera de la jurisdicción del General (MHCT I, 221-223) y la Casa General en conflicto abierto con el Nuncio.

Por lo tanto los Padres Calzados continuaron presionando en Roma para que el Nuncio revocase la visita del P. Gracián, y el gobierno de Madrid admitiese las patentes del P. Tostado, que ejecutaría los decretos del capítulo de Piacenza. Nos ha llegado un memorial del Procurador General, dado en julio de 1576 al card. Galli, para que el Nuncio Ormaneto no se entrometa en la visita de las provincias de España ni señale visitador descalzo, y dé paso al visitador general de la Orden (MHCT I, 318). El cardenal secretario, el 20 de julio de 1576, acepta la petición y la trasmite a Ormaneto, para que vea el mejor modo de satisfacerla (ib.). Otro memorial contra Gracián es de septiembre (MHCT I, 332-334). Este memorial es también enviado al Nuncio, para que tome alguna provisión al respecto. Siguiendo las presiones de la Casa General y del card. Protector, el Secretario de Gregorio XIII, el 15 de enero de 1577, cursa al Nuncio la orden de Su Santidad de que cese a Gracián como visitador y dé lugar al P. Tostado, vicario general para España (MHCT I, 342-343). Ormaneto responde el 2 de febrero de 1577 dando dilaciones.

Así, entre dilaciones del gobierno real y de Ormaneto y la enfermedad del Nuncio, va pasando el año 1577, sin que se decida nada en concreto. El nuncio Ormaneto muere el 18 de junio de 1577.

9. La reestructuración de los Descalzos de mons. Sega 1577-1581

A mons. Ormaneto le sucede en la nunciatura de Madrid mons. Felipe Sega, que venía de Bruselas. Llega a Madrid el 30 de agosto de 1577. Este, rápidamente, se pone en sintonía con el Cardenal Protector de la Orden y con la Casa General. Dentro de la prudencia y cautela de su cargo, comienza a actuar.

El 25 de noviembre de 1577 ya escribe a sus superiores que sería conveniente que se quitasen las patentes a los varios comisarios pontificios, nombrados por el

nuncio Ormaneto, y que se vea también el modo de poner paz entre los Carmelitas Calzados y Descalzos (MHCT I, 438-439). No se conoce la respuesta de Roma, pero suspende verbalmente la visita de Gracián a los Carmelitas de Andalucía ya a primeros de diciembre (MHCT II, 22).

Finalmente, el 23 de julio de 1578, el Nuncio retira a Gracián toda y cualquier autoridad y facultades que haya tenido como visitador apostólico, y los documentos que acreditaban su oficio. Además dicta que todo lo ordenado desde el día en que le retiró verbalmente las facultades no tenga validez (MHCT II, 20-25). Como corona, por los mismos días, es decir, julio de 1578, le pena con excomunión (MHCT II, 53 noticia). El Nuncio lo escribe gozoso a Roma, para dar una alegría al P. General. Pero el P. Rubeo ya ha muerto en Roma el 5 de septiembre de 1578.

El Papa Gregorio XIII, el 9 de septiembre de 1578, nombra vicario general de la Orden, hasta la celebración del capítulo general, al P. Juan Bautista Caffardo, procurador anterior, que está al tanto de los asuntos, pero aún no sabe que el P. Gracián ya no es superior de los Descalzos.

Cesado Gracián como visitador, julio de 1578, y con nuevo superior general de la Orden, septiembre de 1578, el Nuncio, no por mandato del capítulo de Piacenza y sin tener para nada en cuenta sus decretos, sino sólo en fuerza de su autoridad apostólica, el 16 de octubre de 1578 somete todos los Descalzos, monjas y frailes por igual, a los provinciales de Castilla y Andalucía con algunas condiciones: 1) Anula la erección de la «provincia descalza», hecha por Gracián en el capítulo de Almodóvar de 1576, y la «elección en provincial» del P. Antonio de Jesús y los demás actos del congreso de Almodóvar de octubre de 1578. 2) Manda a los provinciales de Castilla y Andalucía que ejerzan su autoridad ordinaria en sus circunscripciones sobre frailes y monjas, Calzados y Descalzos, por igual, pero sin suprimir conventos. 3) Decreta que los provinciales no pueden quitar los superiores y oficiales de los descalzos sin notificarlo previamente al Nuncio. 4)

Manda, finalmente, a los frailes y monjas descalzos que obedezcan a los provinciales Juan Gutiérrez de la Magdalena y Diego de Cárdenas respectivamente (MHCT II, 33-36).

El decreto del Nuncio, pues, está muy lejos de la normalidad que quiere la Casa General, o sea, la aplicación de los decretos del capítulo de 1575. El Nuncio de nuevo legaliza la realidad tal como está en 1578: los conventos y religiosos descalzos son casas y frailes normales dentro de la Orden y comprometidos por su profesión a observar la Regla primitiva. Que los conventos estuviesen en Andalucía, fuente principal del disgusto de Rubeo, para el Nuncio era cosa secundaria.

Bajo este gobierno de los provinciales pasaron varios meses. Pero ante las quejas de monjas, frailes y gobierno real, por el modo de gobernar de los provinciales, el 1 de abril de 1579 el Nuncio toma decisiones aun más drásticas y radicales, con decretos que son como pórtico de la erección de los Descalzos en provincia separada: a) Por su autoridad, cesa el gobierno de los provinciales de Castilla y Andalucía sobre frailes y monjas descalzos. b) Anula los cambios que los provinciales hayan introducido en las casas y superiores u oficiales descalzos. c) Agrupa a todos los descalzos, monjas y frailes por igual, en una circunscripción nacional única. d) Manda que gobierne a todos ellos el P. Angel de Salazar como vicario gen. y visitador, bajo la autoridad del Nuncio, no del general o definitorio. Además le alega una instrucción de cómo debe gobernar este comisariado pontificio (MHCT II, 86-94).

Por su parte el P. Juan Bautista Caffardo, vicario general, informado por el P. Salazar mismo del nuevo estado de cosas, el 29 de mayo de 1579 confirma, con su autoridad ordinaria de vicario general y la extraordinaria de visitador apostólico, el encargo que el Nuncio le ha confiado «non sine nostro nutu et assensu» (MHCT II, 95-96). La sintonía entre la nunciatura de Madrid y la Casa General se había

logrado. La independencia jurídica de los Descalzos, como provincia dentro de la Orden, de hecho también estaba lograda, aunque sea bajo un padre calzado.

10. Erección de la provincia descalza, 1579-1581

Pocos meses después, el 15 de julio de 1579, la junta, que trata los asuntos de los Carmelitas Descalzos con el Nuncio, presenta al Rey un voto favorable para que se pida al Papa la erección de la Provincia de los Carmelitas Descalzos (MHCT II, 99-107). El mismo Nuncio envía este parecer al Cardenal Protector de la Orden, el 11 noviembre de 1579, con sus personales consideraciones (MHCT II, 129-138). El Cardenal Protector lo envió a la Casa General, para que alegase las razones en pro o en contra y su voto oficial sobre la propuesta.

La Orden responde, 1579-1580, con cinco o seis votos dirigidos a varias autoridades, no todas ellas identificadas. Nos han llegado el de la provincia de Castilla, el del definitorio general, y varios de la Procura General de la Orden, de todos los cuales está al corriente el P. Juan Bautista Caffardo. El fondo de todos ellos es uniformemente contrario a la propuesta, sea a erigir una congregación descalza o una provincia independiente propia; la forma a veces es insultante. Los votos y pareceres pueden verse en MHCT II, 142-191.

Finalmente, habiendo consultado el voto de la Congregación de Religiosos, el de la Orden y el del Nuncio, a petición de Felipe II, el papa Gregorio XIII, por el breve «Pia consideratione», del 22 de junio de 1580, erigió la Provincia de los Carmelitas Descalzos. El nacimiento jurídico ante notario, con aprobación del gobierno real, de la Universidad de Alcalá y de los amigos de los Descalzos, se hizo el 3 de marzo de 1581 en el capítulo de Alcalá.

Aunque sea chocante y doloroso el hecho, no es sorprendente que a la erección de la provincia Descalza en Alcalá, marzo de 1581, ni estuvieran invitados ni

asistieran los Padres Calzados ni delegado alguno del Nuncio, sino sólo los comisionados por el Papa y el Rey y los delegados descalzos.

El nuevo gobierno provincial envió una carta, que no se conserva, al P. General, notificándole los acuerdos y elecciones capitulares. A la cual benignamente respondió el P. General, el 29 de junio de 1582, confirmando la elección del P. Gracián en provincial, dándole la jurisdicción correspondiente y mandando a todos los Descalzos que como tal provincial le obedeciesen (MHCT III, 16-17).

11. Testamento carmelita de Sta. Teresa

Santa Teresa, en el Libro de las Fundaciones (F 29,30-33) levanta acta de que se había cerrado el primer ciclo de los Descalzos. Su espíritu, lleno de amor a Cristo, a la Virgen, a la Orden del Carmelo, a los religiosos y religiosas del pasado, presente y futuro, se vuelca en tres párrafos de las Fundaciones. Es como su «testamento a sus monjas y frailes», aunque abierto a la Orden toda. Analicemos rápidamente, como síntesis final, esta página de la Santa, que, en una rápida ojeada de su mente y corazón, otea la realidad espiritual y temporal del pasado, presente y futuro:

En primer lugar marca el dato cronológico y topográfico del ahora: «Estando en Palencia, fue Dios servido que se hizo el apartamiento de los Descalzos y Calzados, haciendo Provincia por sí, que era todo lo que deseábamos para nuestra paz y sosiego» (F 29,30).

Luego, vuela su espíritu a lo alto, a la dimensión mariana de Carmelo: La erección de la provincia era «cosa tan importante a la honra y gloria de su gloriosa Madre, pues es de su Orden, como Señora y Patrona que es nuestra» (F 29,30). Lo primero, pues, que le está a corazón es la honra y gloria de la Madre de Dios, pues su obra se hace no en la universalidad de la Iglesia o de la nación o de un grupo cerrado endogámico, sino en la «Orden de la Virgen del Carmen»

preexistente. El sano marianismo de la Santa alienta de gozo, pues las peleas que ha habido no eran a honra de la Virgen, por ser en deshonra de la Orden, por muy legales que fueran. Además, más abajo indica la veta mariana de nuestro orgullo de familia: «Por amor de nuestro Señor les pido se acuerden cuán presto se acaba todo y la merced que nos ha hecho nuestro Señor a traernos a esta Orden» (F 29,33).

En tercer lugar, rememora la situación de los últimos años y la del hoy con cuatro palabras: la «paz» actual en la Orden y en el corazón, frente a los «estorbos», «trabajos» y «desasosiegos» que han reinado en las peleas de los años pasados: «Ahora estamos todos en paz, Calzados y Descalzos. No nos estorba nadie a servir a nuestro Señor» (F 29,32). Y también: «miren los presentes, que son testigos de vista, las mercedes que nos ha hecho y de los trabajos y desasosiegos que nos ha librado».

En cuarto lugar, mira al futuro con perspectiva profética: «Miren [...] los que están por venir, pues lo hallan llano todo, no dejen caer ninguna cosa de perfección, por amor de nuestro Señor. No se diga por ellos lo que de algunas Ordenes, que loan sus principios. Ahora comenzamos. Y procuren ir comenzando siempre de bien en mejor» (F 29,32). La «perfección» teresiana se contrapone a la «relajación» de donde se partía.

Por último, vuelve la vista al pasado, para saltar la época de la «relajación» y enraizarse en la vida «primitiva», en las fuentes de la Orden en Palestina, el Monte Carmelo, los orígenes de la Regla. Dice: «Por amor de nuestro Señor les pido se acuerden [...] la gran pena que tendrá quien comenzare alguna relajación. Sino pongan siempre los ojos en la casta de donde venimos, de aquellos santos Profetas. ¡Qué de santos tenemos en el cielo que trajeron este hábito! Tomemos una santa presunción, con el favor de Dios, de ser nosotros como ellos» (Fund. 29, 33). ’Encarnación, monasterio de.

BIBL.–ACG=Acta capitulorum generalium. Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo. Ed. G. Wessels. Vol. I. Roma, Curia Generalitia, 1912. Constituciones preteresianas de las Carmelitas de España. Ed. B. Velasco, en Constituciones de las Carmelitas Descalzas, 1562-1607. Roma, Teresianum, 1995, pp. 311-375. (MHCT 16). Documenta Primigenia. Ed. Institutum Historicum Teresianum. Vol. I-II. Roma, Teresianum, 1973. (MHCT, 1-2); Efrén de la Madre de Dios - O. Steggink, Tiempo y Vida de santa Teresa, Madrid, BAC 1977; Garrido, P. M., Provinciales Carmelitas de Castilla contemporáneos de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, en Carmelus 40 (1993) 130-160; Saggi, L., Le origini dei Carmelitani Scalzi, 1567-1593. Roma, Institutum Carmelitanum, 1986; Steggink, O., La reforma del Carmelo español. Visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa, 1566-1567. Roma, Institutum carmelitanum, 1965; Velasco, B., Los Carmelitas. IV. El Carmelo español. Madrid, BAC, 1993; Zimmerman, Benedictus Maria a Cruce, Regesta Johannis Baptistae Rubei (Rossi). Romae, Curia Generalitia O.C.D., 1936; Zimmerman, Benedictus Maria a Cruce, Jean-Baptiste Rubeo de Ravenne, 1507-1578, in Chroniques du Carmel 20 (1908) 110-113, 145-148, etc. A. Fortes

Carmona

Población de la provincia de Sevilla, aludida ocasionalmente por T en las cartas 106,9 y 111,1. Había allí un convento de carmelitas (OCarm) fundado en 1555, y visitado por Rubeo en el verano de 1566.

Caro, Cristóbal, sj

Hermano jesuita, residente en el colegio de San Gil de Avila, en tiempo de los PP. Baltasar Alvarez y Antonio Lárez. Probable portador de recados y mensajes desde San Gil al Carmelo de San José. En marzo de 1568, le envía T saludos desde Toledo, en carta a G. Daza: “al hermano Cristóbal me diga mucho” (cta 6,4).

Carranza, Bartolomé de, O.P. (1503-1576)

Arzobispo de Toledo, gravemente implicado en las tensiones entre teólogos y espirituales, coetáneos de T. Había nacido en Miranda de Arga (Navarra), en 1503. Muchacho aún, estudió en Alcalá de Henares. A los 16 años ingresó dominico, y prosiguió estudios en los colegios de San Esteban de Salamanca y de San Gregorio de Valladolid. Entabla amistad con fray Luis de Granada. En 1539 obtiene el título de maestro en Roma. Sigue desempeñando los más altos cargos: profesor en San Gregorio de Valladolid (1540-1545), teólogo en el concilio de Trento (1545...), provincial de Castilla (1550), asesor del rey en Inglaterra y en Flandes y por fin consagrado arzobispo de Toledo (27.2.1558). Pero al año siguiente, por insidias y enemistades personales, es apresado por la Inquisición y sometido a un larguísimo proceso (1559-1576). De los tribunales españoles pasa a los romanos, requerido por Pío V (1567). Por fin sentenciado por Gregorio XIII, ya en vísperas de su muerte, acaecida en Roma el 2.5.1576.–La Santa alude apenas a él con ocasión de la fundación del Carmelo de Toledo, pues “en este tiempo no había arzobispo” (es el año 1569), y ella tiene que enfrentarse con “el gobernador” de la diócesis para “que me diese la licencia” (F 15,4). Aludirá de nuevo a esa situación tras la muerte de Carranza, al ser propuesto, como sucesor del mismo, don Gaspar de Quiroga. Escribe ella a María Bautista: “eso del obispo Quiroga es verdad, de que nos hemos holgado harto” (cta 143,3: del 2.11.1576; Quiroga aún no había sido designado oficialmente para la sede de Toledo). La prisión de Carranza por la Inquisición (agosto del 1559) coincide con la promulgación del Indice de libros prohibidos (también agosto de 1559), obra del inquisidor Fernando de Valdés, gran adversario de Carranza, y que tan doloroso efecto produjo en Teresa (cf V 26,5).’Toledo, fundación de.

Carrera, Francisco de la, sj

Jesuita amigo de la Santa en Avila. Buen predicador. A sus 31 años, T le encomendó el sermón en la inauguración del Carmelo de Soria, ya que el obispo

se había alejado de la ciudad (F 30,9). En 1595 depondrá en el proceso de la Santa ante el tribunal de Segovia (BMC 18, 419-420).

Carreteros

Profesión laboral importante en tiempos de Teresa. De clase social humilde. Generalmente mal afamados. (Según Covarrubias: “Son de ordinario hombres de fuerzas, groseros y bárbaros, y a veces impacientes y mal sufridos, descompuestamente, pues han dado lugar al refrán...: fulano jura como un carretero” – refrán popular que pasará a los escritos de T). Pero ella los menciona siempre en términos de aprecio. El mismo Covarrubias lo define: “Carretero, el que gobierna la carreta”. El carro (no la “carreta”) fue el medio de transporte más usado por T en sus viajes. Otros medios de transporte mencionados por ella: la litera (cta 455,4: cf Ribera, 2,18, p. 214), el coche (para ir de Malagón a la Jara: “hoy han venido por nosotras..., traen un coche y un carro”: cta 234,1), una cabalgadura (atestigua Gracián: “cuando caminaba en mula, se sabía tan bien tener en ella... tan segura como si fuera en el coche”: Escolias, p. 75). Pero a casi todas sus fundaciones, a partir de la de Medina, va en carro, servida por los carreteros de turno. Los percances más sonados son: a) el referido en F 24, 10-12: paso arriesgado del Guadalquivir, y entrada en Córdoba: “no cabían los carros por la puerta de la puente; fue menester aserrarlos...”; b) anteriormente, el paso por la serranía de Despeñaperros: cf el detallado relato de Ana de Jesús: BMC 18,463; c/ su viaje de regreso, de Soria a Segovia: “no era el camino de carro, y así nos llevaba este mozo por partes que veníamos a apearnos muchas veces, y llevaban el carro casi en peso por unos despeñaderos muy grandes” (F 30,13); d/ el penosísimo viaje de Palencia a Burgos, “con carreteros mozos y de poco cuidado” (F 31,17) y carros que se atollaban en los barrizales o peligraban en el paso de pontones anegados, que era “verse entrar en un mundo de agua, sin camino ni barco” (ib). Sobre su modo de viajar en el carro son interesantes los relatos de Ribera y de Gracián: “siempre se llevaba campanilla y se tañía a oración y a silencio a sus tiempos como en casa, y un reloj de arena para medir

las horas, y entonces todos los que iban con ellas, ahora fuesen frailes, ahora clérigos o seglares y los mozos habían de callar todo aquel tiempo, y edificábanse de ello, y cuando se hacía señal para poder hablar, no había más que ver que la alegría de aquellos mozos. Después hacía que les diesen algo más de comer porque habían callado" (Ribera 2,18, p. 214; cf Escolias, p. 74). Toda una estampa de su estilo andariego. Además de los viajes, T recurrió frecuentemente a los carreteros para el envío de cartas y recados (cf cta 189,1; 232,1). Confiaba especialmente en ellos, pero había que ponerles buen porte (cta 340,9). De los carreteros que trajinan entre Toledo y Madrid, escribe: "Estos carreteros dan las cartas más presto y ciertas" (cta 344,4). Es a Gracián a quien le propina el dicho popular: "¡Oh, mi padre!, y qué poco había vuestra paternidad menester jurar ni aun como santo, cuánto más como carretero!" (cta 242,2). A su enfermera y compañera de viaje, Ana de san Bartolomé, debemos el relato de un trance de caminos: "Decía a los que iban con ella en tales tiempos [de lluvias y fríos] tengan mucho ánimo, que estos días son muy ricos para ganar el cielo. Respondió el que iba con ella, que debía ir bien trabajado: También me le ganaba yo dende mi casa" (BMC 2, 298).'Caminos. Viajes. Correos.

Carrillo

Criptónimo que designa al jesuita Gaspar de Salazar. Empleado en el carteo de 1577-1588 (ctas 219,7.8; 230,3; 231, 4.10).

Carrillo, Juan de

Tesorero del Cabildo de Avila en tiempo de don Alvaro de Mendoza. Secretario de éste. "Conocicó a la M. Teresa de Jesús desde el año de 63, uno más o menos, hasta el año de 82, que murió, y en este tiempo la trató muchas y diversas veces con particular trato y comunicación, porque este testigo era secretario entonces de don Alvaro de Mendoza...". Lo depone él mismo en el proceso de beatificación de T en 1595 (BMC 18,382). Intervendrá personalmente en el traslado de los restos

mortales de la Santa, de Salamanca a Avila y en el subsiguiente proceso (MHCT 6, 195. 231-233 y passim).

Cartagena

Ciudad de la provincia de Murcia, sede episcopal, en el siglo XVI perteneciente a la Provincia Eclesiástica de Toledo. A la diócesis de Cartagena pertenecía asimismo el Carmelo de Caravaca, fundado el 1.1.1576 mientras T estaba en Sevilla, durante la sede vacante por muerte del obispo don Gonzalo Arias Gallego († 28.4.1575). Por estar Caravaca bajo el Consejo de Ordenes, la Santa obtuvo de éste la licencia de fundación (cf BMC 6,257), y no la del obispo. De ello derivaron graves dificultades con la curia diocesana de Cartagena, hasta estar a punto de quedar sin misa el nuevo Carmelo. Es el motivo por el cual T tiene que recurrir con insistencia al obispo recién electo, don Gómez Zapata (1576-1582), temporalmente residente en Madrid. Ocurren los postreros recursos a principios de 1577, cuando la Santa, agobiada de cartas y negocios, incurre en el duro colapso del 6 al 7 de febrero. Esa noche había escrito a Gómez Zapata (Madrid), “y fue milagro no enviar al obispo de Cartagena una carta que escribía a la madre del padre Gracián (que erré el sobrescrito y estaba ya en el pliego), que no me harto de dar gracias a Dios, que le escribía sobre que han andado con las monjas de Caravaca su provisor, y nunca le he visto: parecía una locura; quitaron les dijesen misa. Ya esto está remediado” (cta 182, 12: a don Lorenzo de Cepeda, del 10 de febrero; cf cta 181,9). Ya antes (cta 103,3) se habían carteado ambos. No nos han llegado esas misivas.’Caravaca, Fundación de.

Cartas

En el ‘corpus scriptorum’ de santa Teresa, las cartas ocupan casi la mitad de los escritos. Con todo, las que han llegado hasta nosotros son una exigua parcela de los millares que ella escribió. El carteo teresiano es por sí mismo un acontecimiento literario. Valioso también como documento histórico y como

exponente espiritual. Aquí, haremos primero una somera presentación de ese fenómeno del carteo teresiano (1). Haremos luego una recensión estadística del epistolario (2), indicando los varios niveles de ese diálogo epistolar (3), su riqueza documental y autobiográfica (4), y algo de su logro editorial (5).

1. El fenómeno del carteo teresiano

Ya a primera vista resulta sorprendente que una mujer del siglo XVI español haya realizado tamaño despliegue de correspondencia con cartas escritas de propia mano. Es cierto que el grueso de su carteo ha sido motivado por la singularidad de su vida religiosa en calidad de fundadora de una serie de comunidades. Pero no parece haber tenido antecedentes en su actividad de carmelita. Vive ella 27 años en la Encarnación de Avila, monasterio de casi dos centenares de personas. Había entre ellas numerosas amigas de Teresa que pasaban temporadas fuera del convento. De ese período, sin embargo, quedan escasos vestigios de carteo entre ella y sus amigas carmelitas (cf V 35,7), más escasos de éstas entre sí. A poca distancia de la Encarnación, en la misma diócesis de Avila existían otros dos monasterios de carmelitas, uno en Fonti-veros, otro en Piedrahíta. Con sendas comunidades de religiosas, no tan numerosas como la de Avila, pero que aún así rondaban el medio centenar cada una. Pues bien, tampoco queda huella alguna de posibles relaciones epistolares entre las monjas de los tres monasterios. Eran de otro género los cauces por donde fluía la relación intercomunitaria.

En ese contexto, es normal que tampoco haya llegado hasta nosotros carta alguna de T a las monjas de su comunidad en los cinco primeros lustros de su vida religiosa. Ni desde Becedas (1539) ni desde Toledo (1562). De Toledo, sin embargo, nos llega la primera noticia de cartas suyas a las amigas de la Encarnación. Ocurrió que en este monasterio de Avila se acercaba la fecha de elección de priora, y le llegó a T aviso (carta?) de sus amigas monjas: “avisáronme que muchas querían darme aquel cuidado de prelada”, es decir, querían elegirla

priora. Ella les responde: “Escribí a mis amigas para que no me diesen el voto...” (V 35,7). Carta o cartas perdidas.

Perdido también otro carteo primerizo, datable probablemente por esas fechas. Se trataba esta vez de cartas secretas. Lo cuenta ella en Vida 31,7-8. Era “una persona” enredada en situación inconfesable, que se acogió a T pidiéndole ayuda. “Prometíle de suplicar mucho a Dios le remediase... y [yo] escribía a cierta persona que él me dijo podía dar las cartas. Y es así que a la primera [carta] se confesó... Decía que cuando se veía muy apretado, leía mis cartas y se le quitaba la tentación” (V 31,7).

Fueron quizá las primicias de su carteo. Episodios sueltos. El verdadero brote epistolar teresiano surgirá y fluirá por esas mismas fechas, vinculado ya a su misión de fundadora. Plena superación de la relativa incomunicación epistolar comunitaria del período de la Encarnación, y puesta en marcha de una tupida red de comunicaciones, a medida que van surgiendo los nuevos Carmelos teresianos: cruce abundante de cartas entre ella y las prioras; cartas para novicias y postulantes; cartas para monjas enfermas; cartas a los mecenas y colaboradores seglares, a mercaderes y asentistas como Simón Ruiz, a damas de la nobleza y al rey en persona. La celda de T en Avila o en Toledo o en Se-villa se convierte en una pequeña agencia de noticias caseras, de consejos y decisiones, de informes personales o comunitarios. A veces es posible sorprenderla escribiendo a las altas horas de la noche, o teniendo en espera al arriero portador mientras ella concluye el escrito, o procurándose la amistad del correo regio de Madrid o de Toledo o de Burgos, o escribiendo a estos mismos correos para agilizar la posta. O bien pagando en metálico a un “mensajero propio” para contar con rapidez y seguridad absolutas.

Las cartas de Teresa cruzan toda Castilla, llegan a Sevilla, a Lisboa y a Evo-ra, a las Indias occidentales y a Ro-ma. Ese intenso ejercicio de pluma y de diálogo ocupa el último tercio de la vida de T.: desde finales de 1561 (carta a su hermano

Lorenzo: 23.12.1561), hasta pocos días antes de morir la Santa (carta del 17 sept. 1582), en plena coincidencia con el período fuerte de su vida mística y de su actividad fundadora.

2. Diagrama del carteo

Imposible establecer una cifra, ni siquiera aproximada, del número de cartas escritas por la Santa. Dificultad que se debe al elevado porcentaje de misivas actualmente perdidas. Barajando cálculos posibles desde datos internos de las cartas mismas, se han formulado recientemente hipótesis extremas, de 10.000 o incluso de 15.000 unidades. Tenemos noticia cierta de íntegros bloques perdidos. Así, por ejemplo, las cartas arriba mencionadas (de V 31,7-8); la “taleguilla” de cartas sacrificadas por fray Juan de la Cruz; numerosas cartas enviadas al padre general de la Orden (cf F 2,5, en que exponía sus razones para fundar descalzos, y cta 271,1); todo el carteo con su padre provincial Angel de Salazar y con uno de los primeros descalzos, P. Antonio Heredia; el carteo con damas como la Princesa de Eboli; el bloque de cartas requeridas a la comunidad de carmelitas descalzas de Sevilla durante el dramático proceso a María de san José (1578), cartas que parecen haber terminado en poder del Nuncio papal Felipe Sega (“las cartas que yo le he escrito [a M. María] están ya en poder del nuncio”: 283,4; cf 284,5); perdida también la correspondencia epistolar con sus hermanos Rodrigo, Pedro, Antonio, Hernando, Jerónimo... Queda sólo un par de fragmentos dudosos a Agustín de Ahumada (379, 486).

Aparte los normales riesgos de pérdida o destrucción que acechan a todo carteo, el de la Santa atravesó un especial período de acoso y derribo en la primera mitad del siglo XVII. El afán desmedido de reliquias, sentencias y firmas teresianas hizo que se destruyesen sistemáticamente numerosos autógrafos de cartas, para confeccionar falsas firmas suyas, o avisos y pensamientos espirituales atribuidos a ella, o bien pseudoautógrafos de escritos cuyo original había desaparecido, como ciertos poemas, los pretendidos Avisos a sus monjas, o el texto íntegro de las

Exclamaciones. Para ello se tijereteaban, una a una, las letras de las cartas y se las utilizaba luego a la manera de un cajero de imprenta.

Cuando se decidió imprimir por primera vez el epistolario teresiano, hacia mediados del siglo XVII, era ya demasiado tarde. Lo advertía con su acostumbrada discreción el primer editor, Juan de Pala-fox: “Verdaderamente cosa alguna de cuantas dixo, de cuantas escribió esta Santa habían de estar ignoradas de los fieles; y así siento mucho el ver algunas firmas de su nombre compuestas con las letras de sus escritos; porque faltan aquellas letras a sus cartas, y aquellas cartas y luces a la Iglesia universal¸ y más la hemos menester leída, enseñándonos, que venerada, firmando” (Carta introductoria a la edición de Zaragoza 1658, s.p.). Hoy poseemos 250 originales autógrafos. Las restantes, de mano ajena. Total, entre cartas y fragmentos, en la reciente edición de Monte Carmelo (Burgos, 1997), 486 unidades.

En las ediciones recientes, aparece como primera carta de la Santa, la que dirige el 12.8.1546 a Alonso Venegrilla, pero más que carta es un sencillo recibo, destinado al administrador de los bienes de familia en Gotarrendura. Su epistolario se abre en realidad con una extensa misiva al hermano Lorenzo de Cepeda, en Quito (Ecuador), con fecha 23.12.1561, cuando la autora ya está enfrascada en la tarea de fundadora.

La intensidad de su carteo adquiere grosor a partir de la primera expansión del Carmelo teresiano, con las fundaciones de Medina, Valladolid y Duruelo: 1567 y siguientes.

Los años de mayor frecuencia epistolar sobrevienen a partir de las fundaciones andaluzas (Beas y Sevilla) y del encuentro con Jerónimo Gracián. Una elemental estadística de las misivas aún conservadas arroja las cifras más altas en los últimos años:

Año 1576... 71 cartas

Año 1577... 53 cartas

Año 1578... 58 cartas

Año 1581... 64 cartas

Año 1582... 40 cartas

Los destinatarios con mayor número de cartas son: Gracián, 114 cartas, y María de san José, 64 cartas. Los sigue, aunque con cifra inferior, Lorenzo de Cepeda, con 18 cartas.

3. Destinatarios y niveles del carteo

Ya en Vida, hacia 1565, hacía T la crítica humorística de las normas de protocolo epistolar entonces en vigor. “Yo me santiguo de ver lo que pasa..., porque no se toma de burla cuando hay descuido en tratar con las gentes mucho más que merecen... Aun para títulos de cartas es ya menester haya cátedra adonde se lea cómo se ha de hacer –a manera de decir–, porque ya se deja papel de una parte, ya de otra, y a quien no se solía poner ‘magnífico’, se ha de poner ‘ilustre’...” (V 37,9-10).

Ella misma se verá precisada a protestar cuando uno de sus descalzos le propine títulos de reverenda o similares, en el sobrescrito de las cartas que le escribe (“¿ahora me intitula reverenda y señora? Dios le perdone”: cta 133,1). Pese a todo lo cual, también ella recurrirá a los títulos de protocolo para situarse a la altura del momento. Así, por ejemplo: “al muy magnífico y reverendo señor Gaspar de Salazar, rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Cuenca, mi señor y mi padre” (cta 48). O al P. Báñez: “al reverendísimo señor y padre mío el maestro fray

Domingo Báñez, mi señor” (cta 61). El sobrescrito más rumboso lo reserva para el rey en la primera carta que le dirige: “A la sacra católica cesárea real majestad del rey nuestro señor” (cta 52). En contraste con las misivas enviadas a Gracián: “Para mi padre el maestro fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, en su mano” (cta 258). O en las cartas a sus monjas: “Para la madre María de san José, priora de san José de Sevilla, carmelita” (cta 110). O a lo sumo con un toque de afecto: “Para la madre priora... hija mía” (cta 132). Todo lo cual pone en la pista de la variedad de claves utilizadas por la Santa en el diálogo epistolar. Podemos distinguir en su carteo varios niveles:

– Cartas a sus familiares, entre las que destacan las dirigidas a su hermano Lorenzo de Cepeda, en sumo nivel de intimidad. Son un total de 45 cartas a diez familiares diversos, más algunos fragmentos.

– Cartas a “personajes”, civiles o eclesiásticos: al rey Felipe II, al duque de Alba don Fadrique, a varios obispos, al General de la Orden, a fray Luis de Granada... Unas 25 cartas. De sumo interés las dirigidas al rey, a don Teutonio de Braganza o al P. General de la Orden.

– Cartas a los carmelitas descalzos: amplio carteo a Gracián y a tres religiosos más, los italianos Ambrosio Mariano y Nicolás Doria, y al catalán Juan de Jesús Roca. Ahí, la gran laguna del carteo con fray Juan de la Cruz que, como sabemos, quemó de una vez todas las cartas de la Madre. En total, suman unas 133 cartas.

– Cartas a sus monjas carmelitas descalzas: amplio carteo con la priora de Sevilla, María de san José y a otras treinta destinatarias. Es, quizás, el filón más importante del epistolario teresiano, para documentar el pensamiento de la “fundadora” respecto de su obra. Son un total de 127 cartas. Perdidas las cartas a las monjas de la Encarnación (V 35, 7).

– Cartas a teólogos y letrados amigos: un listado de 24 destinatarios (teólogos, juristas, capellanes, confesores...). Con la vistosa laguna del carteo con el capellán más afecto, Julián de Avila. Hacen un total de 48 cartas.

– Por fin, cartas a colaboradores y colaboradoras en su obra de fundadora: un grupo de 27 destinatarios de las más diversas extracciones sociales. Gene-ralmente, damas de la nobleza las colaboradoras. En cambio, de una amplia escala social los colaboradores: desde el banquero Simón Ruiz, hasta Mateo de las Peñuelas, modesto servidor del monasterio de la Encarnación. Buen exponente de este nivel relacional es el carteo con Roque de Huerta, “guarda mayor de los montes de Su Majestad” (unas 17 cartas), gran medianero del carteo entre Castilla y Andalucía. Un total de 78 cartas.

Esa escala de niveles dialogales apenas si da una idea de la gama de tonos que se imbrican en el carteo: misivas de gran ternura al Carmelo de Sevilla, y cartas aceradas como la famosa “carta terrible” a la fundadora del Carmelo de Gra-nada, Ana de Jesús. Carta de elogio y admiración literaria al P. Granada, y toda una requisitoria al P. Juan Suárez. Humilde súplica al rey (cta 52), y auténtico clamor ante el mismo a causa de la prisión de fray Juan de la Cruz (cta 218). Acogida cordial a jóvenes madrileñas (cta 265) y palabras de franco rechazo a quien no cree apta para la vida del Carmelo (cta 393). Diálogo franco y sesudo con la excepcional navarra Leonor de la Misericodia.

4. Riqueza documental del carteo

Las cartas de la Santa, a diferencia de sus libros, no tienen una expresa intención doctrinal. Son piezas que forman parte del engranaje de la vida en marcha, reflejo directo de lo vivido, lo proyectado, lo luchado por llevar adelante la empresa que T tiene entre manos a lo largo de 22 años. De ahí que constituyan por sí mismas todo un arsenal de datos. Episodios menudos o, a veces, acontecimientos de

peso. En ese campo de gesta cotidiana, las cartas contienen muchos más datos históricos que las restantes obras de T.

En un plano periférico, es interesante comprobar cómo cruzan el espacio del carteo los grandes acontecimientos de la época: El desastre de Alcazarquivir en Marruecos (cta 258,2), la guerra de Portugal emprendida por el Duque de Alba (cta 305,3-4), la partida de Don Juan de Austria para Flandes (cta 143,3), la muerte del rey de Francia, Carlos IX (cta 67,4), la última revuelta de los moriscos en la serranía andaluza y el intento de sublevación en Sevilla (cta 347,14), el eco de las últimas sesiones del Concilio de Trento (ctas 70,10; 134,3; 376,7...), “lo peligrosas que andan las cosas de Italia” (94,2) y las de Flandes (cta 143,3); el emporio de Sevilla y las idas y venidas de la flota (cta 88,2; 160,6...), el lote de informaciones sobre usanzas y costumbres, sobre arrieros, recueros y correos, sobre ermitas y ermitaños, sobre clérigos, letrados e inquisidores, sobre dineros y escribanos, sobre las cosas que llegan de las Indias: plata, patatas, anime, tacamaca (“catamaca”, escribe ella: 188,10) o las especias.

Un plano informativo más cercano se abre sobre la obra misma de Teresa. Imposible historiar los orígenes del naciente Carmelo renovado, sin espigar en las cartas un inmenso rimero de datos. Datos sobre cada nueva fundación, sobre los personajes que intervienen a favor o en contra de ella (son varios los centenares de nombres concretos fichados en el carteo), relaciones de su obra con la corte de Madrid y con las autoridades de Roma, con los obispos de Avila, Salamanca, Cartagena, Sevilla, Canarias, Burgos, o con el gobernador eclesiástico de Toledo en ausencia de Carranza. Secuencia de datos al pormenor sobre la marejada de los años 1577-1581, sobre la intervención de los nuncios papales, la prisión de fray Juan de la Cruz, el malaventurado capítulo de Almodóvar (9.10.1578) y el definitivo capítulo de Alcalá (1581).

Todavía un tercer círculo de hechos y datos es el que se refiere directamente a la biografía de Teresa. Sus cartas ofrecen al biógrafo informes más precisos y

concretos, y mucho más numerosos, que los enormes cartapacios del proceso de beatificación y canonización de T, contenidos en los volúmenes 18, 19 y 20 de la "Biblio-teca Mística Carmelitana". Es posible sorprender a T en sus reacciones espontá-neas frente a personas y acontecimientos favorables o adversos; en su tupida red de afectos y relaciones humanas; en el modo de sobrellevar los propios achaques de salud, en su tensión de trascendencia desde lo aparentemente vulgar.

En el conjunto de los escritos teresianos, las cartas desempeñan una función de equilibrio y realismo. La marcada orientación contemplativa y mística de los restantes escritos autobiográficos provocaría fácilmente una visión de la vida y la persona de T unilateralmente "mística", desconectada si no alejada de lo terrestre y cotidiano, con humorismo y humanismo diezmados por la preponderancia de lo sobrenatural o del fenómeno extático. El inmenso paisaje humano, social, casero y terreno (dineros, compraventas, ruindades de su entorno...) de las cartas nos devuelve esos otros rasgos del rostro de Teresa, inmersa en la turbulencia de los avatares humanos, no siempre gloriosos ni elegantes. Nos devuelve su sentido práctico, su capacidad de implicación en las "baraterías" de la vida social ("estoy tan baratona y negociadora, que ya sé de todo", "yo soy una gran baratona": ctas 24,5; 135,15), su decidida y normal opción por lo humano, sin desalojarse de lo trascendente y divino. Si el tratado de las Moradas marca la hondura mística de su castillo, las cartas son claro índice de su grado de humanismo.

5. Edición de las cartas

En 1588, al editar fray Luis de León las Obras de la Madre Teresa, no era fácil recopilar y editar las Cartas. Unico interesado en hacerlo parece haber sido el padre Jerónimo Gracián, que ya hacia 1584 había escrito: "Si se hubiesen de juntar las cartas que la santa madre Teresa de Jesús escribió a diversas personas, y la doctrina y avisos que en ellas da, con mucha devoción que pone a quien lee, sería un libro de los más provechosos y deleitosos que hubiese. Gustaba harto

nuestro rey don Felipe cuando leía alguna carta suya... y otras personas que guardan sus cartas como una viva doctrina para su bien" (en Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa..., Burgos, 1913, p. 164). Y añade poco después: "...de las cuales cartas... tengo un libro de tres dedos en alto que, aunque es bien se publiquen, por haber en ellas cosas particulares..., es bien se guarden en secreto" (en Escolias a la Vida de la Santa).

De hecho, en la preparación de los procesos de beatificación de T, el Rótulo utilizado en los "procesos remisoriales de 1609-1610" se preocupó de interrogar a los testigos sobre los escritos mayores de la Santa (Vida, Camino, Castillo, Funda-ciones, Relaciones: nn. 25. 54-57), pero no se interesó en la recogida de las Cartas de la futura santa. Entre los biógrafos teresianos, Francisco de Ribera fue el primero en publicar media docena de cartas en su vida de T.

Al promediar el siglo XVII se produjeron los primeros conatos serios de recopilación. De ellos nos quedan, entre otros, los manuscritos 12.763, 12.364 y 19.346 de la Biblioteca Nacional de Madrid, compuestos por los carmelitas a partir de 1640. Hasta que, por fin, se hicieron cargo de la edición el General de los carmelitas, Diego de la Presentación y un hombre de alto prestigio, el venerable Juan de Palafox. Seleccionaron dos manojos muy escasos de misivas teresianas y las publicaron en dos tomos con el título: "Cartas de la seráfica y mística doctora santa Teresa de Jesús... con Notas del ilustrísimo... Juan de Palafox y Mendoza... Zara-goza 1658". Los dos tomos contenían un total de 65 piezas, muy entremezcladas de espurios y de otros escritos teresianos.

Pese a esas deficiencias, las Cartas tuvieron inesperada fortuna editorial. Antes de finalizar el siglo (1700), habían logrado no menos de 22 ediciones, en español, francés, italiano, holandés. Tamaño éxito editorial favoreció la prosecución de la recogida de originales, con sustanciosas aportaciones. En los siglos XVII y XVIII nuevos editores y comentadores llegaron a reunir hasta 371 cartas de la Santa. Ediciones que en el siglo XIX serían mejoradas, gracias a los estudios de don

Vicente de la Fuente. Les daría forma definitiva en nuestro siglo el P. Silverio de Santa Teresa, en los volúmenes 7-9 de la “Biblioteca Mística Carmelitana” (Burgos, 1922-1924). Los últimos hallazgos de nuevas misivas de la Santa se hallan incorporados en la reciente edición de la editorial Monte Carmelo (Burgos, 1997).

BIBL. – J. L. Astigarraga, Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián..., en «EphCarm.» 29 (1978), 100-176; S. Ros, El epistolario teresiano: un estilo en compromiso, en «MteCarm.» 92 (1984), 381-401; C. Rodríguez, Infraestructura del Epistolario de Santa Teresa. Los correos del siglo XVI, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» I (Salamanca 1983), pp. 65-90.

T. Alvarez

Cartujano (Ludolfo de Sajonia)

Con el nombre de Cartujano/s designaba la Santa los volúmenes de la “Vita Christi” del cartujo alemán Ludolfo (o Landulfo) de Sajonia (1300-1378), traducida al castellano por Ambrosio Monte-sino a finales del siglo XV e impresa en cuatro volúmenes a principios del XVI (Alcalá 1502...). Probablemente T leyó la edición de Sevilla 1530-1531. Son volúmenes que la iniciaron ampliamente en los diversos aspectos de la cristología, en numerosos textos de la Biblia, en la meditación de la humanidad de Cristo y en el arte de introducir soliloquios íntimos en los propios escritos, sea narrativos, sea doctrinales. Ella, sin embargo, los cita expresamente poco. En Vida 38,9 alude a dos diversas lecturas del libro, hechas a distancia de años. En las Constituciones (2,7) los indica como una de las obras que no deben faltar en la comunidad. Es probable que aluda a ellos cuando trata el delicado tema de la Humanidad de Cristo (V 22; M 6,7). En el Carmelo de San José de Avila se conservan dos tomos que suelen presentarse como manejados y anotados por la Santa. En ellos, sin embargo, no hay huella alguna de la pluma de ésta. Lecturas.

Bibl. – Giovanna della Croce, La ‘Vita Christi’ di Landolfo di Saxonia e s. Teresa d’Avila. En «Car-melus» 29 (1982), 87-110; P. Concejo, Fórmu-las sociales y estrategias retóricas en el epistolario de T de Jesús, en «Santa Teresa y la Literatura mística hispánica», Madrid 1984, pp. 275-290.
T. A.

Cartujos

T recuerda en el relato de las Fundaciones (3,16-17) cómo los dos primeros descalzos, Antonio de Heredia y fray Juan de la Cruz, proyectaban “irse a los cartujos”. En Sevilla conocerá “al santo viejo prior de [la Cartuja de] las Cuevas”, P. Hernando de Pantoja, “grandísimo siervo de Dios” (F 25,9), quien, con sus limosnas, la sacará de apuros en las estrecheces de la fundación hispalense (ib); y más tarde (1578-79), durante las grandes tribulaciones de ese Carmelo, a él recurrirá con extrema confianza, para suplicar su mediación (cta 283: del 31.1.1579). “A este santo debemos mucho” (F 25,9). ’Pan--to---ja, Hernando de.

Carvajal, Jerónimo de

Hacendado de Salamanca, colaborador de la Santa en la fundación del Carmelo de esta ciudad. Hace de mediador entre las monjas y el vendedor Pedro de la Banda. Interviene en el contrato de compraventa el 6.10.1573: “vecino de la dicha cibdad..., fiador e principal cumplidor e pagador” (BMC 6,143). Es el “depositario” de los mil ducados con que zanjar a su tiempo el contrato con el vendedor. En 1580 deberá consignar ese depósito a Antonio de la Fuente y a Francisco de Mayorga, según carta de García Manrique, refrendada por la Santa (cta 361). Su nombre no figura en los escritos teresianos. ’Mayorga, Francisco de.

Casademonte, María de

Esposa del siguiente. La Santa le envía reiteradamente saludos y se interesa por sus achaques de salud (cta 446,1).

Casademonte, Pedro Juan de

Mercader de Medina, que tiene negocios en Valladolid y en Madrid. Entra en relación con la Santa por mediación de Inés de Jesús, priora de Medina y luego de Salamanca. Pronto se hace servidor amistoso de T, unas veces para el traslado de dineros o de pagos, otras sirviéndole de reportero y portador de cartas o de noticias, en la Corte o en Roma. Colabora en el envío de los dos descalzos que viajan disfrazados a Italia (ctas 293,1; 312,2). Es amigo de Juan de Padilla y de Juan Vázquez de Velasco, en Madrid.

“No se cansa de hacernos merced” (cta 373,2). A él recurre T para agilizar el correo, cuando no puede servirse de Roque de Huerta. Ya en 1579 le había advertido: “le tengo de enviar muchas cartas allá” (a Madrid: cta 312,1). Por encargo de Felipe II, Casademonte asistirá con apoyo económico y organizativo al Capítulo de los descalzos en Alcalá (1581). Y todavía durante los meses de estancia de ella en Burgos quiere tenerlo al corriente, en Madrid, del proyecto pendiente de fundar un Carmelo en la Corte (cta 446,3). Desde Burgos le transmite un fajo de cartas venidas para él desde Granada (cta 446,1.3). Casademonte se ha conquistado la plena confianza y gratitud de T, que admira “la voluntad que a esta Orden tiene, y las obras, que cierto me hace alabar a Dios” (cta 293,4). Al volver de Roma Juan de Jesús (Roca), le escribe ella: “Es cosa extraña el cuidado que tiene este amigo de vuestra reverencia de darnos cualquier buena nueva y de todo” (cta 365,3). Igual confianza y amistad mantiene la Santa con la esposa de Casademonte, doña María. El mercader medinense fue, efectivamente, uno de los servidores incondicionales de la Santa. En el epistolario teresiano quedan cinco cartas dirigidas a él. ’Mercaderes.

Casiano, Juan (360-435)

Oriundo de la Europa oriental, pasó gran parte de su vida en la Tebaida y en Belén, compartiendo la ascesis y las conferencias de los ermitaños del Yermo. Luego residió en Constantinopla, Roma y Marsella. De sus obras, Teresa cita únicamente las Colaciones (Collationes Patrum), a las que remite dos veces: una, en el Camino de Perfección 19,13, para evocar el episodio del ermitaño Herón, y otra vez en uno de sus Apuntes sueltos (Ap. 4), copiando una sentencia del abad Sereno. Con todo, no es probable que ella leyese directamente las Colaciones, porque aún no habían sido publicadas en castellano.

Casilda de Padilla

Padilla, Casilda Juliana de la Concepción

Casilda de san Angelo (Muncharaz y Tolosa), ocd (1559-1632)

Es una de las hijas de Catalina de Tolosa. Nacida en Burgos en 1559. Juntamente con su hermana mayor, Catalina de la Asunción, ingresa en el Carmelo de Valladolid, donde profesan ambas el 22.8.1579. “Muy buenas” las dos, según opinión de la Santa (cta 233,5). “Conoció muy bien a la dicha T de Jesús, y la comenzó a conocer en este monasterio de Valladolid” (BMC 19,27). Era priora de Valladolid en 1603, al pasar por Castilla Juan de Brétigny de Quintanadueñas, que la solicitó para la primera fundación del Carmelo francés (1604). Impidió la ida el Provincial de Castilla, hermano de ella, P. Sebastián de Jesús. Desde Valladolid, gracias a las informaciones de este su hermano, siguió la vida carmelita de su santa madre Catalina de Tolosa, así como las incidencias de su muerte en el Carmelo de Palencia (1508). Murió ella el 2.10.1632. – Casilda testificó en el proceso de beatificación de T, en Valladolid 1595 y 1610 y, entre otras cosas, aseguró haber leído e incluso transcrito personalmente, “aun antes que se imprimiesen”, los libros de T, y reconoce su autenticidad por “ser tan propio el estilo que tienen, a su modo de hablar, que siempre que lee en alguno de ellos le

parece a esta testigo que la oye hablar, y no es sola esta testigo la que siente esto, mas otras religiosas que la conocieron les ha oído lo mismo" (BMC 19,30; 20, 326-333).'Tolosa, Catalina de.

Casta

En tiempo de la Santa, casta según el Tesoro de la Lengua de Cobarruvias "vale a linaje noble y castizo, el que es de buena línea y descendencia... Castizos llamamos a los que son de buen linaje y casta". Casta es una de las categorías implicadas en el problema de la raza, vocablo este último ausente de los escritos teresianos. Ella habla más bien de casta, linaje, limpieza de sangre... Pero aun estos vocablos tienen acepción figurada en la casi totalidad de los casos. Por ejemplo, "limpieza de conciencia" (V 7,16; 9,9...; M 6,8,4; 6,8,10...), "alma en limpieza" (V 38,13), "limpieza de claridad" en el espejo de la divinidad (V 40,10)...

Para ella cuenta en realidad la casta espiritual, descender de los santos antepasados del Carmelo: "De esta casta venimos, de aquellos santos Padres nuestros del Monte Carmelo..." (M 5,1,2); reiterado en las Fundaciones: "pongan siem-pre los ojos en la casta de donde venimos, de aquellos santos profetas..." (F 29,33).

Igualmente, para ella cuentan más las virtudes que el linaje: "siempre he estimado en más la virtud que el linaje" (F 15,15). "Cuánto más (valor o ánimo) tienen para grandes cosas los siervos de Dios que los de grandes linajes, si les falta esto (virtud)" (F 31,30).

Lo cual, sin embargo, no quiere decir que ella no sea hija de su tiempo. También cuenta en su haber la "limpia sangre" de Teresa Láyz, fundadora del Carmelo de Alba (F 20,2), o la "limpieza de linaje" de Catalina de Tolosa (F 31,30).

Hasta qué tanto penetraron en el ánimo de la Santa esas categorías sociales de su época, puede rastrearse en parte por el singular episodio de la fundación del Carmelo de Toledo. Intervienen en el pequeño drama personas de los más extremos estratos sociales: el “muy santo” fray Martín (F 15,6), el joven Andrada, malvestido y “nonada rico, sino harto pobre” (ib.), el esquivo gobernador de la diócesis, G. Tello Girón, en ausencia del arzobispo Carranza (n. 4), y los fundadores Alonso Alvarez y Diego Ortiz, “harto buenos en su estado”, pero “que no eran ilustres ni caballeros” (n. 4), razón esta última por la cual los amigos de Teresa le desaconsejan concederles el patronato de la fundación. En contra de ellos surge, además, algún caballero –“persona principal”– que pretende el patronato de la capilla mayor. Acosada por “tantos pareceres”, la Santa no sabe por quién inclinarse. Es el momento en que interviene el Señor:

“Nuestro Señor me quiso dar luz en este caso, y así me dijo una vez cuán poco al caso harían delante del juicio de Dios estos linajes, y me hizo una reprensión grande porque daba oídos a los que me hablaban en esto, que no eran cosa para los que ya tenemos despreciado el mundo. Con estas y otras razones yo me confundí harto, y determiné concertar lo que estaba comenzado de darles la capilla, y nunca me ha pesado” (F 15,16-17).

El correctivo de lo alto impresionó tan hondamente a la Santa, que lo dejó consignado en uno de sus papeles íntimos: “Estando en el monasterio de Toledo y aconsejándome que no diese el enterramiento de él a quien no fuese caballero, díjome el Señor: ‘Mucho te desatinará, hija, si miras las leyes del mundo. Pon los ojos en mí, pobre y despreciado de él. ¿Por ventura serán los grandes del mundo, grandes delante de mí? ¿O habéis vosotras de ser estimadas por linajes o por virtudes?” (R 8).

De hecho, ya antes ella misma, en las Constituciones de las descalzas había omitido la cláusula vigente en tantos otros textos constitucionales de su tiempo que exigían “limpieza de sangre” para ingresar en la vida religiosa, o para ocupar

en ella puestos de responsabilidad. Para la comunidad de Sevilla, la Santa decidirá sin titubeos la admisión de dos jóvenes hermanas de color: “la esclavilla” y su hermana (cta 198,5). Escribirá a la priora diciéndole “que tome la negrilla enhorabuena” (cta 202,4).

En un balance sumarísimo habría que concluir que ciertamente los vocablos y la categoría del “linaje y la limpieza de sangre”, típicos de aquella sociedad, están presentes en la mente y los escritos de Santa Teresa. Pero ninguna de esas categorías sociales logró penetrar en su ánimo ni imponerse a su conducta o a su ideología. Entre las líneas pedagógicas de su Camino de Perfección, hay un capítulo titulado: “...lo mucho que importa no hacer caso del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios” (epígrafe del c. 27). Pasaje muy anterior al episodio del Carmelo de Toledo. Dentro del capítulo, la autora refrendará su tesis anticlasista con la simpática leyenda del apóstol Bar-tolomé: “¡Oh Colegio de Cristo, que tenía más mando san Pedro, con ser un pescador y le quiso así el Señor, que san Bartolomé, que era hijo de rey! Sabía Su Majestad lo que había de pasar en el mundo sobre cuál era de mejor tierra, que no es otra cosa que debatir si será buena para adobes o para tapias” (C 27,6): la redacción primera concluía plásticamente: “...si será para bodoques buena o para adobes” (45,2). Honra / Hidalguía, pleito de.

BIBL. – J. L. Gutiérrez Nieto, El proceso de encastamiento social de la Castilla del siglo XVI, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» (Salamanca 1983), pp. 103-120.

T. Alvarez

Castellanos de la Cañada (Avila)

Pequeña aldea, al occidente de la provincia de Avila, donde tenía su casa señorial la hermana de T, María de Cepeda. Al menos en tres ocasiones residió ahí T: en

1532, al salir enferma de Santa María de Gracia (V 3,3); en 1539, durante su larga preparación ("casi un año") para emprender en primavera la terrible cura de Becedas (V 4,6; 5,3); y todavía en vísperas de la fundación de San José (1561 ó 1562), para prevenir la muerte repentina de su hermana María (V 34,19).'Cepeda, María de.

Castidad

Consejos evangélicos

Castilla

El reinado de los Reyes Católicos marca el comienzo de la historia moderna de España al mismo tiempo que en Europa se producen los cambios que implican la superación de las crisis del otoño medieval. La realidad de Castilla, la parte más importante y significativa de la monarquía hispánica, que nace durante este reinado y se consolida en la inmediata centuria, es la siguiente, atendiendo a los aspectos principales: geográfico, político, institucional, económico, social y religioso.

Geografía. Físicamente la monarquía castellano-leonesa, unificada en el siglo XIII, ocupa, al advenimiento de Isabel I al trono, la mayor parte de la geografía peninsular: 385.000 km2. Pertenecían a ella regiones tan diversas morfológica y topográficamente como Galicia, Asturias, Cantabria, Alava, Guipúzcoa, Vizcaya, Extremadura, Andalucía, menos el reino de Granada. La vinculación con la corona no implicaba igualdad administrativa, pero sí singularidades en la adscripción política. Sobre algunos territorios eran meramente señores con lo que esto conllevaba de exenciones y privilegios.

El corazón de Castilla lo constituían los viejos reinos, Castilla-León, con dos ejes, el valle del Duero y las "extremaduras", al sur del mismo, y el valle del Tajo en el

reino de Toledo. Andalucía seguía siendo, después de tres siglos de su incorporación, un mundo extraño y distinto, pero cuyas posibilidades la convirtieron durante el siglo XVI en otro de los centros de gravedad de la monarquía y, especialmente en eje de las relaciones con América, política, administrativa y económicamente. No debe olvidarse un dato que permite comprender la importancia y la prevalencia, no sólo política, de Castilla, en ese mosaico de territorios tan distantes y distintos, como es el demográfico. Se aceptan como datos probables: 7 millones de habitantes en Castilla, 1 millón en los estados de la corona de Aragón, 120.000 en Navarra, que sumó sus 11.700 km2 a Castilla.

Política. Desde Castilla se impulsó y se consumó el proceso de unidad política peninsular, no en virtud del viejo ideal del neogoticismo, proclamado por los teóricos y doctrinarios del siglo XV, sino por la persistencia en la recuperación de la unidad política de Castilla en relación con las monarquías fronterizas, durante los siglos XIV y XV, que culminó en 1581 con la anexión de Portugal. La integración quedó expresada en la titularidad de los reyes como tales sobre todos sus “estados”, pero respetando sus instituciones. Es decir, se produce la unión política, pero no la absorción. Las Cortes de Burgos, al sancionar en 1515 la incorporación de Navarra, declararon que seguía siendo “reino de por sí”. Incluso se respetaron las cortes de los distintos reinos. Los reyes estaban representados en los distintos reinos por los virreyes. El sistema continuó durante todo el siglo XVI, aunque el énfasis autoritario de los Reyes Católicos se fue tiñendo con el absolutismo ya imperante en Europa.

Sistema institucional. Los Reyes Católicos ordenaron la monarquía según precisos esquemas, por medio de los cuales aspiraban a obtener una relación distinta con las instituciones participantes en las funciones de gobierno. Más que la novedad lo que ellos buscaron fue la eficacia y, sobre todo, fortalecer sus atribuciones como gobernantes. La base institucional fue un nuevo ordenamiento jurídico y legal que inspiró y está presente en todas las instituciones. La nueva ordenación fue desde

el principio la primera tarea de su gobierno, iniciado en las Cortes de Toledo de 1479, y cuyo resultado final fue el Ordenamiento promulgado en 1485. Aparte de las instituciones fijas, su gobierno se caracterizó por la emisión continuada de pragmáticas, cuyo conjunto se publicó en 1503, que se completó con recopilaciones anteriores, como la de 1491, y el Fuero Real, publicado en 1501. Las nuevas instituciones no suplantaron todas las anteriores, como las Cortes, pero concretamente a éstas las hicieron perder su inspiración medieval en Castilla, no en Aragón. La verdadera identidad de la monarquía se configuró con el paso del tiempo, durante su reinado y los del siglo XVI en una verdadera organización "consiliar", cuya matriz fue el Consejo Real del que nacieron los demás. El nacimiento de los nuevos consejos es la mejor expresión de la realidad del sistema, de las nuevas urgencias y de todo el cuadro gubernativo. Los principales fueron los siguientes: Consejo Real, de la Santa Hermandad, Inquisición, 1478; Hacienda, 1493; de Navarra, 1515; de Ordenes, 1495; de Cruzada,1534; de Italia, 1556; de Flandes, 1555; de Portugal, 1580. Todos ellos contaron con su propia organización y los correspondientes organigramas de personal y funciones. Y todos, menos el de Navarra, residían en la corte.

Desde la época de los Reyes Católicos aparece una figura que tendrá gran importancia en todos los reinados, es la del secretario, la más próxima al rey, sin poder personal alguno, pero de más influencia en los asuntos que ningún otro cargo. En tiempo de Felipe II se convirtió en Secretario de Estado y Despacho Universal. Son bien conocidos algunos de ellos, como Francisco de los Cobos, que lo fue durante el reinado de Carlos V, y Antonio Pérez en el de Felipe II desde 1568 a 1579.

Economía. También a fines del siglo XV se remonta en Castilla, como en otros estados de Europa, la crisis económica que se arrastraba desde el XIV. Fue menos dura en Castilla y se superó antes que en Aragón y Cataluña. La fuente originaria y única de la economía lo constituyó la tierra, es decir, la agricultura y la ganadería. Dentro de una línea de continuidad deben tenerse en cuenta varios

momentos desde el siglo XV hasta el XVII. Durante el reinado de los Reyes Católicos el ordenamiento económico afectó especialmente a la agricultura castellana, forzando la crisis de la misma por el latifundismo de los nobles y mercaderes y la burguesía de profesionales acaudalados. A lo que se añadió otra causa más decisiva, la protección de la ganadería por parte de los reyes, que acabó drásticamente con la lucha secular entre agricultores y ganaderos en favor de éstos. La asfixia de la primera, de la que todavía quedan signos, llegó hasta la incapacidad de abastecer a la población, con secuelas de hambre y de especulación. En cambio la ganadería conoció un momento de esplendor: se convirtió en la principal fuente de riqueza y animó la fórmula económica de los reyes, el mercantilismo. Sus mejores expresiones fueron las ferias de Medina del Campo y el Consulado de Burgos, creado por la pragmática de 21 de julio de 1484.

El siglo XVI conoció otro momento de reactivación en la industrial textil, con centros de tanto interés como Segovia, Toledo, Cuenca, Sevilla, Córdoba, con un mercado próspero en Indias. Sevilla fue el centro de mayor actividad comercial hacia el interior, pero sobre todo hacia el exterior, aparte los puertos del norte y de levante. La llegada de metales preciosos de América fue un capítulo nuevo de la economía, pero cuyo principal beneficiario fue la corona. Por desgracia del 83 al 87 por ciento de esa masa no hizo asiento en España, fondeó en Europa como precio de las empresas exteriores de la monarquía.

La sociedad. El cuadro social de Castilla al comienzo de los nuevos tiempos estaba estructurado en el esquema de organización estamental anterior, y bien definido, que verá las inevitables modificaciones de los tiempos nuevos.

Religión. Lo religioso es tal vez el capítulo más decisivo para comprender la realidad de Castilla durante esta época de su historia. Está presente en todos los planos: el complejo mundo de la población, las múltiples actividades y expresiones

culturales, la política, el gobierno, la vida privada. Sin la atención y comprensión de lo religioso no se puede “entender absolutamente nada” (L. S. Fernández).

Las recientes investigaciones han aportado un conocimiento extenso de la política religiosa y eclesiástica de los reyes inspirada en varias razones: Su personal sentido del gobierno que tanto acentuaba el personalismo en favor del pueblo y como salvaguardia de sus intereses; la unidad y homogeneidad religiosa del estado, es decir, la defensa de la religión, o sea de lo cristiano y católico. Su propia conciencia cristiana que percibía lo religioso como un servicio divino, y por lo mismo como la primera razón de su servicio al estado. Su política eclesiástica se inspiraba antes en lo religioso como tal que en la expresa fidelidad a la Iglesia. Estas motivaciones permiten comprender su programa religioso, los medios que utilizaron y las instituciones creadas por ellos. La urgencia con que procuraron dotarse de justificaciones jurídicas, especialmente cuando se trataba de la provisión de cargos e incluso en la designación de obispos, hace pensar en un regalismo sin paliativos, si bien la selección de los candidatos abona la rectitud de intención, aunque la asistencia religiosa del pueblo estuviera tan unida a toda la política de los reyes.

El cuadro de la vida religiosa de Castilla a finales del medioevo, continúa más o menos invariado hasta fines del siglo XVI en las formas externas más genéricas y habituales. Los cambios que se produjeron, ni siquiera las mismas reformas alteraron prestaciones tan arraigadas. Las modificaciones o alteraciones de hecho afectaron más a grupos o élites al socaire de movimientos o corrientes espirituales o de acciones pastorales puntuales y carismáticas como la de san Juan de Avila.

Lo religioso era ciertamente el nutriente fundamental de la vida de las gentes de Castilla en los siglos XV y XVI, incluso hasta el XVIII, no sustituído hasta los tiempos modernos. La vida real estaba sacralizada en todos los aspectos, desde la inspiración de la propia existencia, orientada a lo trascendente, hasta los detalles de la cotinianidad, y en todos los planos: personal, familiar, grupal y

social. Las mismas limitaciones, los riesgos de esa presencia, las limitaciones humanas, las sombras y los pecados, las manías y fijaciones, como la obsesión fanática, la presencia de lo demoníaco, la búsqueda ansiosa de mediaciones, las ritualizaciones, deben leerse desde esa religiosidad universal, cuyo reverso sociológio provocó complejos tan extraños para nuestra sensibilidad, como el honor y la limpieza de sangre, la expulsión de judíos y moriscos.

Alberto Pacho

Castilla y Mendoza, Beatriz de

Doña Beatriz comparece sólo en los dos últimos años de la biografía de T, 1580-1582. Es hija de Juan de Castilla y Catalina de Mendoza. Viuda de Francisco Hurtado de Mendoza. Reside en Madrid. La Santa hace de ella y de sus títulos nobiliarios una ampulosa enumeración, motivada por el deseo de informar a su sobrino Lorenzo (en América) del nuevo estado del hermano de éste, Francisco que se ha casado con la hija de Beatriz, llamada Orofrisia, que “es prima hermana... del duque de Alburquerque, sobrina del duque del Infantazgo y de otros hartos señores de título... En Avila es deudo del marqués de las Navas y del de Velada, y de su mujer de don Luis, el de mosén Rubí, mucho” (cta 363, 6). Tan encumbradas vinculaciones costarán caro, más tarde, a la propia Santa.

Doña Beatriz es suegra del sobrino de ésta, Francisco, casado el 8.12.1580. A pesar de que el matrimonio se hizo a ocultas de T, y bajo presión de Beatriz (ib n. 5), en un principio se entablaron amistades entre las dos. Beatriz intentaba a toda costa captar la simpatía de T: “la suegra [de Francisco] ha tomado tanta amistad conmigo..., que me cansa harto” (cta 380, 3). Pero a fines de 1581, en vista de la neta postura de T respecto del codiciado testamento de don Lorenzo (padre de Francisco y consuegro de Beatriz), ésta escribe a la Santa una carta de abierta amenaza. Teresa misma informa así al Provincial Gracián, enviándole la carta en cuestión: “Esa carta me escribió la suegra de Francisco; dos días ha que me la

dieron, que me amohiné harto de ver tan malos intentos. Los letrados de acá dicen que, si no es pecando mortalmente, no pueden dar por ninguno [nulo] el testamento. Creo que ha de ser necesario no quitar de mí esta niña [Teresita, hermana de Francisco] y en fin, en eso no podrán nada ni se lo consentiremos. En ponerla en libertad es lo que temo" (cta 424,2). Era diciembre de 1581, y la Santa llevará consigo a Teresita a la fundación de Burgos. Pero antes escribe a doña Beatriz una carta, que es una réplica contenida y digna, dejando abierto el diálogo para un posible encuentro cara a cara (cta 425). De hecho, ese encuentro formará parte del calvario de Teresa en su camino postrero de Burgos a Alba. Tiene lugar en Valladolid, donde Beatriz ha logrado captar la simpatía de la priora, María Bautista. Lo refiere la misma T en una de sus últimas cartas: "Aquí he estado harto con la suegra de don Francisco, que es extraña, y estaba muy puesta en poner pleito para que no valga el testamento, y aunque no tiene justicia tiene mucho favor..." (cta 465,3). Antes, la Santa había consultado a los letrados de Avila. Ahora tiene que enfrentarse con los asesores y abogados de doña Beatriz. Nadie, sin embargo, la hace rendirse a presiones que ella cree injustas. – En el epistolario teresiano se conserva una sola carta de T a doña Beatriz (cta 425). Ella y su hija testificarán en el proceso de beatificación ante el tribunal de Madrid (1595: BMC 18, 395-402) y de nuevo ante el tribunal de Alcalá de Henares, en 1610 (BMC 20,471-473).'Mendoza y Castilla, Orofrisia de.

Castilla, Diego de

Deán de la catedral de Toledo en 1576, cuando la Santa regresa de Sevilla a esta ciudad. Ella lo menciona entre sus grandes amigos toledanos: "También tenemos [a favor] al deán y a otros canónigos, que ya voy teniendo otros amigos" (cta 161,9). En su ayuda confía T para mover negocios pendientes en la corte (cta 135,10: del 21.10.1576).

Castilla, Francisco de

Hermano de la dama madrileña, doña Beatriz de Castilla y Mendoza (cta 363,6), suegra del sobrino de T, Francisco de Cepeda. No mencionado expresamente por la Santa.

Castilla, Juan de

Caballero de Soria, amigo de T. Es uno de los “señores doctores” aludidos por ella en la cta 428,6. En su casa de Soria estaba hospedado el obispo, Alonso Velázquez: “Llegando [la Santa] a la casa en que el obispo estaba hospedado, que era de don Juan de Castilla, mandó la Santa correr las cortinas del coche, y puesta de rodillas..., le pidió la bendición”. “Presto llegó un paje avisando cómo el obispo y don Juan de Castilla venían a darle la bienvenida” (Francisco de Santa María, Reforma, I, libro 5º, c. 20, p. 820-821).

Castillo Interior

El Castillo Interior es el postrero de los libros que integran el tríptico doctrinal de la Santa: Vida, Camino, Castillo. La autora lo tituló por extenso: “Este tratado, llamado Castillo Interior, escribió Teresa de Jesús, monja de nuestra Señora del Carmen, a sus hermanas e hijas las monjas carmelitas descalzas”. El epígrafe, añadido al autógrafo después de terminado el libro, nos pone en buena pista: la autora es la monja Teresa de Jesús; el libro es un “tratado” de teología espiritual; pero se concentra en un símbolo básico, “el castillo”; sus destinatarias son las monjas carmelitas, entonces grupo sumamente reducido; entre una y otras, entre autora y lectoras, el libro abre un diálogo íntimo, de mujer a mujeres: “mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras, y con el amor que me tienen...”, se dirá en el prólogo (n. 4); por eso, “iré hablando con ellas en lo que escribiré” (ib); el libro se atendrá a esa voluntad o nivel de estilo, “hablar escribiendo”; en el mismo prólogo se insinúa la posibilidad de diálogo con otros lectores, pero serán en cierto modo advenedizos: a la autora le “parece desatino pensar que [el libro] puede hacer al caso a otras personas” (ib). Pese a lo cual, el libro resultará de alto interés

para teólogos y literatos. – Aquí recordaremos: 1) la composición de la obra, 2) autógrafo de la misma, 3) el simbolismo de soporte, y 4) síntesis de su contenido doctrinal.

1. Composición de la obra

La gestación y la redacción del Castillo Interior se deben inicialmente a la presunta pérdida del Libro de la Vida, secuestrado por la Inquisición de Valladolid y de Madrid en 1575. Dos años después (1577), la autora se propone recuperar el contenido doctrinal y autobiográfico de aquel libro, escrito hace doce años, “por si se hubiere perdido” (pról. 2). Recuerda al por mayor su contenido, pero no lo tiene al alcance de la mano. Escribirá, por tanto, un libro nuevo (cf sin embargo la cta 177,19). Lo hace requerida por dos asesores ilustres, Jerónimo Gracián y el teólogo Alonso Velázquez, futuro obispo de Burgo de Osma y de Santiago de Compostela. Comienza la redacción en Toledo el 2 de junio de 1577. En febrero de ese año ha tenido un grave achaque de salud, que la ha forzado a escribir de mano ajena, dictando. Ahora se ha recuperado ligeramente y escribe de mano propia, pero bregando contra “los ruidos y la flaqueza” de cabeza, y alternando la pluma con otros “negocios forzosos” (Pról. 1). Redacta en directo, sin borrador previo. Sin traza de esquemas ni de apuntes. Acosada desde fuera por la situación crítica, casi extrema, que en esos momentos atraviesa su obra de fundadora.

Esos problemas del entorno y la muerte súbita del nuncio papal Ormaneto, amigo suyo, la hacen suspender la tarea, apenas iniciada. A mediados de julio viaja a Avila. Aquí reanuda la redacción, tres o cuatro meses después, ya en invierno. En el mes de noviembre de ese crudo invierno abulense escribe los dos tercios finales del libro. Lo concluye el 29 de ese mes y año. Sin tiempo para revisarlo y, quizás, enviarlo a fray Juan de la Cruz, residente también en Avila extramuros. Porque en la noche del 3 al 4 de diciembre, este último es apresado y llevado a la famosa carcelilla de Toledo. Teresa tendrá que someter su escrito a la aprobación de otros letrados asesores. Encomienda esa revisión dos años después (1580) al carmelita

Jerónimo Gracián y al dominico Diego de Yanguas, en Segovia. Los dos aprueban, pero Gracián no duda en retocar y enmendar el libro, con tachas, adiciones interlineares y glosas marginales, que afortunadamente no impedirán que aún hoy leamos íntegro el texto de la autora tal como brotó de su pluma.

Pronto, para poner el libro a salvo de sabuesos delatores, T lo confía a la custodia de la avispada priora de Sevilla, María de San José. Y en el Carmelo hispalense se conserva todavía hoy el original de la obra.

2. El autógrafo y su edición

El autógrafo del Castillo es un cuaderno cartáceo de 310x 230 mm., con un total de 115 folios (230 pp.). Encuadernado recientemente en terciopelo rojo. Con pequeñas anomalías. Folios numerados por la autora con guarismos romanos en el margen superior derecho de cada hoja; posteriormente numerados por páginas en el margen inferior con numeración arábiga, debida esta última a la mano de Gracián. En el margen superior de cada hoja, la misma Santa ha agregado las cabeceras: “moradas” (en abreviatura) en la página de la izquierda; y en la página de la derecha el número de la morada correspondiente.

Precede un breve prólogo. Y el manuscrito concluye con dos páginas y media de epílogo, precedido a su vez por una aprobación autógrafa del teólogo inquisitorial Rodrigo Alvarez, firmada el 22 de febrero de 1582. Ni en el interior del texto ni al final del mismo se insertó el epígrafe de los capítulos. Parece haberlos dictado la autora en papeles sueltos que luego se perdieron, y que nos han llegado en las copias más antiguas. (Una descripción detallada del manuscrito autógrafo puede verse en la Nota histórica que acompaña a la edición facsimilar del original: Burgos 1990).

El Castillo no llegó a imprimirse en vida de la autora. Lo publicó por primera vez fray Luis de León, en Salamanca 1588, con el título “Libro llamado Castillo Interior

o las Moradas”. Pero el editor salmantino no dispuso del original de T, que seguía en Sevilla. En su lugar, utilizó una copia mendosa que, durante siglos fue responsable del texto teresiano. Por fin, cuando el libro había cumplido ya los 300 años de existencia, el arzobispo de Sevilla, cardenal J. M. Lluch lo hizo reproducir en edición facsimilar “autografiada” (Sevilla 1882). Más recientemente la Editorial Monte Carmelo ha hecho su reproducción en facsímil fotostático (Burgos 1990).

3. El soporte simbólico

Uno de los mayores méritos literarios del libro es el subyacente simbolismo de la exposición. La autora anuncia ese recurso doctrinal desde las primeras líneas del capítulo primero. Luego, lo desarrolla lentamente, sin cargar las tintas, y a la vez va introduciendo y trenzando símbolos nuevos. Elemen-tales todos ellos, pero de gran densidad germinal.

Los principales símbolos utilizados son cuatro: 1º, un símbolo estructural, coextensivo a toda la exposición y convertido en título del libro, el “castillo”, que refleja bien el paisaje castellano, geográfico y social; 2º, un símbolo puntual, para las moradas cuartas: dos clases de aguas manantiales, agua de pilón interior, y agua de arcaduces lejanos; 3º, a partir de las moradas quintas, símbolo del gusano de seda, que se metamorfosea en mariposa; 4º, todavía emparejado con el anterior, el símbolo nupcial, para las tres moradas finales, quintas, sextas y séptimas, enriquecido con otros elementos del Cantar de los Cantares, como la bodega, el vino y el amor.

Desde el punto de vista literario, los cuatro símbolos pueden tener ascendencia en la Biblia o en autores espirituales cristianos o no-cristianos. Pero, de hecho, tienen raíz existencial autobiográfica. Teresa se ha experimentado a sí misma como un castillo o un palacio habitados. En las últimas etapas de su jornada espiritual, ha vivido una intensa experiencia esponsal de amor trascendente. Ha sentido la transformación de su ser como la de un pobre gusano, “grande y feo”, que se

vuelve mariposa volandera y libre, capaz ya de vivir sin tocar tierra. Ha percibido el laborío de su tensión interior como agua portadora de vida. Ya en Vida había identificado su alma con un jardín regado con toda suerte de aguas.

Desde el punto de vista doctrinal, los cuatro símbolos tienen semántica transparente para el lector. El castillo es el alma, o bien el hombre, anclado y separado del mundo por foso y cerca, con densa interioridad casi inabarcable, y con vocación de transcendencia por ser, en última instancia, morada de Dios, espacio para Dios. – El doble fluir del agua y sus dos manantiales, agua laboriosa y algo turbia la una, la otra agua de manantial endógeno, que fluye y dilata el pilón, corresponde a las dos coordenadas de la vida espiritual, ascética y laboriosa la una, mística (misteriosa) y gratuita la otra: esfuerzo del hombre, y gracia de Dios. – La transmutación “gusano-mariposa” indica el proceso de crecimiento y maduración del cristiano, misteriosamente incorporado a Cristo e identificado con El. – Por fin, el símbolo bíblico del amor esponsal subraya y define el carácter relacional y bipolar de la vida de la gracia que en el hombre realiza un proceso de simbiosis con la persona divina: simbiosis en que va a consistir la santidad cristiana.

El entrecruce de los símbolos con unos pocos tipos bíblicos y con una serie selecta de textos tomados de la Escritura delata el calado teológico de la exposición. A su vez, los cuatro símbolos, sobriamente desarrollados, quedan abiertos y sugeridores para el lector, que fácilmente se siente provocado a confrontarlos con la propia vida e interpretarlos desde la propia experiencia.

4. Contenido doctrinal

El Castillo Interior es una lección de teología espiritual, que suavemente se convierte en un tratado de teología mística, escrito por una mujer que ha experimentado y pensado a fondo el propio proceso espiritual y místico, y desde él es capaz de elevarse del plano narrativo al plano doctrinal, y codificar, a su modo,

el itinerario del cristiano, hasta llegar a la plenitud de vida cristológica y trinitaria, en función de Iglesia.

Desde las primeras líneas de la morada primera queda centrado el tema de la vida espiritual en términos originales: misterio del hombre dotado de alma ‘capaz de Dios’, y misterio de la comunicación con la divinidad que habita en él. Surge enseguida el intento de desembarazarse rápidamente de los temas introductorios –primeros pasos de la vida espiritual–, para afrontar de lleno el tema difícil, de que tan poco se habla en los libros espirituales: últimas fases de la vida cristiana y pleno desarrollo de la santidad (M 1,2,7). De hecho, la autora despacha en solos cinco capítulos todo el tema ascético, que había llenado casi íntegramente el Camino de Perfección, y dedica el resto de la obra –22 capítulos– a la jornada fuerte: entrada en la tierra santa de la vida mística (moradas cuartas), unión y santificación inicial (moradas quintas), el crisol del amor y sus manifestaciones más fuertes en el místico (moradas sextas), consumación en la experiencia de los misterios cristológico y trinitario, y plena disposición al servicio de los otros (moradas séptimas).

En apariencia, el libro y su trazado se van improvisando sobre la marcha. Pero en realidad, la síntesis lograda en la obra cosecha en plena granazón la siembra de muchos años. Sobre todo, las experiencias del último quinquenio, a partir del trato con fray Juan de la Cruz, han dado a la autora una nueva visión del horizonte espiritual. No sólo ha entrado ella misma en la fase final (moradas séptimas) desde la gracia decisiva de la comunión en “la octava de san Martín” (1572), sino que las últimas vivencias la han afianzado en un doble plano de experiencia: el uno, antropológico, misterio del hombre, con los cambiantes extremos de gracia y de pecado; el otro, trinitario: experiencia de la inhabitación y de las palabras evangélicas que la prometen a quien ama y guarda los mandamientos. A coronar ambos ciclos de experiencia ha sobrevenido una ulterior gracia misteriosa, cifrada en la consigna “búscate en Mí”: invitación a rebasar el movimiento de interiorización (búsqueda de Dios en el castillo del alma, a la manera agustiniana),

con una ulterior inmersión en el misterio trascendente de Dios. Es la gracia que, a principios de este mismo año 1577, ha motivado el Vejamen en que tercia el propio fray Juan de la Cruz, y que inspira el poema teresiano “Alma, buscarte has en Mí”.

Ha sido esa serie de experiencias la que ha puesto en marcha la elaboración del Castillo. De ellas depende ahora la interpretación del misterio del hombre, de su vocación trascen-dente y de su proceso de vida, camino de la plenitud. Inter-pretación que se articula en tres momentos: a) una base antropológica: afirmación del hombre, de su capacidad y dignidad, de su apertura a la trascendencia (moradas primeras); b) una fase cristológica: plenitud del misterio de muerte y resurrección, para actuar en el creyente la transformación en Cristo (moradas quintas); c) y punto de arribo trinitario: experiencia de Dios y de su presencia, para elevar al sumo potencial la acción del hombre al servicio de todos (moradas séptimas).

Un breve sumario de las siete etapas del proceso (siete moradas) podría trazarse a base del dato central de cada una, aunque sea a riesgo de empobrecer la exposición teresiana. A saber:

– primeras moradas: “entrar en el castillo de sí mismo”; convertirse e iniciar el trato personal con Dios (oración); conocerse a sí mismo...

– segundas moradas: “luchar”; esfuerzo ascético, porque persisten en el hombre los dinamismos desordenados; progresiva sensibilidad en la escucha de la palabra de Dios (oración meditativa)...

– terceras moradas: la prueba del amor; superación del egoísmo; logro de un programa de vida espiritual; brotes de celo apostólico; fases de aridez e impotencia como estados de prueba: “Prué-ba-nos tú, Señor, que sabes las verdades”.

– cuartas moradas: brota la fuente interior, acción de la gracia, paso a la experiencia mística, pero intermitente: momentos de lucidez infusa (recogimiento de la mente), y de amor místico-pasivo (quietud de la voluntad), hacia la unificación interior...

– quintas moradas: muere el gusano de seda; el hombre renace en Cristo ("nuestra vida es Cristo", 5,1,12); enamoramiento ("llevóme el Rey a la bodega del vino", 5,2,4). Estado de unión y conformación con la voluntad de Dios, manifestada especialmente en el amor al prójimo (c. 3).

– sextas moradas: supremo crisol del amor. Tensión de vida teologal. Nuevo modo de sentir y medir los pecados pasados. Cristo presente "por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía (del alma)": 6,7,9. Desposorio místico. Interioridad "sellada".

– moradas séptimas: en el simbolismo esponsal, "matrimonio místico". Plena inserción en los misterios cristológico y trinitario. Plena inserción en la acción: "que nazcan siempre obras, obras" (7,4,6); "hambre de la honra de Dios", "hambre de allegar almas a El", como santo Domingo o san Francisco (7,4,11). Como el crucificado (7,4,4-5).

A lo largo de todo el proceso, Cristo ha sido siempre el punto de mira: "Pongamos los ojos en Cristo, nuestro bien, y allí aprenderemos" (1,1,11). "Los ojos en el Crucificado, y haráseos todo poco" (7,4,8). ' Escritos.

BIBL. – A. Mas Arrondo, Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Análisis teológico desde las séptimas moradas del C. I., Avila, 1993; F. Márquez Villanueva, El símil del Castillo interior: sentido y génesis, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» II, Salamanca, 1983, pp. 495-522; T Alvarez, Guía al interior del Castillo, Burgos 2000; L. López Baralt, Santa Teresa de Jesús y

Oriente: el símbolo de los siete castillos del alma, en Puerto Rico 13 (1983), pp. 25-44; J. R. Stamm, Las Moradas del Castillo interior: ¿alegoría o manera de decir?, en «Santa Teresa y la Literatura mística hispánica», Madrid 1984, pp. 323-330.

T. Alvarez

Castillo, Hernando del, O.P. (1529-1593)

Dominico insigne, amigo y asesor de T. Nacido en Granada en 1529. Ingresó dominico a los 16 años en San Pablo de Valladolid (17.9.1545), y ahí mismo cursó sus estudios. Muy apreciado por Bartolomé de Carranza, entonces provincial de Castilla. En 1568 fue nombrado prior de Atocha (Madrid), donde se hizo predicador famoso, consejero de la corte y del Santo Oficio, gran amigo de Antonio Pérez, de los príncipes de Eboli, del confesor del rey, Diego de Chaves, etc. Asesora a Felipe II, en el momento de la anexión de Portugal (1578), donde previamente ha tramitado el problema de sucesión con el rey-cardenal don Enrique, y en Lisboa hace amistad con el P. Granada. Ya antes, en el quinquenio 1571-1576, intervino lamentablemente en el trágico proceso inquisitorial contra fray Luis de León y el otro agustino, Alonso Gudiel, muerto durante el proceso (1573). Retirado de la corte en 1581, escribe por iniciativa del P. Pedro Fernández su gran obra: Historia de Santo Domingo y de su Orden (dos tomos: 1584.1592). Murió en el convento de Nuestra Señora de Atocha (Madrid) el 29.3.1593.–No sabemos cuándo se conocieron él y la Santa. En su calidad de gran amigo del difunto Ruy Gómez de Silva y de su viuda la Princesa de Eboli, en 1573 se trasladó a Pastrana para intervenir ante ésta, que sin embargo se negó a recibirlo (cf cta 58,6: enero de 1574). Un año después (1575), parece ser que a él, juntamente con el P. Báñez, confió la Inquisición el examen del autógrafo del Libro de la Vida (cf Francisco de Santa María, Reforma... I, libro 5º, c. 36, p. 880). La autora lo sabe, y sabe también que en 1579 él integra el grupo de asesores (“acompañados”, dice ella) del Nuncio Sega para allanar disensiones entre

descalzos y calzados, y escribe: “Sepa que, después que esos señores y padres míos dominicos están por acompañados, todo el cuidado se me ha quitado de nuestros negocios, porque los conozco y con personas tales como los cuatro que están, tengo por cierto que lo que ordenaren será para honra y gloria de Dios, que es lo que todos pretendemos” (cta 293,3). Así fue, de hecho (cf MHCT 2, 99-107: firman lo acordado el 15.7.1579). La Santa conoce también la amistad del P. Hernando con don Teutonio de Braganza y en ambos apoya su proyecto de fundar un colegio de descalzos en Salamanca (cta 72,2). Todavía se encuentran los dos por última vez en 1580, en Toledo, donde siguen interesados por los contratiempos de la princesa de Eboli (cta 344,4). – Cf Felipe Martín, S. T. y la Orden de Predicadores, 674.

Castro y Nero, Pedro (1541-1611)

Gran amigo y asesor de la Santa. Nacido en Ampudia (Palencia) en 1541. Hijo de Alfonso de Castro y María Martínez. Compañero de estudios de Jerónimo Gracián en Alcalá. Explicó filosofía en la Universidad de Salamanca. Fue luego canónigo de púlpito en la catedral de Avila. Posteriormente, de Toledo. Por fin, obispo de Lugo (1599-1603) y de Segovia (1603-1611), donde murió el 28.10.1611, cuando ya Felipe II lo proponía para la sede de Valencia. Conoció a la Santa siendo canónigo de Avila. Ella bosqueja su perfil en 1581: “me contenta harto su entendimiento y gracia y romance... No quiere confesar a nadie; mas, a mi parecer, gustaría de confesarme a mí, y lo que sospecho (según es enemigo de hacerlo) que es por curiosidad. Diz que es enemiguísimo de revelaciones, que aun las de santa Brígida dice que no cree” (cta 410,5). Por fin entabla relaciones estrechas con la Santa, lee su Libro de la Vida (415,4), y se entusiasma: “¡Qué cosa es la misericordia de Dios!, que mis maldades han hecho bien a vuestra merced, y con razón...” (cta 415,1). La Santa escribe a Gracián: “Vame muy bien con él. Dile la parte que tenía acá de ese libro [?], que esotro [Vida] no acaba de decir el provecho que le ha hecho” (cta 426,8). Predica en San José de Avila, con agrado de la Santa, que se lo agradece (cta 417), y le pronostica éxitos para el

porvenir: “no me contento yo de que vaya vuestra merced al cielo, sino que ha de ser mucha cosa en la Iglesia” (ib). En 1596, siendo ya canónigo de Toledo, depuso en el proceso de beatificación de T, entre otras cosas: “que este testigo la confesó y comunicó muchas veces... Que la madre Teresa de Jesús dio en vida a este testigo dos o tres libros escritos de mano para que los viese y le dijese su parecer...” (BMC 18, 270-271). Don Pedro nos trasmitió tres cartas de la Santa a él. Sabemos que ella le escribió una más, pocos días antes de morir, quizá desde Medina (ib 271).

Castro y Portugal, Leonor de

Hija de los condes de Lemus ’Castro, Beatriz de. Emparentada con don Alvaro de Mendoza, por estar casada con el hermano de éste, Diego Sarmiento. Amiga de la Santa, que en el epistolario se limita a enviarle saludos y parabienes (ctas 19,4; 41,7; 60,5).

Castro, Beatriz de

Condesa de Lemus, conocida por la Santa a causa de la amistad de ambas con la hermana de don Alvaro de Mendoza, doña María de Mendoza. A ella alude T en las cartas a ésta última (19,4 y 41,7). – Beatriz estaba casada con don Denís de Portugal, conde de Lemus. La hija de ambos, Leonor de Castro y Portugal, estaba casada con Diego Sarmiento de Mendoza, hermano de don Alvaro de Mendoza (cf cta 354).

Catalina de Alejandría, santa

A la mártir santa Catalina está dedicado uno de los poemas de T, el que lleva el n. 23. Catalina es una figura legendaria de los siglos III-IV. Filósofa y mártir. Proba-blemente T ve en ella uno de los modelos martiriales que la fascinaron desde la infancia (V 1,4: “veía los martirios que por Dios las santas pasaban...”).

De hecho, la incluye en la lista de sus devociones (A 6). En el breviario de la Santa (Venecia 1568), la fiesta de santa Catalina se celebraba el 25 de noviembre, y en las lecturas de maitines, tomadas de la leyenda, Catalina responde al tirano en latín transparente para T, que “ella era hija única del rey Costo”. (“Ego enim sum Catharina Costi regis unica filia: quae quamvis in purpura nata; et liberalibus disciplinis non mediocriter instructa: haec tamen omnia contempsi, et ad Dominum Jesum confugi...” (ib pp. 375r-377r). La lectura precedente de maitines había ponderado la belleza de Catalina. (“Erat enim speciosa valde, et incredibili pulchritudine omnium oculis admirabilis videbatur”: p. 376v). El poema que le dedica T, también celebra su belleza y su valentía: “Mirad los cobardes / aquesta doncella / que no estima el oro / ni verse tan bella: / metida en la guerra / de persecución / para padecer / con gran corazón” (Po 23). El metro estrófico del poema permitía cantarlo con la tonada del “Véante mis ojos...”. Breviario. Devo-cio-nes.

T. A.

Catalina de Cristo (Valmaseda), ocd (1543-1594)

La venerable Catalina de Cristo figura entre las más ilustres discípulas de la Santa. Nacida en Madrigal de las Altas Torres el 28.10.1543 (o 1544), es hija de Cristóbal Valmaseda y de Juana de Bustamante. Educada cristianamente en el hogar, tiene infancia y juventud sumamente fervorosas. Quizás conoce a la Santa en 1568, al paso de ésta por Madrigal. En septiembre de 1571, viaja a Medina acogida por doña Elena de Quiroga. Ahí recibe el billete de admisión en el Carmelo medinense, que le envía la Santa el 5.10.1571. Ingresa y toma el hábito al día siguiente en el Carmelo de Medina (6.10.1571: cf BMC 28, 72). Profesa el 5 de agosto de 1573. En junio de 1579 tiene ocasión de convivir en ese mismo Carmelo con la Santa, que la hace venir a Palencia (1581), y desde aquí a Soria, donde la M. Fundadora la deja como priora, a pesar de su escasa preparación cultural y de la resistencia del P. Gracián (cf EphCarm 32. 1981. 343-430). Es

importante la carta-memorial que, al partir, le entrega la Santa para el gobierno de la comunidad y los últimos arreglos de la casa (A 17. Cf MteCarm 106.1998.609-620).

El 5.11.1583 la M. Catalina sale de Soria, camino de Pamplona, para fundar el Carmelo de esta ciudad. Ese mismo año, antes de abandonar Soria, por orden de Gracián acepta la humillación de dictar su propia autobiografía a la hermana Leonor de la Misericordia, que luego la acompañará a Pamplona y Barcelona, y que más tarde escribirá la primera biografía de Catalina. (El texto de ese relato autobiográfico puede verse en la BMC 28, pp. 202-208). En diciembre de 1583 inaugura el Carmelo de Pamplona, donde será reelegida priora en 1587, año en que ayuda a los descalzos a fundar un convento en la capital navarra. El 24.5.1588, acompañada de Juan de Jesús (Roca), sale para Barcelona, de camino visita el Pilar de Zaragoza y el santuario de Montserrat, llegando a la ciudad condal el 14.6.1588. En esta nueva fundación acoge a las fundadoras del Carmelo de Génova (octubre de 1590), y vive las tensiones provocadas por la Consulta respecto al gobierno de las carmelitas, resistiendo con energía al intento de relegarlas al gobierno de los Ordinarios (cf MHCT 3,311 y 4,340). Es priora de la comunidad hasta 1592, año en que enferma gravemente. Asistida por el célebre padre Domingo de Jesús María (Ruzola), fallece el 3.1.1594. Pocos meses después, su compañera Leonor de la Misericordia escribe la “Relación de la vida de Catalina de Cristo” (BMC 28), y diez años más tarde ella misma traslada los restos mortales de su biografiada al convento de carmelitas descalzas de Pamplona, donde aún hoy se veneran. Aparte el memorial ya citado (A 17), nos han llegado tres misivas de la Santa a Catalina: un primer billete de cortesía (cta 485), otro sencillo billete de acogida en el Carmelo de Medina (cta 36), y una carta de respuesta a una serie de consultas que Catalina misma había formulado a la Santa (cta 468, del 15-17 de septiembre de 1582): última carta del actual epistolario teresiano, escrita pocos días antes de morir T. La estima de la Santa por Catalina queda reflejada en las palabras de aquélla, transmitidas por Gracián: “...que Catalina de Cristo sabe amar mucho a Dios y es muy gran santa y tiene un

espíritu muy alto, y no ha menester saber más para gobierno. Ella será tan buena priora como cuantas hay" (Escholias..., MHCT, Fontes 3, pp.69-90).'Soria, fundación de.

BIBL. –Leonor de la Misericordia, Vida de la Venerable Catalina de Cristo. Edición preparada por Pedro Rodríguez e Ildefonso Adeva. BMC 28, Burgos 1995; Pedro Rodríguez, La familia de Catalina... MteCarm 101 (1993) 471-507; Reforma, II, 8, 72-75.

Catalina de Jesús (Godínez), ocd (1540-1586)

Es una de las primeras carmelitas descalzas de Andalucía. Muy relacionada con la Santa, con san Juan de la Cruz y con Ana de Jesús. Nació en Beas el 24.2.1540. Hija de Sancho Rodríguez de Sandoval y de Catalina Godínez. Su perfil biográfico lo ofrece la Santa en Fundaciones 22. Habiendo muerto su padre en 1562, y su madre en 1567, Catalina y su hermana María de Jesús intentan en vano la erección de un colegio de la Compañía, que de hecho se fundará en la próxima localidad de Segura de la Sierra (cf cta 11). Catalina inicia luego los trámites para fundar un Carmelo. Para obtener licencia del Consejo de Ordenes del que dependía Beas, envía a Madrid a uno de sus hermanos, al cual "al cabo de veinte meses [de trámites en Madrid] no le quisieron dar licencia para que fuese sino de la orden de Santiano, de Comendadoras". Entre tanto, Catalina se recupera de una grave enfermedad y se decide a ir personalmente ella a Madrid con el mismo objetivo de fundar un Carmelo de la M. Teresa: "Y así –cuenta ella– me salí con un hermano mío y una mujer en un carro", en febrero de 1573. Pero en "tres meses" de trámites no logró la deseada licencia. "Viendo yo entonces que no se había hecho nada, escribí a la M. Teresa de Jesús... lo que pasaba, y ella escribió una carta al rey. Y con este favor se dio luego la licencia. Y como lo supo la M. Teresa de Jesús, escribióme que ella vendría. Era ya por san Bernabé" (11 de junio). Los trámites de fundación, culminaron en 1575 con la erección del Carmelo de Beas (Jaén), donde las dos hermanas, Catalina y María, tomaron el hábito de manos de

la Santa el mismo día de la fundación (24.2.1575: cf F 22,20). Catalina profesó el 14.9.1576. Sucedió a M. Ana de Jesús en el priorato de Beas (11.5.1582; reelegida en 1584). Gozó de la dirección espiritual de san Juan de la Cruz, desde que en 1578 se encontraron los dos en Beas. De ella escribía la Santa, ya antes de conocerla personalmente: “Sepa que de una de aquellas dos señoras que le fundan [el Carmelo de Beas] dicen maravillas de su santidad y humildad, y entrambas son buenas” (cta 73,5). En 1580 les escribirá T desde Malagón, solicitando correspondencia epistolar (cta 329,1). Según Gracián, “Catalina fue de las religiosas más santas que ha tenido la Orden” (MHCT 3,572). El mismo Gracián cuenta la reacción de Catalina, gravemente enferma, al saber la muerte de la Santa (ib p. 640-641). La propia Catalina murió en Beas, siendo priora, el 24.2.1586. Un dato póstumo importante: san Juan de la Cruz trascribió personalmente la relación autobiográfica de Catalina, ms 5807 de la BNM: edición facsímil de Eduardo de Santa Teresita, Vitoria 1948. De él tomamos los textos autobiográficos arriba citados (cf Reforma II, libro 7º, cc. 13 ss, pp. 228 ss).’Beas, fundación de.

Catalina de Jesús, ocd († 1599)

Nacida en Valderas (León). Ingresó en el Carmelo de Valladolid, donde profesó el 13.12.1572 (cta 88,14). En 1580, fue con la Santa a la fundación de Palencia. Aquí recibió una carta de san Juan de la Cruz, enviada desde Baeza (6.7.1581) por medio de la M. Teresa, primera carta del epistolario del Santo, prueba de gran aprecio por parte de éste. De nuevo acompañó a la Santa en la fundación del Carmelo de Burgos, 1582: es una de “las cinco para quedar ahí” (cta 430,4), y es elegida supriora (cta 461,6). Ya antes, cuando la Santa mendiga dineros a sus Carmelos para cubrir gastos en Roma, escribe ésta una copiosa carta a la comunidad de Valladolid solicitando unos centenares de ducados y motivando ampliamente su petición, y termina su carta con esta posdata: “En todo caso, lea ésta [a la comunidad] la hermana Catalina de Jesús (porque me pesará mucho si se come nada de ella) y esotras cartas de Roma que van aquí” (cta 295,11). Era el

31 de mayo de 1579. Finalmente, Catalina pasará de Burgos al Carmelo de Soria, donde murió el 14.3.1599.

Catalina de la Asunción, Muncharaz y Tolosa, ocd († 1616)

Burgalesa. Hija mayor de Sebastián Mucharaz y Catalina de Tolosa. Ingresó en el Carmelo de Valladolid a la par que su hermana Casilda, donde profesaron ambas el 22.8.1579. Poco antes de su ingreso lo anunciaba la Santa a Gracián: “En esta casa andan en habla dos monjas... de Burgos; y son, dicen, muy buenas” (cta 233,5). En 1582 vino con la Santa a la fundación del Carmelo de Burgos (F 31, 17; y cta 430,4), a pesar de la resistencia de la priora de Valladolid: “No pienso he hecho poco en traer conmigo a Asunción, según la resistencia ha habido” (ib). Tuvo otras tres hermanas carmelitas: dos en Palencia y una en Burgos. En 1602 pasó a fundar el Carmelo de Medina de Rioseco (Valladolid), donde fue priora desde la fundación y varios trienios sucesivos. Murió el 20.9.1616. Jerónimo de san José la enumera entre las cien carmelitas primitivas más insignes, con el nº 18.’Tolosa, Catalina de.

Catalina de la Asunción, ocd

Hermana de velo blanco, en el Carmelo de Segovia (1574). Es una de las “cuatro freilas extremadas” que hay en la fundación (cta 73,6). En 1576 es una de las fundadoras del Carmelo de Caravaca (cta 92,1), de donde en 1595 pasó a la fundación de Ubeda.

Catalina de la Concepción (Maribobales), ocd (1529-1617)

Carmelita. Nacida en Tabora del Algarbe (Portugal). “Hija de Diego de Pizaña, caballero del hábito de Cristo, y nieta del almirantre de Portugal”. Huérfana desde muy niña. Infancia y adolescencia en Tánger. Luego en Lisboa y Madrid. Aquí se encuentra con la Santa, en las Descalzas Reales, donde está al servicio de Dª

Leonor de Mascareñas y Dª Antonia de Abranches, parientas de Catalina (BMC 19,112). A los pocos meses de fundado el Carmelo de Pastrana, ingresa en él, y profesa el 21.11.1570. Reside sucesivamente en los conventos de Segovia (1574) y Zaragoza (1588), donde muere el 20.2.1617. Había quedado ciega los últimos 14 años. Por su sentido del humor, le puso la Santa el remoquete de "Maribobales". Es famoso el dicho de T: "¡ay Maribobales!, ella riendo se ha de ir al cielo" (M. de Lanuza, Vida de Isabel de Santo Domingo, IV, c. 2, n. 9). A ella se deben numerosos episodios humorísticos en sus relaciones con la Santa (Segovia). – En 1595 Catalina depuso en el proceso de canonización de T, en Zaragoza (BMC 19, 112-120).

Catalina de la Madre de Dios, ocd

Sólo sabemos de ella que en agosto de 1582 era novicia en el Carmelo de Burgos; que la Santa la sabía tentada en su vocación ("no le dé pena..., se le quitará" esa tentación: cta 464,2); con ese motivo T da consignas a la priora sobre las novicias: "siempre tenga aviso de no apretar a las novicias con muchos oficios, hasta que las entienda hasta dónde llega su espíritu. Por esa Catalina lo digo..." (ib 6). Parece que Catalina no llegó a profesar.

Catalina de la Resurrección, Gutiérrez, ocd

Natural de Malagón y monja en ese Carmelo. Hija de Diego Gutiérrez y Francisca Sánchez. Profesó, como monja de velo blanco, el 13.11.1575. En junio de 1576, la encuentra la Santa muy afectada por la enfermedad de la priora o de otra religiosa: "con esta ansia de irse la enferma [?], está perdida del todo", y T parece decidida a llevarla consigo a otro Carmelo (cta 108,9).

Catalina de san Cirilo (Martínez), ocd († 1601)

Carmelita en Malagón, donde profesó el 17.6.1576. Nacida en Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real). Hija de Francisco Martínez y Marina López. Hermana de dos carmelitas: Gregorio Nacianceno y Lucía de san José (Carmelo de Beas). Mencionada por la Santa en carta escrita desde Malagón (21.12.1579): “es harto buena y no cabe de contento” (cta 318,16). Murió en Malagón el 1.11.1601. – En diciembre de 1596 Catalina depuso en el proceso de beatificación de T, y entre otras cosas dijo “que habrá trece o catorce años... que a esta villa de Malagón vino un padre de la dicha Orden, que se decía fray Leonardo, el cual estuvo en la casa de la hospedería trasladando los libros que compuso la dicha madre Teresa de Jesús... La letra de los dichos libros era propia de la dicha madre T de Jesús” (BMC 18, 565). Ocurriría hacia 1583.’Gregorio Nacianceno.

Catalina de san Miguel, ocd

Religiosa de velo blanco en el Carmelo de Toledo. Profesó en 1573. Probablemente la Santa alude a su muerte en 1577 (cta 190,6) Quizás se refiera a ella el elogio de la cta 143,1 (cf BMC 8,75, nota 2).

Catalina de Sena, santa (1347-1380)

Santa italiana, famosa por su experiencia mística y por su actividad religiosa (eclesial) y política en el siglo XIV, especialmente por su intervención en el retorno de los Papas del destierro de Aviñón. Terciaria dominica. Autora de escritos espirituales: Cartas, Diálogo, Oraciones. – Santa Teresa no cita sus obras. Alega la autoridad de su persona al defender la propia doctrina de la Humanidad de Cristo en la alta contemplación (Vida 22, 7). En los primeros años de su experiencia mística, al ser examinada por el teólogo dominico Pedro Ibáñez, con criterios tomistas, éste compara su caso al de Catalina, la cual en el Concilio de Constanza fue objeto de duras diatribas por parte del teólogo Gersón, lo mismo que ahora Teresa es condenada por teólogos “que jamás hablaron ni trataron a Doña Teresa, ni se han querido informar en particular de sus cosas, sino por vía

vulgar, por algunas de las razones que pusimos arriba se determinaron en esto" (BMC II, 137).

BIBL. – Tomás Alvarez, Sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse d'Avila, en "La Vie Spirituelle 76 (1996 5-21.

Catalina del Espíritu Santo (Valverde), ocd

Nacida en Avila en 1549. Hija de Pedro Madaleno y de Ana de Valverde. Hizo su profesión en San José de Avila el 22.5.1575. A finales de 1580 va con la Santa a la fundación de Palencia. Igualmente viajó con la Santa a la fundación de Soria, en 1581 (F 30). En 1584 pasó a fundar el Carmelo de Pamplona, y sucesivamente, con Catalina de Cristo, el de Barcelona, 1588, donde desempeñó el oficio de maestra de novicias. La Santa gustaba de su compañía para rezar el oficio divino, cuando no lo había hecho en comunidad, y más de una vez se sirvió de ella como secretaria; así, por ejemplo, escribe a Gracián que lea "ese papel, que he dicho a la hermana Catalina que le escriba lo que pasa, por no me cansar, que es tarde y tenemos sermón esta tarde..." (cta 231,2).

Cavalli, Serafín, O.P. (1522-1578)

Dominico italiano. Nacido en Brescia (1522). Muy joven aún, ingresó en la Orden. Fue nombrado oficial de la Inquisición por Pablo IV. Asistente del P General Vicente Giustiniani. Teólogo en el Concilio de Trento. En 1571, elegido General de la Orden, sucesor de V. Giustiniani. Visita la Orden en España en 1574, y regresa a la Península en 1576. La Santa tiene noticia de esta su segunda venida: "Hoy me han dicho que viene acá el General de los dominicos" (cta 102,17: de principios de 1576, al P. General carmelita, Rubeo). El 5.12.1577 otorgó carta de hermandad a la Santa.

Cazalla, Agustín (1510-1559)

Sacerdote vallisoletano, célebre por su muerte en el auto de fe de Valladolid de 1559. Hijo de Pedro de Cazalla y de Leonor Vivero. Cursó sus estudios en San Pablo de Valladolid y en Alcalá, donde obtuvo el grado de maestro en 1533. En 1542 fue nombrado predicador de Carlos V, y lo acompañó a Alemania (1543-1552). De regreso a España, fue canónigo de la catedral de Salamanca (1552-1556), y vivió de nuevo en Valladolid (1556-1559), donde fue procesado y condenado a muerte (1559).–La Santa hace dos probables alusiones a él en el Libro de la Vida, 13,21; y 16,7: "...como otros en estos tiempos se juntaban en secreto para contra Su Majestad, y ordenar maldades y herejías, procurásemos juntarnos alguna vez para desengañar unos a otros...". Es tardío el testimonio de Ana de Jesús: "Nos contaba [la Santa] que en Avila, cuando las herejías de Cazalla y sus secuaces, que a doña Guiomar de Ulloa y a otras señoras viudas y religiosas habían querido hablar estos herejes..., y a la misma Madre también la codiciaban hablar..." (BMC 18,471-472).'Herejes.

Celda

En los escritos teresianos, "celda" es la habitación en que mora habitualmente la carmelita, o fray Juan de la Cruz (carta al rey: 218, 5), o cualquier ermitaño, por ejemplo, los del Tardón (F 17,8). Teresa misma describe con fruición las celdillas de los primeros descalzos de Duruelo: "Tenían (en el desván de la alquería) a los dos rincones... dos ermitillas adonde no podían estar sino echados o sentados, llenos de heno porque el lugar era frío... con sus ventanillas hacia el altar y dos piedras por cabecera..." (F 14,7).

El significado espiritual de la celda lo hereda T de la vieja tradición monástica a través de la Regla del Carmelo, que prescribía que los ermitaños "permanezcan día y noche en sus celdas meditando la palabra del Señor y orando..." (recordado por T en C. 4,2 y 21,10). Por eso para ella la celda es símbolo y concreción de soledad y silencio, como clima adecuado para la contemplación. Especie de

soledad intensiva, dentro de la soledad comunitaria creada por la clausura en medio de la ciudad. En sus carmelos, ninguna monja podrá entrar en la celda de otra sin licencia de la priora (Const 2,9). Pero esa licencia no se negará cuando dos religiosas quieran hablar “para más avivar el amor que tienen al Esposo” (Const 2,5), que es precisamente la razón y función de la celda: soledad para el “trato” con El; “la soledad es su consuelo”. “Solas con El solo” (V 36, 25.29).

En la historia personal de T, en la Encarnación dispuso ella de una celda “hecha muy a mi propósito”, muy de su agrado (V 32,10). Celda memorable, porque en ella recibió la Santa gran parte de las gracias místicas referidas en Vida, y porque en ella nació la idea de fundar un nuevo Carmelo (V 32,10). Más tarde, en San José (1562/1565), tuvo su celda habitual en el primer piso del monasterio: aún hoy se conserva. Era un cuadrado de 3.10x3 metros, con un ventanuco hacia el huerto y pobrísimo ajuar: cruz de madera y estampas de papel en la pared, una estera en el suelo, una pobre tarima para el descanso... Bajo la ventana, un pequeño rellano que frecuentemente sirvió de mesa para escribir. Ella tuvo especial afecto a su celda de Toledo, “una celdilla muy linda, que cae al huerto una ventana, y muy apartada” (carta a su hermano Lorenzo: 115,2). Se lo repite a Gracián: “me han dado una celda apartada como una ermita, y muy alegre” (cta 128,3). En ella redactó la primera parte del Castillo Interior, el Modo de visitar, gran parte de las Fundaciones, el Vejamen e innumerables cartas. Con todo, ninguna de las celdas habitadas por ella es tan memorable como la mencionada celdilla de San José, donde escribió la postrera redacción de Vida, las dos de Camino, las Cons-ti-tuciones, los dos tercios finales del Castillo Interior, muchos de sus poemas y numerosas cartas. Memorable también su celda del carmelo de Alba de Tormes, en que recibió por última vez la Eucaristía y en la que entregó su alma al Señor. Ahí, en su carmelo de Alba, había tenido en lo alto del convento “una ermita que se ve el río, y también adonde duermo, que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí” (cta 59,1). En la vida religiosa y en la espiritualidad de T, la celda es el umbral de la interioridad, espacio de oración y preludio de la “morada interior”. Clausura.

T. Alvarez

Celis, Lucas de, Ocarm

Carmelita recordado por T, si bien anónimo, en el relato de la fundación de Duruelo, donde vivió una temporada con los fundadores. Escribe ella: “Decían sus horas [los de Duruelo] con otro padre de los del paño, que se fue con ellos a estar, aunque no mudó hábito, porque era muy enfermo” (F 14,7). Era amigo del prior, Antonio de Heredia, y quizás es el mismo que con este último firma “Diego de León” en el acta notarial de la fundación del Carmelo de Medina el 25.8.1567 (BMC 5, 394).

Centellas y Borja, Margarita

Hermana de san Francisco de Borja. Es una de las damas conocidas por T en el palacio toledano de doña Luisa de la Cerda. Está casada con don Fadrique de Portugal, y emparentada con Juan de la Cerda, duque de Medinaceli y hermano de la mencionada doña Luisa. A Margarita la recuerda T en la cta 8,10 (del 27.5.1568: a doña Luisa), en el grupo de ilustres que la han visitado y “cansado harto” esos días, en Toledo.

Centro del alma

No es mucho lo que T retiene de la tradición mística sobre aspectos particulares del alma. No recoge, por ejemplo, el tema de la “scintilla animae” de san Bernardo o de la “punta del espíritu” de Eckhart, o el “ápice de la mente” de san Buenaventura. Apenas si hace una alusión a “la esencia del alma” (M 5,1,5: única mención en sus escritos). Pero en cambio conecta con esa tradición espiritual en el delicado tema del “centro del alma” o del “hondón” de la misma. El término “hondón” aparece en ella una sola vez: M 4,2,6 (Teresa no recurre al vocablo

“fondo”); con más frecuencia, “lo hondo del alma”(M 5,3,4), “lo muy hondo e íntimo del alma” (M 6,11,2), “lo profundo de nosotros” (M 4,2,6), “una cosa muy honda” (M 4,2,5), hasta rozar con el límite de lo inefable: “lo interior de su alma, lo muy muy interior, una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es” (M 7,1,7). Muchas más veces retorna el vocablo “centro del alma”.

Al emplear esa terminología (más espontánea que técnica), nunca alude T a las lecturas pasadas, aun cuando se remita a ellas para hablar de la interioridad: a san Agustín (“buscar a Dios en lo interior”: M 4,3,3) o al recordar la comparación del erizo que se entra dentro de sí mismo “cuando quiere” (ib). Del análisis de todos los pasajes en que evoca el “centro del alma” resulta más bien que sus expresiones jamás son eco de una previa información doctrinaria, sino reflejo directo de su experiencia o de su reflexión personal sobre ésta. Quizás uno de esos pasajes (M 7,3,8) acuse la resonancia de posibles influjos orales de fray Juan de la Cruz. Para el psicólogo de hoy o para el teólogo místico es de primera importancia constatar que el contenido de esa terminología reporta vivencias teresianas e ideas derivadas de esas mismas experiencias.

Punto de arranque de todas ellas parece ser el episodio místico referido al final del Libro de la Vida (40,5): “Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor... Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sabré decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa”.

Escrito a finales de 1565, ese pasaje refiere una experiencia de fecha reciente y contiene ya una visión típicamente teresiana del alma y de su centro. Este último es la única vez aludido en los escritos teresianos de ese primer período: Vida, Camino y primeras Relaciones.

En cambio, la idea y la experiencia del centro del alma pasará a ser una de las líneas maestras del Castillo interior, escrito en 1577, cuando T ha escuchado ya largamente a fray Juan de la Cruz. Sin embargo, las ideas de ambos sobre el "centro del alma" (cf en fray Juan "de mi alma en el más profundo centro", comentado en Llama 1,10...) no van en la misma dirección.

En el símbolo del "castillo del alma", que en cierto modo condiciona toda la exposición del respectivo libro, la serie de "moradas" culmina en la más interior y profunda: "consideremos que este castillo tiene muchas moradas, unas en lo alto, otras embajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma" (1,1,3). Esas dos ideas –morada suprema en el centro, y relación entre esa morada central y la divinidad– se repetirán como un axioma a lo largo del libro: ahí, en ese centro, sigue morando y resplandeciendo Dios aun cuando el pecado haya demolido el resto del castillo (1,2,1.3). Al principiante le interesa "poner los ojos en el centro [del castillo o de sí mismo], que es la pieza o palacio adonde está el rey" (1,2,8). Cuando las gracias místicas comiencen a "dilatar el corazón" (según el salmo o según el símil del pilón interior dilatable e inagotable), ese misterioso ensanchamiento provendrá del "centro del alma" (4,2,5). Pero la llegada de cada uno a ese centro de sí mismo se verificará en el acontecimiento del místico matrimonio y será por pura acción del Señor: es El quien "mete" al alma en el centro de sí misma (7,1,5), y en ese centro la hace experimentar lo decisivo de la presencia trinitaria (7,1,6), y en ese mismo centro se celebra la unión del alma con Cristo Señor (7,2,3), para estabilizar definitivamente la relación con Él: "siempre queda el alma con su Dios en aquel centro" (7,2,4), "ella [el alma] no se muda de aquel centro ni se le pierde la paz..." (7,2,6). Desde ahí irradia ("envía recaudos": 7,4,10) a toda la persona y a todos los moradores del castillo: "así como un fuego no echa la llama hacia abajo, sino hacia arriba..., así se entiende acá que este movimiento interior procede del centro del alma y despierta las potencias" (7,3,8).

Desde el comienzo de esta última fase de experiencia espiritual del místico, ha advertido T que ese “hondón” o “centro” del alma coincide con el espíritu de ella misma, porque “a su parecer, hay diferencia alguna del alma al espíritu, aunque todo es uno” (7,1,título). La importancia de toda esta concepción de la Santa proviene del engranaje entre símbolo y doctrina: el símbolo le permite localizar en el centro del alma lo más hondo del “yo” humano, y a la vez la presencia de lo divino y la consumación de la unión entre ambos.

Todo este ideario de T provocó, apenas editado, la drástica reacción –brutal a veces– de al menos uno de sus teólogos delatores ante el tribunal de la Inquisición. Para el teólogo Alonso de la Fuente “esta doctrina es tomada de Taulero”, y es un “error en filosofía, y sueño y disparate en teología”. Ese “fondón que estos autores (Taulero, Teresa, y los alumbrados) fingen, del alma..., en efecto no le hay, ni los filósofos tal pusieron como confiesa el mismo Taulero”. Y la afirmación de “estar allí Dios presente, conviene a saber, en su alma..., en aquel fondón... es doctrina herética y la misma que enseñaron los herejes masilianos...” (cf Enrique Llamas, Santa Teresa y la Inquisición española, Madrid, 1972, pp. 398-406, en que edita el Me-morial de A. de la Fuente). Era una penosa reacción de la teología oficial contra la experiencia mística. El Memorial primero de la Fuente está redactado en 1589, al año de publicados los libros de la Madre Teresa por fray Luis de León (Salamanca 1588). Ese mismo año 1589 respondía fray Luis a la primera andanada de denuncias, con su “Apología” de la doctrina de la Santa, que comienza aludiendo a los rumores ya difundidos: “algunos, según he oído, por no saber más, o por parecer que saben, o por otros respetos de emulación han hablado menos bien que debían...” Fray Luis rebate esos rumores, pero sin entrar en el punto crucial del centro del alma, pasaje que él ya había anotado copiosamente en su edición (pp. 234-235). Alma.

BIBL. – M. Morales Borrero, La geometría del alma en la literatura española del Siglo de Oro, Madrid, 1975; G. Tani, Il simbolo del centro nel Castello Interiore di S. Teresa, Roma 1988.

T. Alvarez

Cepeda(s)

El apellido Cepeda llega a Teresa de su abuela paterna, Inés de Cepeda,casada con Juan Sánchez de Toledo. Los hijos de ambos (Pedro, Hernando, Alvaro, Alonso, Ruy, Lorenzo, Elvira, Francisco) optaron en general por el apellido Cepeda. De ahí que el padre de T, se firme Alonso de Cepeda, pero también: Alonso Sánchez de Cepeda (así, por ejemplo, en la carta de dote de la Santa: BMC 2, 93, o simplemente Alonso Sánchez, ib). Los hermanos de la Santa alternan el apellido paterno “de Cepeda”, con el materno “de Ahumada”. Ella, en la carta dotal aparece como “Teresa de Ahumada” (ib). En el epistolario teresiano se menciona en primer lugar su hermano Lorenzo de Cepeda (cta 2), y sucesivamente varios otros hermanos: María, Hernando, Jerónimo. Se mencionan igualmente algunos de sus sobrinos: Diego, Esteban, Francisco, Leonor, Lorenzo, Luis, María; y sus primos: Ana y Hernando. En la cta 24,9 se menciona un Cepeda sin ulteriores connotaciones, que según T es “un santo, que no le levanto nada”. Su sobrina Teresita, alguna vez llamada de Cepeda, por voluntad de su padre, Lorenzo, debía retener el apellido Ahumada. Damos a continuación la ficha biográfica de los Cepedas mencionados o aludidos por T en sus escritos. Ver el otro apellido familiar: ’Ahumada.

Cepeda, Alonso Sánchez de (1480-1543)

Padre de Teresa. Nacido en Toledo hacia 1480. Casó en Avila con Catalina del Peso en 1505. Enviudó en 1507, quedando con dos (?) hijos. En 1509 casó en segundas nupcias con Beatriz de Ahumada, de quien nació Teresa en 1515.

Recuerda ésta que “éramos tres hermanas y nueve hermanos” (V 1,3). Y hace la semblanza de su padre: “Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados... Era de gran verdad. Jamás nadie le vio jurar ni murmurar. Muy honesto en gran manera”. “Era aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos” (V 1,1). Opuesto a que en casa se leyesen “libros de caballerías” (V 2,1). Teresa recuerda el gran afecto paterno: “era (yo) la más querida de mi padre” (1,3). “Era tan demasiado el amor que mi padre me tenía...” (2,7). Al quedar T “sola sin madre” y sin la hermana mayor, don Alonso la lleva al colegio de Santa María de Gracia (2,6). Poco después se opone tenazmente, y por amor, al monjío de T: “era tanto lo que me quería, que en ninguna manera pude acabar con él” consintiese mi partida a la Encarnación. Al enfermar gravemente ella, don Alonso la acompaña a Becedas (“era grande la diligencia que traía mi padre para buscar remedio”: 4,5). Tiene en casa a T durante los cuatro días que ella está en coma profundo, sin permitir su sepultura (“la pena de mi padre era grande...”: 5,10). Luego, se dejará iniciar en la oración por T misma, que lo alecciona y le da libros: “como quería tanto a mi padre, deseábale con el bien que yo me parece tenía con tener oración... Dile libros para este propósito” (7,10). Y, por fin, lo asiste en su última enfermedad (7, 14-16), y con esa ocasión T hace su postrer elogio: “quedó como un ángel. Así me parecía a mí lo era él –a manera de decir– en alma y disposición , que la tenía muy buena” (7,16). Murió don Alonso el 26 de diciembre de 1543. Años más tarde, el recuerdo de don Alonso reaflorará en la vida mística de Teresa, juntamente con la madre de ésta. En uno de sus éxtasis místicos, “las primeras personas que allá (=en el cielo) vi, fue a mi padre y a mi madre” (V 38,1).

Sin duda, la personalidad humana de T debe mucho a la entereza y rectitud de don Alonso, quien sin embargo no ha tenido fortuna entre los historiadores de nuestro tiempo, que colman de sombras su semblante psico-físico, en contra de la documentación de primera mano que nos ha dejado su hija. En contra, también, de las restantes fuentes históricas. ’Familia. Ahumada, Beatriz.

BIBL.–Efrén, S. T. y su tiempo, 1, 11-54; 61-62; Serrano y Sanz, 2, 480-488; 491-493.

Cepeda, Ana de

Prima de T. Hija de Ruy Sánchez de Cepeda. De ella nos dejó la Santa una copiosa semblanza. En 1570, le había enviado Lorenzo desde Quito un espléndido donativo, y al acusar recibo, T escribe a aquél: “Ana de Cepeda ha tenido en mucho la limosna que vuestra merced la hizo. Con eso será bien rica, que otras personas la hacen bien, como es tan buena. No le faltaría adonde estar, sino que es extraña su condición, y no es para compañía. Llévala Dios por aquel camino, que nunca me he atrevido a meterla en una casa de éstas, y no por falta de virtud...” (cta 24,9).

Cepeda, Antonio de (1520-1546)

Hermano de T. Nacido en 1520. En 1535 se asocia a ésta en la fuga de casa para ingresar en La Encarnación, él en los dominicos de la ciudad. Antonio, de solos 15 años, no es recibido por éstos (Ribera, Vida..., 1,6). Luego intenta profesar en los jerónimos, pero enferma y regresa a la casa paterna. Tras la muerte de su padre, don Alonso (1543), marcha a América, probablemente acompañado de su hermano menor, Agustín de Ahumada (1545?). Al lado de sus hermanos Lorenzo, Hernando y Agustín, combate en la batalla de Iñaquitos (1546), en la que es herido de muerte. Antes había hecho renuncia pública de sus bienes a favor de Juana, su hermana. Antonio falleció a causa de las heridas sufridas, a los dos días de la batalla (20.1.1546), asistido por el sacerdote Gómez Tapia que lo había recogido en el campo del combate.

Cepeda, Diego de

Sobrino de T, hijo de Francisco Alvarez de Cepeda (hermano de don Alonso) y de Beatriz de la Cruz Ocampo. Casado en Toledo con Beatriz de la Torre y en segundas nupcias con Catalina de la Torre.

De ahí pasó a Torrijos (Toledo), y posteriormente a Andalucía como “alcalde mayor” de Estepa (Sevilla) y finalmente a Osuna (Sevilla), hacia 1567. Entre sus hijos, tuvo dos carmelitas: María Bautista (Carmelo de Valladolid) y Leonor de Cepeda (la Encarnación de Avila). Queda viudo cuando aquélla tiene apenas 4 años. Murió en 1576 (?). Con ocasión de su fallecimiento, su propia hija María Bautista declaró en el proceso de beatificación de T: “También escribió la dicha madre [Teresa] a esta testigo haciéndole saber la muerte de su padre de esta misma religiosa, por estas palabras: Yo le digo, hija mía, que antes que lo supiese, creo tenía sacada su alma de purgatorio; porque cada día, acabando de comulgar, se me ponía delante; y cuando vino la nueva –que estaba muy lejos– entendí quién era” (BMC 19, 45: testimonio datado el 12.10.1595).

Según tradición de la familia, la Santa se hospedaría en casa de Diego “las veces que ella pasó por Torrijos”, y también en su casa de Osuna, “Calle de la Huerta, n. 4” (cf EstTer 1,60).

Cepeda, Diego de, ofm

Sobrino segundo de T. Franciscano alcantarino. Hijo de Francisco de Cepeda y de María de Ocampo. A él alude T en carta a Juana de Ahumada: “fray Diego está aquí [en Avila], aunque le he visto poco...” (cta 43,2). Fallecería el 22.12.1613. ’Cepeda, Francisco de.

Cepeda, Esteban de (1563-1575)

Sobrino de la Santa. Nacido en Quito, 1563. Hijo de Lorenzo de Cepeda y Juana de Fuentes. Fallecido en el viaje de regreso de la familia a España (1575): muerto

quizás en Nombre de Dios (Centroamérica) o durante la travesía. En carta a Juana de Ahumada, escribe T: “También se le ha muerto [a Lorenzo] otro niño...” (cta 87, 1).

Cepeda, Francisco Alvarez de

Tío de T. Hermano menor de don Alonso. Aún soltero, cuando en 1519 él y sus hermanos entablan el pleito de hidalguía. Poco después (1520 ó 1521) casa con María de Ahumada, de quien tuvo al menos nueve hijos (Pedro, Francisco, Diego, Juan, Vicente –clérigo–, Luis, Inés [en el Carmelo, Inés de Jesús], Ana [en el Carmelo, Ana de la Encarnación], Jerónima de Tapia). Varios de ellos, muy relacionados con T. La Santa es amiga de las dos carmelitas. Escribirá una carta de pésame al morir (1576) la hija de Francisco, Jerónima de Tapia (cta 156). Y a la muerte de él (1576), escribirá: “Ya le he escrito... cómo murió también su padre [de Luis de Cepeda] y lo mucho que lo encomendamos –lo que estuvo malo– acá a Dios” (cta 143,6: del 2.11.1576).

Cepeda, Francisco de (senior)

Sobrino segundo de T. Hijo del tío, don Francisco (cf artículo anterior). Casado en Torrijos con María de Ocampo. Tuvo cuatro hijas carmelitas: María de Cepeda y Leonor de Cepeda (en la Encarnación de Avila), Isabel de san Pablo y Beatriz de Jesús (San José de Avila) y un hijo franciscano alcantarino, Diego de Cepeda, muy apreciado de la Santa.

Cepeda, Hernando de

Cepeda, Hernando de Primo de T, probablemente hijo de don Ruy. Partió para América en fecha incierta, quizás en 1532. Luchó en la batalla de Iñaquitos, y se rehízo de la derrota. En el epistolario teresiano hay simples menciones de él, bien sea para informarlo de acontecimientos familiares (que una sobrina suya “se casó

ahora razonablemente", cta 24,19), o bien para trasmitirle cartas de Lorenzo por mediación de Roque de Huerta (cta 281,1: "para el capitán Cepeda").'América, familia de T en.

Cepeda, Jerónimo de (1522-1575) Hermano de T. Nacido en Avila, 1522. Partió para América, con Lorenzo, en 1540. Compartió suerte con éste en luchas y aventuras. Soltero, tuvo dos hijos. Dato conocido por T. En 1561, ésta se propone enviar carta para él y para Lorenzo (cta 2,14). Se alegra de que también él proyecte viaje de regreso a España, con Lorenzo: "...no diré más sobre la buena determinación que nuestro Señor ha puesto en su alma, de que he alabado a Su Majestad, y me parece muy bien acertado; que, en fin, por las ocasiones que vuestra merced [Lorenzo] me dice, entiendo poco más o menos otras que puede haber... Su Majestad nos le traiga con bien... Estará acá con más salud" (cta 24,1.3). Ha recibido o recibirá en uno de sus Carmelos a una monja sin dote pidiendo al Señor por el éxito de su viaje (ib 17). Y todavía añade una recomendación interesante: "querría, si pudiese, no dejase allá a sus hijos, sino que nos juntemos acá, y nos ayudemos para juntarnos para siempre" (ib 16). Consejo, éste último, que Jerónimo no puso en práctica en su viaje. Lo emprendió con Lorenzo en 1575, pero no pasó de Centroamérica. Apenas lo sabe T, escribe a la hermana de ambos, Juana de Ahumada: "Sepa que en Nombre de Dios [Panamá] murió el buen Jerónimo de Cepeda como un santo... No hay que tener pena, porque su vida yo la sabía. Ha mucho que tiene oración, y así fue la muerte, que dejó espantados a todos, según me dice el que me lo contó" (cta 87,1). De él queda todavía hoy un admirado recuerdo en "El Viejo" de Nicaragua, por donde seguramente pasó. "El viejo" Jerónimo contaba sólo 53 años.'América, familia de T en.

Cepeda, Leonor, Ocarm

Cepeda, Leonor, Ocarm Hija de Diego de Cepeda, sobrino de T, y de Beatriz de Ocampo. Hermana de María Bautista. Ingresó en la Encarnación de Avila, donde formó parte del grupo de jóvenes asiduas a la Santa, y de donde pasó al Carmelo

de San José, pero sus enfermedades la obligaron a regresar al anterior monasterio. Aquí se agravó su enfermedad mental. Murió en la Encarnación (junio de 1572), siendo priora la Santa. En el proceso de beatificación de ésta, refiere María Bautista, hermana de Leonor: “particularmente [sabe que vio subir al cielo el alma] de una religiosa que ella había criado desde niña, que se llamaba Leonor de Cepeda, la cual acabando de morir, me escribió la dicha Madre, hablando de ella, estas palabras: “el día antes entendí su dichoso fin, y creo que no entró en purgatorio” (BMC 19, 45).’María Bautista.

Cepeda, Lorenzo de (1519-1580)

Hermano de Teresa, cuatro años más joven que ella. Nacido en Avila en 1519. Muy joven todavía, asiste a Teresa gravemente enferma, durante el colapso en casa de su padre (1539). Cuenta el historiador de la Reforma: “Lorenzo de Cepeda, su hermano, que había quedado en vela, se durmió. Y una vela que había quedado ardiendo sobre la cama se acabó. Y si no despertara con el humo Lorenzo, pereciera Teresa” (Reforma de los descalzos, I, 1, 12, p. 42). Al año siguiente marcha a las Indias: se embarca en Sevilla con sus hermanos Jerónimo y Pedro el 5 de septiembre (1540), a las órdenes de Vaca de Castro. Desde Centroamérica pasa a Colombia (Buenaventura, Popayán, Pasto...) y finalmente interviene en la batalla de Iñaquitos (18.1.1546), de la que sale malherido, pero conservando el sello regio que más tarde pone en manos de Pedro de la Gasca. Lorenzo lucha también en la batalla de Jaquijaguana (9.4.1548) y se instala sucesivamente en Quito, donde desempeña altos cargos de regidor, tesorero regio, capitán general y alcalde de la ciudad. El 18 de mayo de 1556, en Lima, contrae matrimonio con doña Juana Fuentes de Espinosa y fija su residencia definitiva en Quito. Don Lorenzo y doña Juana tuvieron siete hijos, de los que tres fallecieron en edad prematura. Al fallecer ella el 14.11.1567, quedaban a Lorenzo tres niños y una niña de solo un año de edad, Teresita. Para esas fechas ya había reanudado la correspondencia epistolar con la Santa. Le había enviado ayuda económica para erigir el conventico de San José (V 33,12; y cta 2), a la vez que había contribuido a restañar heridas familiares entre las otras dos hermanas de la Santa. Esta a su vez, a requerimiento de Lorenzo, le había enviado copia de la

ejecutoria de hidalguía (cta 2,13). Por fin, a instancias de T, Lorenzo proyecta el regreso a España. El 5 de agosto de 1573 obtiene cédula regia de Felipe II para regresar por dos años, “dando fianzas y dejando [en Quito] persona que cumpla con su vecindad” (Pólit, pp. 336-337).

En 1575 emprende el viaje de regreso acompañado de sus cuatro hijos y de dos hermanos, Pedro y Jerónimo. Este último fallece en el Puerto Nombre de Dios (Centroamérica), y durante la travesía muere asimismo uno de los hijos, Esteban. Los cinco restantes hacen puerto en Sanlúcar de Barrameda en agosto de ese año y rápidamente se personan en Sevilla, donde se encuentran con la Santa: “Fue Dios servido que viniese entonces de las Indias un hermano mío, que había más de 34 años que estaba allá... El nos ayudó mucho” (F 25,3). Ya en Avila, Lorenzo adquiere la finca de La Serna, donde se instala con sus dos hijos (Teresita vive en el Carmelo abulense) y con su desventurado hermano Pedro, enfermizo y deprimido. El 22 de mayo de 1578 consigue cédula regia que lo dispensa de regresar a Quito y le permite enviar en su lugar a su hijo Lorenzo para que éste se haga cargo de las encomiendas de indios y otros bienes aún vinculados al padre. Lorenzo hijo no logrará embarcarse para América hasta abril de 1580. Algo más de un mes después, fallecía de improviso don Lorenzo en su finca de La Serna (26.6.1580). La noticia llega enseguida a la Santa en Segovia, quien informa a Lorenzo hijo, en Quito: “Murió encomendándose a Dios y como un santo... Estaba ahora de suerte que no quisiera tratar cosa de la tierra... Si yo pudiera escribir algunas cosas particulares de su alma... A mí me ha hecho gran soledad, más que a nadie...” (cta 363, 3-4). En síntesis, Lorenzo había vivido 21 años en el hogar familiar de Avila, casi 35 en América, y los cinco finales en su casa de La Serna.

En la biografía de T es relevante el episodio humano y espiritual de intensa comunión fraterna de estos últimos cinco años. Al llegar a Sevilla Lorenzo en 1575, queda fascinado por el encanto humano y por la aureola mística de T. No sólo queda humanamente subyugado por ésta, sino que entra de lleno en su órbita

religiosa, espiritual y mística, y pasa a compartir con ella vida teologal. Desde el primer momento pone a disposición de ésta su persona y sus haberes. Luego se deja adoctrinar por ella en la oración y en la virtud. Entablan comunicación intensa: cuando Teresa le escribe, 'no sabe acabar' (ctas 172,1; 177,18...). "Es como un ángel", escribe ella (cta 105,9). Le hace tomar parte con san Juan de la Cruz y otros en el Vejamen. Lo incita a ponerse bajo la dirección espiritual del Santo (177,2). Comparte con él mística y poesía: "Oh Hermosura que excedéis..." (172,22), coplas y gracias místicas. Lo invita a leer Vida y Camino y no tiene inconveniente en que vea sus otros papeles íntimos (ctas 113, 5-7; 172,8). Lo ayuda a mantener el sentido práctico en el uso de sus dineros (ctas 129 y 132...).

Y por fin, cuando en los últimos años se le plantea a Lorenzo el serio problema de soportar a su hermano Pedro, neurótico e insolente, ella le recuerda que "a quien Dios hace las mercedes que a vuestra merced", es normal que le exija tales prestaciones (cta 337,4). En su testamento, Lorenzo quiso ser enterrado en una capilla de San José de Avila (cta 364,8...), y en ella descansan sus restos mortales. Teresa, en efecto, luchó incansable por que se respetasen las últimas voluntades de su hermano. Lorenzo, en cambio, nos legó hasta 16 cartas de T. – Cf Pólit, pp. 336-352. Su testamento: ib pp, 353-373.

Cepeda, Lorenzo de (junior)

Sobrino de T. Hijo de Lorenzo de Cepeda y Juana Fuentes de Espinosa. Nacido en Quito en 1562. Viajó a España con su familia agosto de 1575. Lo conoció Santa en Sevilla, niño de 13 años. Se preo-cupó de su educación en Avila. Pero "Lorencico" le resultó díscolo: "comenzó a ser travieso" (cta 427,4). Su padre, don Lorenzo, obtuvo cédula regia (1.6.1578) para pasar a nombre de Lorenzo hijo las encomiendas que aquél tenía en América. Y el hijo cedió al padre sus derechos a la herencia materna y paterna (11.7.1578). Antes de zarpar para las Indias, Lorencico dejó en Avila una hija natural, de la que se compadeció la Santa y le exigió a él envío de ayuda a favor de la hija natural (427,5). Tras un retraso de dos

años, emprendió viaje a América (abril-mayo de 1580). En Quito se casó, al año siguiente (1581) con María de Hinojosa, hija del oidor Pedro de Hinojosa. De ellos derivó la descendencia sudamericana de los Cepeda. Murió en 1627, de mucha más edad que sus dos hermanos. Pudo conocer la canonización de T (1622). En el epistolario teresiano nos quedan dos copiosas cartas dirigidas a él (363 y 427). En la primera, T le notifica la muerte de su padre don Lorenzo. La otra, acusa recibo de la respuesta de Lorencico y se congratula por su matrimonio, a la vez que le recuerda la niña que ha dejado en España y que está obligado a socorrer. La Santa le envía juntamente una carta de Teresita, llena de buenos consejos: "...remítome a la carta de Teresa de Jesús [hermana de Lorenzo], que con lo que ella dice que vuestra merced haga, yo quedaré contenta" (cta 247,11). Estas dos misivas, con las dos primeras enviadas a Lorenzo (padre), son el mejor espécimen del correo americano de la Santa, perdido en su mayor parte.'Cepeda, Francisco de.

Cepeda, Luis de

Sobrino segundo de la Santa. Hijo de su primo Francisco de Cepeda y de María de Ocampo. Casado en Torrijos, donde más de una vez alojará a T en la propia casa. Tiene varias hermanas carmelitas: María de Cepeda (en la Encarnación), Isabel de san Pablo (San José de Avila) y Beatriz de Jesús (Carmelo de Malagón). Su hermano Diego es franciscano alcantarino. – En carta a su hermana María, T solicita correspondencia epistolar de Luis (cta 93,2), más especialmente con ocasión de la muerte del padre de éste (cta 143,6). Le agradece la ayuda económica que presta a su hermana María, siempre enferma en la Encarnación (cta 153,1); y cuando T misma se disloca el brazo, él la colma de regalos, cordialmente agradecidos por parte de la Santa.

Cepeda, María de (1506-1562)

Hermana mayor de T. Hija del primer matrimonio de don Alonso con Catalina del Peso, casados en 1505. María nació en 1506. Fallecida Dª Catalina en 1507, la niña queda huérfana de un año y pasa cierto tiempo con su abuela materna, doña Inés de Henao, en Horcajuelo de la Sierra (Avila), hasta que vuelve al hogar abulense. Interviene al menos en cuatro momentos importantes de la biografía teresiana: a) cuando Teresa queda huérfana y tanto su padre como esta su hermana María se preocupan seriamente de la educación de T (V 2,3.6), y al casarse aquélla con Martín de Guzmán y Barrientos (enero de 1531), la internan en el colegio de Santa María de Gracia (V 2,6-8). b) La acogen luego en su casa de Castellanos de la Cañada, al caer enferma T por dos veces (V 3,3; y 4,6; 5,3): "era extremo el amor que me tenía y, a su querer, no saliera de con ella" (ib 3,3). c) Luego, sobrevienen momentos difíciles con la muerte de don Alonso, cuya hacienda y cuya herencia quedan enredadas y ocasionan un doloroso pleito entre las dos hermanas de T: María y Juana, y entre los dos respectivos esposos, Martín de Guzmán y Barrientos y Juan de Ovalle, implicando en el litigio a los restantes hermanos (enero de 1544). Todo muy penoso para T. Gana el pleito la hermana mayor, "aunque no bien" –opina T (cta 2,7)–. Contra la sentencia dictada por el juez (2.10.1548), apelan los otros hermanos, apelación anulada el 15.1.1549. Pero el marido de la hermana menor, Juan de Ovalle, persiste en el proyecto de reclamación, todavía en 1560/1561, cuando ya la hermana mayor, María, está viuda y "con hartos trabajos...; si Juan de Ovalle le pusiese pleito, sería destruir a sus hijos; ...sería matar a doña María, mi hermana" (cta 2,7). Es el momento en que T se sirve de la generosidad de Lorenzo, el quiteño, para proponer una solución salomónica. Escribe a éste: "Cuando vuestra merced enviare los mil pesos, vengan a condición y con escritura, y ésta hecha a mí: vuestra merced mande a pedir que el día que [Ovalle] tornare al pleito, sean quinientos ducados de doña María" (ib). Es decir, que de los mil ducados ofrecidos a Ovalle y Juana, se sustraigan quinientos a favor de doña María. Fue la solución definitiva del pleito familiar. d) Por fin, al quedar viuda María, por muerte "súbita" del marido, "estando yo con mucha pena por no se haber viado a confesarse, se me dijo en la oración que había así de morir mi hermana..." (V 34,19). Y Teresa se

desplaza a Castellanos de la Cañada y la prepara a una buena muerte, 1562 (ib).– María tuvo al menos cuatro hijos: Juan de Jesús (profeso en la reforma de san Pedro de Alcántara), Diego de Guzmán, casado, con quien la Santa mantendrá correspondencia epistolar (cta 156 y 168), Beatriz y Magdalena de Guzmán. – Serrano y Sanz, 2, 494-500.

Cepeda, María de (junior)

Sobrina segunda de T. Hija del primo de ésta, Francisco de Cepeda y de María de Ocampo, y hermana de otras dos carmelitas de la M. Teresa: Isabel de san Pablo (en San José de Avila) y Beatriz de Jesús (en Malagón). María fue monja en la Encarnación de Avila. Juntamente con sus dos hermanas intentó agregarse a la familia teresiana, pero hubo de regresar al monasterio de la Encarnación por falta de salud. La ayuda económicamente, su hermano Luis (cta 153,1). Aunque enferma, María está inscrita entre las cofrades de la "Cofradía y hermandad de nuestra Señora de la Transfixión", en el monasterio (cf Nicolás González, El monasterio de la Encarnación..., 2, 348). La propia Santa la asiste y ayuda durante su trienio prioral (1571-1574). Al morir Beatriz de Cepeda, su hermana, la Santa cuida de enviarle un "envoltorio" con cosas del "ajuar que tenía Beatriz" (ctas 166,7 y 177,15). María llegó a quedar paralítica durante los veinte últimos años de su vida. Murió en 1614. Nos queda una carta de la Santa a ella: cta 93.

Cepeda, Pedro Sánchez de

Tío de T. Hermano de don Alonso. Quizás el primogénito de la familia Sánchez de Cepeda. Casado hacia 1504/ 1505 en Avila con Catalina del Aguila. Ya en 1519, al comenzar el famoso pleito de hidalguía, había enviudado y residía en Ortigosa (Avila). A su hogar viene T en 1533, al enfermar en el colegio de Santa María de Gracia (V 3,4). Don Pedro vivía ya como un espiritual y se preparaba para ingresar monje jerónimo. Gracias a él, hace Teresa el hallazgo del Tercer Abecedario de Francisco de Osuna, cuando monja ya y de nuevo enferma, vuelve a hospedarse

en la casa del tío: “Cuando iba [a Becedas], me dio aquel tío mío... un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento..., y holguéme mucho con él, y determiném a seguir aquel camino con todas mis fuerzas” (V 4,7). Así, don Pedro fue un eslabón de enlace entre la joven Teresa y la espiritualidad franciscana de aquel momento. Más tarde, don Pedro fue efectivamente monje jerónimo, si bien es poco lo que sabemos de él.

Cepeda, Rodrigo de (1513-1557?)

Hermano de T, predilecto de ella en los años de infancia: “Tenía uno [un hermano] casi de mi edad..., que era el que yo más quería” (V 1,4). Compañero de lecturas, meditaciones (“para siempre...”) y juegos. Cómplice en la fuga a “tierra de moros... para que allá nos descabezasen” (ib 4-5). Había nacido, probablemente en 1513 (si bien María de san José data su nacimiento el “año de once..., de suerte que le llevaba [a T] cuatro años”: Libro de Recr., recr. 8ª). No volverá a ser mencionado en los escritos teresianos. En cambio él, al partir para América en agosto de 1535, renuncia a su legítima materna en favor de T. Y ésta, al ingresar carmelita en la Encarnación (noviembre de ese año), antes de tomar el hábito (ya en 1536), transmite esa legítima a su hermana Juana de Ahumada: “...por cuanto Rodrigo de Cepeda, mi hermano, que está ausente, en un testamento que hizo e otorgó ante Alonso de Segovia, escribano público y del número de esta ciudad, me mandó la legítima que a él le pertenecía de la dicha doña Beatriz de Ahumada, nuestra madre ya difunta; por ende, otorgo e conozco por esta presente carta que cedo e renuncio e traspaso para siempre jamás en doña Juana de Ahumada, mi hermana... la legítima que de la dicha nuestra madre pertenece al dicho Rodrigo de Cepeda...” (BMC 2,95). – Rodrigo murió en Sudamérica, probablemente hacia 1557. Comenta la mencionada María de san José: “murió mostrando en el fin los buenos principios que había tenido, y yo oí decir a nuestra Madre que le tenía por mártir” (ib, recr. 8ª). Según Ribera, Rodrigo “murió en las Indias en el Río de la Plata, siendo capitán de la gente que allá iba” (ib p. 53).

Cepeda, Ruy (Rodrigo) Sánchez de

Tío paterno de Teresa. Hermano de don Alonso. Con éste y sus hermanos lleva el pleito de hidalguía de los años 1519-1523. Casó con doña Isabel del Aguila en 1513. En 1525 sostendría un pleito con el célebre arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca; pleito fallado con retraso, en 1534. La Santa alude simplemente a él y a sus hijos (cta 49,3; 113,1; y quizás V 2,2-3).

Cerda, Hernando de la

Hermano de doña Luisa de la Cerda, en Toledo. Comendador de la Orden de Alcántara. Casado con Ana de Thienlloye. A uno y otra se refiere la Santa en sus cartas a doña Luisa (8,4.10; 14,4; 220,1). En esta última carta, dirigida a la familia Ovalle-Ahumada, en Alba, la alusión a él es reveladora. A esos sus familiares de Alba les dice que no deben enviar obsequio alguno a doña Luisa, pero “a su hermano [Hernando] no sería malo hacer alguna gracia, que en fin es amo, y no se pierde nada, que ellos no la saben hacer si no piensan sacar algo” (cta del 10.12.1577).

Cerda, Juan de la

Hermano de Luisa de la Cerda, duque de Medinaceli (cf F 9,2).

Cerda, Luisa de la († 1596)

Gran amiga y bienhechora de T. Era hija del duque de Medinaceli, Juan de la Cerda y de su segunda esposa, María de Silva y de Toledo. Emparentada con las casas reales de España y de Francia. Casó en 1537 con Antonio Arias Pardo de Saavedra, sobrino del cardenal Juan Pardo de Tavera. La muerte de su marido (13.1.1561) la sumergió en profunda crisis. El Provincial de los carmelitas de Castilla, Angel de Salazar, accedió a que T estuviese a su lado para consolarla.

Intimó a T la orden de viajar a Toledo “con otra compañera”. “Yo lo supe la noche de Navidad” de 1561 (V 34,1). La Santa estuvo en Toledo en el palacio de Dª Luisa los siete primeros meses de 1562 (enero-julio). Experiencia social novedosa y enriquecedora para T (V 34,3-5). Las dos mantuvieron amistad entrañable a partir de ese momento: “Tomó grande amor conmigo; yo se le tenía harto de ver su bondad” (V 34,3). Más tarde, al regresar de Sevilla a Toledo, cansada y enferma, la Santa se sentirá tan agasajada por doña Luisa, que escribirá a la priora de Sevilla: “doña Luisa nunca tanto me quiso, y tiene cuidado de regalarme” (cta 137,4).

En el palacio toledano de Doña Luisa escribe T la primera redacción de su Libro de la Vida, que luego datará: “Acabóse este libro en junio, año de 1562”. Años más tarde, la dama toledana se encargará de llevar la segunda redacción de la obra a san Juan de Avila, de Toledo a Andalucía, mayo de 1568 (cta 7,3). Ese mismo año había facilitado a T la fundación del Carmelo de Malagón (F 9). La ayudará de nuevo en la fundación del Carmelo de Toledo (F 15,3; cta 19,2), si bien no muy lúcidamente (F 15,13). Sigue ayudando económicamente a estabilizar el Carmelo de Malagón (cta 124,14). La Santa había tenido el proyecto de trasladar provisoriamente la fundación a la casa de doña Luisa en Paracuellos (cta 108,7). Todavía en 1576 “tiene gran gana” de fundar descalzos en Malagón (cta 135,15). Cuando la Inquisición retiene secuestrado el autógrafo de Vida, doña Luisa –que es gran amiga del Inquisidor mayor– obtiene de él buenos informes: “De mis papeles hay buenas noticias... Ella me lo escribió” (cta 185,8). Son muy numerosos los asuntos de T, pequeños y grandes, que pasan por manos de la dama toledana. La Santa siente tiernamente la muerte de su hija pequeña, Catalina de Tavera: “me tiene lastimadísima los trabajos que da Dios a esta señora” (cta 238,11). Y la del hijo mayor, Juan, fallecido a los 21 años (cta 37).–El paso de T por el palacio de doña Luisa y la amistad con ésta le permitieron relacionarse con una amplia gama de la nobleza castellana, sobre todo femenina. Hasta formular al respecto una fina crítica (V 34,4). A la propia amiga toledana llegó a escribirle: “Ya sabe vuestra señoría que conmigo ha de perder del señorío

y ganar de la humildad” (cta 14,4). A la vez, le está sumamente agradecida: “le debemos mucho de todas maneras” (cta 176,5); “Nos ayuda mucho y hace merced en todo” (211,7). – Doña Luisa sobrevivió a T. Falleció en Madrid el 30.11.1596. En el epistolario teresiano nos quedan 7 cartas de la Santa a ella.’Malagón, fundación de.

Ceremonias

Es tópico el dicho de la Santa: «por la menor ceremonia de la Iglesia me pondría yo a morir mil muertes». Se lo alega frecuentemente para exaltar la fidelidad de una mística como ella a la materialidad de los ritos de culto, aun los más insignificantes. En realidad, ella lo escribió como reacción personal suya ante la insinuación de posibles delaciones de sus fenómenos místicos a la Inquisición. Se le insinuaban, de hecho, para inocularle miedo (el «mucho miedo» de los portadores del rumor). Y la reacción de T es doble: ella no tiene miedo alguno; y sí tiene absoluta lealtad a la Iglesia, desde su fidelidad a los valores sumos de ésta («cualquier verdad de la Sda. Escritura»), hasta los más insignificantes, como puede ser «la menor ceremonia de la Iglesia», por ser de la Iglesia. Efectivamente lo que ella escribió es: «...en este caso [en el caso de una intervención de los inquisidores] jamás yo temí; que sabía bien de mí que en cosa de la fe, contra la menor ceremonia de la Iglesia que viese yo iba, por ella, o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes» (V 33,5).

En ese contexto el dicho teresiano tiene positivo valor de réplica frente a quienes contraponen la libertad del místico a los dictados de la jerarquía institucional. Por lo demás, T se declara poco amiga de las «ceremonias de mujeres», coetáneas suyas (V 6,6).

T. Alvarez

Certeza

Seguridad

Cetina, Diego de, sj (1531-1568)

Joven jesuita, el primero en hacerse cargo de las experiencias místicas de la Santa. Había nacido en Huete (Cuenca), en 1531. De familia numerosa: eran seis hermanos, dos de ellos clérigos. Cursó estudios en Alcalá y Salamanca. Ingresó en la Compañía en Salamanca, enero de 1552, y prosiguió estudios en la universidad. Se ordenaría sacerdote entre 1554 y 1555. Apenas ordenado y estando temporalmente en Avila, fue cuando "Dª Teresa", en plena fase de crisis mística, recurrió a él. Lo cuenta así en Vida: "Tratando con aquel siervo de Dios –que lo era harto y bien avisado– toda mi alma, como quien bien sabía este lenguaje, me declaró lo que era y me animó mucho. Dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente" (23,16). Y todavía: "que me esforzase mucho, pues Dios me hacía tan particulares mercedes; que qué sabía si por mis medios quería el Señor hacer bien a muchas personas, y otras cosas, que parece profetizó lo que después el Señor ha hecho conmigo" (ib). "Comencé a tomar de nuevo amor a la sacratísima Humanidad" de Cristo (24,2). A los pocos meses, Cetina regresó a Salamanca para proseguir sus estudios de teología, "lo que yo sentí muy mucho", recuerda la Santa (ib 23, 4). Pasará luego por diversos colegios de la Compañía: Plasencia (1560-1564), Toledo (1564-1567), Murcia (1567) y de nuevo Plasencia (1568) , donde muere, joven de 37 años, en junio de 1568. El juicio emitido por la Santa acerca de este jovencísimo jesuita (tendría él en torno a los 24 años cuando lo conoció, todavía estudiante y enfermizo) contrasta con las valoraciones oficiales enviadas a Roma: "hase ocupado en oír todo el curso de teología y en oficios bajos"; "predica mediocre y confiesa y no [es] para más"; "no se aplica a otra cosa sino a predicar". A propósito de él había escrito la Santa: "¡qué gran cosa es entender un alma!" (V 23,17): Cetina había entendido la suya. "En todo me parecía hablaba en él el Espíritu Santo para curar mi alma, según se imprimía en ella" lo

que decía (ib 16). Según el P. Ribera en su biografía de la Santa, Cetina dio a ésta “parte de los ejercicios” (1, c. 9, p. 77).

BIBL.–Cándido de Dalmases, Santa Teresa y los jesuitas, en “Archivum H. S. J.”, 35, 1966, 349-351; E. Jorge Pardo, Estudios Teresianos. Comillas 1964.

Chancillería

Los antecedentes de esta institución castellana pueden colocarse en las peculiares situaciones de la segunda mitad del siglo XIV y las crisis de la guerra civil durante el reinado de Enrique II y la más aguda tras la derrota de Juan I en Aljubarrota, 1384. La urgencia de afirmar el poder personal del rey y las ambiciones del nuevo poder de la nobleza forzaban una institución u ordenamiento que remediara la situación y recogiera las aspiraciones de las ciudades presentadas por las Cortes. Así nacieron o se reordenaron algunas instituciones que posteriormente se desarrollaron de forma más definida y eficaz. Entre ellas el Consejo Real, según disposiciones dictadas en otros tantos momentos, Cortes de Valladolid y Briviesca, 1385, 1387, la Audiencia creada por Enrique II en 1371 y las Hermandades. La Audiencia de Enrique IV ha sido apreciada como primer antecedente de la Chancillería, corrigiendo los puntos concretos que limitaban su eficacia: la itinerancia por su adherencia a la corte, la confusión e insuficiente separación entre las competencias de la administración local y regional, la interferencia de jurisdicciones, especialmente entre el campo civil y el eclesiástico, la continuada tensión entre la Mesta y la administración concejil. Una organización más armónica y coherente se dio a la Audiencia en las Cortes de Briviesca de 1387, retocadas en las de Guadalajara de 1390, por medio del ordenamiento de la justicia, dotándole de nuevo nombre y, si bien se mantenía la vinculación a la Chancillería regia, se diseñó su organigrama, sus funciones, sus sedes. De hecho se convirtió en un tribunal orgánico. Tenía cuatro sedes rotativas de tres meses, que comenzaban en marzo y se sucedían en Medina del Campo, Olmedo, Madrid y Alcalá de Henares. A primeros del siglo XV realizaba sus funciones seis meses

en el norte y seis al sur de su sede central, que en 1489 se fijó en Valladolid, pero desdoblándose por el momento de los asuntos del gobierno, como consecuencia de la extensión física de la monarquía, creando una nueva sede en Ciudad Real, que en 1505 fue trasladada a Granada.

Con el paso del tiempo se fue aumentando la estratografía de sus componentes y servidores que se correspondían con las dos secciones fundamentales, lo civil –16 oidores, o sea jueces– y tres alcaides del crimen, que se distribuían en cuatro salas para lo civil y una para lo criminal, aparte otra sala para los pleitos de la nobleza. Además contaba con una abundante burocracia, como un fiscal y los restantes oficiales entre escribanos, registradores, receptores de asuntos, alguaciles, etc.

La Chancillería era un verdadero tribunal supremo, cuyas sentencias eran definitivas e inapelables, con una sola excepción en causas muy graves recurribles solamente ante el Consejo de Castilla. A la par de las Chancillerías se crearon con rango inferior otros tribunales en el curso del siglo XVI. Unas y otros fueron reformados a partir del reinado de Felipe V.

En la Chancillería de Valladolid se tramitó el pleito de hidalguía del padre y de los tíos de Santa Teresa, entre agosto de 1519 y diciembre de 1523. Las actas del pleito se conservan en el archivo de la misma Chancillería “Sala Hijosdalgo – 45.5”, y están contenidas en tres hermosos cuadernos, con el título: “Avila. Rollo de Alonso Sánchez de Cepeda e Pedro Sánches de Cepeda y de Ruy Sánchez de Cepeda y de Francisco Alvares de Cepeda, vecinos de la cibdad de Avila, moradores de Hortigosa de Rialmar e Manjabálago sobre su hidalguía”. La Chancillería exendió también la ejecutoria de hidalguía de los Cepeda, fechada el 16.11.1523. El tenor de esta última fue conocido por T (cf cta 2,13: con fecha 23.12.1561).

BIBL.–M. A. Varona García, La Chancillería de Valladolid en el reinado de los Reyes Católicos, Valladolid 1981; Tomás Alvarez, El pleito de hidalguía de los Cepedas, padre y tíos de Santa Teresa, en la Serie Estudios Teresianos, I, Monte Carmelo, Burgos 1995, 65-102; Ejecutoria de hidalguía del padre de Santa Teresa, ib 103-137; Teófanes Egido, El linaje judeoconverso de Santa Teresa, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1986.

A. Pacho

Chaves, Diego de, O.P. (1507-1592)

Dominico, confesor y gran colaborador de la Santa. Nacido en Trujillo (Cáceres) el 6.7.1507. Ingresó dominico en San Esteban de Salamanca, donde profesó el 22.7.1525, prosiguiendo estudios en el mismo convento. Fue discípulo de Francisco de Vitoria y de Melchor Cano. Se doctoró en teología en Sigüenza el año 1549. Ya antes había suplido a Soto en su cátedra salmantina, el curso 1547-1548. Al año siguiente sustituyó por breve tiempo (1550-1551) a Melchor Cano, ausente en el Concilio de Trento. En 1551-1552 él mismo fue socio de Cano en el Concilio. De regreso a España actuó de profesor en la universidad de Santiago de Compostela, y a partir de 1578 Felipe II lo llevó a la corte como confesor y asesor suyo. Cargo que desempeñó con seriedad y libertad (cf el episodio referido por Palafox en el comentario a las cartas de la Santa: tomo I, cta 22, nota 9). Chaves murió en Santo Domingo el Real de Madrid el 17.6.1592. - No es fácil precisar el comienzo de su trato con la Santa. Ésta lo enumera entre sus confesores teólogos en la Relación 4,8, para los inquisidores de Sevilla. Según testimonio de otro dominico, Juan de Montalvo, Chaves se relacionó con la Santa siendo ésta priora de la Encarnación (BMC 18,156). El mismo año en que Chaves es nombrado confesor del rey (1578), la Santa recurre a él con toda confianza. Escribe a Gracián: “No sé si sería bueno que vuestra paternidad lo comunicase con el maestro Chaves..., que es muy cuerdo, y haciendo caso de su favor [ante el rey] quizá lo alcanzaría él; y con carta suya [de Chaves] sobre esto habían de ir los

mismos frailes a Roma...” (carta 238,3 del 15.4.1578). Se trataba del grave asunto de la erección de provincia, entonces en manos del nuncio F. Sega, francamente adverso al proyecto. Pero unos meses después (9 de octubre) los descalzos improvisan el malaventurado Capítulo de Almodóvar, que provoca las iras del nuncio pontificio (MHCT 2,33). La Santa, contrariada y alarmada por lo hecho, escribe a Chaves una carta que ha de llegar a sus manos por el conducto seguro del empleado regio Roque de Huerta; lo pone al corriente del embrollado asunto; y le envía las actas del Capítulo, para que haga relación de todo al rey (cta 273,10.14: sólo poseemos la versión latina de esa carta de la Santa). Se trataba, ante todo, de frenar la inmediata y drástica resolución del asunto por obra del nuncio papal, cosa que consigue de momento. Todavía a finales del mes escribe ella al mismo Roque de Huerta: “Aquí va una carta para el maestro Chaves. En ella le digo que vuestra merced le dirá en el estado que están los negocios. Procure coyuntura para hablarle y dársela, y dígale cuáles nos paran esos benditos. Creo será de algún efecto esa carta, porque le suplico mucho hable al rey...” (cta 274,1). Era el momento decisivo para el salvamento y la supervivencia de la obra teresiana. También fue decisiva la mediación del egregio confesor del rey en ese trance, pues se logró nombrar a los famosos asesores del nuncio (“los acompañados” dirá la Santa: cta 293,3), que abrieron paso a la solución definitiva del enmarañado pleito (MHCT 2, 99).

Cielo

1.La meta final de sus aspiraciones

«El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de la dicha» (CEC 1024).

La meta del cielo aparece en los deseos de Teresa desde su más tierna infancia (V 3,6). Gustaba con su hermano Rodrigo meditar en la gloria del cielo y repetir: «¡para siempre, siempre, siempre!» (V 1,4). Así, reconoce que le «quedase en

esta niñez imprimido el camino de la verdad» (ib). Y no otro es el camino de la oración, que ella propone como «el camino para el cielo» (V 8,5), convencida de que «si todo nuestro cuidado y trato fuese en el cielo..., muy en breve se nos daría este bien» (V 11,2).

El cúmulo de gracias místicas que recibe son interpretadas por ella en sentido escatológico, como una iniciación en la vida celeste. Este es el sentido de las hablas y visiones místicas: «Las hablas, especialmente las 'hablas sin palabras', son un anticipo de las intercomunicaciones de los bienaventurados; se realizan según el patrón de las hablas beatíficas, y personalmente han servido a Teresa para penetrar la naturaleza del lenguaje del cielo e incluso para introducirla personalmente en ese mundo de relaciones trascendentes e inefables. Tales son en el fondo las relaciones con Cristo presente y con la Trinidad sacratísima inhabitante en el alma» (T. Alvarez, Estudios Tere-sianos, III, p. 146).

2. La «noticia» de los bienes del cielo

Una de las primeras gracias místicas que recibe es la «noticia» o conocimiento de los «bienes y secretos» divinos, que hay en el cielo: «Lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende (lo que yo nunca supe cierto es así, hasta que el Señor por su bondad quiso que lo viese y me lo mostró en un arrobamiento), así es acá, que se entienden Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos» (V 27,10).

Esta «noticia de lo que pasa en el cielo» deja en ella un profundo convencimiento, que trata de transmitir a sus interlocutores en forma de interrogación: «¿Qué bienes podéis buscar aun en esta vida –dejemos lo que se gana para sin fin–, que sea como el menor de éstos?» (V 27,11). Y al final exclama: «Mirad que es así cierto, que se da Dios a Sí a los que todo lo dejan por El. No es aceptador de

personas, a todos ama. No tiene nadie excusa por ruin que sea, pues así lo hace conmigo trayéndome a tal estado. Mirad que no es cifra lo que digo, de lo que se puede decir; sólo va dicho lo que es menester para darse a entender esta manera de visión y merced que hace Dios al alma; mas no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas, el deleite tan sobre cuantos acá se pueden entender,que bien con razón hace aborrecer los deleites de la vida, que son basura todos juntos. Es asco traerlos a ninguna comparación aquí, aunque sea para gozarlos sin fin, y de estos que da el Señor sola una gota de agua del gran río caudaloso que nos está aparejado» (V 27,12).

La relación de esta gracia mística con la primera visión de Jesucristo (V 27,2) y la evocación seguidamente de su misterio redentor (V 27,13) revelan el contenido cristológico de los «secretos y grandezas» del cielo, que Dios le dio a entender en aquella clara «noticia». Esto significa que la gloria del cielo consiste en la posesión plena de los bienes de la redención.

Así describe el Catecismo la bienaventuranza eterna: «La vida de los bienaventurados consiste en la plena posesión de los frutos de la redención realizada por Cristo quien asocia a su glorificación celestial a aquellos que han creído en Él y que han permanecido fieles a su voluntad» (CEC 1026).

Teresa de Jesús no puede sufrir que estos bienes se posterguen o se pospongan a los bienes terrenos, menospreciando al que «nos ganó a costa de tanta sangre»; y quisiera poder dar voces, para «decir estas verdades»: «¿Por qué hemos de querer tantos bienes y deleites y gloria para sin fin, todos a costa del buen Jesús? ¿No lloraremos siquiera con las hijas de Jerusalén, ya que no le ayudemos a llevar la cruz con el Cirineo? ¿Que con placeres y pasatiempos hemos de gozar lo que El nos ganó a costa de tanta sangre? –Es imposible. ¿Y con honras vanas pensamos remedar un desprecio como El sufrió para que nosotros reinemos para siempre? –No lleva camino, errado, errado va el camino. Nunca llegaremos allá» (V 27,13).

3. Visión del cielo: experiencia de salvación

Otra de las grandes gracias místicas, reveladoras de la gloria eterna, fue su arrebatamiento hasta el tercer cielo, como San Pablo. La Santa parangona esta visión con la del Apóstol: «Vínome un arrebatamiento de espíritu con tanto ímpetu que no hubo poder resistir. Parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allá vi fue a mi padre y madre, y tan grandes cosas –en tan breve espacio como se podía decir una avemaría– que yo quedé bien fuera de mí, pareciéndome muy demasiada merced» (V 38,1).

En un principio, esta gracia la llena de temor y de confusión, porque es consciente de que sólo los santos como san Pablo (2Cor 12, 2 y 4) o san Jerónimo (XL 22, 416) han tenido acceso a ella. Pero comprueba su autenticidad por los efectos admirables que deja en su alma: «estimar y tener en poco las cosas de la vida» (V 38,2); «grande el desprecio... de todo lo de acá» (V 38,3); «lástima de ver lo que estiman los hombres, acordándome de lo que nos tiene guardado el Señor» (V 38,4).

Las visiones del cielo se repiten, especialmente en Moradas sextas (M 6,4-5; 5,7-8). Son como un asomo a la vida beatífica, donde ve y oye cosas inefables, como el Apóstol. Tampoco ella sabría decir si su experiencia se ha realizado en el cuerpo o fuera del cuerpo, en clara reminiscencia del episodio paulino (2Cor 12,2).

El P. Tomás Alvarez comenta los efectos que producen en ella estas visiones: «La introducen progresivamente en la sociedad beatífica; no se reducen a simples asomadas al mundo maravilloso de la otra Iglesia; son una serie de estrenos convergentes que hasta cierto punto normalizan sus relaciones con los ciudadanos de la gloria: los conoce de presencia, sin que la hablen; aprecia casi a vista de ojos sus grados de gloria; distingue por el encendimiento o la inflamación el grado jerárquico de los espíritus angélicos; se familiariza con ellos, y de hecho

tiene a veces la impresión de hallar en ellos más ‘compañía’ y ‘más ayuda’ que en los amigos de la tierra» (T. Alvarez, Estudios Teresianos, III, p. 147).

4. El cielo en la tierra

Si bien las gracias místicas que recibe Teresa la trasladan al cielo, ella trasladará el cielo a la tierra, haciendo de su corazón la morada de Dios. Este es el sentido de su comentario a la petición del Padre-nuestro: Que estás en los cielos. «¿Pen-sáis que importa poco saber qué cosa es cielo y adónde se ha de buscar vuestro sacratísimo Padre? [...] Ya sabéis que Dios está en todas partes. Pues claro está que adonde está el rey, allí dicen está la corte. En fin, que adonde está Dios, es el cielo. Sin duda lo podéis creer que adonde está Su Majestad está toda la gloria. Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo» (C 28,1-2).

El cielo no es el lugar al cual vamos cuando morimos; está ya en nuestro corazón, pues «no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites» (M 1,1,1). Dios tampoco es aquel a quien encontramos al final del camino; está con nosotros y dentro de nosotros: así como tiene su morada en el cielo, «debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo» (M 7,1,3). Por eso, «no ha menester [el alma] para hablar con su Padre Eterno ir al cielo ni para regalarse con El» (C 28,2).

Este es el lugar en el que es preciso entrar para encontrarle; porque hacia Dios vamos y con Dios estamos, según el pensamiento de uno de los bestseller de los años 70 (Sincero para con Dios), cuando nos encontramos con El en lo hondo de la vida y de nuestro corazón. Por eso la Santa exhorta a entrar dentro de nosotros mismos: “Pues pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, conociéndonos y considerando nuestra miseria y lo que debemos a Dios y pidiéndole muchas veces misericordia, es desa-tino» (M 2,1,1).

Pero este «entrar en nosotros» para encontrar al Señor, no es simple introspección psicológica; ha de ser en Cristo y por Cristo, en comunión con su misterio redentor, para que el encuentro fructifique en obras de servicio: «El mismo Señor dice: Ninguno subirá a mi Padre, sino por Mí, no sé si dice así, creo que sí; y quien me ve a Mí, ve a mi Padre. Pues si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio, porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener? ¿Ni quién nos despertará a amar a este Señor?» (M 2,1,1).

BIBL. – T. Alvarez, Estudios teresianos III, pp. 146-148 («El cielo, Iglesia triunfante»).

Ciro García

Cimbrón, María

Monja carmelita, priora de la Santa en la Encarnación. Ya en 1522 formaba parte del capítulo comunitario. Al ingresar la Santa, era supriora del monasterio (1535). Más tarde, al fundarse el Carmelo de San José de Avila, doña María era priora de la comunidad: recién elegida, el 12.8.1562. Para esa elección, había prevenido T a sus amigas: “escribí a mis amigas, para que no me diesen el voto” (V 35,7). La misma doña María había sido priora anteriormente: 1539-1542 y 1546-1552. Durante este último priorato había propuesto y firmado ella (año 1547) los famosos seis capítulos de reajuste del régimen de la comunidad, en lo tocante a dotes, número de religiosas (“muchedumbre de monjas”), elección de prioras, procesiones, clausura, no admisión de seglares para morar en el convento “salvo doncellas... hasta que hayan edad de 18 años, que fueren a la dicha casa a ser bien doctrinadas e mostradas”, patronos seglares, dependencia del provincial, etc. (cf Nicolás González, El Monasterio de la Encarnación..., 2, 299-304). Al encontrarse con el hecho del nuevo Carmelo de San José, sorprendida o no,

“luego la prelada me envió a mandar que a la hora fuese allá [a la Encarnación]. Yo, en viendo su mandamiento, dejo mis monjas harto penadas y voyme luego” (V 36,11), temerosa de que “luego me habían de echar en la cárcel” (ib). Pero la priora fue benévola, permitió a T “dar su discuento a la prelada”. Y se aplacó. No sólo eso, sino que permitió a otras monjas de la Encarnación, o bien prestar servicios de suplencia en San José, o pasar definitivamente al Carmelo de la Santa. Ante el visitador Rubeo se mostró sumamente benévola respecto de la priora, su sucesora, y de toda la comunidad. Lo anota el visitador: “Entre las monjas hay paz y quietud con obediencia. La reverenda priora [Francisca Briceño] hace muy bien su oficio” (EstTer 1,297). Más adelante pasa ella misma a ser súbdita de la Santa (1571-1574), e interviene, ya muy enferma en la Respuesta a un desafío (n. 19). Al pie de su respuesta, añade la propia Santa: “está mucho ha sin poderse menear de la cama, y harto al cabo” (EstTer 3,298). La última alusión de T a su antigua priora es para notificar su muerte a María Bautista, que había sido una de las “doncellas” residentes en la Encarnación y súbditas de aquélla: “Sepa que doña María Cibrián [error del amanuense, por Cimbrón?] ha muerto. Encomiéndela a Dios” (cta 63,5). Era el mes de mayo de 1574).

Cimbrón, Perálvarez

Alvarez Cimbrón

Cine, Teresa de Jesús en la pantalla

Sorprende que una figura tan legendaria como la de la Madre Teresa de Jesús haya producido tan escasos acercamientos del cine y de la televisión a la pluralidad de vertientes que presenta su biografía. Teresa de Avila fue, desde niña, una personalidad a la que le daba de frente el aire de la calle, con la que se entendía bien el juego de las pasiones más nobles y a la que se podía hacer frente y entrar hondo porque era vertiginosa como el viento y cristalina como el agua de las fuentes o de los pozos a cuya vera tantas veces soñó en sus conventos y de la

que hizo el mejor de los elogios: que qué sería del mundo si llegara a faltarnos el agua. Alguna escritora –Carmen Gaite– y alguna actriz –Concha Velasco– que han interpretado a la Madre Teresa de Jesús, dijeron graciosamente de ella que era muy «numerera». Es decir, que montaba con facilidad sus propios escenarios y sus maneras imaginativas de estar presente en casi todo el ruido de su siglo y de salirse casi siempre con lo que pretendía. Hay que acordarse, por ejemplo, de aquel «auto sacramental» que les organizó a las monjas de la Encarnación cuando la hicieron priora del «machucamiento». Que se fue ella a la Encarnación, que tomó a la Virgen en brazos, que la puso en la silla prioral y que les dijo a las monjas que allí no iba a haber más priora que la Santísima Virgen. Lo cual desarmó a las monjas. O hay que acordarse –viniendo más a la raíz de su vida– de aquel lance de caballería que se tiró ella con su hermano Rodrigo para irse a tierra de moros a ver si algún cabecilla musulmán los descabezaba por Cristo. Todo un mundo cristiano habitaba y pululaba por entonces en la fascinación de Teresa. Había leído cosas y se había quedado con ellas. Y pasó de los años cristianos y vidas de santos a las novelas de caballería, que eran la gloria del momento. Y se aprendió todos los términos de los caballeros andantes. Y sus consejos. Y la fuerza de sus amores. Y sus múltiples enfrentamientos y el servicio de admiración y rendimiento de los caballeros a cada una de las damas...

Esta Teresa de Jesús, más la que posteriormente se abre de manera casi mágica al amor de un Cristo que se le revelaba –y se le rebelaba– en el fondo de su alma, era una Teresa de Jesús perfectamente asumible por una imaginación y oficio menos cerriles y mucho menos tópicos que lo que luego iban a ser los pocos guionistas que se acercaron a la riquísima experiencia de la mujer y de la santa. Tengo para mí que esos guionistas escasos y cortitos se cebaron demasiado en la imagen de una Teresa excepcional, rara, fuera de las normas cotidianas de caminar por la existencia. Se trataba de llegar cuanto antes –parece– al prodigio y al deslumbramiento, cosas que nunca le han ido bien a un arte que, como el cine y la televisión, necesitan mucha encarnadura. Porque en cine y en televisión no valen para mucha cosa los arrebatos literarios y los sucesos diferentes y

deformadores. Fijándose un poco menos en la Santa oficial de la Iglesia y dedicándose un poco más a la mujer de hueso y carne que anduvo por las tierras de media España y que de manera tan viva aparece en sus libros –los de la Santa–, habría sido más fácil encontrar apoyo para hacer de Teresa de Jesús un personaje cinematográfico y televisivo casi tan pulcro y preciso como el que –gracias a Dios– logró Josefina Molina –con Carmen Gaite y Víctor García de la Concha, más el trabajo insuperable de Concha Velasco– en la TERESA DE JESÚS que produjo TVE en el año de 1983. Pero hablaremos de esta obra mucho más adelante. Por el momento vayamos al cine mudo y nos encontraremos con el primer intento que el cine español se permitió hacer con la vida de la Santa.

TERESA DE JESÚS (España 1927)

Dirección: Hermanos Beringola

Producción: Juan Vila

Intérpretes: Diversos autores teatrales

Esta película muda se le escapó a Carlos Fernández Cuenca en su casi exhaustiva relación de «Cine religioso» –filmografía crítica– comprendida entre los años 1896-1959. Pero de esta «Teresa de Jesús» da cuenta Juan Antonio Cabero en su «Historia de la Cinematografía española» (1896-1949). Dice de ella Juan Antonio Cabero que «fue un fracaso». El filme estaba mal elaborado, pobre de ideas y escaso de interpretación. Se llevó a cabo porque puso dineros –muy justos, eso sí– el sastre de teatros Juan Vila. Quien, para que la cosa saliera menos ruinosa, echó mano de los buenos propósitos y escasos aciertos de un osado conjunto de actores teatrales que le resultaban amigos para todo al generoso productor. La película quiso encontrar pantalla en los cines madrileños de la época, que no eran muy exigentes a la hora de la calidad y que se contentaban con lo que hubiera, pero ni aún así logró que se la estimara en la

capital. Esta primera «Teresa de Jesús» tuvo, pues, un recorrido incierto por cines de pueblo y de alguna modesta capital de provincia, pero se la relegó pronto al olvido y al almacén de los dineros mal gastados. No creo que ahora mismo exista copia de esta película.

TERESA DE AVILA (España 1956) 20 mns. Dirección y Fotografía:Joaquín Hualde

Guión: José López Clemente

Música: Mario Medina

Intérpretes: Teófilo Martínez, María de los Angeles Herranz

Producción: NO-DO

Se trata de un documental que aspiró nada menos que a evocar los pasos de la vida de la Santa en «el reflejo de los ambientes de su tiempo». Hay mucha Avila de los Caballeros –mucha piedra– y algún recorrido por los caminos fundacionales de Teresa. La película, en plan modesto pero digno, estuvo presente en una de las primeras ediciones de la Semana Internacional de Cine Religioso de Valladolid. Le concedieron el Lábaro de Plata como al mejor documental presentado al certamen. La verdad es que la realización de Joaquín Hualde tiene empaque y un evidente respeto a la historia y persona de Teresa. La línea documental de NO-DO ya es sabido que aspiraba decididamente a esta filosofía del respeto y del elogio hagiográfico. Era lo que se llevaba más en el tiempo en que se hace «Teresa de Avila». Por otro lado, el guionista José López Clemente era de los que tenía sabida la lección técnica y... oficial.

TERESA DE JESÚS (España 1962) 131 minutos.

Dirección:Juan de Orduña

Guión: Manuel Mur Oti, Antonio Vich y José María Pemán.

Fotografía: José Aguayo.

Música: Manuel Parada.

Intérpretes: Aurora Bautista, José Bódalo, Roberto Camardiel, María Luz Galicia, Carlos Casaravilla, Rafael Durán.

Una síntesis de lo que cuenta de la Santa esta película de Juan de Orduña podría dar de sí algo como lo siguiente: una falsa estigmatizada –la Madre Anunciación– es detenida en Avila por los alguaciles del Santo Oficio. Teresa tiene por entonces los años justos como para enterarse de lo que está pasando en la ciudad. También es para Teresa el tiempo de los amores juveniles y de las amistades que en casa juzgaron peligrosas especialmente tras la muerte de su madre Beatriz. Teresa, fuerte desde esa misma juventud, se juega el todo por el todo y se va de monja a la Encarnación. Y en la Encarnación comienzan a surgir –uno a uno– sus problemas de espíritu: los que la tienen confusa al principio –mientras le pide al Señor el don de lágrimas– hasta los que la van convirtiendo poco a poco en una posible creadora de formas nuevas de vivir el estado religioso. Vamos después con Teresa –con el exceso de vértigo que impone la interpretación casi militar de Aurora Bautista– por esos caminos de Dios. Y asistimos con ella a alguno de los episodios que, para los guionistas, fueron capitales en su vida, cosa que no está lo suficientemente razonada en la película. Al final: muerte en Alba y glorificación suprema de esta mujer que, por fin, consiguió que las lágrimas le brotaran y que el corazón se le enterneciera.

Desgraciadamente, la película de Orduña peca de casi todos los defectos que tuvo siempre el cine del autor. Y es que no es lo mismo hacer primero «El último cuplé», con Sarita Montiel, que atreverse después a hacer «Teresa de Jesús». La

crítica fue dura con este filme porque se temió que diera paso a otras muchas hagiografías ya que a Orduña se le tuvo siempre por el ingeniero de caminos nuevos del cine de España. Esta crítica cargó tintas en las siguientes deficiencias: que la película no refleja el movimiento interior del alma de Teresa, mil veces más importante que la peripecia de su vida; que Orduña se limitó a hacer en la película una biografía helada en la que hay muchos «ires y venires» de la Madre Teresa, pero en la que nunca vemos de verdad a la mujer que debe hacernos pensar y sentir y admirar la obra de Dios en ella; que la película es fría, heladora, tremendamente distanciada y distanciadora. Es decir: que la ausencia de Teresa de Jesús en el filme es una ausencia suicida. «Santa Teresa de Jesús no está reflejada en la película por más que sus movimientos puedan corresponder con los movimientos físicos de la Santa. El desgarro histriónico de Aurora Bautista no deja ver ese fuego devorador que abrasaba a Teresa de Jesús; los bellos rayos de luz no nos sirven para identificarlos con la presencia del Señor y los pobres parlamentos de la actriz no nos meten dentro de la comunicación espiritual de la Santa. La vulgarización de unos gestos como expresión de unos sentimientos se nos queda vacía, posiblemente porque son gestos que corresponden a la vaciedad que se adivina en ellos» (Félix Martialay, «Film Ideal», Junio 1962, págs. 380-381).

Evidentemente fue un error confiar el papel de Teresa a una Aurora Bautista que pudo defenderse heroicamente en «Locura de Amor» o en «Agustina de Aragón», pero que siempre fue gritona y excesivamente física. Como fue un error dejar que Manuel Mur Oti se responsabilizara de la parte sustancial del guión. Mur Oti pudo haber sido un buen director de cine si se hubiera contenido un poco, pero como guionista siempre anduvo de exceso en exceso. Esta vez la víctima de esos excesos literarios de Mur Oti –a pesar de la presencia casi simbólica de Pemán en la confección del libreto– fue «Teresa de Jesús». Y la verdadera santa Teresa de Avila de rebote. Al cine español de los años sesenta se le escapó así la oportunidad de hacer un buen homenaje a la Santa de Avila en el Centenario de su Reforma.

AVILA MÍSTICA DE SANTA TERESA (España 1962)

Dirección y Guión: Juan García Atienza

Fotografía: Andrés Berenguer

Producción: Miguel Angel Proharán para TVE

Montaje: Pedro del Rey

Voz de: Berta Riaza

El novelista Jesús Fernández Santos dirigía en TVE el programa cultural que llevaba el título de «La víspera de nuestro tiempo». Y se aprovechó en él el Centenario teresiano de la Reforma para dedicar al acontecimiento este documental que tiene de entrada el buen gusto de utilizar exclusivamente textos seleccionados de la gran escritora. Son textos, naturalmente, que hablan de su vida y de sus experiencias y de su historia de fundadora y de lo mal que lo pasó cuando entendió que Dios la llamaba a hacer una obra para la que entendía ella que no estaba suficientemente preparada.

La dirección de este documental se confió a los buenos oficios de Juan García Atienza, director de cine, realizador de «Los dinamiteros», un profesional de evidente competencia. Sin embargo, no se puede decir que su trabajo en esta «Avila mística de Santa Teresa» haya rayado a mucha altura. García Atienza se dejó seducir, sin duda, por la belleza de una fotografía en blanco y negro a la que le resultó excesivamente goloso el escenario de la ciudad amurallada. La cámara viene y va, se mete en todos los rincones teresianos, tiene permiso para indagar conventos –especialmente el de la Encarnación– entra en las celdas de las monjas, tiene a su disposición todos los recuerdos vivos de la Santa y las

imágenes que ella veneraba y hasta las muñeconas ligeramente carnavalescas con que a veces se ha querido dar la imagen de una Madre Teresa bastante menos realista que la que, por ejemplo, mal pintó con sus pinceles el Fray Juan de la Miseria que le arrancó a la Santa aquel perdón singular: «aunque me hayas pintado fea y legañosa». Y es que el texto hermosísimo de la Santa –dicho con mucha dulzura por la actriz Berta Riaza– daba para muchos más silencios y lentísimas imágenes que los que se advierten en este documental. Hay momentos en que las imágenes no responden para nada a lo que el texto nos va diciendo. Un texto que cuenta la vida, que habla de sus inquietudes monacales, que se atreve a decir los misterios de su alma, que traza con mano maestra lo que tiene que ser la vida de las monjas descalzas y las casas de las monjas descalzas y hasta los modos maravillosos de llegar por la oración a lo más misterioso de la presencia de Dios en los corazones. García Atienza viene y va, corta y recorta, nos abruma con imágenes que no se identifican y que obligan al espectador –cosa que no siempre se consigue– a ser casi un experto conocedor de los sitios y caminos teresianos. El resultado final es el de una cierta fatiga que se consuma de repente y sin tiempo a que todo este cúmulo de imágenes nos haya puesto en disposición de despedir esa vida azacaneada de la Madre Teresa de Jesús.

TERESA DE JESÚS (España 1983) Una producción de TVE (8 capítulos de 55 minutos cada uno)

Dirección: Josefina Molina

Guión: Carmen Martín Gaite-Víctor de la Concha-Josefina Molina

Diálogos: Carmen Martín Gaite

Fotografía: Francisco Fraile

Música: José Nieto y Alejandro Massó

Montaje: Nieves Martín

Intérpretes: Concha Velasco, María Massip, Francisco Rabal, Héctor Alterio, Tony Isbert, Emilio Gutiérrez Caba, Silvia Munt, Liria Canalejas.

Este ha sido, sin duda posible, el mayor esfuerzo que el cine español –la televisión, en este caso, porque el rodaje es absolutamente cinematográfico hasta en el formato de los 35 mms– ha hecho para intentar acercarse a la figura poliédrica de santa Teresa. Se inició el proyecto de la serie en el año del centenario de la muerte de la Santa y se terminó al año siguiente para ser estrenado solemnemente en Avila con presencia de sus grandes intérpretes. Especialmente con la presencia casi mágica de esa Concha Velasco que hizo con la Madre Teresa –personaje absoluto– la más sensible de todas sus interpretaciones. El guión de esta serie de TVE se cuidó hasta en sus más pequeños detalles: primer trabajo de desbroce de Carmen Gaite, consultas minuciosas con Víctor de la Concha –un buen conocedor de los escritos teresianos– y toque final de una directora –Josefina Molina– que supo desde los comienzos de su trabajo qué pretendía llevar a la pantalla: no a la Santa en su terminación final y gloriosa y hagiográfica, sino la mujer que caminaba a la santidad como se camina siempre: entre tanteos y aciertos y dudas y algunas confusiones. Había que recoger las formas literarias de la Santa –tan personales e inconfundibles– y su manera de explicar sus propios misterios, pero había que respetar también el tiempo en que se producían esos arrebatos. Había que reescribir los diálogos hasta convertirlos en muy naturales y directos. Y había que reconstruir los paisajes conventuales con escrúpulo casi milimétrico. De hecho, la reconstrucción en estudio del Monasterio de la Encarnación estuvo precisada en todos los detalles: color de las paredes, envejecimiento de los ladrillos, factura de los claustros, maderas de los suelos y de los techos, color de los libros que manejaban las monjas, color exacto de sus hábitos y de sus aperos de cocina y de sus tazones en el refectorio. Que todo oliera a verdadero dentro de lo que tuviera

de más hermoso la ficción. Porque la presencia de Teresa en medio de todo el chismero de la vida en familia y de la vida conventual tenía que ser una presencia igual a sí misma a fin de que no se empezara a fugar desde el principio hacia universos proclamadamente místicos.

A Concha Velasco, para que se moviera como debió moverse en su tiempo la monja Teresa de Cepeda y Ahumada –Teresa de Jesús– se le brindó la oportunidad de estudiar durante tres días lo que es en sí misma la vida conventual de las Descalzas. Y lo cierto es que Concha consiguió con este singular estudio una evidente oportunidad en sus expresiones de monja. Y había teresianistas importantes que llegaban a preguntarse si de verdad no fue la verdadera Teresa de Jesús esta Teresa de Jesús que Concha Velasco componía en la pantalla. Es posible que, sin esta interpretación de Concha, nada habría sido igual en la serie de Josefina Molina.

El trabajo total de esta «Teresa de Jesús» está compuesto de ocho capítulos o entregas a los que se ha tenido el buen gusto y acierto de dar el nombre de alguno de los libros fundamentales de la Santa. No quiere decir esto que esos capítulos se dediquen a desentrañar el escrito teresiano, sino que se hace coincidir el título del libro con alguna de las líneas capitales de la vida de la Santa. Los títulos son los siguientes: «Camino de perfección», «Cuentas de conciencia», «Desafío espiritual», «El Castillo interior», Fundaciones», «Visita de Descalzas» y «Vida». Al final y coronando las últimas horas de Teresa, el título de aquel suspiro de la Madre cuando entrega su espíritu a quien más había amado: «Hija de la Iglesia». TVE tuvo la buena ocurrencia de añadir a estos ocho capítulos uno más en que contaba la directora muchas de las peripecias que hubo que correr durante el largo rodaje y algunas experiencias técnicas que dieron un resultado literalmente admirable.

El juicio que mereció a la crítica más rigurosa este esfuerzo de TVE fue mayoritariamente elogioso. De hecho, se tenía conciencia de la dificultad que

suponía llevar «Teresa de Jesús» a la pantalla y se admiraba la pulcritud de imagen y la interpretación muy puntual y las excelencias de montaje y fotografía y recreación de ambientes. Todo tiene en «Teresa de Jesús» el aire de la seguridad, del acierto, de que se estaba haciendo exactamente lo que se quería hacer. Cosa que no convence del todo a Tomás Alvarez, que, como buen teresianista, ha sido quizás quien ha vivido con mayor profundidad y acierto alguna de las limitaciones que acusa el espléndido trabajo de Josefina Molina. En cualquier caso, una cosa queda como más definitiva tras esta realización: que en adelante no va a ser posible acercarse a la figura legendaria y realísima de Teresa de Jesús sin tener en cuenta esta «Teresa de Jesús» que todavía hoy figura como una de las obras fundamentales de la Televisión Española.

TERESA DE JESÚS (La ciudad, el templo, el Castillo)

Realización: Boluña Video.- España 1996.

Guión y dirección: Eduardo T. Gil de Muro.

Con motivo del vigésimo quinto aniversario de la proclamación de Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia, el Instituto de estudios Místicos del Ayuntamiento de Avila organizó en la catedral abulense una exposición teresiana. Se trataba de algo más que de un escaparate de motivos teresianos o abulenses. Se trataba de contar –hasta donde fuera posible– cómo era la ciudad donde nació Teresa, cómo era el tiempo de su venida al mundo y cómo era su casa: la de los Cepeda y Ahumada. Llegados a la casa tras habernos enseñado la partida de arras y matrimonio de sus padres, se nos decía el crecimiento de Teresa y su afición a los libros –los que estaban allí, en la exposición– y el trabajo de manos que en las casas se hacía y los juegos a que se jugaba para dar sentido a las horas del ocio. Nos asomábamos al monasterio de Santa María de Gracia y conocíamos a la monja Briceño. Y saltábamos enseguida a los cuadros de Teresa llegando al convento de la Encarnación. Recorríamos así el ancho ámbito de la Catedral,

ocupada toda ella por Teresa y su tiempo. Resultaba admirable el instinto admirable con que se había incorporado el bellísimo templo a este intento de taracea histórica. El fabuloso retablo del presbiterio, visto desde unas imaginativas celosías que hacían de coro de la Encarnación, estallaba de luz ante los ojos del visitante. Veíamos después el paso a San José tras haber atravesado el mundo de las tentaciones teresianas y la visión mágica del infierno. Y entrábamos con la Santa al fondo de sus escritos: sus libros allí, su tinterillo allí, su aire místico de cuando escribía. Luego –vista la honrada pobreza de San José– salíamos con la Madre Teresa a los caminos de las fundaciones para venir a la tarde de Alba: al reloj que se quedó como transido y quieto en la hora de la muerte de Teresa para cruzar después a la gloria de la casa en que se vive para siempre.

Y bien: a esta exposición de la ciudad y del tiempo y del Castillo interior de Teresa de Jesús se dedicó este documental que fue realizado gracias a la generosidad anónima de una persona que se acordó de quien, posiblemente, nadie se acordaba en aquel magnífico espectáculo montado en la Catedral. Porque de lo que se trataba era de llevar a las clausuras de las Descalzas –las que no fueron de visita a la Catedral– el fruto de una muestra en que habían sido ellas –las Descalzas– quienes más habían contribuido con la cesión de la mayoría de las obras allí presentadas. El documento es brillante, ágil, con un preciso relato de cuanto en la exposición se estaba mostrando. Recrea en imágenes plásticas lo que plásticamente había sido reflejado en esta muestra teresiana. ’Biografía. Retrato.

BIBL.–Juan Antonio Cabero: Historia de la Cinematografía Española (1896-1949), Gráficas Cinema, San Marcos 28, Madrid, 1949; Carlos Fernández Cuenca: Cine religioso. (Filmografía crítica 1896-1959). Semana Internacional de Cine Religioso, Valladolid. Colaboración de la Filmoteca Nacional de España, 1960; E. Gil de Muro (en colaboración), Teresa de Jesús en Televisión, Edit. Monte Carmelo, 1985.

E. T. Gil de Muro

Cirilo

Criptónimo, empleado en el primer año de carteo con Gracián (1575-1576), alternando con otros criptónimos del mismo significado. Cf cta 150, 3. En una misma carta le llamará Paulo (n. 4)'Criptónimos.

Ciudad de los Reyes

Lima'

Ciudad Real

Ciudad de La Mancha, mencionada por T en la carta 135,15 (del 21.10.1576). Parece estar de por medio un proyecto de fundación de descalzos, propuesta por el P. Ambrosio Mariano, que por esas fechas (octubre de 1576) es entusiasta de "la Cardona" y de las fundaciones en esa zona de La Mancha. A él escribe T: "del quitar, hasta que haya más comodidad, la [fundación] de Ciudad Real, me he holgado" (ib).

Ciudad Rodrigo

Localidad de la provincia de Salamanca y sede de la diócesis de ese nombre. En 1581 escribieron a T desde Ciudad Rodrigo, brindándole la fundación de un Carmelo (cta 401,3), oferta que ella no aceptó. Ya años antes había dado la bienvenida a un "caballero que no vino a otra cosa [a Avila] sino a tratar" del ingreso de Isabel de la Cruz, natural de Ciudad Rodrigo, en el Carmelo de Alba (cta 233,4: marzo de 1578).

Clases sociales

En los tiempos nuevos que comienzan con el reinado de los Reyes Católicos se repite el esquema social de la Edad Media. Perviven los mismos grupos y estamentos. Los cambios que se producen en las clases, en la morfología de cada una de ellas y en las relaciones interclasistas, son consecuencia de las crisis tardomedievales: crisis agrarias, capitalismo balbuciente, presencia y afianzamiento de burguesías emprendedoras. En los reinados siguientes se estabiliza la contextura social, aunque también se produjeron alteraciones. Por ejemplo la sumisión de la nobleza al poder de los reyes, que aumentaron su poder suprimiendo drásticamente brotes de altanería de grupos u oligarquías ciudadanas. La expulsión de minorías como los judíos y los moriscos provocó alteraciones en la economía y servicios. La protección a sectores especiales de producción, como la Mesta, afectó a la agricultura, tocada también por malas cosechas y la acumulación de propiedades por parte de los nobles. El diagrama de las clases o grupos sociales es el siguiente: la nobleza, el clero, el tercer estado o clases populares.

La nobleza

En etapa tardía de la Edad Media hubo un relevo en la clase nobiliaria, la llamada «nueva» nobleza, es decir, la que nació de la generosidad de los Trastámara, y de la favorable solución para esa rama de las confrontaciones civiles. A ella pertenecieron los «ricos homes» de Castilla, los magnates, la gran aristocracia castellana. Contra lo que ha sostenido una determinada historiografía, los Reyes Católicos no sometieron ni desintegraron a la nobleza. Lo que sí sucedió fue una legitimación de sus títulos y de sus rentas, y quedó constituida en una superclase, como consecuencia de la aplicación de la justicia tras la guerra civil. De hecho formaba como una cuasifamilia con la realeza, dentro de su propio orden. Su estatuto fue fijado en las Cortes de Toledo, 1484, completado y mejorado con las Leyes de Toro, 1505.

La nobleza era la principal clase privilegiada. Sus privilegios se extendían a todos los planos: real, es decir, los bienes, indivisibles e inalienables, exención de impuestos, no pechar, y privilegios jurídicos, agrupados según expresión del tiempo en «honras, franquezas, libertades y exenciones». La nobleza fue la clase que más mantuvo y defendió su propia identidad y su sentido de casta o de grupo, cayendo en la comprometida patología de la pureza de los linajes y de sangre. El acceso a la nobleza, aunque fuera en los grados inferiores fue animado por los reyes y regulado por la pertinente legislación, a partir de las leyes de Córdoba, 1492. El acceso a la nobleza aunque fuera desde el más bajo escalón, la hidalguía, comportaba especiales connotaciones sociales: aumento de la honra, liberación de impuestos, llegar al especial estado, que el dicho popular sintetizó en la frase: «no vivir de rentas, no es trato de nobles». Es el llamado «endonomismo», verdadera manía por su generalización.

También en la clase nobiliaria existía una estratigrafía. La primera clase nobiliaria, los grandes de España, era la principal. Su número inicialmente de 25, en 1521, aumentó en los reinados sucesivos. Alcanzaron los tiempos modernos. En la época liberal se convirtieron en los «próceres», con ubicación y estamentos especiales en la Cámara Alta.

Junto a la alta nobleza, cuyo número está constituido por un grupo de grandes linajes, hasta cincuenta, y no más de quinientos magnates, la pequeña nobleza podía llegar hasta un diez por cien de la población de Castilla. Y estaba formada por caballeros, gentiles hombres, hijosdalgo, ciudadanos honrados. Era el estrato más vivo, verdadera espina dorsal de la monarquía, con conciencia de su poder, sobre todo en las ciudades. Es el grupo que verdaderamente configuraba la existencia cotidiana, la que imponía las formas y el talante del vivir, los esquemas mentales, las pautas, los valores en uso y ejercicio, los gustos artísticos y literarios y en parte las costumbres de todos. Así continuó hasta el siglo XVII en que se agotó su mejor momento.

El clero

La tonalidad y la verdadera homologación de la sociedad castellana llegó por la religión. En el clero existía también una escala, que hasta cierto punto repetía el fenómeno de la desigualdad de los otros grupos. Es, sin embargo, en el clero, donde se da la presencia de gentes de los demás grupos sociales, junto a los miembros de la nobleza, especialmente los bastardos, hubo clérigos de la más pobre extracción social. Esto se daba especialmente entre los religiosos. También el clero era estamento privilegiado, las conocidas inmunidades eclesiásticas sobre las personas, los bienes y el fuero.

El nivel más alto del clero estaba constituido por los arzobispos y obispos. Muchos miembros del episcopado eran segundones de la nobleza, pese a que los Reyes Católicos impusieron nuevos criterios en su nombramiento, sobre todo cuando llegó el patronato real. Así fue posible el acceso de hombres de clases inferiores, hasta a veces muy humildes. Se tuvieron en cuenta candidatos relevantes por su cultura, hombres de letras y virtud.

Un nivel inferior lo ocupaban los obispos de diócesis de menor categoría, se entiende por las rentas, los abades de los monasterios y los capítulos de las treinta y una diócesis de Castilla. Las relaciones entre obispos y cabildos distaron mucho de ser armónicas. El clero capitular, en general, era culto e influyente, con fuerte sentido de grupo y muy sensibilizado por la defensa de sus privilegios, como todo el estamento clerical. Este grupo era numeroso, mil setecientas personas para Castilla a primeros del siglo XVII. El último escalón clerical lo formaban los párrocos rurales, capellanes y clérigos sin ningún beneficio, y sin relieve en ningún aspecto.

Según la conocida afirmación de Marineo Sículo el estamento del clero poseía un tercio de las rentas de la monarquía, repartiéndose los otros dos tercios la nobleza y la corona. Pero al igual que en otras clases la riqueza era participada de forma

muy desigual por los distintos grupos del clero. El rural vivía a veces, más que en pobreza, en miseria escandalosa. Uno de los aspectos que se tuvieron en cuenta durante las etapas de reforma, tanto la anterior a Trento como la posterior, fue mejorar la condición, la vida y la formación del clero.

Junto al clero diocesano estaba el mundo de los religiosos. Durante el reinado de los Reyes Católicos, y en los siguientes, sobre todo bajo Felipe II, culminará el proceso de renovación puesto ya en marcha, y animado desde dentro de las órdenes, por Roma, a partir de Trento y por los reyes, si bien esto mismo fue ocasión de litigios y tensiones, como sucedió particularmente entre los Carmelitas.

El clero, tanto de seculares como de regulares fue muy numeroso durante todo este tiempo, y significó una presencia cualificadísima e influyente en todos los aspectos de la vida real. Se ha fijado en un 11 por cien el número de miembros del clero y órdenes religiosas, para una población castellana de aproximadamente seis millones y medio en la segunda mitad del siglo XVI.

El tercer estado

La gran masa de población estaba integrada por el llamado tercer estado, o clases medias, de una gran variedad, determinada especialmente por su habitat, clases urbanas, campesinado y pastores; por la riqueza, que determinaba el trabajo y la consiguiente colocación social: artesanos, comerciantes y servicios. El afán por obtener privilegios y prestigio por parte de la clase media, que en las ciudades llegó a convertirse en una mesocracia, es una de las características más fuertes de este grupo social. La cuantía para instalarse en la condición de noble y liberarse de impuestos oscilaba entre los 40.000 y 50.000 maravedises. Un núcleo extenso y decisivo en la vida urbana era el de los artesanos, muy variado y autoprotegido por usos y costumbres obtenidos en la vieja tradición medieval.

El campesinado era también un grupo numeroso y diversificado. Había un campesinado residente en las ciudades que cultivaba directamente sus tierras o las arrendaba, como hicieron muchos hidalgos. Este tipo es el conocido en las fuentes literarias como «rico campesino». Otro grupo de campesinos, dentro de una variedad que no se completa con los indicados, era el de los que trabajaban directamente el campo y vivían pegados a él, siendo o no propietarios de la tierra y de los medios de laboreo, o asalariados, aparceros y renteros. Las tierras de la Iglesia, cabildos, abadías y conventos, también eran arrendadas a un alto número de trabajadores. Esto constituyó una tarea complicada, a veces desagradable y siempre comprometida de la Iglesia.

Los marginados

Constituyen el cuadro de tonos más penosos y sombríos de la sociedad. Por el hecho en sí, y por su extensión: pobres, enfermos, cuya asistencia pública y privada era intensa por motivaciones varias, pero principalmente por la fuerte sensibilización religiosa. Entre el alto clero la conciencia de que lo que sobraba después de haber cumplido con las obligaciones, era de los pobres, se vivía con exigencia. Los hospitales, diversamente dotados eran muy numerosos.

Finalmente estaba la numerosa clase social de los criados y servidores de la nobleza y de la aristocracia. Y junto a éstos, los esclavos, hecho social persistente, todavía no cuestionado, y que se valoraba aún como signo de calidad. El número mayor de esclavos estaba en las ciudades. No existían en el país vasco. Para toda España se eleva su número hasta 100.000. El precio era variable, entre doscientos cincuenta o mil reales. Presencia de esclavos se da en todas las clases: nobles, mercaderes, e incluso en casas de algunos clérigos.

Santa Teresa es, sin duda, un testigo excepcional de la sociedad de su tiempo. Las peculiaridades de su vida, desde el propio enclave en el conjunto, sus tareas de fundadora y, sobre todo, su perspicacia, favorecieron el encuentro y el

conocimiento de la abigarrada textura de grupos y clases. Se encontró con representantes de toda la sociedad, desde el rey hasta los vasallos de la última envoltura social, con los mismos marginados o metasociales, como los esclavos. Su epistolario es un verdadero retablo de los personajes del tiempo. En él se puede seguir el encuentro con las personas, su valoración de individuos y de clases, y su actitud ante cada uno. También en sus páginas se pueden rastrear las influencias recibidas. Sobre todo se verifica la evolución de la Santa en hechos puntuales, al igual que la acción que ella quiso proyectar sobre personas concretas de otras clases.

Uno de los hechos más perentorios es su valoración de la «nobleza» y de su rol social; de la honra y sus adheridos, la riqueza, los títulos, el señorío y el linaje. Su postura ante la nobleza es inteligente y múltiple. Acepta la realidad y el trato coherente, como puede verificarse en el cuidado de los títulos exactos de los destinatarios de sus cartas. Puede verse la correspondencia con doña Luisa de la Cerda, doña María de Mendoza, del mismísimo Felipe II. Dos datos significativos en relación con la nobleza son los siguientes: en primer lugar, su deseo y su acción concreta para ayudar espiritualmente a algunas personas –actitud, por otra parte, habitual en ella, con todos–, pero que tiene matices o deje especial cuando lo hace con personas de la nobleza. A doña Luisa de la Cerda le escribe: «Ya sabe vuestra señoría que conmigo ha de perder señorío y ganar de la humildad» (cta a doña Luisa de la Cerda, 2.11.1568). A doña María de Mendoza, la hermana del obispo de Palencia, no le hurta un intencionado consejo: la quiere ver «más señora de sí» (cta a doña María de Mendoza, 8.3.1572). En segundo lugar la transferencia de la nobleza a otro plano, el del espíritu, que no es una sublimación reivindicativa, sino fruto de su experiencia y de su crítica de la realidad. Si bien lo más duro de esa crítica apunta al poder, a las riquezas, que constituyen un binomio del que se derivan tantas secuelas. No se le escaparon los tics, los complejos y manías de los poderosos (V 34,4) que llegaron por mimetismo a otros grupos, como los letrados y la misma vida religiosa, con los «puntos de honra», de los que ella abominaba.

Su relación con el estamento clerical es muy extensa y abarca desde la jerarquía hasta los humildes clérigos y capellanes. Su relación con los sacerdotes está inspirada también en la pura y simple teología. Les valora como los que hacen a Cristo presente y perdonan los pecados, que es lo que está más allá y a salvo de su condición de pecadores. Su amor por ellos es de altísimo nivel, y le inspiró actitudes singularizadas: «mostrábales gracia» (V. 37,5) rayanas en la audacia, como en el caso del cura de Becedas (V 5,4-6). El grupo clerical más aceptado por ella es el de los doctos. Los letrados más brillantes de su tiempo forman en torno a ella una verdadera élite, y colocados por ella en su esquema de valores en lo más alto de la pirámide social. Pero tampoco se libraron de su crítica audaz, sobre todo, porque también se dejaban contagiar de las fijaciones sociales y del complejo de honra (C 36,4; 27). En su acceso a los doctos para garantizar su propio espíritu y su doctrina ni siquiera se plegó al consejo de uno de los ilustres consejeros, san Pedro de Alcantará, para quien la suprema garantía estaba en la «experiencia». Y otro hecho ciertamente no inesperado. Tuvo particular empeño en llevar a los letrados a la vida interior (R 3, 7; Tomás Alvarez, Estudios Teresianos, I, p. 419 ss).

El encuentro de la Santa con la vida cotidiana y la variopinta multiciplidad de gentes se lo impuso especialmente su actividad de fundadora. Tuvo que tratar y habérselas con todos: comerciantes, arrieros, funcionarios. Trató con todos con naturalidad y habilidad. Pero no disimula sus limitaciones y sus peculiares artes.

También se encontró Teresa con la esclavitud. La alusión a la actitud de su padre (V 1, 1) que no quiso tenerlos, la atribuye a «piedad», la admira y la comparte. En el momento de dar consejo sobre la aceptación en el convento de Sevilla, 1577, de una «esclavilla», dice a la priora, María de San José que «en ninguna manera resista», es decir, que no se niegue a recibirla (cta a María de San José, 28.6.1577). Ella misma no se opondría a que profesara si alcanzaba la madurez

requerida. Como se ve respecto de la esclavitud se colocaba más allá de su tiempo. ’Pobres. Esclavos.

BIBL.–M. Fernández Alvarez, El entorno social de Santa Teresa, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» I (Salamanca 1983), pp. 91-101; Id., La sociedad española del Renacimiento, Salamanca 1970.

Alberto Pacho

Clausura

Es la parte del edificio monástico sometida a la ley canónica de la clausura, según la cual no podían entrar en ella personas ajenas a la comunidad ni salir de ella las religiosas, sin licencia especial. Aparte esa acepción, puramente jurídica, la clausura indica un género de vida “en soledad”, que condiciona las relaciones de las claustrales con las personas de fuera y promociona la relación de ellas con Dios, verdadero hito de la vida contemplativa. Aquí trataremos sólo dos puntos: el hecho de la clausura en la vida monástica de Teresa; y su pensamiento acerca de la misma.

1. Cuando Teresa entra en la Encarnación (1535), la clausura está en vigor en la generalidad de los monasterios de monjas (“sanctimoniales”). Pero no en la Encarnación: ahí, según T, “no se prometía clausura” (V 4,5; 7,3). Las monjas “salían muchas veces” (32,9). Y dentro del monasterio abundaban, por diversos motivos, las seglares no-religiosas. “Prometer clausura” era comprometerse a observarla, bien sea por ley, bien por voto o promesa personal. (Conviene notar que las llamadas “Constituciones de la Encar-nación” prescribían la clausura estricta, “por voto” y bajo “pena de excomunión”. Claro indicio de que no fueron ésas las Constituciones vigentes en la Encar-nación al profesar Teresa: cf BMC 9, 497: rúbrica 15 de la parte 1ª de dichas Cons-tituciones.)

Al fundar el Carmelo de San José, Teresa implanta en él la clausura “con grandísimo encerramiento” (cta 2,2, a Lorenzo, del 23.11.1561). Ella misma, que al hacer su profesión no había prometido clausura, ahora “en pudiéndolo hacer con buena conciencia”, la prometerá (V 36,9). En las primeras páginas del Camino, recordará que ha fundado su nuevo Carmelo “con tanta estrechura” o “con mucho encerramiento” (c. 1, tít.; c. 2,9). Es el momento en que el Concilio de Trento urge esa ley como medio de reforma de la vida religiosa, especialmente femenina, con el decreto “Clausurae et custodiae monialium providetur” (sesión 25, c. 5). Ley que reiterará, con gran meticulosidad, Pío V (“Circa Pastoralis officii” del 1.6.1566, y “Decori et honestati” del 1.5.1570). Y todavía en vida de T, Gre-gorio XIII: “De sacris virginibus”, del 30.12.1572.

Coherente con la legislasción de la Iglesia, Teresa prescribe para sus Car-melos la norma de clausura en sus primeras Constituciones (5, 1-3; 11,1). La detalla ulteriormente en el Modo de visitar los conventos (nn. 15 y 47). De nuevo la prescribe en las Constituciones de Alcalá (1581): “las religiosas no salgan de ninguna manera a la iglesia ni al zaguán de la portería..., para que se guarde la clausura del santo Concilio” (3,3: nº que retracta el correspondiente texto anterior: Const 5,3). Así la implanta en cada nueva fundación (F 25,13; 30,12; 31.31), incluso en los locales provisionales antes de erigir la casa (ib 31,31). Instala un simulacro de clausura en su paso por las ventas del camino, o en el carromato que la lleva a ella y a su grupo de monjas. Gran parte de su conflicto personal con la Princesa de Eboli, metida a monja en Pastrana, proviene de las flagrantes infracciones de ésta a la clausura del monasterio (F 17,16). Ter-minada la fundación del Carmelo de Soria, escribe para la priora un Memorial con detalles acerca de la clausura de la casa (Ap. 17: agosto de 1581).

Ella misma, en el último período de su actividad de fundadora (1576), se verá acusada de infidelidad a la clausura del Concilio por salir a fundar. Primero le hará una delicada observación el nuncio papal N. Ormaneto a través de Gracián. Luego, en forma brutal, le llegará el reproche del nuncio F. Sega. Ya antes le

había llegado el rumor de muchos otros, a “quienes les parecía mal que (yo) saliese a fundar... Parecíame a mí que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres –que me han dicho poco ha, y aun antes lo había oído–, que ésta sería la voluntad de Dios...” (R 19 : hacia 1571). Con el inmediato correctivo de la voz interior: “Díjome (el Señor): diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura; que miren otras; y que si podrán por ventura atarme las manos” (ib). Por fin, tras el capítulo general de la Orden (Piacenza 1575), se le ordena recluirse en un convento (cta a Rubeo, de enero 1576 nn. 11.13.15; a Gracián, 21.10.1576, n. 3, y a María de san José, del 30.12.1575, n. 3). Ella reacciona llena de extrañeza, porque “nunca se ha entendido ni se entiende que el Concilio ni motu proprio quita a los prelados que puedan mandar que vayan las monjas a cosas para bien de la Orden...” (cta a Rubeo, n. 15).

2. En los principios de su actividad de fundadora, Teresa interpretó la ley de clausura con elasticidad: las monjas podían salir a cerrar o abrir normalmente la puerta del monasterio o de la iglesia (Const 5,3, y carta a Gracián, del 27.2.1581, n. 5). Cuando conoce la existencia del “motu proprio” de Gregorio XIII (“De sacris virginibus”, del 30.12.1572), se informa sobre la licitud de esa práctica (carta a Gracián, ib), y en lo sucesivo la descarta: “no se sale allá (a la sacristía) jamás, que es descomunión por el “motu proprio”, ni a cerrar la puerta de la calle” (cta del 8.11.1581, n. 15: y en las Cons. de 1581, c. 3, n. 3). Aún en 1582 exige su cumplimiento riguroso a las carmelitas de Beas, que no parecen darse por enteradas, pues “salían las monjas a aderezar la iglesia: no puedo entender cómo, que aun el provincial no puede dar licencia...” (cta del 30.5.1582, n. 14, a Ana de Jesús).

Para Teresa, el sentido de la clausura no es tanto penitencial, cuanto contemplativo. Si insiste en detalles materiales, es siempre con la mira puesta en la vida contemplativa del grupo. La clausura expresa la voluntad comunitaria de soledad, como la celda la expresa a nivel personal. A ella en su primera etapa de vida religiosa, le resultó nocivo vivir la vida contemplativa en un convento sin

clausura (“me hizo harto daño”: V 7,3). Y está convencida de que sería idéntico el daño para cualquier comunidad monástica femenina (V 7 tít). Incluso tuvo en proyecto irse a otro monasterio carmelita “muy encerrado” (V 31,13). Una vez fundado el Carmelo de San José, la clausura será el clima adecuado para vivir el ideal contemplativo: “solas con El solo”... “las que a solas quisieren gozar de su Esposo Cristo” (V 36,29). Su objetivo, por tanto, no era la observancia de una ley jurídica, sino los dos motivos portantes de la vida contemplativa: soledad y vivencia cristológica: “a solas”, para “el Esposo Cristo”. Teresa hablará alguna vez de “apartamiento” (Cons 2,8), pero no en el sentido de una material “fuga mundi”: nunca fundará sus Car-melos en el desierto o en las afueras, sino dentro del recinto urbano. Ahí, en el corazón de la ciudad, deberá florecer el oasis de soledad y vida contemplativa, “solas con El solo”.

Con este espíritu escribirá una de sus últimas páginas, especie de canto lírico a la soledad y clausura de la vida contemplativa: “decía (yo) a Dios: ‘Señor, ¿qué pretenden estas vuestras siervas más de serviros y verse encerradas por Vos adonde nunca han de salir?’ – Si no es por quien pasa, no se creerá el contento que se recibe en estas fundaciones, cuando nos vemos ya con clausura...” (F 31,45-46). Escribió esa página al finalizar la fundación del carmelo burgalés, apenas unos meses antes de su muerte.

BIBL. – Víctor de J. M., Santa Teresa de Jesús y la clausura papal, en «MteCarm.» 78 (1970), 163-190.

T. Alvarez

Clavarias

En el léxico casero de T se designa con ese nombre a las religiosas que en cada Carmelo deben asistir a la priora como consejeras, aportando su “parecer en cosas graves” (Const 11,2.5); dos de las cuales deben poseer sendas llaves de la

conventual “arca de tres llaves”, en que se guardan “las escrituras y el depósito del convento” (ib 6; cf 18,2). Se corresponsabilizan igualmente de la economía de la casa (ib 5; cf Modo 35).

Cobos, Francisco de los

CobosHombre de la corte de Carlos V. De la confianza de éste y de Felipe II. No parece que lo conociese la Santa. Lo menciona como marido que fue de doña María de Mendoza, hermana de Don Alvaro y gran amiga de aquélla: cta 24,4 (del 17.1.1570). Cobos había muerto en 1547.

Colegio de niñas

Aunque la Santa en sus escritos se refiere frecuentemente a los colegios de los jesuitas o de los descalzos (Alcalá y Salamanca), aquí historiamos únicamente los proyectos de fundar en alguno de sus Carmelos un colegio para educar muchachas (“doncellas”, según ella). Conocía el famoso “Colegio de Doncellas Nobles”, fundado en Toledo a mediados de siglo por el cardenal Silíceo. En él se educaron algunas hermanas de J. Gracián, y no resultaba del agrado de la Santa que en él prosiguiera la hermana de éste, Juana Gracián (ctas 124,4; 238,8). A T le propusieron al menos dos proyectos similares. El primero, en Medina del Campo, por iniciativa de doña Jerónima de Quiroga (futura Jerónima de la Encarnación) y de los PP. Juan Ordóñez y Domingo Báñez. Era el año 1573 y, tras seria reflexión, la Santa desechó el proyecto. (’Ordóñez, Juan). El segundo intento ocurrió en 1582, en Valladolid, yendo la Santa camino de Burgos. No parece haber dejado huella en los escritos teresianos, pero J. Gracián lo refiere en sus Escolias a la biografía de la Santa por Ribera. Escribe así: “Estando la Madre en Valladolid..., vinieron a tratar unos caballeros principales de un colegio de doncellas que querían fundar allí; y había quien para él daba casa y 500 ducados de renta, y pretendían que las descalzas carmelitas le administrasen, doctrinando las doncellas y gobernando el monasterio. Pidieron a la Madre que lo admitiese y

diese monjas para esta fundación. La Madre respondió con gran fervor...: de muy buena gana daré yo monjas para este colegio, que es una cosa que he deseado y deseo" (Escolias, p. 78). Según relato del mismo Gracián en la Peregrinación de Anastasio, el proyecto consistía en "la fundación de un colegio de doncellas, que tuviese un cuarto de por sí, un convento de monjas carmelitas descalzas con puerta y una ventana grande que saliese al colegio, de donde las monjas pudiesen enseñar a leer y ... labrar, saliendo tres monjas a gobernar con oficios de rectora, maestra y portera..." (MHCT 17, 247). Todavía en un tercer relato Gracián asegura que la Santa "estaba tan fervorosa en este ministerio y tan deseosa de él, que no sólo en aquella villa sino en todas las ciudades y villas de España gustara se hiciese otro tanto" (MHCT 3,634). Uno de los que hacían la propuesta era el Abad de Valladolid, y él mismo la frustró (ib). El epistolario teresiano no se hace eco del proyecto, tan atestiguado por Gracián. Con anterioridad a esos episodios, había surgido otro, difícil de precisar, en el Carmelo de Malagón hacia 1568. Lo atestigua la Santa en carta a la fundadora, Dª Luisa de la Cerda: "Las hermanas [carmelitas de Malagón] están contentísimas. Dejamos concertado se traiga una mujer muy teatina y que la casa la dé de comer (como hemos de hacer otra limosna, que sea ésta) y que muestre a labrar de balde muchachas y con este achaque que las muestre la doctrina y a servir al Señor, que es cosa de gran provecho" (cta 8,6: del 27.5.1568).

Colón, Cristóbal

Valenciano, estudiante en Salamanca cuando llega ahí la Santa a fundar. El la ayudó. Llegó a prestarle los 200 ducados que tenía para su sustento (cf BMC 19,144). Luego, ya sacerdote, la confesó "diversas veces" (ib 145). Más tarde, la acompañó de Salamanca a Alba. En 1595 testificó lleno de admiración en el proceso de la Santa, instruido por san Juan de Ribera en Valencia (ib pp. 142-145), Para esas fechas había leído "todas sus obras". Siendo ya "Visitador" en la diócesis valenciana, secundó la iniciativa fundadora de Ribera y él mismo

acompañó a las religiosas agustinas que fundaron el convento de Alcoy, regido por las Constituciones de la Santa.'Ribera, san Juan de.

Compañía de Jesús

Jesuitas

Completas

En tiempo de T completas era la hora del oficio divino con que se despedía la jornada. Ya de noche seguiría únicamente la oración nocturna de maitines. En las Constituciones de la Santa se prescribía: "Las completas se digan en verano a las seis, y en invierno a las cinco" (c. 2,4). En la tradición carmelitana, la oración de completas era el punto de partida del silencio mayor de la comunidad, prescrito por la Regla del Carmen (según el texto adoptado por la Santa), hasta terminar el rezo coral de prima del día siguiente. Teresa en la vida de sus carmelos modificó esa prescripción, introduciendo un tiempo de recreación comunitaria después de completas ("después de completas y oración... pueda dispensar la Madre que hablen juntas las hermanas": Cons 9,8), y fijando el comienzo del silencio mayor "en dando las ocho" de la noche (ib 2,5). Innovación que suscitó objeciones ya en vida de la autora. El capítulo de Alcalá modificó esa prescripción, si bien la Santa se ratificó en su decisión y en la costumbre ya vigente, tras consultar a "letrados" y a Gracián (cta 412,14: a María de San José, del 8,11,1581). La siguiente edición de las Constituciones teresianas (Madrid 1588) modificará el texto de las Cons-tituciones de Alcalá, pero en contra del parecer de la Madre Fundadora (c. 5, n. 8, p. 94v). Liturgia de las Horas.

T. A.

Comunidad (en Santa Teresa de Jesús)

El tema se contempla en dos perspectivas. Una nos mostraría las dos experiencias básicas de comunidad que tuvo Teresa de Jesús, en la Encarnación y en San José. Otra, su pensamiento en torno a la comunidad religiosa, concretamente en el Carmelo femenino. Puede preguntarse si, en su proyecto fundacional, tuvo en mente un diseño de comunidad y con qué rasgos.

1. La primera experiencia 1535-1562

1.1. En el Monasterio de la Encarnación

Santa María de la Encarnación de Avila, es el monasterio de monjas carmelitas en que, a sus 20 años, ingresa doña Teresa de Ahumada, el 2 de noviembre de 1535. ¿Por qué precisamente aquí? Ella dice: «era al que yo tenía mucha afición»; y «adonde estaba aquella mi amiga» (V 4,1). Su amiga es doña Juana Juárez.

La fundación originaria en 1479, comenzó como un beaterio carmelitano que se regía por un estatuto especial. El definitivo edificio sería inaugurado el 4 de abril de 1515, el mismo día en que la niña Teresa de Ahumada era bautizada. A partir de aquí la comunidad cambia su estatuto jurídico para convertirse en monasterio bajo las constituciones de la Orden.

Al ingreso de Teresa de Ahumada la comunidad se regiría, con toda probabilidad, por las Constituciones de la Encarn-a-ción de Avila, texto publicado por el P. Silverio (BMC 9, Burgos, 481-523). Eran monjas de profesión solemne y rezo coral. El voto de clausura no estaba en vigor en esa época: «En la casa en que era monja no se prometía clausura» (V 4,5).

1.2. El marco comunitario desde la legislación

Las Constituciones de la Encarnación, junto con la Regla del Carmen, serían los primeros textos legales de la Orden que conoció y estudió la joven novicia Teresa

de Ahumada. Presentan un programa de vida religiosa con tonos de gran exigencia. De su lectura se entresacan los siguientes caracteres comunitarios:

– Presentan una comunidad estructurada verticalmente en torno a la autoridad y a las normas.

– Son escasos los factores que ayuden al conjunto de monjas a sentirse comunidad convocada. Ésta encuentra su identidad casi exclusivamente en los actos corales y litúrgicos.

– En la plasmación del carisma orante del Carmelo, la oración mental no figura como acto de la comunidad.

– En cuanto al estilo de la relación interpersonal, hay ex-presiones ciertamente significativas en las leyes, como «hermandad», «nuestra compañía», «las hermanas se hablen dulcemente». Pero predomina el tono de mutuo respeto y reverencia.

– La priora queda en un plano distante, y se configura como garante de la observancia regular, la guarda de la honestidad y el buen cumplimiento de las normas.

– Se prescribe un silencio de carácter ascético. Y no se contemplan momentos comunitarios para el diálogo fraterno. Los actos de recreación comunitaria no figuran en las constituciones.

– Es escasa la doctrina sobre el amor fraterno. Mucho más relieve tienen las penas previstas para el quebranto de la caridad, que se recogen detalladamente en un largo apartado de culpas y penas. Sí se aconseja expresamente la caridad en el acto de la corrección fraterna.

– Las constituciones programan una vida común con escasos elementos de cohesión fraterna. No se tiene en cuenta el factor número, ni existen criterios, como la idoneidad para la vida en común, en las condiciones para la admisión al hábito.

– Los derechos de las capitulares a participar por votación secreta en la elección de priora, admisión de novicias y otras decisiones importantes, tampoco presentan originalidad respecto al derecho común de los monasterios similares de la época.

– En cuanto a los confesores ordinarios, las leyes son restrictivas. Y las religiosas tienen poca libertad para llamar a otros. No es extraño que doña Teresa hubiera padecido esta carencia en los primeros años.

En ese marco legal muchas carmelitas sirvieron, según la Santa «con mucha perfección al Señor» (V 7,3). Sólo que estas leyes obedecen a la mentalidad de una época, con sensibles carencias en torno al sentido de la comunión fraterna.

1.3. Otras circunstancias de la vida real

La primera, el número. Cuando se inauguró el monasterio nuevo en 1515, la fundadora, doña Beatriz Guiera y sus compañeras, eran partidarias de establecer un número límite de 14 monjas. Pero la enorme afluencia de vocaciones, pronto les llevó a desistir, y el convento se llenó hasta rebosar. Las referencias de la Santa sitúan el número en torno a 180 (cta A una aspirante religiosa, mayo.1581, n. 2). Lo mismo se comprueba por otros documentos de la época (Doña María Pinel, No-ticias del Santo Convento de la Encar-nación, BMC, 2, 102).

Al mismo tiempo se dan otras circunstancias coyunturales: una de ellas, la extrema penuria económica a que llegó la comunidad. Para aliviar la situación, algunas monjas salen a pasar largas temporadas en sus familias o en casas de amigos. Hubo que buscar ayudas de las familias pudientes. Y la misma doña

Teresa recibiría el encargo de atender en el locutorio y visitar en sus casas a muchos de esos bienhechores (V 32,9).

Otra, las desigualdades basadas en el linaje y los bienes de fortuna. Mientras las «doñas» disponen de espaciosas celdas con varios compartimentos, las más pobres duermen en una sala común. Algu-nas de las primeras mantienen dentro criadas a su servicio. Había también diferencias en el comer, entre las que podían ser ayudadas por sus familias y las demás.

Por otra parte, en el monasterio, aun dándose una fidelidad básica al coro y a los rezos comunes, se hizo difícil mantener el clima adecuado de silencio y oración. En realidad era un monasterio de fundación reciente y escasa tradición, que se vio desbordado por la situación. Exceso de locutorio, dependencia de los parientes. Seglares que moraban en el convento trayendo y llevando noticias y recados de fuera. Algunas monjas de dudosa vocación, que habían recalado en el convento. Todo un mundillo monjil. (Steggink, Otger, Experiencia y realismo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, Madrid 1974, 70-90).

Hay pasajes teresianos (V 7,3-5) que denuncian abusos y relajaciones en monasterios de aquel tiempo. Con evidente delicadeza, sale en defensa del suyo: «Esto no se tome por el mío, porque hay tantas que sirven muy de veras y con mucha perfección... Y no es de los muy abiertos, y en él se guarda toda religión» (V 7,3).

Pero a la vez no puede menos de ser realista. Sólo un dato entre muchos: Acababa de integrarse en la nueva fundación de San José, y ante el peligro de que el P. General le mandase regresar a la Encarnación, escribía que le sería «desconsuelo, por muchas causas que no hay por qué decir. Una bastaba, que era no poder yo allá guardar el rigor de la Regla primera, y ser de más de ciento cincuenta el número» (F 2,1).

1.4. Cómo vive la madre Teresa esta experiencia

Entra en la comunidad con gesto humilde, pidiendo la hermandad de las hermanas. Ella viene a entregarse a Dios, a beber en las fuentes del Carmelo. Viene a aprender. La reciben en su compañía con cariñoso respeto y cierta admiración. Aquella joven de familia hidalga, dotada de evidentes gracias personales, ha tenido el coraje de afrontar la fuga de la casa paterna contra la voluntad de su padre (V 3,7; 4,1). Se le asigna una amplia celda, como correspondía a su rango y dote. En cuanto a la casa, ella la describe como «grande y deleitosa» (V 36,8).

1.4.1. Su estado de ánimo. – Lo conocemos a través de sus testimonios personales. En primer lugar hay un antes y un después de la toma de hábito, como si el Señor, tras las previas luchas vocacionales y las sequedades del año de postulantado, hubiera querido llenar su alma de un gozo nuevo: «En tomando el hábito... a la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca más me faltó hasta hoy... Dábanme deleite todas las cosas de la religión» (V 4,2). Pasaría después por las ansiedades y temores lógicos del noviciado «grandes desasosiegos con cosas que en sí tenían poco tomo». Pero «con el gran contento que tenía de ser monja todo lo pasaba» (V 5,1). Una extraña y grave enfermedad al año de profesar, la obliga a ausentarse del convento para curarse (V 4,5). ¿Exceso de penitencia, angustia interior, inadaptación a los manjares? ¿O un episodio más de su siempre frágil salud?

Sentimientos íntimos que pueden ratificarse con otros pasajes: «Yo nunca supe lo que era descontento de ser monja ni un momento» escribe (V 36,11). En superlativo: «Y como estaba tan contentísima en aquella casa...» (V 32,12). Si no conociéramos los motivos, sería extraño que tuviese la tentación de irse a otra comunidad de la misma Orden, donde nadie la conociera, muy probablemente a La Encar-nación de Valencia. Que nadie viera y que nadie comentara sus

arrobamientos y fenómenos místicos. (Efrén de la Madre de Dios, Tiempo y vida de Santa Teresa, I, n. 469). Contaba entonces 42 años (V 31,13).

Su contento interior está lleno de gratitud y alabanza a Dios por la vocación, por haberla traído a aquel lugar: «de traerme por tantos rodeos vuestra piedad y grandeza a estado tan seguro y a casa donde había muchas siervas de Dios, de quien yo pudiera tomar» (V 4,3). Y en otro pasaje: «Bendito seáis, mi Dios y alábeos todo lo criado, que... darme estado de monja fue grandísima merced» (C 8,2). Esa es la visión global, muy por encima de los pequeños sinsabores de lo cotidiano. El llanto y las lágrimas que refiere en algunos pasajes de su vida, tienen motivos bien diferentes (V 9,1.8).

1.4.2. Sus relaciónes fraternas. – En la convivencia con las hermanas de esa numerosa y compleja comunidad, es donde Teresa de Ahumada, desplegaría la riqueza de su virtud y de sus dotes para la relación humana. Poco se sabe sobre su relación con las prioras de turno. ¿Qué ayuda y consejo le prestaron, por ejemplo, en sus crisis afectiva y espiritual? Se sabe que, desde joven, tuvieron gran confianza en ella, y que se sintió querida y valorada. «Como me veían tan moza y en tantas ocasiones, y apartarme muchas veces a soledad a rezar y leer... y mucho hablar de Dios..., no decir mal..., con esto me daban tanta y más libertad que a las muy antiguas y tenían gran seguridad de mí» (V 7,2).

En el cultivo de la relación fraterna brilla con luz propia la honradez y sinceridad de su caridad: «No era inclinada a mur-murar, ni a decir mal de nadie, ni me parece podía querer mal a nadie» (V 32,7). No es extraño que tuviera «tantas amigas» (V 36,8).

Es verdad que en momentos muy puntuales sufre murmuración, no digo ahora de parte de extraños, sino de las monjas de su comunidad. Dos momentos, muy alejados uno del otro, así lo ratifican. Uno en plena juventud, recién recuperada la práctica de la oración: «Comenzó la murmuración de golpe... decían que me

quería hacer santa y que inventaba novedades» (V 19,7-8). Otro, en su madurez humana, cuando se comentan sus proyectos fundacionales: «Estaba malquista en todo el monasterio, porque quería hacer un monasterio más encerrado... De-cían que las afrentaba» (V 33,2). Las críticas subirían mucho más de tono en el episodio de la nueva fundación (V 36,11-13). Eran riesgos que afrontaba desde una convicción interior.

¿Cómo la veían las demás? Ana María de Jesús, testigo en los procesos de canonización, declaraba que «por entonces todas las religiosas del dicho convento la querían y estimaban mucho» (Proceso de Avila, 1610, 4ª: BMC 19, 441). La experiencia de soledad humana (sentirse sola, marginada o aislada en la masa) que muy posiblemente se daba en aquella comunidad, ella no la sufre.

1.4.3. «Buscar compañía» (V 7,22). – La expresión se refiere a la necesidad de relaciones en profundidad, confesores o consejeros espirituales: «Yo no hallé confesor que me entendiese, aunque le busqué en 20 años» (V 4,7). Largos períodos de crisis, dudas sobre sus experiencias espirituales, luchas personales, en que se ve sola, sin ayuda. Nadie, ni priora, ni maestra de novicias, ni confesor que la ayude y aconseje. Su palabra suena como un lamento: «Gran mal es un alma sola entre tantos peligros; paréceme a mí que si yo tuviera con quien tratar todo esto...» (V 7,20). Una larga búsqueda, que cambia completamente de signo en su madurez, en amplias relaciones, no sólo con buenos confesores y teólogos de gran prestigio, sino incluso con santos hoy canonizados (V 23,4.8.10).

Otra cara de la misma moneda, es la necesidad de amigos en torno a Cristo y compañeros de camino, ante las escasas posibilidades de contacto espiritual que se dan en la comunidad. Por la gran significación de sus miembros, es capítulo aparte el grupo de «los cinco» (V 16,7). Luego está su pequeño círculo de amigas, monjas y seglares, que se reúnen en su celda en íntimos y espirituales coloquios y para ayudarse en la oración. Precisa-mente en una de las veladas de este grupo, surgiría el primer esbozo de la futura comunidad (V 32,10).

El locutorio, punto débil en la Encarnación, fue también para Teresa lugar de relación y conversación. Visitas que interesan a la comunidad, y otras personas. Esto sería para Teresa como una espada de doble filo. Mientras, por un lado, se prodiga en ser amable con las visitas, consolarles, darles consejos o enseñarles a orar, por otro lado, algunas de estas amistades, como es bien sabido, afectaron por algún tiempo a su mundo afectivo y emocional, y dificultaron su vida de oración (V 7,6.8).

La casa y las hermanas, compartiendo cada día oración y vida, gozos y preocupaciones, fueron tejiendo en su espíritu un hondo y agradecido sentido de pertenencia. Entre sus monjas ella se ha sentido hermana y carmelita. De este monasterio se siente hija. Y cuando, años más tarde, en sus viajes de fundadora, pase por Avila, se acercará a la Encarnación con este comentario: «Vuélvome a mi madre» (BMC 2, 108). En el juicio que reflejan sus escritos sobre esta comunidad, Teresa se muestra delicada y generosa con las personas. No se escandaliza de las debilidades humanas. Pero en una clara mirada a las realidades negativas, se le presenta la otra alternativa. El proyecto de un nuevo marco vital donde vivir el más puro ideal del Carmelo contemplativo. Un proyecto largamente pensado, orado y consultado (V 32,12-13), que se le hace cada día más urgente ante los problemas y males de la Iglesia.

2. La otra experiencia 1562-1582

2.1. Una comunidad en formación

En la madrugada del 24 de agosto de 1562, mientras se desata una gran polémica por la nueva fundación, Teresa asiste, a la inauguración del nuevo conventito de San José, y da el hábito a las cuatro primitivas. Ella es hija de la Encarnación y a la vez fundadora de San José. Pero no se queda a vivir allí, porque, en cuanto la noticia llega a la Encarnación, la priora manda llamarla para pedirle cuentas (V

36,11). Sólo meses más tarde tendría autorización para trasladarse y tomar el cargo de Priora. Bajo su dirección y magisterio, la comunidad iría rápidamente creciendo hasta llegar al número de trece. En principio, la madre Teresa sólo pensaba en esa única fundación.

Al mismo tiempo se va perfilando la legislación. Una legislación para una comunidad de nuevo cuño. Al comienzo serían unas breves normas redactadas por la madre Teresa. En el trascurso de los cinco primeros años, termina la redacción de las constituciones. Son fruto de sus propias intuiciones, de las experiencias pasadas y de la vida misma. Reciben la aprobación del General de la Orden en 1567. Es un libro breve, con fuerte impronta teresiana, escrito con aliento espiritual. El apartado de culpas y penas no es de su pluma. Otros escritos teresianos, y sobre todos ellos el Camino de Per-fección, escrito a petición de sus monjas, ayudan a completar el diseño de la comunidad teresiana.

2.2. Líneas básicas de la nueva comunidad

En la famosa velada, ya mencionada, con el grupo de amigas (V 32.10), surgen las líneas elementales de la posible fundación. La documentación existente, revela cuáles fueron los comentarios: En la En-carnación hay demasiada gente, la casa es enorme, el ambiente poco recogido y de mucho ruido, falta un clima de paz y sosiego. Hagamos por lo tanto un monasterio «pequeño y de pocas monjas» (Tomás de la Cruz - Simeón de la Sagrada Familia, La Reforma Teresiana. Documentación de sus primeros días, Teresia-num, Roma 1962, 211).

Ese monasterio «pequeño y de pocas monjas», será el nuevo enmarque donde vivir dos valores primordiales que ella descubre como propios del Carmelo: contemplación y hermandad, ambos en armoniosa integración. Al primero, Teresa de Jesús lo llamará «tesoro» y «preciosa margarita», al evocar con nostalgia los orígenes eremíticos del Carmelo: «de esta casta venimos» (M 5,1,2). Y lo asume en una clara afirmación: «El estilo que pretendemos llevar es no sólo de ser

monjas, sino ermitañas» (C 13,6). Quedaría plasmado en tres elementos básicos de soledad para la contemplación: clausura estricta, celda y ermitas (Cons 8.15.32), dejando de lado la sala común de labor (Cons 8).

El otro rasgo, «estilo de hermandad», es una expresión ya clásica de la Santa. Una hermandad fraterna que no se expresa sólo en la seriedad de actos comunes o momentos corales. Es lo que trata de explicar a fray Juan de la Cruz, recién conquistado para su causa, trayéndolo hasta la fundación de Valladolid en 1568. Que sea testigo de la «manera de proceder» y «del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas, que todo es con tanta moderación, que sólo sirve para entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio» (F. 13, 5). Lo que aquí se describe es la recreación comunitaria. En torno al sentido de la frase «entender las faltas», las interpretaciones han sido varias. En ese contexto, la palabra «faltas» no se traduciría como fallos o culpas, sino como carencias o necesidades de las hermanas (cf Alvarez, Tomás, EstTer, III, Monte Carmelo, Burgos 1996, 531-540). Con esta interpretación la recreación comunitaria al estilo teresiano toma distancia de la corrección y se define como tiempo de distensión, alivio y buen humor.

La conformación de esta comunidad es una convergencia feliz entre las normas y las realidades, y se completaría con otras características, aquí recogidas en síntesis: comunidad de gente escogida (Cons 21); ocupadas en oración por la Iglesia (C 3,1-2); en pobreza, sin rentas, en trabajo y austeridad de vida (Cons 9.11.12.32); todas iguales en derechos, sin títulos de «don» ni diferencias de clase (Cons 30); sin la exigencia de «dote» (Cons 21); con una sólida formación y buenos libros (Cons 8); unidas en un amor desprendido y oblativo (Cons 28); en alegría y acción de gracias (V 35,12); en gozoso clima de familia (Cons 26-28); y en el horario diario, además de la Eucaristía y el rezo coral, dos horas de oración mental (Cons 2.7). Todo converge hacia la plasmación de una pequeña comunidad orante y fraterna.

Y como base firme donde asentar la paz interior y exterior, virtudes prácticas: «Importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz... interior y exteriormente: La una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad... que las abraza a todas» (C. 4.4).

2.3. Cómo vive T la nueva experiencia

Hay varios factores que convergen en esta experiencia de vida en San José de Avila y que la hacen excepcional. El primero es la presencia y la catequesis oral de la madre Teresa. Otro factor a tener en cuenta es que, en la elaboración de las constituciones, se tienen en cuenta, entre otros muchos, los datos aportados por el fluir de la vida. Y es evidente finalmente, ese clima especial y único de fervor y de unidad que se da en los comienzos, y que queda como un reclamo para las generaciones venideras. Estos factores, en su conjunto, no se darían en las comunidades posteriores.

Son muy precisos los datos sobre la experiencia de los cinco primeros años en San José. Teresa los describe como «los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y quietud echa harto de menos muchas veces mi alma» (F 1,1). Basta fijarse en los términos del lenguaje: «contento», «sosiego», «quietud», «alegría», «descanso», etc. O expresiones que hablan por sí mismas: «esto es un cielo», «un rinconcito de Dios», las hermanas tienen «almas de ángeles». Todo un anuncio de buena nueva jalonado de bendiciones y alabanzas al Señor (V 35.36; F 1,1-6).

No es ella sola la que vive este gozo, son todas las hermanas de la comunidad. Y esto resulta más significativo si tenemos en cuenta la austeridad y pobreza en que viven. Una clave importante es el estilo de humanismo y suavidad: «gran perfección con mucha suavidad» (V 36,30). «Llévanlo con una alegría y contento que cada una se halla indigna de haber merecido venir a tal lugar» (V 35,12).

Bendice a Dios por esta realidad. Él es quien ha convocado a estas hermanas, almas escogidas, que son un verdadero regalo suyo, «porque yo no supiera desearlas tales para este propósito» (V 35,12). Sólo de Dios puede brotar tanta alegría: «Dáles Dios un contento y alegría tan ordinaria que no parece sino un paraíso en la tierra» (cta a D. Cristóbal R. Moya, 26-6-1968, n. 1).

Otros testimonios referentes a estos años confirmarían la misma realidad. Entre varios posibles, tienen gran valor histórico los que aporta Francisco de Ribera, primer biógrafo de la Santa en los capítulos 5 y 6 de la Vida de Santa Teresa de Jesús, Libro II. Por su parte, María de San José nos presenta su impresión personal. Ella se sintió fascinada por la madre Teresa y sus hijas, por la admirable vida y conversación y en especial por la «suavidad y gran discreción»: «Me llamó el Señor a la religión viendo y tratando a nuestra Madre y a sus compañeras» (Libro de las recreaciones, 2; Humor y Espi-ritualidad, Monte Carmelo, Burgos 1966, 170-171). Una incógnita preocupante era la opinión del General de la Orden que visitó San José de Avila en 1567. Feliz-mente, y a pesar de los problemas que surgirían después, Teresa encuentra en él una cariñosa acogida. «Alegróse de ver la manera de vivir» (F 2,3).

Estas son las valoraciones, netamente positivas. Posiblemente haya que bajar el diapasón en referencia a los años posteriores, cuando las fundaciones se van multiplicando. Nunca faltaron problemas, fragilidades e incluso contradicciones. A la misma Santa le tocará enfrentarlos. Pero su testimonio de admiración es diáfano: «Pues comenzando a poblarse estos palomarcitos de la Virgen, nuestra Señora, comenzó la Divina Majestad a mostrar sus grandezas en estas mujercitas flacas, aunque fuertes en los deseos y en el desasirse de todo lo criado» (F 4,5). O cuando exclama: «Algunas veces me es particular gozo cuando, estando juntas, las veo a las hermanas tenerle tan grande interior, que la que más puede, más alabanzas da a nuestro Señor» (M 6,6,12).

3. Caracterización de la comunidad teresiana

3.1. Enclave teologal

El pequeño «colegio de Cristo» (CE 20,1) no es simple realización humana. Teresa de Jesús lo sitúa en una perspectiva de gracia. La vocación es un don, cada hermano es un don, la comunidad pertenece al Señor, es obra suya. La realiza y sostiene por el Espíritu. Se lo recuerda a sus monjas en estos tres postulados: a) El Señor nos ha reunido: «Gracias al Señor que nos juntó aquí» (C 1,5; 3,1.10; 8,3). b) El Señor mora con nosotras; esta casa es «rinconcito de Dios», «morada en que Su Majestad se deleita» (V 35,12). c) El Señor cuidará de vosotras: «Los ojos en vuestro Esposo; Él os ha de sustentar» (C 2,1). La actualidad de estos conceptos teológicos es ratificada en el Vaticano II (PC 15).

3.2. Soledad en compañía

Teresa trata, en primera instancia, de revitalizar el carisma contemplativo del Carmelo. Y entiende que esa nueva savia difícilmente puede circular en las estructuras comunitarias de la Encarnación. De ahí su idea de grupo unido e identificado con el ideal primigenio. En esas coordenadas se sitúa, por un lado, la valoración de la soledad (Cons 8), y por otro, las oportunidades de relación. Silencio y palabra. Y no sólo a través de los actos litúrgicos, sino también en el diálogo espiritual privado (Cons 7), y en las recreaciones, en «que todas juntas puedan hablar en lo que más gusto les diere» (Cons 26.28). La armonía de la vida de esta comunidad está en el equilibrio entre el silencio contemplativo bajo la Palabra, núcleo central de la Regla del Carmelo, y los momentos del compartir espíritu y vida, liturgia y fiesta. «Mientras más santas, más conversables con las hermanas» (C 41,7). Todo ello condimentado con la alegría, elemento típico de las comunidades teresianas.

3.3. Un grupo pequeño

La madre Teresa hace un cálculo muy preciso del número desde el primer esbozo de comunidad. El número entra como dato importante dentro del modelo de comunidad que ha idea-do para el Carmelo. Huye de la comunidad-masa como la experimentada en la Encarnación. Después de mucho pensar y consultar, el número quedaría fijado en trece, ni una más. «Porque esto tengo por muchos pareceres sabido, y visto por experiencia, que para llevar el espíritu que se lleva y vivir de limosna..., no se sufre más» (V 36,29). Porque «adonde hay pocas, hay más conformidad y quietud» (F 2, 1). Un cálculo del número así de preciso, en el siglo XVI, es un dato relevante. Las razones que posteriormente influyen en la ampliación del número hasta 21, no invalidan el planteamiento original.

3.4. Un grupo selecto

Teresa de Jesús es muy exigente en esto. «Donde son tan pocas, de razón habían de ser escogidas» (cta a doña María de Mendoza, 7.3.1572, n. 5) «Que sean personas de oración y para nuestro modo» (cta a don Cristóbal R. Moya, 8.6.1568, n. 1). No importa que no tengan bienes de fortuna si los tienen de virtudes (Cons 21). Las cualidades que reflejan mayor sensibilidad para su época, serían las referentes al talento o buen entendimiento (C 14,2; Cons. 21), y al equilibrio psíquico para convivir (F 7). Estar también muy alerta frente a las presiones del exterior (C 14,2; CE 20,1), y ayudar al candidato para que haga una opción desde la libertad (Cons 17; C 13,7). La idea base sería que, aun contando con la fragilidad humana, una comunidad podrá mantenerse unida y en crecimiento, en la medida en que sea lúcida para admitir en su seno sólo aquellos miembros que puedan adherirse a todo su ideal, y siendo consciente de que tiene un límite de conflictividad que no es prudente rebasar.

3.5. La necesidad ineludible de amarse (C 4,5)

Podría haber fallos en otras cosas, pero es impensable vivir juntos sin amarse. La madre Teresa con evidente dramatismo afirma rotunda que no hay mayor desgracia para la comunidad que la ruptura del amor. Es como echar de casa al Señor (C 7,10). Por el contrario, la pequeña comunidad ha de ser como una familia: «En esta casa... todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar (C 4,7). De la lectura del libro Camino (capítulos 4 a 7) surge la clara conclusión de que hay que educar en el amor. Es de absoluta necesidad para el equilibrio personal y comunitario. Educar para un amor puro y oblativo, universal y sin exclusivismos (C 4,5.8; M 1.2,17). Entender el amor como don y tarea (M 5.3,9). Y educar también para el perdón y la misericordia (C 36,7).

3.6. Convocadas para una misión eclesial

Teresa de Jesús describe su comunidad como un «castillito... de buenos cristianos» (C 3,2), y así se lo transmite a sus hijas. La comunidad no está reunida sólo para su propia santificación, sino para vivir por la Iglesia y la humanidad. Para entrar en combate por medio de la intercesión. «Este es vuestro llamamiento» (C 1,5). Misión que toma tintes de urgencia ante las noticias que le llegan sobre el desgarro de la Iglesia con el avance de la Reforma Protestante: «Estáse ardiendo el mundo» (C 1,5). ¿Qué hacer? «Eso poquito» será: Vivir una fidelidad evangélica y «que todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados... ayudásemos en lo que pudiésemos» (C 1,2). Luego vendrían sus ansias misioneras ante el paganismo del Nuevo Mundo. Esta toma de conciencia eclesial implicaría definitivamente a las comunidades teresianas en la evangelización.

3.7. La comunidad, escuela de formación

Sí, sobre las prioras de sus comunidades y las maestras de novicias recae esa ineludible misión. Se ha señalado anteriormente la necesidad de educar en el

amor. También hay que instruirles en los misterios de la fe, la oración y la vida misma, no sólo los oficios. Para ello Teresa quiso dotar a las comunidades de buenas prioras, personas equilibradas, serenamente firmes, capaces de conducir a cada hermana y al grupo hacia el plan de Dios con delicadeza y sabiduría. Como pequeños detalles: ella cuida de que haya buenos libros (Cons 8), orienta e ilumina a cada monja en su vida interior en encuentros personales, exhorta e instruye a la comunidad (Cons 41. 43), permite el diálogo espiritual privado entre hermanas (Cons 7). Escoge con cuidado a la Maestra de novicias (C 40). La consigna para la formación es «criar almas para que more el Señor» e insistir más en «las virtudes, que en el rigor de la penitencia» (Cons 40).

3.8. Gran perfección con mucha suavidad (V 36,29)

Es otro de los rasgos del grupo teresiano. Educar a las hermanas para una radicalidad evangélica, llevándolas con delicadeza. En el ejercicio de este magisterio y de la autoridad en general, hay un estilo: que la priora actúe con amor de madre, y que procure ser amada para ser obedecida (Cons 34). Es la actitud maternal, no maternalista, que acompaña con suavidad, a la vez que corrige, amonesta y ayuda a crecer a las súbditas, dejándose de niñerías. Mantener la obediencia bajo la ayuda persuasiva del amor es una faceta más del humanismo teresiano.

Son rasgos, no exclusivos por supuesto, pero que, en su conjunto, dan un sello de singularidad. A ellos podrían añadirse muchos otros matices. En todo caso, puede decirse que el modelo de comunidad y el estilo que lo caracteriza, aparece como uno de los elementos fundamentales del movimiento renovador que Teresa promueve en el Carmelo. Sus aportaciones al concepto y desarrollo de la comunidad religiosa en su momento histórico, son importantes y de gran interés. Su trayectoria fue pasar del no grupo al grupo, en la convicción de que sólo los grupos fuertemente unidos y mentalizados pueden mantener la pureza de un ideal con auténtica capacidad de irradiación. Carisma teresiano.

BIBL. – Ildefonso Moriones, Ana de Jesús y la herencia teresiana, Roma, 1968; Id.,El carisma teresiano. Estudio sobre los orígenes, Roma, 1972; L. del Burgo, La comunidad teresiana, en «Comunidades» 9 (1981), 170-180; Alvarez, Tomás, Temas Teresianos III, Monte Carmelo, Burgos 1996, 260-279; 531-541; Efrén - Steggink, Otger, Tiempo y Vida de Santa Teresa, BAC 283, Madrid 1968; Steggink, Otger, Experiencia y realismo en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, Espiritualidad, Madrid 1974; Murillo Agos, Jesús, La comunidad en Teresa de Jesús, El Carmen, Vitoria 1982; G. Pozzobon, La comunitá teresiana. Genesi e formulazione..., Roma, 1979; Ruiz, Alfonso, Un estilo de hermandad, Monte Carmelo, Burgos, 1981.

Jesús Murillo

Comunión eucarística

Para el estudio de la piedad eucarística de T, remitimos a la voz Eucaristía. Aquí trataremos sólo del sacramento de la comunión: primero, en la práctica de T; luego, en su enseñanza espiritual.

1. En la vida espiritual de T la comunión adquiere importancia especial a partir de su conversión; relevancia que se vuelve dramática en su período místico.

Es muy poco lo que sabemos de la práctica de la comunión sacramental en la historia personal de T durante su vida en familia. No nos quedan datos sobre su primera comunión ni sobre su iniciación catequética de infancia. Sus primeras confidencias se refieren ya a los años de iniciación en la oración personal, siendo religiosa, años en que ella lucha contra distracciones y dificultades en la meditación: “Si no era acabando de comulgar, jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro” (V 4,9). Aún no practicaba la comunión diaria (ni siquiera “comunión frecuente”, desde nuestros parámetros de hoy). Eran relativamente

pocos los días de comunión permitidos por las Constitu-ciones de la Encarnación (cf la rúbrica tercera de las mismas: BMC 9,485). Uno de sus primeros recuerdos emotivos se refiere a la comunión que ella solicita tras los cuatro días en estado de coma (de “paroxismo”, dice): “comulgué con hartas lágrimas” (V 5,10). Y quedó en la enfermería conventual “comulgando más a menudo... y desearlo” (6,4). La comunión “frecuente” será uno de los recursos para superar el bache de los años de baja (ib 7). El nuevo confesor, padre Vicente Barrón, la anima a “confesar de quince a quince días” (7,17; 19,12), y como el citado “paroxismo” le ha dejado quiebras de estómago con frecuentes vómitos matinales, para poder comulgar en la misa comunitaria (de la mañana), ella tiene que infligirse un vómito provocado al anochecer del día anterior (7,11). Pero a medida que cultiva su vida de oración, la comunión se va convirtiendo en el momento más intensivo de ésta: “cuando comulgaba, como sabía estaba allí cierto el Señor dentro de mí, poníame a sus pies, pareciéndome no eran de desechar mis lágrimas...” (9,2).

Las cosas cambian radicalmente al iniciar su vida mística. Para ella, no hay vida mística sin Eucaristía. La comunión parece transformarla: “No creo soy yo la que hablo desde esta mañana que comulgué. Parece que sueño lo que veo y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora...” (16,6; cf 16,2). “Siempre tornaba a mi costumbre de holgarme con este Señor, en especial cuando comulgaba” (22,4). Está convencida de que en la comunión se encuentra real y personalmente con la Humanidad de su Señor (c. 22). Convencida de que comulgar es recibirlo en su “pobre posada” (C 34, 7-8). En la comunión revive con toda intensidad el contenido de las místicas visiones cristológicas: “Cuando yo me llegaba a comulgar y me acordaba de aquella majestad grandísima que había visto, y miraba que era el que estaba en el Santísimo Sacra-mento..., los cabellos se me espeluzaban y toda parecía me aniquilaba” (V 38,19). Las comuniones le agudizan el amor a El: “En acabando de comulgar..., represéntase tan señor de aquella posada, que parece toda deshecha el alma se ve consumir en Cristo...” (28,8). “Viénen-me algunas veces unas ansias de comulgar tan grandes, que no sé si se podría encarecer. Acaecióme una mañana que llovía tanto, que no parece

hacía para salir de casa. Estando yo fuera de ella, yo estaba ya tan fuera de mí con aquel deseo, que aunque me pusieran lanzas a los pechos, me parece entrara por ellas, cuánto más agua" (39,22).

En lo sucesivo, los momentos fuertes que jalonan la vida mística de T acontecen a la hora de comulgar. Cuando sobreviene el trance crucial en que sus amedrentados asesores le reducen taxativamente las comuniones (25,4) y le impiden la oración, el Señor interviene: "Díjome que les dijese que ya aquello era tiranía" (29,6). Poco después, "habiendo comulgado", recibe la misión y el carisma de fundadora (32,11). La serie de gracias incisivas que ella va anotando en su cuaderno de Relaciones son prolongación de su comunión (R 26,1; 15,1-4; 47. 49...). Recibiendo la comunión de mano de fray Juan de la Cruz, se le otorga la gracia esponsal del matrimonio místico (R 35; M 7,2,1). Con frecuencia, la comunión tiene eficacia terapéutica, incluso sobre sus achaques físicos: "Como con la mano se le quitaban y quedaba buena del todo" (R 1,23; C 34,6). Es sumamente dramática su última comunión, en el lecho de muerte, ya no referida por ella sino por las religiosas que asisten al acto: "¡Hora es ya, Esposo mío, de que nos veamos!"

2. Su enseñanza. – La Santa dedica tres capítulos del Camino de Perfección (33-35) a educar la piedad eucarística en la comunión de sus discípulas. Les habla desde su experiencia personal: "Yo conozco una persona... Sé de esta persona que muchos años, aunque no era muy perfecta, cuando comulgaba, ni más ni menos que si viera con los ojos corporales entrar en su posada el Señor, procuraba esforzar la fe..., desocupábase de todas las cosas exteriores... y entrábase con Él... Considerábase a sus pies... Y, aunque no sintiese devoción, la fe la decía que estaba bien allí" (C 34, 6-7).

Sin duda, el dato más destacado en su pedagogía de la comunión es el realismo de fe en la real presencia del Señor. Insistirá en que no equivale a la relación psicológica o convencional con una imagen de Jesús: "Esto pasa ahora y es

entera verdad” (34,8). No es el momento de retornar a las escenas contadas por el Evangelio, de Jesús en la Pasión o en el Huerto de Getsemaní... La comunión es el presente de todo eso en la interioridad de quien comulga con viva fe y con deseos intensos. Fe, amor, y deseos..., porque la Eucaristía es teofánica: es reveladora del misterio de Jesús. “A los que ve que se han de aprovechar de su presencia, Él se les descubre; que aunque no le vean con los ojos corporales, muchos modos tiene de mostrarse al alma... No viene tan disfrazado, que de muchas maneras no se dé a conocer, conforme al deseo que tenemos de verle” (ib 10.12).

En la Eucaristía, según ella, toca fondo la kénosis de Jesús, en su proceso de abajamiento. En la Eucaristía, él “se disfraza” para hacérsenos más “tratable”. Si, tal como está, lo viéramos “glorificado”, “no habría sujeto que lo resistiese de nuestro bajo natural, ni habría mundo ni quien quisiese parar en él... Debajo de aquel pan está tratable; porque si el rey se disfraza...” (ib 9). De lo contrario, “¡quién osara llegar... tan indignamente!”.

Desde el punto de vista de nuestra oración personal, la comunión eucarística nos ofrece la mejor coyuntura: comulgar es acoger al Señor en la posada del propio ser. Él se deja interiorizar en nosotros, para ahondar nuestra relación con él y facilitar así nuestra oración de recogimiento y de quietud, unificando en él la dispersión de sentidos y potencias. Es también la mejor oportunidad para “darle gracias” y “para negociar”, es decir, para presentarle los avatares de nuestra vida y de los hermanos (ib 10).

Como era natural en la piedad de su tiempo –y anticipándose a la explosión reparadora de los maestros del siglo XIX–, el hecho de las profanaciones del Sacra-mento se le convierte a ella en estímulo sumo de reparación. Lo deja fluir explosivamente en sus oraciones al Padre Eterno, que “consiente” tales desacatos a costa de su hijo presente en la Iglesia. Es todo un idilio el relato que hace a sus

monjas del peligro en que estuvo la Eucaristía con ocasión de su fundación del Carmelo de Medina (F 3).

Eso mismo la lleva a extremar en la comunión la oración por la Iglesia. Se la inculca apasionadamente a las lectoras del Camino (c. 35). En una especie de sinaxis improvisada, T las convoca y las enrola en una espontánea prez eucarística, que comienza: “Padre Santo, que estás en los cielos... alguien ha de haber que hable por vuestro Hijo... Seamos nosotras, hijas, aunque es atrevimiento siendo las que somos...”

Y concluye presentando al Señor “este pan sacratísimo, y aunque nos le disteis, tornárosle a dar, y suplicaros, por los méritos de vuestro Hijo..., se sosiegue este mar: no ande siempre en tanta tempestad esta nave de la Iglesia” (35,5).

A nivel bien distinto, en la codificación de la vida de las carmelitas, Teresa extendió, todo lo posible entonces, el número de comuniones en las comunidades de sus Carmelos. Dedica al tema el capítulo 2º de las Constituciones, con el título “Qué días se ha de recibir al Señor”. Siempre partidaria de ampliar ese número en lo posible. Cuenta su primer biógrafo, Ribera: “Fuera de aquéllas [de las Cons-tituciones] mandó que cada monja comulgase todos los años el día en que tomó el hábito y en el que hizo profesión... Y para que se supiese su voluntad, una vez que se lo preguntaron pidió tinta y papel y lo escribió y firmó de su nombre. Y es esto certísimo...” (La Vida de la Madre Teresa..., IV, 12, p. 424). Aún hoy se conserva ese apunte de la Santa (A 2). ’ Eucaristía.

BIBL. – D. de Pablo Maroto, Espiritualidad eucarística según santa Teresa, en «VidaSobr.» 66 (1986), pp. 321-336; Id., Vida eucarística de Santa Teresa en el siglo de las Reformas, Madrid, 1990.

T. Alvarez

Conceptos del amor de Dios

Es un opúsculo de T de datación incierta. Autógrafo perdido. Con transmisión manuscrita muy deficiente. Y edición tardía (1611). Es, con todo, el único escrito de la Santa basado directamente en la Biblia. Más aún, escrito a partir del libro bíblico de más difícil acceso a las mujeres de su tiempo, el “Cantar de los Cantares”. El título del opúsculo no es de la autora, sino de la primera edición. Varios editores modernos lo titulan Meditaciones sobre los Cantares.

1. Composición de la obra. – Nos han llegado sólo datos vagos y confusos sobre su origen y fecha de composición. En el prólogo y epílogo asegura la autora que escribe obedeciendo a un mandato: lo hace “por obediencia”, pero a la vez impulsada desde lo interior por el resorte de una múltiple experiencia: experiencia de su vida mística, de la eficacia espiritual de la palabra bíblica de los Cantares, y de la necesidad de adoctrinamiento por parte de las destinatarias, monjas de sus Carmelos. No sabemos quién o quiénes fueron los autores del mandato de escribir, dato de interés para situar el libro teresiano en el polémico cruce de corrientes de aquella época. Por análisis interno, a tenor de las confidencias autobiográficas del escrito, deducimos que T escribe hacia el final de su período extático, después de redactado el Camino, y antes de comenzar el Castillo Interior. Probable-mente, también antes de comenzar el Libro de las Fundaciones (iniciado en Salamanca 1573).

Entre las pistas cronológicas que nos ofrece la autora, se destacan dos. La alusión inicial a los varios Carmelos ya fundados por ella: lo cual sugeriría una fecha no anterior a 1568, en que erige su tercero y cuarto monasterio (Malagón y Valladolid). Y todavía otra pista más tardía: hacia el final del escrito (c. 7, 2) recuerda el famoso éxtasis de la Pascua de 1571, referido en la Relación 15. Lo cual demuestra que, al menos en su redacción definitiva, nuestro opúsculo es posterior al mes de abril de 1571.

Fecha importante. En el decenio que precede se ha difundido en Castilla y Portugal la versión castellana del Cantar de los Cantares hecha por fray Luis de León y dedicada a una monja, doña Isabel de Osorio. Período de difusión y de pacífico acceso a los Cantares en lengua romance, que se clausura entre 1571 y 1572. En esta última fecha, el traductor fray Luis ingresa en la cárcel, delatado –entre otras cosas– por el talante de su versión castellana de los Cantares. No es de excluir que la Madre Teresa fuese una de las lectoras de la versión luisiana en difusión manuscrita. Y, a la vez, resulta poco probable que la Santa se decida a comentar ella misma los Cantares después del fatídico año 1572, en que se torna movedizo y crispado ese terreno de la Biblia. Precisemos.

Durante el decenio 1561-1571 la Santa, en plena efervescencia de su período extático, se entusiasma con el texto amoroso de los Cantares, lo explota personalmente para refrendo de sus experiencias místicas, e incluso pide una y otra vez explicaciones exegéticas del poema bíblico a sus teólogos asesores. He aquí alguna de sus confidencias acerca de todo esto:

“Algunas personas conozco yo [discreta alusión a sí misma]..., que han sacado gran bien, tanto regalo, tan gran seguridad de temores, que tenían que hacer particulares alabanzas a nuestro Señor muchas veces, porque dejó remedio saludable para las almas que con hirviente amor le aman, que entiendan y vean que es posible humillarse Dios tanto; que no bastaba su experiencia para dejar de temer cuando el Señor les hacía grandes regalos. Ven aquí pintada su seguridad” (1,5).

Prosigue: “Sé de alguna persona (de nuevo, ella misma) que estuvo hartos años con muchos temores, y no hubo cosa que la haya asegurado, sino que fue el Señor servido oyese algunas cosas de los Cánticos, y en ellas entendió ir bien guiada su alma” (1,6).

Más concretamente: “Hace como dos años, poco más o menos, que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras (de los Cantares); y paréceme serán para consolación de las hermanas que el Señor lleva por este camino, y aún para la mía, que algunas veces da el Señor tanto a entender, que yo deseaba no se me olvidase, mas no osaba poner cosa por escrito” (pról. 2).

Insistirá varias veces en su intento de ahondar en el sentido del poema, recurriendo al saber de los doctos en Biblia y teología, quienes, desafortunadamente, responden con evasivas: “...me han dicho letrados –rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos–, dicen que los doctores escribieron muchas exposiciones y que aún no acaban de darle...” (1,8).

El cambio de clima exegético-divulgativo, a partir del episodio inquisitorial de fray Luis de León, explicaría la normal intervención del teólogo dominico, que al conocer el escrito de T, lo encamina directamente al fuego. Aquellas páginas, que habían brotado en clima favorable, ahora difícilmente podían subsistir en el nuevo clima de hostilidad y recelos.

Este último episodio, que motivó la destrucción del autógrafo teresiano, ocurrió hacia 1574. Es el año en que la Madre Teresa funda su Carmelo de Segovia. Ahí se pone bajo la dirección espiritual del teólogo dominico, Diego de Yanguas. Lo sucedido con él, a propósito del manuscrito teresiano, lo sabemos por varias fuentes documentales, que coinciden en tres datos: que el padre Yanguas desaprobó el proyecto de Teresa; que lo creyó inconveniente por contener un escrito de mujer sobre los Cantares; y que la Santa reaccionó arrojando al fuego su manuscrito. Una voz fehaciente refiere: “El P. fray Diego de Yanguas dijo a esta testigo que la dicha Madre había escrito un libro sobre los Cantares y él, pareciéndole que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura, se lo dijo, y ella fue tan pronta en la obediencia... que lo quemó al punto” (testimonio de María

de san José, Gracián, en los Procesos: BMC 18, 320). Más datos nos los ofrece la Duquesa de Alba, doña María Enríquez: "...lo que escribió la dicha Madre sobre los Cantares, lo tiene en su poder (la declarante)... y que esta copia la escondieron en el convento de Alba y la dieron a Su Excelencia cuando el Padre Maestro Yanguas la mandó las recogiese todas y quemase, no por malo, sino por no le parecer decente que una mujer, aunque tal, declarase los Cantares..." (ib 20, 349. El interesado, Yanguas, nada dice del percance en su testimonio de los Procesos; BMC 18, 239-243).

La importancia histórica de este complejo episodio se debe a un doble dato: por un lado, la osadía de esta mujer que es Teresa, en afrontar contra corriente la glosa de los Cantares. (Ella misma tiene conciencia de que es "atrevimiento": 1, 12; 7, 9; y que "parecerá demasiada soberbia mía...": 1, 8). Por otra parte, resulta patente que T y su libro se enmarcan en la historia dramática de la teología y la espiritualidad española de esa segunda mitad de su siglo, tan tenso entre teólogos y espirituales.

2. Difusión y edición del escrito. – Destinatarias del libro fueron desde las primeras líneas del prólogo las monjas de sus Carmelos. Ellas fueron las que se apresuraron a transcribirlo antes de que el autógrafo pereciese en el fuego. Hasta nosotros ha llegado un manojo de copias. Las más importantes son cuatro. A saber:

– Copia de Baeza: conservada antiguamente en el Colegio de Carmelitas de "San Basilio" de Baeza, se perdió en la exclaustración del siglo pasado. De ella nos ha llegado únicamente la transcripción hecha en 1759 por Andrés de la Encarnación, hoy en la Biblioteca Nacio-nal de Madrid, ms. 1400.

– Copia de Consuegra: se halla en las carmelitas descalzas de Consuegra. Debida a una de ellas, Ana de san José. Texto en desorden. En el mismo año 1759

Andrés de la Encarnación hizo de él una transcripción que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1400.

– Copia de las Nieves: se hallaba en el antiguo desierto carmelita de Nuestra Señora de las Nieves (Málaga). Perdida en la exclaustración del siglo pasado, se conserva su texto en una transcripción hecha en 1770. Hoy en el ms. 1400 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

– Copia de Alba de Tormes: existe en el convento de carmelitas descalzas de Alba de Tormes. Es la más completa de las cuatro. Sirvió el texto base de las ediciones a partir de la primera.

Con todo, el texto original no logró salvarse en su integridad. Todos estos apógrafos lo transmiten incompleto y casi siempre en desorden.

En vida de la Santa, una de esas copias, concretamente la de Alba, llegó a manos del P. Domingo Báñez, también él implicado en el drama de fray Luis de León. La Santa tenía interés en que el teólogo dominico aprobase su libro. En carta a la priora de Valladolid, María Bautista, gran admiradora de Báñez, le escribe: “¿Por qué no me dice si ha dado por bueno el libro pequeño quien dijo lo estaba el grande?...” (cta 898, 11: del 28.8.1575; “libro pequeño” sería éste; “libro grande”, el de la Vida).

Por esas fechas –agosto de 1575– ya Báñez había firmado su voto favorable a “Vida”, destinado a la Inquisición central (7 de julio de 1575). También había tenido en su poder la mencionada copia de Alba, de los Conceptos, y había anotado en sus márgenes una doble aprobación: “Visto he con atención estos cuatro cuadernillos, que entre todos tienen ocho pliegos y medio, y no he hallado cosa que sea mala doctrina, sino antes buena y provechosa. En el Colegio de San Gregorio de Valla-dolid, 10 de junio, 1575. Fr. Domingo Bañes” (p. final del ms.). Ya antes había anotado al margen de la página inicial: “Esta es una consideración

de Teresa de Jesús. No he hallado en ella cosa que me ofenda. Fr. Domingo Bañes".

No sabemos si ese manuscrito, así aprobado por Báñez, llegaría más tarde a manos de fray Luis de León, en vista de la edición de las Obras de la Madre Teresa (1587-1588). De hecho, el maestro agustino excluyó de su edición este escrito de la Santa. En cambio, una copia de ese códice de Alba llegó más tarde a manos del P. Jerónimo Gracián, en Bélgica, quien se apresuró a editarlo: Bruselas 1611, "por Roger Velpio y Huberto Antonio, impressores jurados". Gracián organizó por su cuenta el texto, lo dividió en siete capítulos que rotuló con epígrafes adecuados, y no sólo introdujo retoques textuales, sino que añadió un doble prólogo, numerosas notas marginales y una serie de "Ano-taciones" al final de cada capítulo. A él se debe el título de "Conceptos del amor de Dios" con que el librito ha sido publicado a lo largo de cuatro siglos.

La edición de Gracián fue afortunada. En esa segunda década del siglo cuenta numerosas reediciones, casi una por año: Bruselas 1611 y 1612; Valencia, dos ediciones en 1613; Madrid, 1615; versión francesa en Lyon, 1616... En cambio, los aditamentos de Gracián al final de cada capítulo sufrieron pronto el cercén de la censura "eliminados por orden de la Inquisición" (Reforma de los Descalzos..., L. 5, c. 38, p. 884). El librito ingresó definitivamente en el corpus de las Obras teresianas con la edición plantiniana de Baltasar Moreto (Bruselas 1630).

3. Contenido del libro. – De antemano, T excluyó expresamente todo proyecto de comentario exegético, literal o teológico, del poema bíblico. Dejó esa tarea para los teólogos: "ellos lo han de trabajar" (1,2). Para sí se reservó el derecho de meditar los versos de los Cantares y decir el impacto que esas palabras dictadas por "el Espíritu Santo" (1,8) producen en su alma, en diálogo amoroso, no sin cierta intención de amor envolvente que alcance a las lectoras. Todo ello en clave femenina, "que no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor" (1,8).

Para ello, la Santa selecciona unos pocos versos del poema bíblico, comenzando por el verso primero: “béseme con beso de su boca”, que es quizás el que más fuertemente la ha impactado: “¡Oh Señor mío y Dios mío, qué palabra ésta para que la diga un gusano a su Criador!” (c. 1).

Los otros versos elegidos para lo glosa son: “...dan de sí fragancia de muy buenos olores” (1,2: Conc 4,1); “sentéme a la sombra del que deseaba, y su fruto es dulce para mi garganta” (2, 3: Conc. 5, 1); “metióme el rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad” (2, 4: Conc 6, 1); “sostenedme con flores y acompañadme con manzanas, porque desfallezco de mal de amores” (2, 6: Conc 7,1). Son los versos que han servido de lema a cada capítulo. El verso primero (“béseme con beso de su boca”) ha sido glosado en los tres capítulos primeros.

Dentro del comentario ha intercalado otros: “cama de rosas y flores... en el alma” (1, 14: Conc 2,5); “Esposo mío..., Vos sois para mí...” (2, 16 Conc 4, 8 y 10); “toda eres hermosa, amiga mía” (4, 7: Conc 6,8); “¿Quién es ésta que ha quedado como el sol?” (6, 10: Conc 6, 11); “debajo del árbol manzano te resucité” (8,5: Conc 7,8). Alguno de estos versos motivarán luego poemas de la Santa, como el fundado en la glosa “Dilectus meus mihi”, o alguna de las estrofas del “Alma, buscarte has en mí”.

Desde el punto de vista doctrinal los principales temas tratados son: a) cómo acercarse al poema bíblico y hacer su lectura (c. 1); b) la paz y amistad significadas por el “beso de su boca” (cc. 2-3); c) la oración mística de quietud y unión (cc. 4-5); d) oración y éxtasis (c. 6); e) efectos de la unión mística, a favor de la Iglesia (c. 7).

En definitiva, lo más importante es que el escrito ha servido a la autora para incorporar a su pensamiento el símbolo esponsal del poema, simbolismo apenas esbozado por ella en escritos anteriores (Vida y Camino). Lo cual preparaba de

cerca el desarrollo personal de ese mismo símbolo en el Castillo Interior, para estructurar el proceso de la vida mística: moradas quintas, sextas y séptimas.

4. Ediciones recientes. – Principal edi-tor de los Conceptos en nuestro siglo ha sido el P. Silverio de santa Teresa. En el volumen cuarto de la Biblioteca Mística Carmelitana (Burgos 1917) depuró críticamene el texto en la medida de lo posible. Y editó por separado las cuatro copias apógrafas del mismo.

Más recientes son las ediciones de los PP. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink a partir de 1954 ("Obras" de la Santa, BAC T II, pp. 577-634), en las que por primera vez se da al libro el título de "Meditaciones sobre los Cantares". Otras ediciones más recientes son las de Tomás Alvarez (Burgos, Monte Carmelo, 1970 y sucesivas), Daniel de Pablo Maroto (Madrid, EDE, 1984 y ss.) y Maximiliano Herráiz (Salamanca, Ed. "Sígueme", 1997).

La edición príncipe de Gracián ha sido reproducida en facsímil dos veces: por Tomás Alvarez, Burgos, Edit. Monte Car-me-lo 1979; y por Pedro Sáinz Rodríguez, Madrid, edit. Espasa-Calpe, 1981. ' Can-tar de los cantares.

BIBL. – G. Mancini, Sobre los 'Conceptos del amor de Dios' de Santa Teresa, en «Philologica Hispaniensia», Madrid, 1986, pp. 255-266; G. M. Bertini, Interpretación de los 'Conceptos del amor de Dios' de Teresa de Jesús, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» II (Salamanca 1983), pp. 545-556; A. M. Pelletier, Lectures du Cantique des Cantiques, Roma, 1989, pp. 370-378.

T. Alvarez

Confirmación en gracia

Según la teología de su tiempo, la confirmación en gracia requiere un especial don de Dios, que libra o previene al hombre de ulteriores pecados. Privilegio singular

otorgado por Dios a la Virgen María (Denz. 802.805) y a algunos santos. En el círculo de amigos de T es conocido el caso de san Juan de la Cruz. Teresa misma recuerda algo similar para el teólogo dominico Pedro Ibáñez ("...en señal que guardaría su alma en limpieza de ahí adelante y que no caería en pecado mortal": V. 38,13).

En los escritos teresianos no hay un planteamiento expreso del tema. Un eco explícito lo contiene el pasaje polémico de Vida 31,17, que alude a la exigencia de la gente de la calle con "el espiritual", al cual querrían luego tan perfecto "como ellos (las gentes) leen de los santos después de confirmados en gracia". Según eso, T conocería el tema por la hagiografía, más bien que por los tratados doctrinales. No es difícil que lo conociera también por la polémica con los alumbrados coetáneos suyos.

En la línea testifical autobiográfica, parece que esa gracia esté incluida en la experiencia mística de su matrimonio espiritual: «Díjome Su Majestad: 'no hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de mí'» (R 35: con la correspondiente glosa en M 7,2,1ss). En la línea doctrinal, sin embargo, no incluye la presencia de esa gracia en el pleno desarrollo del proceso espiritual. En las séptimas moradas, tras la gracia del matrimonio místico, afirma dos cosas: psicológicamente persiste en el hombre el sentido de riesgo con toda su fuerza (M 7,4,3); y de hecho, no se excluye el peligro de involución y de regreso al pecado (M 7,2,9), en contraste con lo que san Juan de la Cruz opina de esa situación de plenitud (Cántico 22,3). – En los escritos de T, no hay alusiones a la "Confirmación-sacra-mento". Gracia. Se-gu-ridad.

T. A.

Conformidad

“Conformidad con la voluntad de Dios”, es uno de los postulados doctrinales de Teresa. En las Moradas lo propondrá como uno de los hitos fundamentales del camino espiritual : “Toda la pretensión de quien comienza oración (y no se olvide esto, que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios... Estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual” (M 2,1,8; cf 3,2,4). Por eso en las moradas quintas hablará de la “unión de voluntades” –de Dios y del hombre–, emparejándola con la unión mística (M 5,3,3-4). Doctrina que ya había expuesto en Camino al comentar la petición “hágase tu voluntad” (C 32,9), y antes en la formación del orante-contemplativo, a quien se le exige una incondicional sumisión a los planes de Dios respecto a los progresos de su oración (C 17-19)

En su historia personal, Teresa recuerda la gran conformidad con la voluntad de Dios, que ella tuvo en su enfermedad (V 5,8) y en los “grandes trabajos” que se le siguieron (V 6 tít.). Lo resume así: “Estaba (yo) muy conforme con la voluntad de Dios, aunque me dejase así (paralítica) siempre” (V 6,2).

Pero mucho más profunda que esa experiencia inicial, es la alcanzada por Teresa hacia el fin de su vida, a través del crisol de las gracias místicas. Lo condensa ella en su última Relación (1581). Habla de sí misma: “...nunca ni por primer movimiento, tuerce la voluntad de que se haga en ella la de Dios...Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios” (R 6,9: cf M 7,3, 6 ss).

Es esa experiencia final la que Teresa ha glosado líricamente en uno de sus poemas más densos: “Vuestra soy, para Vos nací, / qué mandáis hacer de mí” (Po. 2). Todo el poema es una glosa al tema del rendimiento total de la voluntad humana a la divina, inspirado probablemente en el modelo paulino: “Señor, qué queréis que haga” (He 22,10). Santidad.

T. A.

Consejo Real

Tanto el Consejo Real como el Consejo de Ordenes, reiteradamente aludidos por T, tienen su sede en la corte y están presididos por el rey, el cual se reserva la última decisión en las resoluciones adoptadas. T lo sabe y conoce bien la lentitud con que proceden, por eso prefiere recurrir directamente al rey. Incluso en algún caso le da personalmente las gracias por su intervención resolutiva (cta 86,5). Con todo, las implicaciones del Consejo regio en diversos negocios de la Santa son numerosas. Ya en la fundación de su primer Carmelo, San José de Avila, se traslada al Consejo de Madrid el pleito que a T le ha puesto el Concejo de la ciudad: “enviaron al Consejo Real con su información. Vino provisión para que se diese relación de cómo se había hecho” (V 36, 16: ocurría a partir de septiembre de 1562; cf BMC 2,167). Al Consejo de Ordenes (y en definitiva al rey) recurre ella igualmente en la fundación de Beas: “como es lugar [Beas] de la Encomienda de Santiago, era menester licencia del Consejo de las Ordenes, y así comenzó a poner diligencia en pedirla [la fundadora de Beas]. Fue tan dificultoso de alcanzar, que pasaron cuatro años, adonde pasaron hartos trabajos y gastos” (F 22,13-14). “Doce años había andado la que fundó Beas procurando la licencia para hacerlo de otra orden... y no lo había podido hacer” (cta 103,3). Tuvo que intervenir T y “suplicarlo al mismo rey”, “porque en esto me hace mucha merced por el gran crédito que tiene de estos monesterios” (ib). Ocurrirán los mismos incidentes en la fundación de Caravaca (F 23,1; 27,2; cta 81,4). “Mas hízome tanta merced el rey, que, en escribiéndole yo, mandó que se diese [la licencia]” (F 27,6). El tenor de la solemne “provisión real” puede verse en la BMC 6, 257-262 (fechada el 9.6.1575) y la rápida respuesta de T en la carta 86,4 (del 19.7.1575). Ya antes había proyectado ella el recurso al Consejo regio, con ocasión de la fallida fundación de Segura de la Sierra (1568). A raíz de la prisión de fray Juan de la Cruz, también ella apelará no sólo al Rey (cta 218), sino al Consejo: “Allá anda en Consejo también esta queja. Dios lo remedie” (cta 226,10). Por esas mismas fechas, con

ocasión de la famosa “elección machucada” de la Encarnación, sabe y se conduele con las monjas que han tenido que llevar el asunto de su excomunión al Consejo Real (ctas 219,4; 232,2.4). Según ella, en el Consejo Real se tramita la validez de los poderes de ciertas personas importantes, como J. Gracián (ctas 111,1; 114,5; 118,3; 123,2; 262,5...), o el Tostado (ctas 159,4; 226,16...), o el propio Nuncio Felipe Sega (cta 262,6). Todo ello la obligó a involucrarse una y otra vez en el ovillo de la burocracia madrileña. Con razón escribía ella a A. Mariano: “En lo que toca a la respuesta del Consejo, no hay que esperar. ¿No ve que todo son cumplimientos?” (cta 187.3). ’Madrid, corte de.

Consejos evangélicos

Santa Teresa de Jesús presenta en sus escritos un reflejo de la reflexión doctrinal de su época respecto a los consejos evangélicos. Por otra parte, sólo una vez aparece en ellos esta expresión. Y se trata precisamente de un pasaje clave: la motivación de sus comienzos fundacionales. El mismo año de la fundación de su primer monasterio, se entera de los males ocasionados por los calvinistas en Fran-cia. Su reacción es «seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo» (C 1,2).

Tres veces usará la expresión «consejos de Cristo» (V 31,22; 35,2.4). En un sólo caso señalará «mandamientos y consejos» entre los medios de «contentar a Dios» (M 6,7,10). Y otras tres veces usará la expresión genérica «votos» religiosos (C 33,1; F 23,10; R 47).

1. Obediencia

En el centro del pensamiento teresiano está su idea de la santidad, consistente «en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios, que ninguna cosa entendamos que quiere, que no la queramos con toda nuestra voluntad»; así

«olvidamos nuestro contento para contentar a quien amamos» (F 5,10). Y en la búsqueda de la voluntad de Dios para contentarle, «es la obediencia el verdadero camino» (F 5,11). El verdadero amante de Dios «no se acuerda de su contento, sino en cómo hacer más la voluntad del Señor, y así es la obediencia» (F 5,5).

a) Ideas generales. La primera afirmación básica de Teresa: la obediencia está relacionada con la voluntad de Dios y es un camino inequívoco de santidad (C 18,7). «En ella está la mayor perfección» (C 39,3). Y sin ella, la vida consagrada es nula. Aquí Teresa será tajante: «digo que, si no la hay es no ser monjas» (C 18,7); «quien estuviere por voto debajo de obediencia y faltare no trayendo todo cuidado en cómo cumplirá con mayor perfección en este voto, que no sé para qué está en el monasterio» (C 18,8). La afirmación abarca la amplia gama de prácticas ascéticas, piadosas y orantes (C 39,3; F 6,12). En todas ellas la obediencia será un criterio de discernimiento (F 8,5). Luego la Santa quiere especificar algunos bienes que se derivan de la práctica de la obediencia: la práctica de las virtudes, en especial, la de la humildad; la seguridad de no «errar el camino del cielo»; la paz del espíritu; el dominio de sí (F pról 1; 4,2; V 19,4).

b) La obediencia de Teresa. En Teresa encontramos la obediencia en acción, sobre todo en su vida mística y en su tarea fundacional. La irrupción de los fenómenos místicos llenó de miedo a Teresa desde dos ángulos: la sospecha de ser todo un engaño y la sombra de la In-quisición. En esta encrucijada acude a gente piadosa y «letrada» por indicación de Dios mismo, con una actitud sincera de obedecerles en todo, aunque en un principio no estaba «fuerte para obedecerlos» (V 23,3.18; 26,5; 28,15). Sabía que éste era el camino de todo orante, aun para los no vinculados con un voto religioso (C 18,8). Esta obediencia llegó a ser heroica y superdifícil, cuando le mandan dejar la oración, que era igual a dejar de pensar en Dios, dejar de manifestarle su amor. Esto era un imposible. Escribirá: «Con todo, obedecía cuando podía, mas podía poco o nonada en esto» (V 29,7). Pero todavía había algo más difícil: «dar higas» a la visión mística como actitud de desprecio (V 25,22; 29,6). En las fundaciones sabrá conjugar sus

intenciones y la obediencia, siguiendo los dictámenes de los «letrados» (V 34,1; 35,7; 36,5).

También redactará sus escritos principales por obediencia a sus prelados: Vida (V 19,4), Moradas (M 1,1,1; M 3,1,3), Fundaciones (F 27,22). Al escribir Camino obedecerá a sus monjas primitivas de San José (C 1,1; 42,7). Es una idea repetida varias veces en sus escritos. Y se dará cuenta de que muchas cosas difíciles de expresar que han salido de su pluma se deben a su actitud obediente al redactar sus obras. Exclamará: «¡Oh virtud de obedecer que todo lo puedes! Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras poniéndome delante cómo lo había de decir» (V 18,8).

c) En el camino orante. El termómetro de la oración se encuentra en una actitud «de gran obediencia en no ir en un punto contra lo que manda el prelado», «y no en la que tiene más gustos en la oración y arrobamientos o visiones o mercedes» (C 18,7). De ahí que la priora de sus monjas ha de sentirse «inclinada más a loar a las que se señalan en cosas de humildad y mortificación y obediencia, que a las que Dios llevare por este camino de oración muy sobrenatural, aunque tengan todas estotras virtudes» (F 8,9). Por otro lado, para progresar en el camino oracional «es estudiar mucho en la prontitud de la obediencia y, aunque no sean religiosos, sería gran cosa, como lo hacen muchas personas, tener a quien acudir para no hacer en nada su voluntad» (M 3,2,12). En todos los estados, sobre todo en los unitivos su presencia es signo de garantía, pues Dios «se contenta más con la obediencia que con el sacrificio» (F 5,13; 6,22). En conclusión, la obediencia y la caridad tendrán siempre la primacía en la vida orante, pues por ellas se responde al amor del Amado (C 34,10; M 4,3,13; F 5, 3).

d) Personajes obedientes. El primero es Jesucristo «que El vino del seno del Padre por obediencia a hacerse esclavo nuestro» (F 5, 17). Luego apuntará una lista admirativa de amigos religiosos «sujetos a la obediencia» (V 13,20; 33,5; F

5,6-9; 23,10), así como de casos ejemplares de mujeres en las fundaciones de los monasterios (F 1,3-4;16,3;18,5; 28,41).

2. Pobreza

Es al inicio del libro Camino donde Teresa, evocando los comienzos del primitivo monasterio de Avila, hará una decidida y directa apología de la pobreza religiosa. Y evocará la figura de santa Clara para confirmar sus propias convicciones y la realidad de aquellos comienzos (V 33,13; C 2,8). Distinguirá también claramente la pobreza material externa y la pobreza espiritual interna (C 2,3.7).

a) Experiencia y práctica. Antes de llegar a unas formulaciones de su pensamiento, Teresa ha pasado por una experiencia personal de la pobreza (C 2,5). La experiencia de la pobreza en santa Teresa tendrá dos vertientes: la espiritual y la material. Aquélla presidirá su difícil camino de forcejeo hacia la plena amistad con Dios, y encontrará una formulación en la descripción de la primera «agua» o manera de orar (V 11,7-17).

La pobreza material aparecerá con fuerza en los inicios fundacionales. Podemos señalar algunos hitos significativos. En la fundación del primer monasterio, surge el binomio rentas/ pobreza absoluta. En un principio Teresa quiere contar con un capital estable o «rentas». Luego se entera de que los primitivos del Monte Carmelo vivían en «pobreza absoluta», al día, sin dejar nada para el siguiente día. Y revolverá Roma con Avila para conseguir que su primera fundación y las demás sigan esa línea (V 35,2-6; 36,15), de modo que sus monjas vivan del trabajo propio (V 10,7) y de limosnas, e incluso se admita sin dote a las candidatas (V 36,6). En los años maduros, ante la realidad de los hechos, llegará a un compromiso: en las poblaciones grandes vivirán en «pobreza absoluta»; en «los lugares pequeños» con rentas fijas: «siempre soy amiga de que sean los monasterios, o del todo pobres, o que tengan de manera que no hayan menester las monjas importunar» (F 9,3; 24,17).

b) Consignas. Teresa sintetizará su pensamiento en densas consignas: «grandes muros son los de la pobreza» (C 2,8); «trece pobrecitas, cualquier rincón les basta»; «¡oh riqueza de los pobres» (V 38,21); «pobres y regaladas no lleva camino» (C 11,3); «son nuestras armas la santa pobreza» (C 2,7); «una pobre monja de San José pueda llegar a señorear toda la tierra» (C 19,4); «la pobreza que es tomada por sólo Dios, la verdadera pobreza, trae una honraza consigo que no hay quien la sufra» (C 2,6).

c) Especificaciones prácticas. El punto de mira de la pobreza teresiana será Cristo Jesús: «Parezcámonos en algo a nuestro Rey, que no tuvo casa sino en el portal de Belén adonde nació y la cruz adonde murió». De ahí que sus edificios no han de ser «grandes casas», sino que su «hacienda» ha de ser «pobre en todo y chica». Eso sí, verá «enhorabuena» que haya campo «con algunas ermitas para apartarse a orar»; «mas edificios y casa grande ni curioso, nada» (C 2,9).

Vivir «en pobreza absoluta» es fiarse de la providencia, concretada en el trabajo manual y las limosnas. Pero la monja teresiana no ha de tener «estos cuidados demasiados de que den... y pedir lo que no han menester», aunque por el camino de hacer limosnas se salvará más de un limosnero (C 2,3.4.10).

3. Castidad

Por muchos motivos comprensibles, el consejo evangélico de la castidad apenas recibe tratamiento alguno en los escritos teresianos. Sólo en una coplilla festiva aparecerá esta consigna: «El voto de castidad con gran cuidado guardad» (P 20,5). En dos cartas a su hermano Lorenzo, referentes a temas de oración, formulará para él una línea de serenidad y realismo ante posibles efectos contingenciales de la vida orante en este tema (cta 163,7; 168,5).

Recordará a sus monjas que la pobreza y la humildad son «grandes muros» para la guarda de «la honestidad» (C 2,8). La santa analizará el «amor unas con otras», donde puede haber actitudes inmaduras (C 4,4-11). Ella aboga por una madurez y libertad de corazón de personas que han entregado su afectividad a Dios con un amor preferencial. Sus monjas son esposas «biencasadas» con Cristo (C 11,3; 22,7; 26,4), cuyo trato es «de amor puro y casto» (V 28,10). Este ha de ser el criterio de acción en todo. En sus monasterios «todas han de ser amigas, todos se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar; y guárdense de estas particularidades» (C 4,7). Teresa distinguirá netamente dos niveles de afectividad: espiritual simple y espiritual sensible. Luego propondrá unas prudentes líneas de acción para casos concretos (C 4, 13-16). Evangelio. Obediencia. Pobreza. Seguimiento de Jesús.

Félix Malax

Consolaciones espirituales

1. Consolación y desolación. – Son dos situaciones extremas y opuestas del camino espiritual. En los escritos teresianos no aparece el término desolación, pero sí se describe esa típica situación aflictiva, presente en otros místicos y maestros espirituales. Su descripción es un pequeño jirón de la autobiografía de T en pleno período místico, capítulo 30 de Vida. Teresa, que había leído el comentario de san Gregorio al libro de Job, ahora compara ese trance suyo con el santo de Hus: "...permite el Señor y le da licencia (al demonio), como se la dio para que tentase a Job, aunque a mí –como a ruin– no es con aquel rigor" (30,10). A veces es una situación psicológica pasajera. Otras han sido períodos de "ocho y quince días, y aun tres semanas, y no sé si más..." (n. 11), en que ella se ha sentido sumergida en la desolación, con la mente oscurecida, "el alma aherrojada" y todo su ser como en "un traslado del infierno" (n. 12), vacía de Dios, "casi como cosa que oyó de lejos le parece conoce a Dios" (n. 12). Termina esa descripción con una pincelada colorista: "Tener, pues, conversación con nadie es peor. Porque

un espíritu tan disgustado de ira pone el demonio, que parece a todos me querría comer, sin poder hacer más, y algo parece se hace en irme a la mano, o hace el Señor en tener de su mano a quien así está, para que no diga ni haga contra sus prójimos cosa que los perjudique y en que ofenda a Dios" (n.13). La cascada de vocablos usados por T, en lugar de "desolación", son numerosos: "congoja", "desconsuelo", "espíritu de ira", "trabajos de cuerpo y alma", "de los más penosos y sutiles...".

T dispone igualmente de un rico léxico de variantes para el aspecto opuesto: consolación y consuelo, ternura y lágrimas, contentos y gustos. Los dos últimos tienen ya acepción técnica, para designar las primeras manifestaciones de la oración mística. Para ella, en la vida espiritual el gran Consolador es Jesús, o el Señor: "este Señor y consolador mío..." (V 40,20), "verdadero consolador" (M 6,11,9). Él sirve de punto de referencia: en la Pasión "desierto quedó este Señor de toda consolación" (V 20,10). También la Virgen María es modelo y fuente de consuelo en los trances de dolor. "No pienses cuando ves a mi Madre –le dice el Señor a T– que me tiene en sus brazos, que gozaba de aquellos contentos sin grave tormento. Desde que le dijo Simeón aquellas palabras, le dio mi Padre clara luz para que viese lo que yo había de padecer" (Rel 36,1). Al lado de la Virgen aparece también ese profeta de la consolación, el anciano Simeón con el Niño Jesús –como "un romerito"– en sus brazos (C 31,2).

A pesar de la frecuente referencia de T a san Pablo, no cita ella ni parece aludir al texto clásico del Apóstol: 2 Cor 1, 3-7. En cambio, en momentos de desolación, sí le ha servido otro pasaje paulino: "...decía san Pablo que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados... (1 Cor 10,13). Esto me consoló mucho" (V 23,15). También es para ella motivo de íntimo consuelo el salmo 33,19: "mientras menos consolación exterior, más regalo os hará (el Señor). Jamás falta... Así lo dice David: que está el Señor con los afligidos" (C 29,2). La conmueve de modo especial la palabra de Jesús. "venid a

Mí todos los que trabajáis y estáis cargados, y yo os consolaré”: glosado en la Exclamación 8.

2. En el principiante espiritual. – Tere-sa había leído probablemente los capítulos del ‘Maestro’ san Juan de Avila en el Audi, filia, sobre la tentación que sufre el principiante “buscando consuelos y gustos espirituales” (II, 2,8). Pero a ella la adoctrinó más la propia experiencia, con alternancia de consuelos y desconsuelos en los comienzos de su vida espiritual. “Contentísima” apenas toma el hábito: “mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura; dábanme deleite todas las cosas de la religión” (V 4, 2). Pero pronto se le trastrocó ese paisaje interior: “Dieciocho años pasé grandes sequedades” (V 4,9). En cuanto a la “grandísima ternura” mencionada por ella, es significativa la historia de sus lágrimas. Primero, tenía “mucha envidia si veía a alguna tener lágrimas” (V 3,1). Porque “era tan recio mi corazón, que si leyera toda la Pasión no llorara una lágrima” (ib). Pero apenas profesa, “ya el Señor me había dado don de lágrimas” (V 4,7). Nuevo cambio de signo en los años de sequedad: “enojábame en extremo de mis lágrimas... Parecíanme lágrimas engañosas” (V 6,4). Y sin embargo su conversión acaecerá, como la de san Agustín, “con grandísimo derramamiento de lágrimas” (V 9,9). “Lágrimas gozosas”, dirá luego (19,1). “Lágrimas todo lo ganan” (19,3)...

Desde esa su experiencia, al principiante lo prevendrá en términos categóricos acerca de toda esa zona de consolaciones y ternuras en los comienzos de la vida espiritual. Dedica al tema el capítulo primero de su ‘tratadillo’ de los grados de oración (V 11). En el símbolo del pozo y el huerto del alma, es un presupuesto perentorio que el hortelano (el principiante) ha de atravesar períodos más o menos largos en que el pozo se niegue a dar agua. “Pues ¿qué hará aquí el que ve que en muchos días no hay sino sequedad y disgusto y desabor y mala gana para venir a sacar el agua...?” La respuesta es: “alegrarse y consolarse y tener por grandísima merced trabajar en huerto de tan gran Emperador... Su intento no ha de ser contentarse a sí sino a Él... Ayúdele a llevar la cruz” (V 11,10). Consigna

central para el principiante es “determinarse a servir por amor”; “se determine, aunque para toda la vida le dure esta sequedad”; “quien viere en sí esta determinación, no hay que temer” (V 11,10.12).

Frente al problema teórico del deseo o la petición de “consolaciones espirituales”, la respuesta de T es categórica. Total abandono a la voluntad de Dios. “Guíe Su Majestad por donde quisiere. Ya no somos nuestros sino suyos” (n. 12). Intencionada toma de posiciones frente a los letrados de su entorno, no sin un fino toque de ironía: “Para mujercitas como yo, flacas... [pase!]; mas para hombres de tomo de letras, de entendimiento, que veo hacer tanto caso de que Dios no les da devoción..., me hace disgusto oírlo” (n. 14). En la perspectiva doctrinal de T, se trataría de una norma de profilaxis espiritual: erradicar desde la base toda infiltración de hedonismo espiritual. El apetito o la expectativa de gustos y consolaciones espirituales derivaría en una grave deformación de la vida misma.

3. Dentro de la experiencia mística. – Tratará el argumento en el Castillo Interior, al llegar a las moradas sextas. Lo normal es que el místico pase por el crisol de “los grandes trabajos” (M 6,1), con pena profunda por el sentimiento de la ausencia de Dios, y por el recuerdo de los propios pecados (M 6,7,1-6; cf 6,6,9-10). Pero esa misma experiencia mística hará brotar torrentes de indecible consolación espiritual. Ciertas gracias místicas constituirán un anticipo del goce escatológico, preludio de la bienaventuranza celeste. Centro irradiante de todas ellas será Cristo en su Humanidad de resucitado. Sólo “acordarse de su mansísimo y hermoso rostro, es grandísimo consuelo” (6,9,14).

4. El arte de consolar a los otros. – En la psicología de T es congénito el sentido de benevolencia hacia los demás. Desde joven, “en esto de dar contento a otros he tenido extremo” (V 3,4). Altruismo innato, que en T se eleva de grado con la llegada de la experiencia mística. Baste recordar los dos extremos cronológicos de ese período.

Sin duda se debió a su renombre de buena amiga y de su capacidad consoladora el episodio, un tanto exótico, de su envío a Toledo en pleno invierno de 1561/1562, únicamente para consolar a una dama desconsolada, D.ª Luisa de la Cerda. Comenta Teresa: “Fue el Señor servido que aquella señora se consoló tanto, que conocida mejoría comenzó luego a tener, y cada día más se hallaba consolada. Túvose a mucho, porque la pena la tenía en gran aprieto” (V 34,3).

El otro episodio ya no pudo relatarlo ella. Sucedió el último año de su vida, durante su residencia en un hospital burgalés. Nunca había tenido T esa experiencia de contacto inmediato con el dolor y la miseria humana. Desde su celdilla improvisada, oía los alaridos de los enfermos durante las curas. No resiste, y día tras día baja a consolarlos. Su enfermera Ana de san Bartolomé cuenta las estratagemas de que se servía, y hasta qué punto era balsámica su palabra o su mera presencia. El médico de turno, Antonio de Aguiar, comentando “la blandura de su santo y religioso trato”, recuerda : “Tenía Teresa una deidad consigo, para este testigo sacrosanta..., como del cielo... Sus palabras sacaban consigo pegado un fuego que derretía, sin quemar, los corazones de quien trataba” (BMC 20, 425). Aguiar era el médico de la madre Teresa y del Hospital de la Concepción, donde ella tenía residencia prestada.

5. Nuestra Señora de la Consola-ción. – En la Virgen María vio T un ejemplo sumo de desolación y de consolación. Desolación, en su “transfixión” al pie de la Cruz. Teresa no retiene ese vocablo litúrgico, sino el popular “traspasamiento”: “mas ¡cuál debía ser el traspasamiento de la Virgen!” El sábado antes de la Resurrección, “la pena la tenía tan absorta y traspasada...” (R 15,6). A Teresa nunca le agradó la llamada misa “de spasmo Beatae Virginis Mariae” (= del desmayo de la Virgen). Según ella, la Señora “estaba en pie”, traspasada de dolor. Pero ella fue la primera en recibir la consolación del Resucitado. Así lo percibe Teresa en una de sus experiencias místicas: “Díjome (el Señor) que en resucitando había visto a nuestra Señora..., y que había estado mucho con ella, porque había sido menester hasta consolarla” (R 15,6).

T es amiga de plasmar en imágenes el contenido de sus experiencias cristológicas y marianas. A eso se debe que en su última visita al Carmelo de Malagón (1580) dejase a la comunidad el regalo de una imagen, hoy célebre, de Nuestra Señora de la Consolación". Tiempo después, cediendo a las súplicas del Padre General, Juan de la Concepción, la comunidad le cedió la imagen (1689), que tuvo durante siglos capilla y culto en el convento barcelonés de "San José", con amplia veneración popular. Así, hasta la desoladora profanación de 1835. Reco-gida de entre los desechos, la imagen pasó a la iglesia de las carmelitas de Barcelona, donde siguió siendo venerada hasta que, un siglo después (1936), de nuevo fue asolada la iglesia y robada la imagen. Entre tanto, ya desde fines del siglo XVII, su devoción se había extendido en Tortosa, en torno a una imagen pictórica, copia de la pequeña estatua de San José de Barcelona. Ahí, en Tortosa y en pleno período de exclaustración, la devoción popular a nuestra Señora de la Consolación prende en un alma privilegiada, Rosa Molas y Vallvé (1815-1876), hoy Santa Rosa Molas, madre y fundadora de una congregación de caridad y consolación, a la que impuso el nombre de "Hermanas de Nuestra Señora de la Consolación": 1858 (cf María Esperanza Casaus, La imagen de nuestra Señora de la Consolación, en "Monte Carmelo" 107 –1999– pp. 541-575).

En el Carmelo de Malagón se conserva todavía hoy un óleo, retrato y recuerdo de la imagen donada por la Santa. Es un cuadro de buen pincel: la Señora tiene en su derecha al Niño Jesús, y en su izquierda un libro abierto en que se leen las palabras de Isaías (40,1): "Consolamini, popule meus". Y al pie de la imagen, la leyenda: "V. R. [=verdadero retrato] de la Milagrosa ymagen de Nª Sra. de la Consolacion, que llevaba santa Tereza en sus jornadas". Alegría. Gozo.

BIBL. – M. E. Casaus Cascán, La imagen de Nuestra Señora de la Consolación. Desde Santa Teresa a Santa María Rosa Molas, en «MteCarm.» 107 (1999), 541-575; S. López Santidrián, El consuelo espiritual y la Humanidad de Cristo en un maes-tro de Santa Teresa. En «EphCarm» 31 (1980) 161-193.

T. Alvarez

Constanza, doña

En los escritos teresianos figuran, al menos tres personas con este nombre. Todas ellas poco conocidas. “La señora doña Constanza”, familiar de Rodrigo de Moya, en Caravaca (cta 103,4). “Doña Constanza del Río”, pariente de Garciálvarez, en Sevilla (ctas 122,3 y 120,9). Y “la señora Constanza de la Madre de Dios”, de las jerónimas de Toledo, una de las que más “devoción y amor espiritual... tienen a esta casa [al Carmelo de Toledo] y a las religiosas de ella” (A 14,1).

Constituciones teresianas

En el Carmelo, tanto de religiosos (Orden primera), como de religiosas (Orden segunda, según la nomenclatura de entonces), estaba en vigor como norma de base la Regla del Carmen. Complemento y aplicación de esa fundamental norma de vida eran las Cons-tituciones. Sumamente sobria la primera. Más detalladas y prescriptivas las segundas.

En los varios estadios de su vida carmelita, T conoció y observó al menos cuatro redacciones diversas de las Consti-tuciones, a saber:

A) Las Constituciones o estatutos vigentes en la Encarnación, que presidieron su vida religiosa durante 27 años (1535-1562...) – B) Las primitivas Constituciones del Carmelo de San José de Avila, compuestas por la Santa para esa su primera fundación y vigentes, aproximadamente un quinquenio (1562(?)-1568...). – C) Ree-la-boración y adaptación de ese mismo texto B) a las nuevas fundaciones teresianas. De fecha incierta. Aproximadamente, 1569-1581. – D) Constituciones definitivas. Inspiradas pero ya no redactadas por T Promulgadas en el capítulo de

Alcalá (marzo de 1581) y editadas ese mismo año en Salamanca. Las observará ella hasta su muerte, poco menos de un año: diciembre 1581 - octubre 1582.

Las páginas que siguen se limitarán a hacer una sencilla presentación de esas cuatro unidades.

A) Las Constituciones carmelitas de la Encarnación

Según la historiadora del monasterio, María Pinel, carmelita en la Encarnación, “en espacio de 80 años (a partir de la fundación del monasterio) no habían tenido constituciones, sino sola la Regla y disposición de los prelados, sin forma fija que siguiesen, hasta que el año de 1595 hicieron constituciones para religiosas en un capítulo general en Roma” (Retablo de Carmelitas. Ed. de Nicolás González. Madrid, 1981, p. 167). A pesar de esa información de la carmelita, seguida por otros historiadores de hoy, no parece probable que en tiempo de la Santa el monasterio estuviese sin constituciones propias. Teresa misma asegura “haber andado tanto a leer las constituciones” (V 35, 2) antes de pasar a San José. Todavía en 1581 sigue ateniéndose a ellas en materia de sufragios por las difuntas: “Lo que acá se hace... creo es de las Constituciones antiguas, porque así se hacía en la Encarnación” (cta 377, 4: del 27.2.1581). Con todo, aquel texto no ha llegado hasta nosotros. Poseemos sólo las llamadas ‘Constituciones de la Encar-nación’ (BMC 9, 481-527; MHCT 16, 313-375), manuscrito del siglo XV o principios del XVI, que no pudo estar vigente en la Encarnación por prescribir taxativamente la clausura papal, praxis no vigente en el monasterio (cf Vida 4, 5: “en la casa no se prometía clausura”; cf 7,3). Pero manuscrito que en sustancia contiene un texto homogéneo o muy similar al usado en el monasterio.

Dichas constituciones se inspiran en las de los religiosos carmelitas (cf prólogo) y están divididas en tres partes: la 1ª trata “de las instituciones y observancias reglares”; la 2ª, “de los oficios y oficiales”; la 3ª, “de las culpas y penas y correcciones”. Las normas sobre la clausura se formulan en la rúbrica última de la

primera parte: “encerramiento de las hermanas” (pp. 497-498). La importancia de ese texto consiste, en el caso de T, en que refleja muy de cerca la forma de vida practicada por ella en sus años de joven religiosa, y en haber sido su punto de referencia al elaborar las constituciones de sus Carmelos.

B) Primeras Constituciones del Carmelo de San José de Avila

Compuestas por T para la fundación de San José en virtud del breve pontificio del 7.2.1562, que la facultaba para “hacer estatutos y ordenaciones lícitas y honestas..., constituciones y ordenaciones...” (MHCT 1, 11; refrendado por el breve del 17.7.1565: ib pp. 46-47). Desde el primer momento de la nueva fundación esbozó la fundadora algún borrador de estatutos, que aplicasen y completasen la Regla (V 36, 27). A esa “constitución” (o “constituciones”) se remitirá ella al redactar por primera vez el Camino de Perfección en 1566 (CE 5,1; y 6,1). Con todo, es poco lo que sabemos de la génesis de ese texto, que probablemente presentó ella al P. General, J. B. Rubeo, para su aprobación en 1667 (BMC 19, 2: de ahí que suela llamárseles “constituciones de 1567”). Cuando al año siguiente (1568) se funde el primer convento de descalzos en Duruelo, será ése el texto constitucional que les entregará la Santa y que ellos pasarán del femenino al masculino, y de la formulación monacal a la clerical (cf La Reforma teresiana, Roma 1562, 96-101).

El texto teresiano sumariaba el de la Encarnación, reduciendo las 28 rúbricas de éste a solas 8 brevísimas en aquél, a saber:

1-2, ordenación litúrgica

3, “de lo temporal”: pobreza, trabajo, oficios comunes...

4. sobre vida penitencial: ayunos y abstinencia de carne.

5, “de la clausura”.

6, de las novicias

7, oficios humildes y otros servicios: priora, provisora, maestra.

8, de las enfermas; y de la comida y recreación...

A juzgar por la copia de los primitivos de Duruelo, ahí concluiría el texto primerizo. La rúbrica siguiente, que en la redacción posterior lleva el título “De lo que está obligada a hacer cada una en su oficio”, quedaba resumida sintomáticamente al final de la rúbrica 8ª en estos términos: “lo que cada uno es obligado a hacer en su oficio, señalado está en nuestras santas Constituciones, a las cuales nos remitimos. Esto sobredicho pertenece al repartimiento del tiempo” (La Reforma Tere-siana, p. 138).

Desafortunadamente, el texto de la Santa se ha perdido. Ha llegado hasta nosotros la versión de Duruelo, que ya no es de redacción teresiana (ms conservado en el Archivo General O. Carm. de Roma, cod. II, O.C.D., 8 [3], ff. 7r-18v). El texto original fue parcialmente incorporado en la sucesiva redacción de las Consti-tuciones teresianas (C/), pero tampoco éstas nos permiten reconstruir en su puridad e integridad aquel texto primitivo.

C) Ampliación a las nuevas fundaciones teresianas

A partir de 1567 con la fundación del Carmelo de Medina del Campo, la Santa tiene que hacer copia de sus Consti-tuciones para el nuevo Carmelo. Ahí, en Medina, encontrará esa copia el futuro historiador de la Orden, Jerónimo de san José (Historia del Carmen Descalzo). Con la fundación del Carmelo de Malagón al año siguiente (1568), se hace más compleja la situación legal de los monasterios

teresianos en materia de pobreza. Es a partir de esa fecha cuando ella da a sus Constituciones forma más o menos terminada, a saber:

Les añade las rúbricas que faltan en la copia de Duruelo: rúbrica 9ª, de las difuntas; 10, sobre el quehacer de cada una en su oficio; 11, del capítulo de culpas; y quizás otros detalles más. Al breve texto de la Santa se le agrega el inacabable código penal (rúbricas 12-16), tomado literalmente de un texto similar a las llamadas «Constituciones de la Encarnación». Sección penal que romperá el equilibrio y talante de la pieza auténtica teresiana. Ignoramos quién ha sido el autor de la añadidura. Tampoco sabemos si se hizo con el consentimiento de la Santa, aunque parece lo más probable. Lo cierto, en cambio, es que esas páginas no son de redacción teresiana.

Tampoco estas constituciones llegaron a letra de molde en vida de la Santa. Su transcripción en los diversos Carmelos las salpicó de erratas y variantes, que hubo de lamentar la autora (Modo, 22), hasta que por fin logró que Gracián estableciese el texto único y obligatorio en 1576: “Y porque hay mucha variedad en las constituciones que tienen, por falta de los escribientes, todas se corrijan y sean de la misma suerte que éstas, las cuales tengan firmadas y selladas en cada convento” (MHCT 16, 387-391: con las correcciones y aditamentos del propio Gracián). Fueron editadas por Jerónimo de san José en su Historia. En nuestro siglo hizo su edición crítica el P. Silverio de santa Teresa, en la BMC 6, 3-26. A éstas se refería la Santa cuando escribió: “Concluyo... con que como se guarden las constituciones, andará todo llano” (Modo 23).

D) Constituciones definitivas: Alcalá 1581

Esa etapa definitiva tiene el mérito y el demérito de fijar establemente el pensamiento de la Santa y a la vez desbordarlo. Logra fijarlo porque finalmente llega a las prensas de Salamanca con todos los crismas canónicos. Pero desborda la autoría teresiana porque el texto ya no ha sido redactado por ella y porque no

sabemos hasta qué punto puede contener datos y matices aceptados en tanto en cuanto impuestos por la autoridad del capítulo, al que ella no asistió. Notemos los varios momentos de su elaboración.

– Durante los últimos meses de 1580 y los dos primeros de 1581, la M. Teresa quiere que en el capítulo del año siguiente se sancione el texto definitivo de las Constituciones de sus monjas. Para prepararlo en extremos concretos, informa detalladamente al P .Gracián, a quien supone futuro provincial del capítulo (cartas 374-377).

– En el capítulo, es el P. Gracián quien por voluntad de ella reordena y extiende el nuevo texto, firmado “a 13 días del mes de marzo de 1581” por el provincial Gra-cián y por sus definidores y secretario, entre ellos Nicolás Doria y fray Juan de la Cruz (p. 69 del texto impreso, aunque según la página preliminar “hechas” el 5 de marzo, dominica laetare, lo cual hace suponer que Gracián llevó al capítulo el texto previamente redactado).

– Una vez disuelto el capítulo, la Santa misma urge una y otra vez la pronta impresión de las nuevas Constituciones (cartas 384,1 y 402,4). El libro ve la luz en Salamanca (1581), dedicado “a la muy religiosa Madre Teresa de lesús, fundadora de los monesterios de monjas Carmelitas Descalzas”. Era un librito de bolsillo (16 páginas n. n. y otras 78 más), que contenía, además de las Constituciones, la Regla carmelita y al final el “modo de dar el velo y profession a las monjas descalzas carmelitas” (pp. 70-78). Cuando salió a la luz, era ya diciembre de 1581 (cf. cartas 419,6; 426,1).

– Aunque el libro no había aceptado todas las sugerencias de la madre T, ésta lo acogió con entusiasmo. Lo practicó hasta el final de su vida. Y lo recomendó en el lecho de muerte. Con todo, al libro le esperaba vida breve y azarosa.

Vale para él lo escrito por T años atrás, aludiendo a sus destinatarias: “que se guarden las Constituciones, que con esto no podrán errar” (cta 318,7: al P. Doria).

(NB/ En 1985, la editorial Monte Carmelo reprodujo en facsímil la edición príncipe, de Salamanca 1581). Regla.

BIBL. – AA.VV., Constituciones de las Carmelitas Descalzas. Tomo 16 de MHCT, Roma 1995 (pp. 22-24, bibliografía sobre el texto de 1567; pp. 62-67, bibliografía sobre el texto de 1581); T. Alvarez, Reviven las Constituciones de Santa Teresa entre Doria, San Juan de Ribera y Gracián, en «MteCarm.» 88 (1980), 67-86; O. Rodríguez, El testamento teresiano, Burgos 1970; T. A., edición facsimilar de la príncipe, Burgos 1985.

T. Alvarez

Contemplación

1. En general

T entiende por “contemplación” una forma de oración superior a la meditación y estructuralmente diversa de ésta. La meditación es discursiva. La contemplación no, es más bien intuitiva. Aquélla es racional, fundamentalmente obra del entendimiento orientado hacia la voluntad y la acción. La contemplación afecta directamente a la voluntad y envuelve a toda la persona del orante, a toda su actividad anímica, en un sencillo flujo de actividad y pasividad. Realiza una especial relación del hombre con Dios, prepara a la unión mística y perdura en los altos grados de la misma. T distinguirá los actos o momentos pasajeros de contemplación, y el “estado de contemplación”, que coincidirá en los escritos teresianos con los altos grados de experiencia mística, cuando el sujeto se ha sensibilizado y connaturalizado con la presencia y la acción de Dios en él.

Aunque sin darle nombre de “contemplación”, T le dedica una especie de instantánea descriptiva en el capítulo primero de Vida, al recordar la eclosión de su sensibilidad infantil, pensando en la eternidad o abandonándose al deseo de ver a Dios: “Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto, y gustábamos de decir muchas veces ‘para siempre, siempre, siempre’. En pronunciar esto mucho rato, era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad” (1,4). He subrayado los vocablos más indicativos de la modulación contemplativa infantil: “espantarse mucho” (asombro), “estar muchos ratos” o “mucho rato” (embeleso prolongado), “camino de verdad impreso en el alma” (inicial índice de infusión o de pasividad contemplativa).

Rara vez aludirá ella al acto natural de contemplar algo, como el paisaje o el agua o el rostro de un niño. Lo atestigua sólo de soslayo: “Aprovechábame a mí también ver campo o agua, flores. En estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro” (V 9,5; en la R 1,11 completa la serie: “cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campos, flores, olores, músicas...”, pero en este pasaje trascendiéndolos ya desde la alta contemplación de lo divino).

Desde el punto de vista psicológico, en la contemplación –según ella– están “atados” el entendimiento y la fantasía. Es clásico su momento de autoanálisis: “Este entendimiento [abarca a entendimiento e imaginación] está tan perdido [en la contemplación], que no parece sino un loco furioso, que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo... Conozco más entonces la grandísima merced que me hace el Señor cuando tiene atado este loco en perfecta contemplación” (V 30,16). Desde el punto de vista pedagógico, en el magisterio teresiano hay dos maneras de superar el discurrir de la meditación: una, con la sencilla superación de la oración discursiva, que llama ella “recogimiento” u “oración de recogimiento”, y la otra ya en “contemplación mística” que ella alguna rara vez designará con el término teológico latinizante “infusa”: “luz infusa” (M

6,9,4), “resplandor infuso” (V 28,5), “sabiduría infundida” (C 6,9). Para esta sola reserva el nombre de “contemplación”. Suele calificarla de “perfecta contemplación” (V 22 passim; C 16; 25,1; 27-28; M 6,7,7; F 4,8...); en sus grados místicos más altos: “subida contemplación” o “subidísima contemplación” (V 8,11; 22 tít...; CE 60,2), “cumbre de contemplación” (V 22,7; Conc 5,3).

Las notas características de la contemplación infusa son, según ella, desde el punto de vista psicológico, la fijación de la mente en uno cualquiera de los aspectos del “misterio”, con la consiguiente cesación del flujo de pensamientos e imágenes: T titubea entre las dos fórmulas “el entendimiento no discurre” o “no obra”, si bien esta última se la corregirán los teólogos asesores. Más importante es su origen: desde el punto de vista genético, “esta es cosa que la da Dios” (C 17,2), “cosa sobrenatural” (V 23,5...); es decir, es pura iniciativa de Dios en nosotros, pura gracia: “sin ruido de palabras, le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan. Está el alma abrasándose en amor y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama y no sabe cómo lo goza. Bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle. Abrázale la voluntad sin entender cómo... Es don del Señor de ella y del cielo, que en fin da como quien es. –Esta, hijas, es contemplación perfecta” (C 25,2). T insiste repetidas veces en que no hay técnicas oracionales que produzcan este género de contemplación o introduzcan en ella. En neta contraposición con las dos formas de oración mental y vocal: “pensar y rezar... En estas dos cosas podemos algo nosotros, con el favor de Dios; en la contemplación que ahora dije, ninguna cosa [podemos]. Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural” (ib 3).

2. El ingreso en la contemplación

Es tradicional la graduatoria de la oración en tres etapas sucesivas: vocal, mental-meditativa, contemplación. También T retiene ese escalafón, con cierta

perspectiva cronológica o pedagógica (C 25). Pero sin carácter inflexible. Al contrario, está convencida de que es en la gracia de la contemplación mística, donde Dios manifiesta más ostensiblemente su gratuidad incondicional. Es muy posible el paso de la oración vocal a la contemplativa: “Os digo que es muy posible que estando rezando el Paternóster os ponga el Señor en contemplación perfecta” (C 25,1: reiterado en C 30,7).

De hecho, “algunas veces querrá Dios a personas que están en mal estado hacerles tan gran favor, para sacarlas por este medio de las manos del demonio” (C 1,6). El puede “algunas veces subir un alma distraída a perfecta contemplación” (es el título del c. 16 de C). “Hay almas que entiende Dios que por este medio las puede granjear para sí. Ya que las ve del todo perdidas, quiere Su Majestad que no quede por El, y aunque estén en mal estado y faltas de virtudes, dale gustos y regalo... y aun pónela en contemplación, algunas veces, pocas, y dura poco... (C 16,8). Sería, según ella, el caso de San Pablo en el camino de Damasco (“a San Pablo lo puso luego en la cumbre de la contemplación”: Conc 5,3). Más frecuentemente, como testigos de esa especie de excepción, propondrá a san Pablo y la Magdalena (C 40,3; M 1,1,3). Son muestras excepcionales de la libertad y gratuidad absolutas con que El otorga “a quien quiere” el don de la contemplación. Con todo, lo normal es que la conceda a quien se ha dispuesto adecuadamente para recibir ese don de Dios.

La Santa señaló el momento de ingreso en la contemplación en tres pasajes diversos: a) en Vida c.10; b) en Camino, 28 y ss.; c) en las Moradas cuartas.

a) En Vida 10, se limita a constatar su caso personal: “Tenía yo algunas veces..., aunque con mucha brevedad, comienzo de lo que ahora diré: acaecíame en esta representación de ponerme cabe Cristo..., y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El” (10,1). “Creo lo llaman mística teología”, añadirá enseguida. Ese ingreso en la contemplación primeriza

de la presencia de Dios había sido preparado por un largo y penoso período de lucha: “peleaba con una sombra de muerte, y no había quién me diese vida”, dice sintetizando ese proceso (V 8,12). Noche cerrada, que había culminado en lo que llamamos “conversión” de T (ib 9). En realidad, fue su “conversión a Cristo” la que hizo de portón de acceso al oasis de la contemplación. El punto de arribo lo describe así: “Esto no era manera de visión... 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 [“no obra”, había escrito primero] a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, mas está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende” (ib 1).

Pasando del testimonio autobiográfico al meramente doctrinal, reanudará el tema en los capítulos 14-15 de Vida, donde puntualizará más detalladamente las diferencias entre “primera y segunda agua”, es decir, entre oración ascética, aunque sea sumamente simplificada (V 13,22), y oración de quietud y gustos “que son ya sobrenaturales” (ib 14 tít.).

b) En Camino, la llegada a la contemplación se presenta como término de la “oración de recogimiento”. Sucesión sin continuidad. Ya en Vida había apuntado la existencia de ese estadio previo: “Primero [es decir, antes del ingreso en la “mística teología”], había tenido muy continuo una ternura, que en parte algo de ella me parece se puede procurar...” (V 10,2). Volverá a apuntarlo al final de ese primer grado de oración (V 13,22). Ahora, en el Camino, expondrá extensamente la llamada “oración de recogimiento” (cf c. 28 tít.), y la describe como una sencilla praxis que rebasa a la simple meditación y que es normalmente asequible a quien la practica. Con la peculiaridad de preparar el terreno a la recepción de la gracia de contemplación: “buen fundamento para, si quisiere el Señor, levantaros a grandes cosas, que halle en vos aparejo” (C 29,8). Esas ‘grandes cosas’ acontecerán a partir de la oración de “quietud”, de que tratará enseguida (cc. 30-31) y que será el ingreso en la contemplación.

La exposición del Camino tiene intención pedagógica: es cierto que Dios otorga gratuitamente su don de “contemplación”. Pero lo normal es que el sujeto se halle preparado. Lo cual exige una seria dosis ascética (amor, desasimiento, humildad, sed del agua viva), y un proceso de interiorización de la oración, que ella condensa en la pequeña técnica del recogimiento.

c) Por fin, en el Castillo Interior reserva una sección de las moradas –las cuartas– para codificar la etapa de transición, del recogimiento a la primera oración contemplativa: oración de “quietud”. Las diseñará con el delicado símbolo de las dos fuentes: fuente con canales y arcaduces, que aporta el agua al interior del castillo trabajosamente, a base de esfuerzo humano; y pilón que mana y vierte agua desde lo más hondo del castillo y se expande por las moradas todas silenciosamente, como las aguas de Siloé, dilatando el corazón (M 4,2,1-5).

3 .Los grados de la contemplación

Teresa escribe sus textos desde lo alto de su experiencia mística. De ahí que al establecer las graduatorias del proceso de relación “alma-Dios”, conceda siempre atención especial a las etapas místicas. Y que a éstas las mida por el parámetro de la oración contemplativa. Las dos exposiciones más importantes se hallan en Vida (a), y en Moradas (b).

a) En Vida (cc 14 y ss.) propone tres grados de contemplación infusa. En el símil de huerto de regadío, aguas 2ª, 3ª,y 4ª. A saber:

– el primer grado de contemplación infusa sería la oración de quietud: infusión de amor. Embeleso de la voluntad, en que hace de talismán el “Bien de Dios”, su bondad, amor, belleza, misericordia... Pequeña puerta de ingreso en el espacio de la experiencia de lo divino.

– el segundo grado sería ya el ingreso en las formas extáticas, que T llama “sueño de potencias” (c. 16,2), “embriaguez de amor”, “borrachez del alma” (V 16,2; 18,13: imágenes que abundarán luego en los Conceptos 4,3-5; 6,3).

– el tercer grado sería la ‘unión’, no sólo de la voluntad humana con la de Dios, sino del pobre espíritu humano con el divino. Teresa dirá que, llegada a ese punto, crecía en ella “un amor grande de Dios, que no sabía quién se le ponía, porque era muy sobrenatural”. “En queriéndome divertir (=distraer), nunca salía de oración. Aun durmiendo me parecía estaba en ella... Aquí era crecer el amor...” (V 29, 7-8).

b) En el Castillo Interior, escrito ya en plena madurez, T propondrá otra graduatoria, ligeramente diversa pero más certera. Las tres primeras moradas señalarán tres momentos de la oración meditativa. Las tres últimas (quintas, sextas, séptimas), tres grados de contemplación. Entre aquéllas y éstas, intercalará las moradas cuartas, que propondrán una oración de “quietud” como fase de transición e ingreso en el estado de contemplación infusa. Y ésta última se desplegará en un proceso de unión con el misterio divino: unión inicial del alma con Dios en las moradas quintas; unión extática (“Vivo ya fuera de mí”) en las moradas sextas; y unión consumada (“ya toda me entregué y di”), unión en cierto modo indisoluble en las moradas séptimas: “Acá [en este grado de contemplación] es... como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse” (M 7,2,4).

Una sencilla tabla sinóptica de la graduatoria de Vida, confrontada con la graduatoria de las Moradas, permite apreciar la diversidad de esquemas y la ventaja de la síntesis final:

4. El contenido de la contemplación

Podría condensarse en dos palabras: presencia y amor de Dios. Y a través de ambos, nueva actitud frente a todo lo humano y todo lo creado. Presencia amorosa de lo divino, que va impregnando todo el espacio existencial.

Como hemos visto, en T la contemplación infusa se inicia con el hecho de la mutua presencia: “Dios dentro de mí / yo toda engolfada en El” (V 10,1). In-me-diatamente comparece el cambio afectivo: embeleso amoroso de la voluntad. De suerte que la contemplación infusa –“mística teología”, dirá ella– no sólo sea sabiduría sabrosa, sino tensión de amor humano hacia la esfera de la divinidad, e impacto del amor divino en el propio ser. En T el amor pone en marcha los deseos. “Deseos siempre los tuve grandes”, dirá ella. Pero la contemplación mística provoca la tensión suma entre la vida y la muerte: deseos de ver a Dios; deseos de librarse del riesgo de la vida, aunque sea a costa de la muerte; deseos de estar en Cristo; o de llegar a la plena y definitiva posesión de lo divino. Con la consiguiente mutación óptica en la visión de la vida presente: “¡Oh vida, vida...!”, exclamará repetidas veces ella. “¡Cómo puedes sustentarte estando ausente de la Vida!” (E 1,1).

Materiales para el fuego de la contemplación son, en cierto modo, todo: las personas, la belleza de lo creado, el encanto del agua, la farsa de la vida, “honra, placeres y dineros” vistos desde la atalaya en que se ven verdades. El pecado. La Iglesia y los grandes males de la humanidad, el alma propia o la ajena, la gracia, el Espíritu Santo, la inhabitación de la Trinidad en el alma, la Eucaristía, “los cielos abiertos”, la Humanidad de Cristo resucitado... Diríase que el arco de la contemplación abarca desde las cosas más banales (“una hormiguita”: M 4,2,2), hasta “la Verdad de Dios de la que deriva toda verdad, lo mismo que todo amor deriva de su amor” (V 40, 1-4).

Pero lo más preciado, entre todos los contenidos de la contemplación, es –para ella– el misterio de Cristo Jesús. En todas sus manifestaciones: sus palabras, su conducta histórica, su amor, sus sentimientos, su relación con el Padre, su cruz,

su gloria. Teresa ha defendido de manera especial el carácter cristológico de la contemplación mística. No es verdad –según ella– que la contemplación cristiana adopte la tesis platónica de objetivarse en las formas puras e inmateriales. La Huma-nidad de Jesús no sólo es objeto posible en la más alta contemplación, sino que en la contemplación cristiana es ineludible. El es camino y puerto final. De ahí que, según ella, Cristo y su Humanidad santa marquen la escalada de la contemplación, en su línea ascensional hacia lo divino, y en su dimensión expansiva hacia todo lo humano. Grados de oración.

BIBL. – B. Jiménez Duque, Apuntes acerca de la contemplación en Santa Teresa, en «MteCarm.» 78 (1970), 219-234; L. Oechslin, L'appel à la contemplation d'après Sainte Thérèse. en «Carmel» 39 (1956), 103-117; A. Moreno, Contemplation acording Teresa and John of the Cross, en «RevRel» 37 (1978), 256-267; M. Herráiz, Espiritualidad y contemplación, en «A zaga de tu huella», Burgos 2001, pp. 665-684.

T. Alvarez

Contemplativos

Es vocablo con doble acepción en los escritos teresianos.

a) "Contemplativos" fue el título oficial que el General de la Orden, Juan Bautista Rossi (Rubeo), impuso a los futuros religiosos que se proponía fundar la M. Teresa. Ignoramos el nombre con que ella los designaría en la "súplica" enviada desde Avila a dicho P. General (F 2,5), por haberse perdido su carta. Al otorgar su licencia, Rubeo escribió así, en patente del 10 de agosto de 1567, enviada a la M. Teresa: "Por estos de-seos que tenemos, estamos obligados [a] responder a algunas suplicaciones, en las cuales se pide que permitamos... hacer y tomar algunas casas de religiosos frailes de nuestra Orden..., en manera que se llamen y sean casas y monasterios de los carmelitas contemplativos..." (MHCT 1,69). Más

adelante, en patente del 8 de agosto de 1570, una vez fundados, los llamará él mismo “carmelitas contemplativos, comúnmente llamados descalzos, que profesan la primera Regla bajo nuestra obediencia” (“...carmelitis contemplativis seu descalsatis vulgo nuncupatis, qui primam regulam sub obedientia nostra profitentur...” (ib p. 102). De ambos vocablos –contemplativos y descalzos–, en los escritos teresianos prevalece el segundo. Es prácticamente de uso excepcional el primero. Así, por ejemplo, en carta a Rubeo, le asegura que los carmelitas andaluces “querrían tratar a los contemplativos” (cta 83,6). Y de nuevo en un contexto más polémico, en carta a Ambrosio Mariano (135,13) en el tardío 1576.

b) La otra acepción es la corriente en los libros espirituales de aquella época: también en los escritos de T “contemplativos” son los que practican la oración, o bien quienes cuidan especialmente la propia vida espiritual (V 22 tít; 34,12; C 4,3 y passim). Frecuentemente los contrapone a los “activos” (C 18 tít), lo mismo que distinguirá “vida activa y vida contemplativa” (V 17,4; C 17,5). Marta y María son modelos de vida activa y vida contemplativa (cf ib).

T. A.

Contentos

Es uno de los pocos vocablos con acepción técnica en los escritos teresianos, conservando a la par su acepción corriente (“los contentos de la vida”, “el gran contento de ser monja”, etc.; Vida 4,5; 33,5). No aparece con acepción técnica en los primeros escritos de la Santa (Vida, Camino, Rel 1-3). De hecho, en Vida lo utiliza indistintamente como sinónimo de goce o disfrute, ya sea natural (“andar en vanidades y contentos del mundo”: 7,22), ya sea sobrenatural en el contexto de la oración (“recogerse las potencias dentro de sí, para gozar de aquel contento con más gusto”: 14,2).

Es en las Moradas, donde plantea expresamente la alternativa entre contentos y gustos como dos formas o dos connotaciones diversas de la oración: “Pare-ceros ha que contentos y gustos todo es uno, que para qué hago esta diferencia en los nombres. – A mí paréceme que la hay muy grande. Diré lo que entendiere en las moradas cuartas” (M 3,2,10). Efectiva-mente, en éstas titulará el capítulo 1: “Trata de la diferencia que hay de contentos y ternura en la oración, y de gustos”. Eslabones de transición entre la oración ascética y la mística. Ascéticos, los primeros. Ya místicos (“sobrenaturales”, dirá ella: ib núm 1), los segundos. Por eso, al introducir el hermoso símil de pilones y arcaduces, lo utilizará para simbolizar con la imagen de los arcaduces, que traen el agua costosamente, la oración meditativa, con sus contentos; en cambio, el pilón interior que mana agua suavemente desde lo hondo, simbolizará el comienzo de la oración mística, que en Vida (14-15) había denominado de “quietud”. Así pues, tendrían valor técnico según ella los tres vocablos: contentos, gustos, quietud. Ale-gría. Consolaciones. Gozo.

T. A.

Contreras, Leonor de, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. En 1567, con ocasión de la Visita pastoral del P. General Rubeo, se presenta llena de achaques, y le pide “pueda tener una mochacha, porque no tien salud”. En 1572, siendo priora del monasterio la Santa, interviene ella en la Respuesta a un desafío, n. 16). (Cf EstTer 1, 315; 3, 297).

Conversión

La conversión del hombre a Dios reviste gran importancia en la historia y en la doctrina de Teresa. Su primer libro –Vida– es en el fondo la historia de su conversión. Cuando lo escribe, a los cincuenta años, tiene la conciencia (incluso psicológica) de una gran pecadora convertida. De conversión tardía y reiterada:

“no he hallado santo de los que se convirtieron a Dios con quien me consolar; porque... después que el Señor los llamaba, no le tornaban a ofender. Yo no sólo tornaba a ser peor...” (prólogo 1; cf 9,7; 19,5.10...).

Cuenta su conversión en el cap. 9 de su autobiografía: determinada por el encuentro patético con una imagen de Jesús (9,1) y por la lectura de las Confesiones de san Agustín (9,7). Se siente identificada con el Santo de Hipona (9,8), e igualmente con la Magdalena (9,2-3), dos grandes convertidos. Tras un largo drama interior, Teresa llega por fin a “poner toda su confianza en Dios y perderla de todo punto de mí” (8,12; 9,3). De suerte que rendirse a los reclamos de Dios, poner en El toda su confianza y arrancarse a sí misma una “determinada determinación” fue el engranaje material de su conversión, ocurrida a los 39 años de edad (1554). Toda su vida lamentará ese retraso, hasta osar pedirle a Dios que le devuelva el tiempo perdido (E 4,2). Pero a la vez toda su vida insistirá en una exaltante acción de gracias por la misericordia de Dios que tuvo para ella: “Bien sabe Su Majestad que sólo puedo presumir de su misericordia” (M 3,1,3). Porque en definitiva, sobre Dios revierte toda la obra de la conversión: “no pueden faltar sus palabras, que en arrepintiéndonos de veras y determinándose a no le ofender, se torna a la amistad que estaba y a las veces mucho más, si el arrepentimiento lo merece” (V 8,5: cf Ecl 14,3).

Por su parte, Teresa ha llegado a vivir “un arrepentimiento grandísimo” (V 6,4). Incluso en lo alto de su experiencia mística vive intensamente –con dolor y gratitud– el recuerdo de sus pecados (M 6,7,2; R 4,17) en una especie de conversión permanente e intensiva: “El dolor de los pecados (en ella) crece más, mientras más recibe de Dios” (M 6,7,1; cf 6,3,17).

Entre las devociones de la Santa, destaca su afecto especial por los santos convertidos. Ella misma dice que su “mucha afición” a san Agustín es “también por haber sido pecador, que en los santos que, después de serlo, el Señor los tornó a Sí hallaba yo mucho consuelo” (V 9,7). Igual motivo alegará para explicar su

simpatía por el Rey David (V 16,3). En la lista de sus santos preferidos figuran los siguientes “santos/as convertidos”: el rey David, san Pedro y san Pablo, san Agustín y san Jerónimo, la Magdalena y santa María Egipcíaca. Ella misma afirmará su afecto y admiración por los santos que “convirtieron almas”: “mucha más devoción me hacen y más ternura y más envidia que todos los martirios que padecieron” (F 1,7). Lo repetirá en las Moradas, recordando especialmente “los millares que convertían los mártires, ¡una doncella como santa Ursula!”, y los grandes fundadores de órdenes religiosas, como santo Domingo, san Francisco, y “ahora el Padre Ignacio, el que fundó la Compañía”· (M 5,4-6). También ella tuvo la suerte de mediar en numerosos episodios de conversión. En el relato de Vida recuerda la historia del cura de Becedas (V 5,4-6), la no menos dramática de otro sacerdote (V 31,7) o los episodios de García de Toledo (34, 6-11), o de Pedro Ibáñez (33,4-6...).Otro episodio familiar, lo contará en el libro de las Fundaciones (16,6-7), libro que había comenzado narrando el episodio del encuentro con el P. Alonso Maldonado y “los millones de almas” que en las Indias Occidentales esperaban el anuncio del Evangelio y la conversión. Biografía.

BIBL. – J. I. Ugarte, La segunda conversión. Estudio de la renovación de la vida espiritual en Santa Teresa, Lima 1979; E. Llamas, San Agustín y la conversión de Santa Teresa, en «Agustinus» 32 (1987), 385-415.

T. A.

Corazón, transverberación del

Transverberación es una de las gracias místicas referidas por T en Vida. Ella no la designa con ese nombre culto, ausente de su vocabulario. Más bien, la enumera entre las “heridas” místicas. A veces le da el nombre de “traspasamiento” (R 15,1 y 6), evocando la “transfixio” de la Virgen al pie de la cruz (Lc 2, 35). En la tradición de los Carmelos de Avila se la ha llamado siempre “la gracia del dardo”, sobre la base del vocablo utilizado por T en Vida 29,13. El término latinizante

transverberación quedó consagrado por la liturgia de la Santa y por la iconografía. Más tarde pasó a las biografías de T y al léxico de la teología espiritual. Tampoco fray Juan de la Cruz utilizó ese vocablo. – Aquí se tratará de la narración autobiográfica de T (1); del lugar que ella asigna a esa gracia en su codificación doctrinal de la vida mística (2); y de la subsiguiente repercusión en la literatura mística, en el arte y en la liturgia (3).

1. El hecho de la transverberación

Es de origen bíblico el tema de las heridas místicas. Con frecuencia, en la patrística se lo hace derivar del Cantar de los Cantares: “vulnerasti cor meum” (4,9) y del “amore langueo” (2, 5: que en la versión de los Setenta era: “vulnerata sum a dilectione”). En la literatura mística llega ininterrumpidamente hasta el ambiente teresiano. El testigo más fuerte de ese momento es san Juan de la Cruz, desde la primera estrofa del Cántico: (“...habiéndome herido...” / “el ciervo vulnerado”) hasta la simbología de la Llama de amor viva (“...que tiernamente hieres...”). Sin embargo, en T la gracia del corazón herido no deriva explícitamente de la tradición doctrinal ni parece tener conexiones con la literatura respectiva. (De hecho nunca cita el “vulnerasti cor meum” de los Cantares. Sí comenta el texto de 2,5, pero según la Vulgata, sin alusión a la “herida”: Conc 6,13).

En ella no comparece como dato doctrinal, sino como hecho y experiencia personal suya. Por eso comienza “narrándolo”, no interpretándolo. En el relato autobiográfico de Vida ese hecho surge de improviso en el tramo de las gracias místicas desbordantes (extáticas), en el contexto de las “heridas” que le sobrevienen a medida que le crece el amor. Es por tanto y ante todo un hecho de amor. Percibido como amor recibido, acuciante, agudizado desde fuera por el Amado-Dios: “...creciendo en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me le ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba. Veíame morir con deseo de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida si no era con la muerte” (29,8). Ese “no sabía” indica no sólo el origen misterioso de la “infusión de

amor” (“quién me le ponía”), sino la situación de confusión y cuestionamiento en que ella lo vive, acosada por sus teólogos asesores que le imponen reaccionar haciendo muecas de rechazo (“darle higas”: n. 6). Por eso cuando termine el relato del “hecho”, todavía aludirá “a quien pensare que miento” (n. 13).

Teresa referirá ese acontecimiento místico varias veces. Baste enumerarlas:

a) La primera vez en Vida 29, 13-14. Es la descripción más fulgurante, quizás por ser la más cercana al hecho mismo, o por estar escrita mientras se le sigue reiterando. Seleccio-namos los datos salientes del relato:

– esa gracia le sobreviene al término de un proceso de amor y de heridas internas (“¡Oh, qué es ver un alma herida!”, n. 11);

– le ha sucedido más de una vez: “quiso el Señor que viese algunas veces esta visión...”; “esto tenía algunas veces” (nn. 13-14);

– le acontece dentro de una visión mística, es decir, se trata de una gracia de amor dentro del marco de una iluminación de la mente (n. 13: los términos “ver”, “visión” se repiten nueve veces en las diez primeras líneas del relato);

– interviene un ser celeste, un ángel “hermoso mucho”, “el rostro tan encendido...” (13);

– éste blande en la mano un “dardo de oro largo”, y “al fin del hierro parecía tener un poco de fuego” (13);

– ahora, el hecho: “me parecía meter (el dardo) por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas” (13);

– con amor y dolor, en el alma y en el cuerpo: “y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios”. Con “grande dolor”, “grandísimo dolor”, “me hacía dar aquellos quejidos”. Pero “no dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar algo el cuerpo, y aun harto” (13).

– No se ha tratado de episodios pasajeros, sino que “los días que duraba esto, andaba (yo) como embobada: no quisiera ver ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era... gloria” (14).

La descripción teresiana es de alto valor literario y psicológico, pero sobre todo de valor testifical religioso, tanto en los aspectos psicosomáticos, antropológicos, como en su tensión de trascendencia: acción de Dios, y a la inversa anhelo de Él, “requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios” (13), “parece arrebata el Señor el alma y la pone en éxtasis” (14).

b) Otros relatos. – Quizás el primero de todos haya sido la expansión poética que derivó de esa gracia. Por un testimonio tardío de la propia Santa sabemos que fue hacia 1560, cuando ella había entablado amistad con doña Guiomar de Ulloa y compuso uno de sus poemas: “¡Oh hermosura que excedéis...! / Sin herir dolor hacéis / y sin dolor deshacéis”. Las dos negaciones “sin herir” y “sin dolor” son bivalentes, pues a la vez “dolor hacéis” y “deshacéis”. Es posible que también celebre la gracia del dardo el poema sobre las palabras del Cantar bíblico “Mi Amado para mí, y yo para mi Amado”, cuya segunda estrofa dice del “dulce cazador”: “hirióme con una flecha / enherbolada de amor”. Hay otras alusiones, más o menos sesgadas, en los Conceptos (7, 6; “palabras tan heridoras”, las de los Cantares: 3,14), y en las Exclamaciones (16,1-2). Pero la más vibrante la escribirá T muchos años después en Sevilla (1576) en la Relación 5,17, hablando precisamente de las heridas de amor:

“Otra manera harto ordinaria de oración es una manera de herida, que parece al alma como si una saeta la metiesen por el corazón, o por ella misma. Así causa un

dolor grande que hace quejar, y tan sabroso, que nunca querría le faltase. Este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal; sino que como no se puede dar a entender sino por comparaciones, pónense estas groseras, que para lo que ello es lo son, mas no sé yo decirlo de otra suerte... Porque las penas del espíritu son diferentísimas de las de acá".

c) No mucho después, a primeros de 1577, y por tanto a distancia de al menos 16 años, T evoca y revive esa gracia en el carteo íntimo con su hermano Lorenzo, a quien ella quisiera traspasar su fuego amoroso. Teresa recuerda de memoria el poema compuesto en el lejano 1560. Lo transcribe y se lo glosa a su hermano una y otra vez (cartas 172, 23 y 177,5), y le asegura que "lo que dice la copla (el poema) es una pena grande y dolor, sin saber de qué, y sabrosísima. Y aunque en hecho de verdad es herida que da el amor de Dios en el alma, no se sabe adónde ni cómo, ni si es herida ni qué es, sino siéntese ese dolor sabroso que hace quejar..." (cta 177,5).

2. Codificación e interpretación doctrinal de la "gracia del dardo"

En Vida, la Santa se había limitado a referir el hecho, si bien enmarcándolo en el periodo más fuerte de sus experiencias extáticas. No le había asignado puesto alguno en la graduatoria del tratadillo de oración (cc. 11-21), que esboza el primer conato de codificación del itinerario místico por parte de la Santa.

En cambio, ya le asigna un puesto en la escala de grados místicos, propuesta en la Relación quinta. La herida del dardo ocupa el puesto cimero en la serie de manifestaciones que van jalonando el proceso de unión mística: después de los "arrobamientos" (n. 7), después del "vuelo de espíritu" (n. 11) y de los "ímpetus" por sentimiento de la "ausencia de Dios" (n. 13). Ultimo grado de ese escalafón, la "herida de amor, que sale de lo íntimo del alma" (nn. 17-18).

Escribía esa página en 1576, ya en vísperas de componer el libro de las Moradas (1577), en el que finalmente establecerá una hipotética jerarquía de los fenómenos que se sucedieron en los años primeros de su experiencia mística, los que han solido llamarse su “período extático”. Les dedica el extenso análisis de las moradas sextas, y dentro de ellas asigna puesto especial a las “heridas de amor” y al “traspasamiento del corazón”.

En esa su codificación definitiva, T sitúa la comparición de las heridas de amor casi en el comienzo mismo de las moradas sextas: cap. 2. Y su postrera manifestación, ya en grado extremo, ocupa el último momento de esas moradas (cap. 11), y hace de preparación para ingresar en la paz del matrimonio espiritual, moradas séptimas. De suerte que el proceso de amor haga de trasfondo a todo el estadio del desposorio espiritual. Veámoslo:

La herida inicial viene a “despertar el amor y los deseos” (cap. 2). Es Dios quien los despierta con “unos impulsos tan delicados y sutiles, que proceden de lo muy interior del alma” (n. 1), que “siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió” (2) y procede a “quejarse con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo, porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse” (2). El alma siente esa herida como una “pena que le llega a las entrañas, y que cuando de ellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor (que) siente” (4). Todo ello es vivido por la persona herida, en plena consciencia, en alerta de potencias y sentidos, sin éxtasis, con gran “inflamamiento”.

El éxtasis se hará total cuando la herida alcance su grado supremo, cap.11. Teresa repetirá insistentemente que la herida “no es adonde se sienten acá las penas, sino en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo –que de presto pasa– todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural lo deja hecho polvos...” (11, 2), porque “este sentimiento no es en el cuerpo, sino en lo interior del alma”

(11, 3). Con ser T “persona sufrida y mostrada a padecer grandes dolores, no puede hacer entonces” sino dar grandes gritos (ib). Y en refrendo de esos datos, recuerda ella el último episodio de su serie de heridas de amor: “Yo vi una persona que verdaderamente pensé que se moría...” (n. 4). Pero la herida no es para la muerte sino para crisol del amor. Sirve para apurar el espíritu de toda escoria impura y prepararlo para el encuentro final: “¡Oh, Señor, cómo apretáis a vuestros amadores! Mas todo es poco para lo que les dais después. Bien es que lo mucho cueste mucho. Cuánto más que, si es para purificar esta alma para que entre en la séptima morada –como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio–, es tan poco este padecer como sería una gota de agua en la mar” (n. 6).

Regresando ahora de ese plano de codificación doctrinal a la cronología de las experiencias místicas de la Santa, es fácil identificar esos dos extremos del proceso de amor. Lo descrito en el capítulo 2º corresponde a lo referido en Vida 29, vivido por la Santa en torno a 1560. Una de esas veces le ha ocurrido en casa de su amiga doña Guiomar. Poseemos el testimonio de la hija de ésta, que recuerda haberlo oído referir a su madre, “de lo cual se acuerda muy bien...” (BMC 19, 394-395). Lo descrito en el capítulo 11 de esas mismas moradas corresponde a las vivencias de T al final de ese período. Ella misma evoca lo ocurrido “en Pascua de Resurrección” (n. 8), aludiendo expresamente al episodio de Salamanca narrado en la Relación 15, y sucedido el 16 de abril de 1571.

De esa suerte, según T, las “heridas del corazón” son toda una historia de amor cuyo desenlace tiene lugar en las moradas séptimas.

3. Repercusión ulterior de la gracia del dardo

Pocos episodios místicos de la Santa habrán tenido la resonancia que en los más variados sectores ha tenido la gracia del dardo. Ese prolongado eco se debe, en buena parte, al impacto producido por el relato de su autobiografía, publicada en

1588 por fray Luis de León. Por esas mismas fechas, otro profesor de sagrada Escritura, el jesuita Francisco de Ribera, elaboraba la primera biografía de la madre Teresa –si bien publicada con retraso en 1590–, y en ella dedicaba un par de páginas a referir esa “maravillosa y divina visión” (I, 11, pp. 89-91). Prueba de la atención prestada por los teólogos censores a los detalles del relato fue la corrección introducida por uno de ellos en el autógrafo: donde la autora menciona la intervención del ángel –“deben ser los que llaman querubines”–, el teólogo anotó al margen: “más paresce de los que llaman seraphines”. Y con ese cambio de titularidad pasó el relato a las ediciones de fray Luis, a la biografía de Ribera y a las futuras celebraciones litúrgicas.

La gracia del dardo pasará ineludiblemente a todos los relatos de la vida mística de T. Pasará al articulado canónico del proceso de beatificación, en el intrrogatorio n. 13: “Fue Dios servido que viese a un hermosísimo serafín en forma corpórea, que traía el rostro encendido y en la mano un dardo, cuyo hierro era de fuego, con el cual pasaba el corazón de la virgen...” (BMC 20, p. xvi). Ya antes había sido incorporado a la gran biografía de la Santa publicada por D. de Yepes (P. I, c. 13, p. 103: Zaragoza 1606). Y sobre todo tendría puesto de honor en la bula de canonización de Teresa por el papa Gregorio XV (12.3.1622). El solemne documento resumía el hecho así: “aliquando etiam An-gelum vidit ignito iaculo sibi praecordia transverberantem...” (Bullarium Carm.: cf BMC 2, 421). Es normal que el episodio pase con más o menos fortuna a las “Vitae effigiatae” de la Santa a lo largo del siglo XVII.

No menor será la presencia de esa gracia mística de T en el arte, y en general en la iconografía. Baste una alusión a las dos manifestaciones más célebres: la literaria y las artes plásticas.

Con Lope de Vega y con Cervantes, sobre todo a partir del certamen festivo organizado en Madrid con ocasión de la beatiticación de T (1614), entra ésta en el parnaso español como místico motivo de inspiración. Se celebra su condición de

mujer excepcional, su inspiración literaria y, sobre todo, sus fenómenos místicos: toda una sección del certamen fue dedicada “a los éxtasis de nuestra beata Madre Teresa” (Diego de san José: Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de N.B.M. Teresa... Madrid 1615, pp. 33r-61v. Lope en las pp. 5r-11r. Cervantes, p. 52 y ss.). Todo muy barroco, así por ejemplo: “Cherubín transformado en propia esfera, / de su ignífero pecho el tuyo apura, / oh lumbre en él segura, / oh Eróstrato divino, / que el templo peregrino / de tu alma enciendes con su mismo fuego”: canción de Agustín Collado del Hierro, p.40). Entre tantos sonetos, letrillas y jeroglíficos, ninguno iguala al soneto compuesto por la carmelita vallisoletana Cecilia del Nacimiento (1570-1646):

“Toquen a fuego, venga gente apriesa,

que se nos quema un templo verdadero,

porque en fe de amistad un extranjero

bate con fuego el pecho de Teresa...”

(cf Cecilia del Nacimiento, Obras completas. Por J. M. Díaz Cerón. Madrid 1971, p.597; y cf otros sonetos de la misma a la gracia del dardo, pp. 709 y 714.). Quizás la primera poetisa que afrontó el argumento de la transverberación fue otra carmelita, íntima de la madre Teresa, María de san José (Salazar), a quien se deben unos versos que durante siglos fueron atribuidos a la propia santa Teresa:

“En las internas entrañas

sentí un golpe repentino;

de lo alto y supremo vino,

porque obró grandes hazañas...”

(cf Humor y espiritualidad. Burgos 1982, pp. 485-487).

Entre los numerosos poemas latinos compuestos en Madrid para las fiestas de 1614, o bien entre los preparados para la liturgia de la Santa, quizá ninguno haya tan logrado como los himnos compuestos por el Papa Urbano VIII para la fiesta de T Entre ellos figura el célebre: “Regis superni nuntia”, cuya segunda estrofa canta:

“Sed te manet suavior

ena poscit dulcior,

divini amoris cuspide

in vulnus icta concides.

Oh caritatis victima...”,

Himno importante por haber pasado a la liturgia universal en 1646 y permanecer en ella hasta hoy, y porque desde la liturgia influyó decisivamente en la famosa escultura de L. Bernini, realizada por aquellas fechas. De esa misma época (hacia 1646) son los versos del poeta inglés R. Crashaw al éxtasis de la Santa, que contribuyeron a la expansión de onda de la mística teresiana en el mundo anglófono.

En las artes plásticas. – Como era normal, el texto en que T refiere su “gracia del dardo” inspiró toda una franja de la iconografía teresiana. Constituyó uno de los motivos pictóricos que ilustraron por doble partida los grabados y los estandartes expuestos en la Basílica de San Pedro en la solemne canonización de la Santa.

(El estandarte reproducía la incisión de Matthäus Greuter –1622– y representaba la transverberación de T).

A partir de la canonización, la gracia del dardo está presente en las numerosas "Vitae effigiatae" de la Santa, en grabados e incisiones, en óleos y esculturas. La preciosa monografía del profesor americano Irving Lavin, Bernini e l'unità delle arti visive (Roma 1980) documenta la serie de variantes pictóricas que han interpretado el místico episodio de la Santa, hasta tener su más alta expresión en la obra escultórica de Lorenzo Bernini.

La escultura de Bernini es un grupo marmóreo, instalado en una de las capillas laterales de la iglesia de Santa Maria della Vittoria, en Roma. Realizado a mediados del s. XVII, e inaugurado en 1651. Hecho por comisión del veneciano cardenal Cornaro, escenificó una especie de apoteosis de los seis cardenales de la familia anteriores al mecenas, en actitud de admirar el episodio místico de la Santa. El éxtasis de ésta y la osada versión dada por el artista es sin duda lo mejor "il meno cattivo" –según él– de toda su producción artística. Bernini (1598-1680) era buen conocedor del tema, y bastante identificado con la espiritualidad teresiana. Pese a la interminable polémica suscitada por ciertos aspectos de su obra, su interpretación de la "gracia del dardo" es original, altamente inspirada y de finísima hechura. Presenta a T traspuesta por la fuerza del éxtasis, físicamente derrocada, aparentemente sin contacto con lo terrestre, levitando sobre una nube e iluminada por un chorro de luz que desciende sobre ella desde lo alto, mientras el ángel, a su lado derecho, está en pie y no en vuelo, firmemente apoyado en el extremo derecho donde la nube se vuelve roca, y blandiendo el dardo a punto de arrojarlo sobre T desde cierta distancia, mientras con la otra mano toca ligeramente el manto de la Santa extasiada. El gesto de ésta, abandonando su propio cuerpo entre la vida y la muerte, evoca el lema poético "que muero porque no muero". La escena se atiene con bastante fidelidad al texto autobiográfico de Vida 29, excepto en pequeños detalles: el ángel visto por ella "no era grande sino pequeño", y localizado no al lado derecho sino del lado del corazón. El artista

acentúa demasiado el éxtasis, y con él la aparente ausencia de T, mientras en el relato autobiográfico ella está consciente y presente, “viendo” al ángel, “viéndole” el dardo en “las manos”, atenta a la llameante punta del hierro. No muda, sino “dando quejidos”. Detalles todos ellos trascendidos, en cierto modo, por el artista, que aúna los dos momentos extremos del relato: el comienzo, en la actitud del ángel; y el final, en la actitud de T, con el alma “arrebatada por el Señor y puesta en éxtasis (29,14: conclusión del relato. – En desquite de las denuncias de sensualidad lanzadas contra la obra, ya en tiempo de Bernini, y mucho más por ciertos críticos del XIX y del XX, hoy los especialistas del escultor están acordes en ver el grupo como una obra maestra, que aúna realismo y espiritualidad: cf. la citada monografía de Irving Lavin, o bien: Howard Hibbard: “Bernini”, Madrid 1948, especialmente las pp. 110 y ss. Rudolf Wittkower, Gian Lorenzo Bernini. Madrid 1981, especialmente p. 48). Recientemente, al restaurar la escultura de Bernini (1996), se sintetizaba así su mensaje de actualidad: “La imagen esculpida por Bernini, en este momento en que el deseo de Dios y el interés por la mística crecen en el mundo, presenta a Teresa en el esplendor de su humanidad, en la belleza de su feminidad y de su esponsalidad, totalmente entregada a Dios en alma y cuerpo, con el ardor de la Esposa que, vulnerada por el amor del Esposo, anhela comunicar a todos la belleza, la bondad y la gracia de su Señor”. Palabras de Camilo Maccise en la inauguración de la recién restaurada Basílica de Santa María de la Victoria (15.10.1596: Anal Ord c. d., 41.1996. p. 205).

En la liturgia. – La transverberación de la Santa, juntamente con los estigmas de san Francisco de Asís, figuran entre los casos excepcionales en que la liturgia ha incorporado un hecho místico a la celebración eclesial. En cuanto a la Santa, el proyecto de celebración litúrgica surgió en 1725. Las dos congregaciones de carmelitas descalzos –italianos y españoles– presentan a la Santa Sede una petición, alegando el correspondiente oficio litúrgico para celebrar el 27 de agosto la fiesta de “la transverberación del corazón de Santa Teresa” (cf MHCT / subsidia 5, p. 198). Era promotor de la fe en ese momento el Card. Lambertini, futuro Papa Benedicto XIV, que en un principio se opuso al proyecto, si bien luego, ante el

estudio alegado, y ante el hecho de la conservación del corazón incorrupto de la Santa en Alba, accedió a la propuesta (25. 5. 1526: cf. De Servorum Dei beatificatione... IV, 594 y 216). A partir de esa fecha, la fiesta se celebró en el Camelo Teresiano hasta la reciente reforma litúrgica del post-Vaticano II.

Los textos elaborados para la celebración eran toda una exaltación de la vida mística, del amor de T, y de la “gracia del dardo”. Entre las lecciones de maitines se incluyó el relato de Vida 29. Y tanto la misa como el oficio de las horas se inspiró en el Cantar de los Cantares y en la carta a los Hebreos (4, 12), acerca de la fuerza penetrante de la palabra de Dios, “espada de doble filo, capaz de llegar a las entretelas de alma y espíritu... hasta los secretos del corazón”.

En la teología. – Hemos notado ya que la primera en situar esa herida de amor en la síntesis de la teología mística fue la propia T Después de ella, san Juan de la Cruz hizo otro tanto, primero en el Cántico (1,17; 13,9), y luego en la Llama 2,9-13). En el Cántico, las heridas de amor comparecen en una etapa elevada, pero aún no final del proceso místico. En la Llama, en cambio, reaparece la transverberación dentro de la postrera etapa, y la describe en términos que reflejan con nitidez lo vivido y narrado por T: “Acaecerá que, estando el alma inflamada en amor de Dios..., sienta embestir en ella un serafín con una flecha o dardo encendidísimo en fuego de amor, traspasando a esta alma que ya está encendida como ascua...Y entonces, al herir este encendido dardo, siente la llaga del alma en deleite sobre manera...; siente la herida fina y la yerba con que vivamente iba templado el hierro, como una viva punta en la sustancia del espíritu, como en el corazón del alma traspasado” (Llama, 2,9). Según él, gracias como ésta se conceden “mayornente a aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y el valor a las cabezas en las primicias del espíritu, según la mayor o menor sucesión que había de tener su doctrina y espíritu” (ib 12).

Después del Santo, en la misma escuela carmelitana, la gracia mística del dardo pasará a la síntesis de la “Mística Teología” de otro “sumo teólogo”, Juan de Jesús María (c. 6, n. 9), que en la graduatoria de las “heridas de amor” distinguirá las que son preparatorias a la unión –tal sería la gracia del dardo de T–, de las heridas de absoluta consumación en el amor: serán éstas las que produzcan la muerte de amor, cual fue el caso de la Virgen María, y así sería -a lo que parece- la gracia que decidió en Alba la muerte de la M. Teresa (“Quod faustae mortis genus beatissima Virgo, ut nonnulli censent, tulisse videtur; quin et Beata Mater Teresia id nacta videtur”. – cf Juan de Jesús María, Theologia mystica. Ed de G. Strina, Bruselas 1993, cap. 6, 9, p. 76-77).

Entre los teólogos de nuestro siglo ha sido Gabriel de santa María Magdalena quien más seriamente ha estudiado las “heridas de amor”, tratando de fundir en una síntesis la doctrina de T y la de san Juan de la Cruz, si bien concediendo importancia tal vez desmesurada al dato marginal de la herida física del corazón de la Santa (cf su estudio “Les blessures d’amour mystique”, en Etudes Carmelitaines 20. 1936-II. pp. 208-242).

BIBL. – Gabriel de S. M. M., L’école thérésienne et les blessures d’amour mystique, en «EtCarm» 21 (1936), 208-246; M. Rubio Cercas, La merced del dardo: la patología frente a los fenómenos místicos, en «RevEsp» 1 (1941), 89-101; F. Riego Pardal, Definición genética de la transverberación teresiana, en «S. Teresa y la Literatura mística hispana», Madrid 1984, pp. 101-108.

T. Alvarez

Córdoba (ciudad de Andalucía)

En tiempo de T, Córdoba era una de las ciudades más populosas de Andalucía. A sus puertas llegaron la fundadora y los carromatos el 22 de mayo de 1575, en su viaje de Beas a Sevilla. Era el amanecer de la fiesta de Pentecostés, y la comitiva

quiso entrar en la ciudad para asistir a la misa que celebraría Julián de Avila. Les ocurrió entonces una de las aventuras más pintorescas de los viajes teresianos. La cuentan el dicho Julián de Avila, María de San José y la propia Santa, testigos presenciales los tres. El relato de T comienza asegurando que “harto mayor trabajo fue para mí” que todos los del camino (F 24, 12-14). Quizá supiera ya la Santa que de los inquisidores de Córdoba ha-bían salido las primeras delaciones de su Libro de la Vida, luego requisado por la Inquisición de Madrid. En su regreso a Castilla, T pasaría de nuevo por la ciudad, asistida de su hermano Lorenzo, pero ya no hace alusión al paso por Córdoba. Llegada a Toledo, medrosa todavía por los peligros de Gracián visitador, le llega la noticia de las algaradas y desmanes ocurridos en las cercanías de Córdoba, en los que anduvo envuelto su amigo el visitador de los franciscanos, P. Diego de Buenaventura. T pide informes a la priora de Sevilla, María de san José: “Dígame cómo le va a fray Buenaventura en la visita, y qué se hace sobre lo del monasterio que destrozaron cabe Córdoba, que no sé cosa” (cta 129,8; cf. 133,2; 181,1-2).Sevilla, fundación de.

Córdoba, el maestro

Carmelita de la provincia de Castilla. Primo de Alonso de Valdemoro, según la Santa, que lo menciona en las cartas 176,6 y 184,3.4. Desconocemos su nombre.

Córdoba, Gonzalo Fernández de

Duque de Sessa. Nieto del famoso Gran Capitán. De los Consejos de Estado y de Guerra de Felipe II. Gobernador de Milán. Su presencia en el epistolario teresiano se debe a su casamiento con doña María de Sarmiento y Pimentel (1577), hija de María de Mendoza y sobrina de don Alvaro de Mendoza. Es éste quien notifica a la Santa la próxima celebración del matrimonio (30.11.1577), y ella le responde gozosa: “de la mucha alegría que me dio, no acababa de creerlo” (cta 207,1).

Córdoba, Isabel de

Propuesta por don Juan de Albornoz para ser admitida en el Carmelo de Valladolid. Conocida de María Bautista. Pero la Santa no parece dispuesta a recibirla (cta 78,2). Parece ser que más tarde (1591) ingresó en el Carmelo de Santa Ana de Madrid.

Córdoba, Luis Fernández de

Esposo de doña Ana Enríquez, gran amiga de la Santa, que menciona a aquél en carta a doña Ana: “suplico a Dios le haga muy santo” (cta 379,11).

Cordobilla, Alonso de

Franciscano alcantarino, amigo de T. Natural de Cordobilla (Badajoz), murió en Gibraltar, cuando intentaba pasar a Africa, el 28.10.1566. Su muerte inpresionó a la Santa, que la refiere: “Ahora en estos tiempos conozco yo una persona –y vosotras la visteis, que me vino a ver a mí–, que la movía el Señor con tan gran caridad, que le costó hartas lágrimas no poder irse a trocar por un cautivo. El lo trató conmigo. Era de los descalzos de fray Pedro de Alcántara. Y después de muchas importunaciones recaudó licencia de su general, y estando cuatro leguas de Argel, que iba a cumplir su buen deseo, le llevó el Señor consigo. Y a buen seguro que llevó buen premio” (Conc 3,8).

Coria Maldonado, Diego de, Ocarm

Carmelita coetáneo de la Santa. Nacido en Utrera (Sevilla) y residente en el convento de esta población. Gran escritor de argumento carmelitano. Autor del Dilucidario y demostración de las chrónicas y antigüedad de... la Orden (Córdoba 1598). Ingresa en el espacio de la biografía de T con ocasión de la visita de Gracián al Carmelo andaluz. En 1578, él y el carmelita Fernando Suárez (“dos padres de los más graves de Andalucía”, anota Gracián: MHCT 3,603) viajan a

Madrid a solicitar del nuncio papal Felipe Sega la anulación de la visita de aquél. Presentan al nuncio un extenso memorial (MHCT 2, 14-19). Y, una vez conocida la voluntad de éste, notifican a Gracián, en Pastrana, el breve revocatorio de sus poderes: “obedecimos el breve”, escribe la Santa aludiendo a ese hecho (cta 266,2). Alusión, muy lejana, a la persona y actuación de Coria. En cambio, Gracián refiere minuciosamente esos episodios (MHCT 3, 602-605). Coria murió en 1614.

Corrección fraterna

La práctica de la corrección fraterna se inspira en el consejo evangélico impartido por Jesús a sus discípulos (Mt 18,15). De por sí, es un acto de caridad. Postulado, según el Evangelio, por la estructura comunitaria de la Iglesia. Como tal, se formalizó en la vida religiosa desde tiempos remotos. En el Carmelo quedó formulado por la Regla en la rúbrica “del capítulo y de la corrección de los hermanos”. Esa rúbrica prescribía que “las faltas de los hermanos se corrijan con caridad”. Teresa recuerda esa sabia norma en las Constituciones (12,1): “según la Regla, las culpas de las hermanas sean corregidas con caridad”. De hecho, ella mantuvo en el nuevo Carmelo la práctica tradicional de la corrección de culpas en el capítulo comunitario. Se celebraría éste “una vez en la semana” (Cons 12,1). En la marcha de la vida comunitaria se designaría una hermana con el cargo de ‘celadora’ (ib 11,15), subordinada siempre a la priora y encargada de la corrección fraterna en el capítulo (ib 9, 11; cf F 12,1).

En las mismas Constituciones se transcribe casi literalmente la norma evangélica de Mt 18,15: “Ninguna reprenda a otra las faltas que la viere hacer. Si fueren grandes, a solas la avise con caridad; y si no se enmendare de tres veces, dígalo a la madre priora y no a otra hermana alguna... Descuídense y den pasada a las [faltas] que vieren y tengan cuenta con las suyas [propias]” (Cons 9,10). Otras consignas prácticas de T podrían resumirse: a) ante todo, que la corrección se haga siempre por amor. Teresa misma confiesa de sí: “mientras más amo, menos

puedo sufrir ninguna falta” (cta 331,8, a María de san José). La norma de “corregir con amor” se la recuerda al visitador canónico (Mo 5). b) Atención a sí mismo antes de corregir al otro: “Miremos nuestras faltas, y dejemos las ajenas” (M 3,2,13). Y a una postulante: “considerar que sólo Dios y ella están en esa casa: y mientras no tuviere oficio que la obligare a mirar las cosas, no se le dé nada de ellas, sino procurar la virtud que viere en cada una, para amarla por ella, y... descuidarse de las faltas que en ella viere” (cta 393,2). c) “Procurar hacer vos con gran perfección la virtud contraria de la falta que le parece en la otra” (C 7,7).

Teresa tiene muy presente la posible deformación en el arte de corregir. Dos deformaciones típicas, según ella, son: el falso celo del principiante y de otros: querer corregirlo todo (cf Vida 13,10); y el desarreglo psicológico, bien sea de las personas cortas de mente (censor de oficio, generalmente: C 14,1), bien por inclinación morbosa, las ‘melancólicas’, dice ella: ese tipo de enfermos “en lo que más dan es... mirar faltas en los otros con que encubrir las suyas” (F 7,3). Constituciones.

T. Alvarez

Correo/s

Importante medio de transporte en la sociedad coetánea de T. Correo era “el que lleva y trae mensajes, corriendo o por la posta”. Postas eran “los caballos que de público están en los caminos cosarios para correr en ellos y caminar con presteza... Dijéronse ‘postas’ por estar expuestas y prevenidas para cualquier hora y tiempo. Los cosarios que las corren se llaman correo; los que guían con ellas postillones”. Porte, “lo que se da por llevar alguna cosa de un lugar a otro”. Estafeta, “el correo ordinario de un lugar a otro, que va por la posta, y tomó el nombre de la estafa, que es el estribo. Y en cuanto éste va acaballo y corre la posta, se diferencia del correo de apié y del que lleva recua, que también se llama ordinario, pero no estafeta” (Covarrubias). Correo mayor, es el encargado

oficialmente de organizar el servicio de estafeta entre ciudad y ciudad, mediante concierto con particulares: generalmente se pactaba la rapidez de la estafeta, no inferior una legua por hora y los puntos de entrega de una estafeta a la otra. – T conoció y utilizó prácticamente todas esas formas de correo. Normalmente recurre a la estafeta (cta 439,1), que ella indica como “la vía del correo”, o “correo ordinario” (ctas 143,7; 188,14; 190,1; 357,7; 359,1...). Se hace amiga del “correo mayor” en las ciudades principales de sus correrías de fundadora: Roque de Huerta, en Madrid; Casademonte, en Medina; Figueredo, en Toledo; Diego de Reinoso, en Palencia, Francisco de Cuevas en Burgos... Conoce y utiliza el correo de Indias con sus puntos extremos en Sevilla y en Lima “la Ciudad de los Reyes” (ctas 357,7; 366,8...). Está al corriente del correo regio (diplomático) entre Madrid y Roma (cta 350,6). Se sirve del correo ordinario de los “arrieros”: con frecuencia escribe de prisa, porque el arriero espera impaciente a la puerta del Carmelo. Sabe que si ella o su corresponsal paga los portes por anticipado, se arriesgan a que la carta no llegue a destino: “como es arriero [el portador], puédese enviar aquí el porte; cuando no, ya sabe lo que suelen hacer, que es poner a peligro las cartas” (cta 129,12). “No envíe cuentas por el ordinario correo, ni por pensamiento..., que no llegará acá cosa” (143,7). Pone especial cuidado en el correo que ha de llevar a Montilla el autógrafo de Vida: “Suplico a vuestra señoría [Dª Luisa de la Cerda] se le envíe [a san Juan de Avila] con mensajero propio, sellado” (cta 8,9). Lo mismo que en este caso, también en otros importantes no duda en recurrir a un “propio” o “mensajero propio”, pese a la cuantía de los portes (ctas 420,3; 426,2). Dispone de voluntarios serviciales, como Pedro Ríes. Insiste frecuentemente en dos cosas: que se pongan “buenos portes” (“acá los pagaremos”: 430,2) y, en ocasiones, que se entregue la carta “en propia mano” al destinatario (ctas 194; 287,7; 280,3...). Los “carteros” son toda una franja del mundillo relacionado con T, sin que ello obste para que más de una vez tenga que habérselas con alguno de ellos (cf cta 209,2). ’Caminos. Juanico. Pedro de Cristo.

BIBL.–C. Rodríguez, Infraestructura del Epistolario de Santa Teresa. Los correos del s. XVI. En “Actas del Congreso Internac. Teresiano”. Salamanca 1983. I, pp. 65-90.

Corrientes de espiritualidad

El llamado «siglo de oro» de la historia y de la cultura españolas lo es de una manera preferente en el plano de la espiritualidad, es decir, del espíritu y de sus relaciones con Dios. De este ciclo se ha afirmado que «se pensó en Dios con una intensidad y un ardor que acaso no se ha dado antes ni después». Se trata de una historia tan extensa y tan intensa que no se puede seguir más que en sus líneas generales. Por lo que nos limitamos a las principales corrientes de verdadero momento de pléroma vital y literario en los grupos, corrientes y expresiones más representativos.

Los cristianos nuevos

La presencia de judíos y moriscos, mucho más significativa como problema político social, se convirtió también en problema religioso, sobre todo cuando se rompió el esquema convivencial de las tres religiones, y se quiso resolver el litigio con la conversión forzosa y masiva, cuyo fracaso provocó la expulsión. Las consecuencias las apuntó, respecto del plano religioso, Fernando del Pulgar, en la conocida frase: «Como los viejos cristianos son tan malos cristianos, los nuevos [judíos convertidos] son tan buenos judíos». Los conversos fueron suficientemente numerosos, 150.000. No crearon una escuela espiritual en sentido propio, pero sí vivieron la nueva fe con una singularidad, la que les llegaba de su propia sensibilidad y de sus tradiciones. Especialmente la que encontraban en el A. T., liberado del ritualismo y de la floresta ceremoniática. Desde la línea de la interioridad enlazan con otros movimientos del tiempo, como el erasmismo, y más con las corrientes reformistas vinculadas a la observancia, sobre las que influyeron como verdadero fermento. Esa influencia se hizo presente también en los

movimientos desviados, tanto del erasmismo, como del iluminismo. Muchos cristianos nuevos engrosaron las filas de los «alumbrados». En todo caso el influjo de esta presencia es real e indiscutible en numerosos aspectos, del pensamiento y literarios. Pero también es cierto que se ha extendido y supervalorado con exageración. En el caso concreto de santa Teresa, y, después de desvelar y asentar su ascendencia conversa, se ha querido convertir esta circunstancia en clave de muchas de sus actitudes y determinados puntos doctrinales.

Los estudios para dar a conocer la literatura teológico espiritual del Islam, intentando fijar los límites y el nivel de su presencia en la espiritualidad medieval y del siglo de oro, han sido numerosos, y siguen en curso. Donde más fácilmente se puede encontrar esta herencia es en el lenguaje, fruto de una larga convivencia, y cuyo capítulo más significativo es el que se refleja en la sabiduría popular, especialmente durante el reinado de Enrique IV. Los intentos de encontrar influencia de la mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa no resultan convincentes. Ni siquiera los más actualizados (Luce López Baralt, Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa, Nueva Revista de Filología Hispánica, 30 (1981) 21-91).

Erasmismo y erasmistas

Erasmismo es el mensaje renovador y espiritual contenido en la inmensa obra literaria de Erasmo de Rotterdam difundido en una incansable actividad que cristalizó en una verdadera enciclopedia: textos originales, traducciones y ediciones, y un voluminoso epistolario. Erasmo fue un verdadero pedagogo de Europa, el primer pedagogo moderno de Europa. Ante todo, erasmismo es su programa de renovación y reforma, que en atención al tiempo se ha designado como «humanismo cristiano, que lo distingue del de Lorenzo Valla, o de otros humanismos». Su mensaje, repetido incansablemente, es la purificación del cristianismo, de la espiritualidad, de la «piedad», es decir, de las expresiones religiosas de los cristianos. Este mensaje fue recibido de forma característica en

España, donde se produjo una especie de doblaje del mismo, por obra de una singular versión de un texto tan emblemático, como el Enchiridion militis christiani, traducido por el Arcediano del Alcor. En esta versión se reciben los puntos clave de Erasmo: cristianismo interior, imitación de Cristo –archetypus noster–, superación y rechazo del formalismo, nuevos medios de acceso a la serenidad interior y al encuentro con la verdad y el bien. Pero el erasmismo que prevalece en España va más allá. Por otra parte la obsesiva proclama del cristianismo interior provocó otras reacciones desafortunadas, que alcanzaron al puro y simple alumbradismo.

La valoración de la presencia y de la influencia de Erasmo en España fue espectacular, si bien, estudios recientes han fijado con más exactitud la verdadera dimensión, recortando la que afirmó la primera gran monografía sobre el tema de M. Bataillon, Erasmo y España, de 1937.

El ciclo erasmiano debe colocarse entre dos fechas, de 1516 al advenimiento de Carlos V, y 1559, con el Indice de Valdés. El momento de mayor intensidad se coloca entre la primera fecha y 1530. En esos años la siembra fue abundante. Hasta siete ediciones del Enchiridion. Pero tampoco el erasmismo tuvo una historia pacífica. Un momento significativo de lucha y polémica fue la Junta de Valladolid, precisamente en el momento de apogeo del erasmismo triunfante.

Iluminismo, alumbradismo

Era un imposible que el clima de efervescencia y excitación religiosas de los primeros años del siglo XVI en España y la obsesión reformista, no produjeran desorientaciones, formas ambiguas y equivocadas y hasta heterodoxas en las expresiones y vivencias de lo religioso. Y eso sucedió puntualmente. Es lo que se ha llamado durante mucho tiempo, alumbradismo, «los alumbrados». Es un fenómeno peculiarmente español, recuperado por la reciente investigación en sus variados aspectos: carácter y sentido del movimiento en un tiempo determinado y

en circustancias propias, su primera orientación como inquietud espiritual y búsqueda de nuevas formas. Con el tiempo se alteró y modificó por su propia inercia y por adherencias diversas. El término alumbrados se extendió a una realidad bastante confusa y por la simple connotación de la «novedad». De hecho con el término alumbrados se hacía referencia al movimiento de renovación religiosa del tiempo y a diversas corrientes del mismo. Algunas plenamente ortodoxas y las más significativas de todo el siglo. Posteriormente el término se fue contrayendo a las manifestaciones o expresiones peligrosas y exageradas, sobre todo porque ponían el acento en la pasividad, que permitía evocar al quietismo de vieja raigambre.

Los orígenes del alumbradismo español han sido adecuadamente individuados, superando las hipótesis de su origen medieval. Sus fuentes están en la «devotio moderna», y particularmente en la práctica de la oración metódica, introducida en España a fines del siglo XV y muy a comienzos del XVI. También debe tenerse en cuenta la presencia de los conversos, ya que con la nueva corriente podían superar reservas contra los cristianos viejos. Y como marco general no se puede olvidar el impulso de renovación religiosa impulsado por los Reyes Católicos, como la verdadera raíz de los deseos generalizados y expresados en la búsqueda de formas y medios de alcanzar el ideal. Los centros privilegiados fueron los conventos franciscanos de la observancia, a cuyo abrigo surgió el movimiento de los «recogidos», que en su versión ortodoxa constituye una de las más espléndidas floraciones de la espiritualidad del siglo de oro. A esos centros están vinculadas figuras como Francisco de Osuna, compañero de Francisco Ortiz, posteriormente separados en la manera de entender el recogimiento, y otros perspicuos representantes de la Escuela Franciscana.

El movimiento se extendió por la mayor parte de España; fue más intenso en Castilla con reflejos en Andalucía, Extremadura, Reino de Valencia.

La doctrina de los alumbrados puede seguirse en los procesos inquisitoriales, especialmente en el de Toledo, 1525, y en las declaraciones de los más conocidos representantes: María de Cazalla, Francisco Ortiz. De su vida, según testimonios contemporáneos se pueden deducir los puntos doctrinales que les guiaban: Se consideraban colocados en el mejor camino de la perfección, negaban toda acción, es decir, las obras (!); Dios es quien ilumina directamente el alma (!); es necesario abandonarse totalmente –«dejarse»–; la oración vocal no vale nada, únicamente la mental; tienen viva conciencia de su perfección, la única norma es el amor, sin tener en cuenta los demás mandamientos. Percibieron la llamada a la interioridad, en una línea que recuerda a Erasmo y a Lutero. Las notas más peculiares de su vida y doctrina permiten asimilarlos a una secta.

Visionarios y profetas

Son grupos especiales nacidos a favor del ambiente general del reformismo, sobre todo de los que buscaban en la austeridad caminos más seguros y eficaces. Descubrieron para ello un recurso presuntamente mejor en las manifestaciones espirituales más llamativas y, en la práctica, simuladas miméticamente: visiones, éxtasis, y el siempre atractivo reclamo del profetismo. A santa Teresa se la quiso inscribir en el grupo de visionarios y profetas, recordando el texto de sobre los mártires que en los últimos tiempos habría en una Orden no individuada por ella (V 40, 13). El personaje más famoso de este grupo es la «beata» de Piedrahíta y algunos otros del entorno de los recogidos.

Dejados

Dentro del mismo ambiente, de las mismas preocupaciones y proyectos espirituales estaban los «dejados», pero en contraste con los anteriores. Son los profetas de la pasividad, es decir, de la exclusión de obras externas, ya que quien única y exclusivamene guía y enseña a las almas es Dios, «el dejamiento al amor

de Dios... era tal que ponía a los dejados en la cumbre de la perfección», afirmaba Ruiz de Alcaraz, guía espiritual de la secta.

El recogimiento

El término «recogimiento» fue encontrado y escogido por Francisco de Osuna, entre una larga lista de más de cincuenta nombres, porque le pareció el más adecuado para exponer, no una simple metodología sobre la oración mental, como medio de interiorización, sino una pedagogía completa de toda la vida espiritual y su desarrollo. Esta corriente, nacida en el ambiente reformista, especialmente franciscano, tuvo en sus comienzos dos momentos y dos localizaciones geográficas, que se corresponden con las dos etapas del movimiento: las primeras experiencias y la fijación literaria. Primero fue en Extremadura, la descalcez, de Juan de Guadalupe en 1496 y los conventos de Nuestra Señora de Hornachuelos. La segunda etapa tiene lugar en la época cisneriana en Castilla la Nueva: Escalona, Pastrana, Rioseco, La Salceda. El recogimiento puede seguirse en la historia literaria del mismo distinguiendo tres momentos bien diferenciados, y en fechas precisas. El comienzo en 1513; una etapa de plenitud hacia 1560, que se prolonga hasta fines del siglo XVI; aunque la onda espiritual del recogimiento se prolongó en los siglos posteriores.

La historia del recogimiento no fue ciertamente tranquila. La misma imprecisión de los términos, recogimiento, oración afectiva, etc., provocaron malos entendidos, enfrentamientos y polémicas, no sólo entre los franciscanos, –Osuna, Ortiz, Bernabé de Palma– sino también en otras órdenes, como dominicos y jesuitas. La violencia de las posturas, cuyo centro estaba en las nuevas formas de oración, provocó situaciones y acontecimientos tan clamorosos como el proceso de Carranza, con los más acérrimos denunciantes dentro de su propia orden.

Sin embargo, el cuadro de la espiritualidad española del siglo de oro no se agota en esas corrientes, aunque sean más representativas. No hubo tendencia,

movimiento, línea de espiritualidad, ni foránea ni peninsular, que no haya estado presente, que no haya sido presentada, difundida y defendida en una literatura abundantísima y tan variada como fueron los temas y sus representantes en presencia. Una de las vías para el encuentro con esa inmensa riqueza espiritual ha sido, y sigue siendo, la agrupación por escuelas. Todas las grandes órdenes tradicionales, y las nuevas, se acreditaron con una escuela. Y fueron el mejor catalizador de las tradiciones espirituales y de los nuevos movimientos; especialmente fueron quienes encaminaron las tendencias y movimientos del exterior: flamenco, holandés, germánico, italiano, así como los animadores de la reforma. También deben recordarse los movimientos de mayor porte intelectual: la renovación de la teología en Alcalá y Salamanca, y el fortísimo contraste entre líneas de reflexión intelectualista y afectivo, tensión entre reflexión y experiencia.

Santa Teresa estuvo en medio de las polémicas y de las tensiones de dos maneras. En primer lugar por su exigencia interior de garantizarse la fidelidad a la doctrina de la Iglesia. De ahí su compromiso a favor de los letrados, frente a S. Pedro de Alcántara. En segundo lugar como consecuencia de su propia certeza y de la validez de su experiencia para ella misma y para los demás.

Ciertamente no se puede entender a la Santa si se la aparta del contexto de ese mundo. Por eso se han repetido los estudios sobre sus lecturas intentando fijar y medir las influencias de un ambiente tan denso espiritualmente. Ella misma ha testificado la influencia recibida de algunas lecturas.

Tampoco es sorprendente encontrar otras presencias. Por ejemplo, es el caso del erasmismo. De hecho era una verdadera condensación ambiental que se respiraba por todos, máxime en los años de su mayor difusión, hasta el Indice de 1559. Alguno de sus directores espirituales dominicos, como el P. Felipe de Meneses, era ferviente erasmista. Por otra parte, algunos ideales de Erasmo sintonizaban con los propios de la Santa: el cristianismo interior, la oración mental, la reforma. Pero el talante teresiano no tiene nada que ver con otras reiteraciones

erasmianas, nunca compartidas por ella, como la fobia obsesiva contra los religiosos, la actitud teresiana de absoluta fidelidad y amor a la Iglesia, por la que sufre y a la que siempre se mantuvo absolutamente fiel; fidelidad que expresó en su aceptación de las formas populares y tradicionales de piedad, la liturgia, las «ceremonias», procesiones, imágenes, peregrinaciones, agua bendita, devovión a los santos, plegarias por los difuntos, etc. (Tomás Alvarez, Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo, en la serie «Carmelo 2000», I Biografía e Historia, Burgos 1995, 405-446; Melquiades Andrés Martín, La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano», Salamanca 4-7 octubre 1982, Salamanca 1983, 186 ss).

En particular alguno de sus escritos, sobre todo los que son respuesta polémica y apasionada a temas de viva actualidad y urgencia en su tiempo, como los debates sobre la oración mental y la vocal –vocalismo–, la oración contemplativa y la ascética, el valor supremo de la mística, son su propia respuesta y el trasfondo de muchos capítulos de Vida, y en particular de la primera redacción de Camino (Tomás Alvarez, El sentido polémico del Camino de perfección, ib 531-555). La defensa de la propia doctrina está avalada, además de por su experiencia, por una tradición literaria acreditadísima, que llega desde la Escritura, la tradición patrística y la más incisiva literatura de su tiempo. A veces en la polémica rozó incluso a los guardianes de la ortodoxia, los mismísimos inquisidores, cuando condenaron libros que ella misma había utilizado. Por eso, sus escritos, sobre todo Vida y Camino constituyen un vademecum para conocer el panorama de un despliegue de literatura espiritual sin paralelismo (Tomás Alvarez, Antecedentes literarios del «Camino de Perfección, ib, 447-481). ’Lecturas. Judeoconversos.

Alberto Pacho

Corro, Francisco del

Sacerdote burgalés. “Provisor” del arzobispado. De positiva autoridad sobre el prelado don Cristóbal Vela. Pero adverso a la Santa y a la fundación del Carmelo burgalés. A él atribuye T el retraso de la licencia de erección, cuando ya se daba por concedida (F 31,25). Y de nuevo a la hora de hacer las escrituras, “no se pasó poco... No tenía tanta culpa el arzobispo, sino un provisor que nos hizo harta guerra, que si a la sazón no le llevara Dios un camino..., nunca parece se acabara” (F 31,42). (Cf cta 441,1).

Corro, María del

Novicia carmelita en el Carmelo de Sevilla (1576). Tristemente famosa por dos motivos: por su rápida salida del convento, al no lograr los pretendidos elogios de la Santa; y por haber denunciado a ésta y a las carmelitas de Sevilla a la Inquisición, que, como de costumbre, hizo caso a la denunciante y se presentó en el convento a pedir cuentas y razones. María del Corro no está presente en los escritos de T. Sí, en los de Gracián (Escholias, pp. 397-399; y MHCT 3, 584-585), y en los de María de san José, que la define “mujer de cuarenta años”, “gran beata tenida por santa”, o “gran beata que ya estaba canonizada por toda la ciudad”, y que “era la pobre muy más santa en su opinión que en la del pueblo” (Libro de recreaciones, recr. 9, p. 206.211). Un implicado en el caso de las denuncias, el clérigo Garciálvarez, asegura que la Santa “sabiendo quién era la persona de quien había salido la ocasión, siempre que trataba de ella, hablaba muy bien, y con blandura y caridad” (BMC 19,148)

Cosneza, María

Desconocida. Probable amiga de Báñez. Mencionada por la Santa en carta a éste (cta 58,6: enero de 1574).

Cota, Pedro de, Ocarm

Carmelita andaluz, implicado en las turbulencias ocasionadas por la visita de Gracián a los carmelitas de Andalucía (1575-1576). Siendo prior de Córdoba, viaja a Roma (1575) a la vez que Luis Navarrete, “uno por la mar y otro por la tierra” (MHCT 9,30), para contrarrestar los poderes de Gracián. Regresa en la primavera de 1576, divulgando la noticia de traer nuevos breves pontificios (MHCT, 2,69), que presenta en la corte de Madrid (ib 9,42). Todo ello produce impacto en Gracián, que resume: “en el cual tiempo [abril de 1576] vino de Roma el padre Cota, prior de Córdoba, diciendo que traía unos breves revocatorios, los cuales para alzar la visita eran de ningún valor ni efecto” (ib 1, 363; cf pp. 373-374). Menos impacto produce en la Santa, que está al corriente de los viajes de Cota. De la ida de éste a Roma, escribe a Gracián a finales de noviembre de 1575: “el fraile que habían enviado a la corte, dice que se fue a Roma, que no habló al nuncio...” (cta 96,5). También está enterada de su regreso: “Cota vino ayer; está en casa de don Jerónimo, escondido” (cta 106,4: cf 111,1). No es verosímil que los dos –Cota y la Santa– llegaran a conocerse personalmente.

Covarrubias Orozco (=Horozco), Juan de (1545-1610)

Sacerdote y escritor, oriundo de Toledo, residente en Segovia. Hermano del famoso lexicógrafo Sebastián de Cobarruvias y sobrino del obispo de Segovia Diego de Covarrubias y Leyva (1565-1577), que lo ordenó sacerdote en 1573. Al año siguiente (marzo de 1574), siendo canónigo de la catedral segoviana, se encontró con la Madre Teresa, con ocasión de la fundación del carmelo de esta ciudad (F 21,5), y el mismo día en que se erigió la nueva iglesia pidió celebrar en ella la misa, afrontando las iras del Provisor diocesano que lo sorprendió durante la celebración y que, en ausencia del Obispo don Diego, “no consintió decir más misa y quería llevar preso a quien la había dicho” (ib). Don Juan ayudó de corazón a la Santa fundadora, y en 1586 colaboró eficazmente en la fundación del convento de padres carmelitas de Segovia. Gran amigo de fray Juan de la Cruz.– Obispo de Agrigento, en Italia meridional (1594-1605), y posteriormente de Guadix y Baza (1606-1610), depuso a favor de la beatificación de la Madre Teresa en

1606. Escritor copioso, en su Tratado de la verdadera y falsa profecía (Segovia 1588), hace el elogio de la vida mística y del carisma profético de la Santa, el mismo año en que las Obras de ésta fueron editadas por fray Luis de León: “las grandes mercedes y favores que Dios hizo a la madre Teresa de Jesús” (libro 1º, c. 8, pp. 23-24). Tiene el mérito de ser uno de los primeros teólogos que dan a luz pública un escrito a favor de la Madre Teresa.

Covarrubias y Leyva, Diego de (1512-1577)

Nació en Toledo y murió en Madrid en las fechas indicadas. Cursó el derecho en Salamanca, como alumno aventajadísimo. Lo prueba el hecho de que a los veintidós años fue nombrado profesor de la misma asignatura y en la misma universidad. Durante esos años inició sus tareas de escritor, que simultaneó de por vida con sus cargos y responsabilidades, derivados, en parte, de su preparación y solvencia. A ésta se debió que le encomendaran reformar y reorganizar los estudios de la universidad salmantina. Y fue tan acertada que se mantuvo fiel a sus pautas incluso después de su muerte. Otros cargos fueron los académicos, como la cátedra de derecho en la universidad de Oviedo. Y entre los civiles el de juez en Burgos y oídor en la chancillería de Granada. Tanto Carlos V como Felipe II, atentos a la calidad de sus servidores, y en primer lugar tratándose de los obispos, cuyo nombramiento les competía en atención al regio patronato, le tuvieron muy en cuenta. El primero le designó arzobispo de Santo Domingo, aunque nunca residió en la archidiócesis. Diez años más tarde, siendo ya obispo de Ciudad Rodrigo (1560-1564), fue enviado al Concilio de Trento donde colaboró en los debates más afilados y tuvo brillantes intervenciones. Se le confió la tarea, junto con el entonces cardenal Hugo Buoncompagni, futuro Gregorio XIII, de la redacción del decreto de clausura, junto con figuras tan brillantes como los cardenales Lorena y Madruzzo.

Al servicio de Felipe II fue llamado como miembro del Consejo de Castilla en 1572; dos años más tarde se le designó presidente de dicho consejo, a la vez que se le nombraba obispo de Cuenca.

Su inquietud literaria se extendió a numerosos temas como la historia, la poesía y la numismática. Pero sus escritos más numerosos y logrados son los de derecho de variada temática: sobre el matrimonio, de los contratos, testamentos y otros temas de doctrina canónica y moral. Sus obras fueron editadas numerosas veces en España y fuera. La edición más completa, la de Amberes, consta de cinco tomos.

Su físico es conocido por diversos retratos que le hizo El Greco, uno de los mejores el conservado en el Museo de Toledo.

Teniendo en cuenta su fama, la buena preparación y la influencia que se derivaba de sus cargos, no sorprende que también haya sido personaje para Teresa de Jesús. No conservamos ninguna carta o escrito dirigidos personalmente a él. Pero sí numerosas referencias personales por las que se puede deducir que la Santa acudía a él confiadamente, y era altamente apreciado por ella. Dos referencias explícitas en las Fundaciones (21,2.8), en las que afirma que el obispo había dado permiso para fundar en Segovia. Covarrubias lo fue de esa sede los años 1564-1577. En la correspondencia teresiana se repiten las alusiones personales. Pueden verse en la carta a D. Teutonio de Braganza (2.1.1575), en la que habla del “Prior Covarrubias” de quien esperaba respuesta, llamándole “prior” en lugar de Presidente del Consejo de Castilla, como lo era en efecto. En carta a María de San José (11.7.1576) le dice que –”el rey ha mandado a nuestro Padre [Gracián]– que acuda para estas cosas de la Orden al Presidente del Consejo” (Covarrubias). Otra alusión se encuentra en carta a Gracián (13.9.1576), hablando de una información dada “al ilustrísimo presidente del Consejo real”, sin ulterior aclaración sobre el motivo. En carta a María Bautista (2.11.1576) pide que encomienden al obispo Covarrubias que “está ahora muy malo”, y al nuncio. Finalmente hay un

tardío recordatorio de Covarrubias en carta de fines de agosto de 1578 a Bartolomé de Medina, en la que recuerda al presidente Covarrubias que en su momento había defendido la continuación de la visita de Gracián después de la muerte del nuncio Ormaneto. El Presidente se sumó a este parecer atendiendo la opinión favorable de “teólogos y legistas de Alcalá y de Madrid y algunos de Toledo”. Y en la oportuna circunstancia de referirse a él por su cargo de Inquisidor le aplicará el consabido criptograma de “ángel mayor” (carta al P. Jerónimo Gracián, 15.10.1578). En otra anterior y al mismo destinatario, Gracián, (17.4.1578) alude al “oidor Covarrubias”, pero le confunde con su sobrino, primero obispo titular de Agrigento y posteriormente residencial de Guadix, 1606, donde murió en 1608, rehabilitado de un largo proceso al que fue sometido por la denuncia de algunos escritos suyos. Se llamaba Juan Orozco de Covarrubias.

A. Pacho

Credo

Es el «símbolo de la fe» o breve formulario que contiene los principales artículos de la fe cristiana. En su variante más breve («símbolo de los apóstoles») era una de las plegarias memorizadas por T y, en su ambiente, recitada normalmente al moribundo en los momentos extremos. Así lo hacen a T misma (V 5,9) o a su propio padre (V 7,16). Del credo extenso, recitado en la liturgia de la misa, T evoca un solo artículo, que ella acogía con especial gozo interior: «Rey sois, Dios mío, sin fin... Cuando en el Credo se dice «vuestro reino no tiene fin», casi siempre me es particular regalo» (C 22,1). Ella es, además, testigo literario del lenguaje popular, que mencionaba el «credo» como medida del tiempo: la duración equivalente a su recitación normal: «en un credo» (en breve), «cada credo» (con frecuencia). En cuanto al contenido del credo, T coincide expresamente con «lo que tiene [profesa] la santa Iglesia católica romana». A ese credo se refieren las típicas «protestaciones» de T al comienzo de cada libro: en Camino, tras el título, protesta añadida por la Santa al preparar la primera edición del libro. En Moradas,

protestación incluida en el prólogo, n. 3, corregida y completada por ella misma en el propio autógrafo, lo mismo que en el epílogo, n. 4. «...lo que tiene la santa Iglesia católica romana». Y en Fundaciones, prólogo, n. 6: «En todo me sujeto a lo que tiene la madre santa Iglesia romana». Lo cual no impide que ella, como hija de su tiempo, comparta ciertas creencias populares, si bien con clara conciencia crítica de las mismas (V 6,6). Avemaría, fe, religiosidad popular.

T. A.

Criptónimos

Teresa no recurre a la criptografía propiamente dicha. En cambio, sí hace uso de criptónimos en ciertos períodos de su carteo. Se ha designado con ese vocablo a los nombres cifrados con que la Santa designa a ciertas personas que intervienen en el contrastado drama de sus fundaciones.

El período en que T recurre a ese pequeño cifrario son los años 1575-1579. Generalmente lo utiliza en el carteo con Gracián. Rara vez con otros, incluso con amigos seglares (P. Casademonte, Roque de Huerta, Luisa de la Cerda), con el jesuita Gaspar de Salazar, etc.

a) Los criptónomos más frecuentes corresponden a Teresa (Angela, Laurencia, Lorencia) y Gracián (Pablo, Eliseo, Cirilo, el de la Cue-va, Sancta Sanctorum).

b) Otros criptónomos de personas son:

Ardapilla: Juan Calvo de Padilla

Carrillo: Gaspar de Salazar

Clemente: Elías de San Martín

David: personaje dudoso

Elías: Juan evangelista

Egipto: gente de Egipto, los de Egipto: Carm. Calzados

Esperanza: Gaspar de Salazar

Gato: Antonio de la Madre de Dios

Gilberto: el nuncio Nicolás Or-maneto

Infante: Juan de las Infantas

Joanes: Juan de Jesús (o quizás Gracián)

José Bullón: Juan de Jesús, Roca

Josef: Jesucristo

Macario: Antonio de J., Heredia

Matusalén: el Nuncio N. Ormaneto

Melquisedec: el provincial Angel de Salazar

Padre Eterno: el jesuita Pablo Hernández

Patillas: el diablo

Peralta: Jesucristo

Peralta: el carmelita Jerónimo Tos--tado; otras veces el cardenal G. de Quiroga

Perucho: Alonso de Valdemoro

Santelmo: Francisco de Olea

Séneca: fray Juan de la Cruz

Los del paño: carmelitas calzados

c) Criptónomos de ciertos grupos:

águilas: las carmelitas descalzas

ángel / ángeles: el inquisidor o los inquisidores

ángel mayor: el presidente del Consejo real; otras veces, el Inquisidor Mayor, Gaspar de Quiroga.

aves nocturnas: las carmelitas calzadas

cigarras: las carmelitas de Paterna

cuervos: los jesuitas (? – cta 230, 10)

gatos: los carmelitas calzados

mariposas: las carmelitas descalzas

d) A veces recurre a una simple deformación del nombre o apellido seglar o religioso, de la persona:

La mi Bela: la niña Isabel (Isabela) Gracián Dantisco

La Delgada: Inés Delgado

Fanegas: María de los Santos, Va-ne-gas

La San Francisco, o bien, San Francisco: Isabel de san Fran-cisco

La mi Gabriela: Leonor de san Gabriel

San Jerónimo: Isabel de san Jeró-nimo

Josefa: María de san José (Sa-lazar)

Madaleno: Juan Gutierrez de la Magdalena

Maruca: María de Tolosa

La Parda: María de Jesús, Pardo

El Pausado: el Presidente del Consejo Real, Antonio M. de Pazos, tildado de lentitud por la Santa.

Periquito: Pedro Gracián.

e) Por fin, una serie de remoquetes cariñosos o humorísticos, que apenas pueden considerarse criptónimos:

La mi Gordilla: es una de las hijas de doña Catalina de Tolosa, la futura Elena de Jesús y regordeta

La Lloraduelos: compañera de “La Parda” (María de Jesús. Pardo), tan llorosa al separarse de ésta “que no pensé que acabara”

Maestro de Ceremonias: es Jerónima de Aranda, la ceremoniática doméstica de don Lorenzo Cepeda

Sabandijita: es Mariana Gaytán, hija de Antonio Gaytán, admitida muy niña en el Carmelo de Alba llamada otras veces “ el angelito”

Maribobales: Catalina de la Concepción, remoquete familiar, debido a su inagotable humor

Hurguillas: Ana de la Trinidad, así llamada por T a causa de su curiosidad respecto a la persona y virtudes de la Santa. (Ni este apodo ni el anterior figuran en el epistolario teresiano. En cambio en carta a Lorenzo –27-7-1579– propina el remoquete “Hurgui-llas” a la priora de Valladolid, María Bautista).

Esa su poca cosa: remoquete de María Bautista, que tal vez se había autodefinido así, con un gesto de excesiva modestia que no cuadraba del todo a su genio

Mi priora: es la Virgen Santísima, cuya estatua ella había colocado en la silla prioral del coro de la Encarnación

El casamentero: Dios o Jesucristo, que ha bendecido definitivamente el afecto de la Santa a Gracián (99,5).

El Vidriero: Jesucristo, indicado como joyero misterioso que ha concurrido a la elaboración del libro de las Moradas.

En el carteo de la Santa, el recurso a los criptónimos se debe, en general, a la necesidad de tutelar el aspecto confidencial de la propia correspondencia, no siempre segura en manos de los carteros. En otros casos se debe al típico sentido del humor de la autora. Cartas.

BIBL. – C. Cuevas García, Los criptónimos en el epistolario teresiano, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» II (Salamanca 1983), pp. 557-580.

T. Alvarez

Cristiandad

El término «cristiandad» se refiere a una larga etapa de la historia de la Iglesia y de Europa que se inició en la Alta Edad Media y se prolongó hasta los tiempos modernos, si bien en forma progresivamente desdibujada. Se trata de una compleja realidad con dos aspectos o componentes principales, el institucional y el cultural. Una aproximación a la realidad material de la cristiandad sería la siguiente: Fue la situación, el ser de Europa después de la restauración del Imperio por Carlo-magno, 800 y por Otón I, 962. Estaba constituida por todos los habitantes, clérigos y laicos, unidos por la misma fe e integrados en un conjunto societario ordenado según los principios del Evan-gelio y gobernada por la suprema autoridad de Pedro, repetido en su Vicario, el papa, y por el emperador. La gran tarea, que resultó utópica, para llegar a una cristiandad funcional y armónica, consistió en fijar, no tanto a nivel teórico, sino práctico la extensión y el alcance de esas dos supremas potestades, es decir, encontrar un equilibrio, ya que los dos términos absolutizados unilateralmente –hierocracia, cesaropapismo– se convertían alternativamente en extremismos viciosos y excluyentes. De hecho la historia de Europa durante esos siglos llamados de cristiandad fue una secular confrontación entre las dos esferas de poder. La secularización de la autoridad temporal como consecuencia de la lucha de las investiduras y el empeño de

Gregorio VII tampoco resolvió el problema, puesto que la reviviscencia del derecho romano favoreció los intentos de sacralizar nuevamente el poder de los príncipes. Y el agustinismo político en sus doctrinarios más audaces subsumía lo temporal en el poder de la Iglesia. Un momento en el que puede conside-rarse realizada la cristiandad en una discreta funcionalidad fue el pontificado de Inocencio III, aunque se le ha acusado de defender un duro imperialismo papal (Weltherrschanft), pese a sus protestas de que se atenía al mandato evangélico de dar al César, etc. (Canon 42 del IV Concilio Lateranense).

Frente a ese imposible sueño de ordenación cristiana según teorías que se excluían mutuamente, se fue desarrollando una forma de pensar, de vivir y de sentir en una realidad tan unitaria y homogeneizada que es la verdadera cristiandad sociológica. Su común denominador fue lo cristiano, es decir, la fe inspiradora de la vida y expresada en todos los aspectos: liturgia, arte, esquema de valores y aspiraciones en la vida concreta y en las exigencias éticas y espirituales. Es decir, lo que se puede designar como cultura. Ni un solo aspecto de la vida real, personal y colectiva, estaba fuera de la inspiración o de algún referente cristiano, hasta las deformaciones lo fueron por referencia y exageración de lo cristiano.

Pese a las tendencias secularizantes del poder y a la crisis del pontificado y del imperio –conciliarismo, desvinculación de las dos instancias– la cultura y la sensibilidad seguían siendo cristianas. La última y más exagerada idealización de la cristiandad medieval tuvo lugar a fines del siglo XVIII y primeros del XIX, al advenimiento del tradicionalismo y del romanticismo (G. F. Novalis, F. R. de Cha--teau-briand, J. de Maistre, etc).

Santa Teresa está inmersa en esa onda cultural cristiana, sobre todo en la atmósfera de la fe, cuya unidad se está disolviendo por lo que sucede en Europa y le preocupa tanto, causándole hondo pesar. Dieciséis veces usa en sus escritos la palabra cristiandad. Una sola vez refiriéndose a la compleja realidad histórica que

se encierra en el término (C 4,3). Las otras veces usa la palabra en sentido extenso, como equivalente de vida cristiana, virtuosa y ejemplar, es decir adjetivándola, en la línea acreditada por la tradición. La percepción de la cristiandad por Teresa de Jesús es cultural, la de la sumisión a la autoridad de la Iglesia, la de la piedad. Por eso la ruptura de Lutero, la primera gran crisis que rompe el esquema medieval, supone para ella una fuerte sacudida.

Los meses anteriores y posteriores a Lepanto fueron muy intensos en su calendario. No hay alusiones ni referencias a la gesta que, sin duda, conoció y de la que se alegraría, como un gran triunfo de la «cristiandad».

Alberto Pacho

Cronología

Teresa de Jesús

Cruz

En los escritos de T, como en la tradición espiritual cristiana, la cruz es realidad y símbolo. Realidad histórica, la cruz en que Jesús murió “muerte de Cruz” (Fip 2, 8). Realidad objetiva materializada en las cruces que recuerdan a aquélla y a la vez la simbolizan: la cruz como señal del cristiano. Y, a su vez, prolongación y símbolo retrospectivo de la cruz de Cristo son los sufrimientos que sellan y acrisolan la vida del creyente, en cuanto aceptados en mística simbiosis con el Crucificado. Las dos cosas, realidad y símbolo, han sido celebradas por T en sus poemas. Segui-remos ese esquema en la siguiente exposición.

1. La cruz en la base de la experiencia mística de Teresa

En la liturgia anual carmelita del tiempo de la Santa, revestían carácter especial la celebración del Viernes Santo y la fiesta de la Exaltación de la santa Cruz (14 de septiembre). La primera, porque la liturgia carmelita seguía el rito jerosolimitano ("rito del Santo Sepulcro" o de "La Pasión": cf MHCT, 3, doc. 295), y porque T vivía con especial intensidad el final de la Semana Santa (cf R 15). La fiesta de la Exaltación de la Cruz, porque en ella comenzaba para la comunidad carmelita la preparación penitencial a la Pascua del Señor. Cuando ella fomente el nuevo estilo festivo de vida en sus Carmelos, festejará con alegría y poemas celebrativos de la Cruz la llegada de esa fiesta.

Pero ya antes la Cruz del Señor había entrado en la vida de T. No sólo porque en su tiempo presidía los altares, las viviendas y los cruceros de los caminos (recuérdese el de los "Cuatro Postes", a la salida de Avila, por donde ella emprendería de niña la fuga a tierra de moros (V. 1, 4); sino porque de hecho impregnaba lo hondo de la religiosidad popular y, en el caso de T, la piedad familiar. Uno de sus primeros recuerdos es el de la devoción de su padre, don Alonso, a la cruz de Jesús: enfermo de su postrera enfermedad, "algunas veces le apretaba tanto (el dolor de espaldas), que le congojaba mucho. Díjele yo que, pues era tan devoto de cuando el Señor llevaba la cruz a cuestas, que pensase Su Majestad le quería dar a sentir algo de lo que había pasado con aquel dolor" (V 7, 16). Idea que reaflora más tarde con toda fuerza en la pedagogía de la Santa.

A nivel mucho más profundo el misterio de la cruz de Jesús penetra en la experiencia mística de T. En los comienzos de esa su experiencia fue determinante el drama provocado por los teólogos asesores, malos consejeros, que la obligaron a rechazar las visiones cristológicas haciéndoles muecas groseras: "mándanme que ya que no había remedio de resistir, que siempre me santiguase y diese higas..." (V 29, 5). Cuando la repugnancia de ella a ese gesto llega al colmo, T opta por sustituir las higas con la cruz: "Dábame este dar higas grandísima pena... Y por no andar santiguándome, tomaba una cruz en la mano..." (ib 6). Es el momento en que sobreviene lo inesperado: "Una vez, teniendo yo la

cruz en la mano, que la traía en un rosario, me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes muy más preciosas que diamantes, sin comparación, porque no la hay casi a lo que se ve sobrenatural... Tenía las cinco llagas de muy linda hechura. Díjome que así la vería de aquí adelante, y así me acaecía... Mas no la veía nadie sino yo" (V 29, 7. – Comenta el primer biógrafo de T, padre Ribera: "Ansí aconteció a santa Catalina de Sena, como cuentan fray Raimundo y san Antonino, que la metió el Señor en el dedo un anillo de oro y perlas y se le quedó en el dedo, pero sólo ella le veía y no los demás": Vida de la M. T., 1, c. 13, p. 86; cf Glanes, p. 19). Místico rito esponsal con el Cru-cificado, que culminará años más tarde con la entrega del clavo del Crucificado, "en señal que serás mi esposa" (R 35).

A ese mismo contexto de experiencias místicas pertenece la reacción de T frente a los miedos de diabolismo que le inculcan los teólogos en términos esperpénticos: "siendo yo sierva de este Señor y Rey, ¿qué mal me pueden hacer (los demonios)?... Tomaba una cruz en la mano y parecía verdaderamente darme Dios ánimo..., que no temía tomarme con ellos a brazos, que me parecía fácilmente con aquella cruz los venciera a todos" (V 25, 19).

En realidad, la experiencia de la cruz introducía a T en la experiencia del Cru-cificado (V 29, 4; 33, 14; 38, 14), de sus llagas (R 15; V 35, 2; 36, 1; 39, 1), de su Pasión y sufrimientos (R 26, 1; 36, 1), de su Humanidad (V 22). De ahí su consigna: "los ojos en el Crucificado, y haráseos todo poco" (M 7, 4, 8; C. 2, 1).

2. La cruz del Crucificado

En tiempo de la Santa era normal e ineludible la formación a la oración y meditación a base de la Pasión de Jesús. No parece que ella haya conocido la práctica del Viacrucis, que adquirirá su forma definitiva en el siglo siguiente. Sin embargo, para T el misterio de Jesús cargado con la cruz, caído bajo el peso de la cruz, colgado en la cruz, muerto en la cruz... ha constituido parte de su propio

camino espiritual y pasó a ser el contenido principal de su itinerario de oración. Los momentos más recordados por ella son a la vez históricos y simbólicos: ayudarle a llevar la cruz con el Cireneo (V 27,13), no dejarle caer bajo la cruz (11,10; C 26,5); estar al pie de su cruz como san Juan (25,5), o como la Virgen (Conc 3,11); ceder al asombro ante el silencio de Jesús que clavado en la cruz no se queja ni siquiera a su madre la Virgen: “pues con razón se quejara a su madre...: siempre nos consuela más quejarnos a los que sabemos sienten nuestros trabajos y nos aman más” (Conc 3,11). Y por fin la muerte de Jesús en la cruz: “mirad lo que costó a nuestro Es-poso el amor que nos tuvo, que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz” (M 5,3.12).

En su glosa a los Cantares, T recogerá la tradicional identificación de la cruz de Jesús con el manzano del epitalamio bíblico: “entiendo yo por el manzano el árbol de la cruz, porque dijo en otro cabo en los Cantares: ‘debajo del árbol manzano te resucité’, y un alma que está rodeada de cruces de trabajos y persecuciones, gran remedio es para no estar tan ordinario en el deleite de la contemplación” (Conc 7,8). “¡Cómo baja sus ramas este divino manzano, para que unas veces las coja el alma considerando sus grandezas y las muchedumbres de sus misericordias que ha usado con ella, y que vea y goce del fruto que sacó Jesucristo Señor nuestro de su Pasión, regando este árbol con su sangre preciosa con tan admirable amor!” (ib 5,5).

Es probable que ese simbolismo “manzano-cruz” lo haya recibido T del primer magisterio oral de fray Juan de la Cruz, quien al comentar en el Cántico Espiritual el pasaje de los Cantares escribirá: “Debajo del manzano, entendiendo por el manzano el árbol de la cruz donde el Hijo de Dios redimió y... se desposó con la naturaleza humana, y consiguientemente con cada ánima” (CA 28,2: con pequeños matices variantes en en CB 23,3).

Ya en los años iniciales de su experiencia mística, cuando a T le arrebataron por decreto sus libros espirituales, el Señor le había prometido: “No hayas miedo, yo

te daré libro vivo”. Y el libro vivo fue para ella el Crucificado: “¿Quién ve al Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abrace y las ame y las desee?” (V 25, 5). Libro vivo es una versión original del bíblico “libro de la vida” (A 3,5; 20,15...). Otros pasajes bíblicos de que se alimenta la piedad de T son: la palabra de Jesús “toma tu cruz y sígueme” (V 15,13); o el texto de san Pablo: no gloriarse sino en la cruz del Señor (cta 279), o la experiencia testificada por el mismo Apóstol: “me acordaba de lo que dice san Pablo, ‘que está crucificado al mundo’...” (V 20, 11).

Pero, sobre todo, T ha leído y meditado innumerables veces la Pasión de Jesús: desde los años en que “era tan recio mi corazón, que... si leyera toda la Pasión no llorara una lágrima” (V 3,1), hasta los años de su conversión en que “si comenzaba a llorar por la Pasión, no sabía acabar” (M 4,1,6).

3. La señal de la Cruz

También T es humilde testigo de la religiosidad popular en el afecto y veneración de la cruz y las cruces que materializaban –entonces más que ahora– la cruz histórica de Jesús. Es fácil documentar en sus escritos varias de esas prácticas populares, adoptadas sin remilgos por una mística como ella:

– T lleva siempre en su rosario una gran cruz, que utiliza, como hemos visto, en sus pseudo-exorcismos antidiabólicos (V 29,7). Está convencida, como la gente sencilla de su tiempo, del poder de la cruz contra las asechanzas del demonio (V 25, 19; 31,4.10...).

– Es amiga de santiguarse (hacer la señal de la cruz sobre sí misma). Recuerda que lo hacía desde niña antes de dormir (V 9,4). Aconseja hacerlo al comenzar la oración (C 26,1). Santiguarse es, para ella, gesto de invocación o de simple asombro (V 37,9). Pero lo mismo para ella que para la religiosidad popular, el acto de santiguarse era un reconocimiento del poder salvador de la cruz de Jesús.

“Todos los males destierra”; bajo su amparo “el más flaco será fuerte”, cantará ella en sus poemas.

– En la primera visita al convento de Duruelo, “portalito de Belén” según ella, la encanta la pobre y desnuda cruz que adornaba la “ermitilla”: “Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía en ella pegada una imagen de papel con un Cristo que parecía ponía más devoción que si fuera de cosa muy bien labrada” (F 14,6). También ella haría poner una gran cruz de madera desnuda por todo ornamento en cada celda de sus carmelos.

– Aunque no viajó a Caravaca, veneró y llevó consigo una pequeña reproducción de la famosa “Cruz de Caravaca”. Hizo llegar también otra reproducción de la misma a su amiga D.ª Luisa de la Cerda (cta 158,6).

– T también compartió la sencilla devoción popular en su último viaje de fundadora, al llegar a Burgos. En toda Castilla era famoso el Santo Cristo de Burgos. Ya al planear el viaje de Palencia a la capital de Castilla, había incluido en su agenda la visita al “Crucifijo de ese lugar” (cta 430,3). Y al llegar a la ciudad, aunque empapada de agua y de frío, fue “lo primero ver el Santo Crucifijo, para encomendarle el negocio” de la fundación (F 31,18).

4. Cómo llevar la cruz de Cristo en la propia vida

Además de realidad y misterio, la cruz es para T una lección de vida. “En la cruz está la vida”, es el primer verso de uno de sus poemas. Lección plena, de alcance universal. De ascesis y de mística.

En el plano ascético, es fundamental la aceptación de las cruces que no pueden faltar en la vida. Lo mismo que ocurrió a Jesús. Se lo inculca al principiante en los capítulos dedicados al primer grado de oración (V 11-13). Pero la consigna vale para todo el camino espiritual: “...primeros, medianos y postreros (=principiantes,

aprovechados y perfectos) todos llevan sus cruces, que por este camino que fue Cristo han de ir los que le siguen" (V 11,5). Condición indispensable para una buena puesta en marcha del principiante es la determinada determinación de llevar con El la cruz y seguirlo "hasta muerte de Cruz, y que esté determinado a ayudársela a llevar y a no dejarlo solo con ella. Quien viere en sí esta determinación, no, no hay que temer" (ib 12). Insistirá: "Es gran negocio comenzar las almas... desasidas de todo género de contentos, determinadas a sólo ayudar a llevar la cruz a Cristo, como buenos caballeros que sin sueldo quieren servir a su rey..." (15,11). A las jóvenes lectoras del Camino se lo reitera haciéndolas confrontarse con la cruz de Jesús, de suerte que "la que no quisiere llevar cruz sino la que le dieren muy puesta en razón, no sé yo para qué está en el monasterio" C 13,1; cf 10,11).

Es revelador el episodio acaecido al final de su vida (mayo de 1582). En el Carmelo de Soria había ingresado una joven de la alta nobleza navarra, tras llevar a cabo un gesto realmente heroico. En el noviciado la sorprende un período de sequedades y nuevas pruebas familiares. La novicia se las comunica a la Santa. Y ésta le responde: "Ninguna pena de eso tenga. Préciese de ayudar a llevar a Dios la cruz, y no haga presa en los regalos, que es de soldados civiles querer luego el jornal. Sirva de balde como hacen los grandes al rey. El del cielo sea con ella" (cta 449,4).

La interesada era Leonor de Ayanz y Beamonte. El lema fundamental de la ascesis teresiana es: determinada determinación de ayudar a Cristo a llevar su cruz, abrazando las que surgen en la propia vida.

"Ayudar a Cristo a llevar la cruz" es a la vez la célula germinal de la mística de la cruz, presente en la experiencia y en el magisterio de la Santa. Ya al proponer esa consigna al principiante, le advierte que será válida para todo el camino espiritual: "Ayúdele a llevar la cruz, y piense que toda su vida vivió (Cristo) en ella, y no

quiera acá su reino... Y así se determine, aunque para toda la vida le dure esta sequedad, no dejar a Cristo caer con la cruz” (V 11,10).

Pero tanto ella como sus lectores tendrán que penetrar en lo hondo del misterio de la cruz, culmen del proceso de abajamiento del Verbo Encarnado y consumación de su obra redentora. Muerte por amor y dolor. Dolor y amor que se compenetran. Pero de suerte que el amor sea la medida de la capacidad de dolor. No sólo en la Pasión de Jesús sino en la capacidad de compartir su cruz por parte de sus seguidores. “Estos son sus dones (los de Dios): da conforme al amor que nos tiene. Al que ama más, da de estos dones más; a los que menos, menos... A quien le amare mucho, verá que puede padecer mucho por El. Al que amare poco, poco... La medida del poder llevar gran cruz o pequeña es el amor” (C 327; cf M 4,2,9).

Desde esa experiencia del misterio de la cruz, en dolor por amor, a T le sobrevinieron dos grandes sorpresas. La primera, que el Crucificado pudiera darle sus sufrimientos: dárselos, en propiedad, a ella para que los presentara como propios al Padre. La segunda, que en ella surgiera y creciera hasta el extremo de lo posible el “deseo de padecer” por y con Cristo. Baste documentar uno y otro aspecto:

El hecho primero lo refiere T en uno de sus apuntes íntimos, Relación 51. Escucha esta palabra interior: “... lo que yo tengo es tuyo, y así te doy todos los trabajos y dolores que pasé, y con esto puedes pedir a mi Padre como cosa propia”... Desde entonces miro muy de otra suerte lo que padeció el Señor, como cosa propia, y dame gran alivio”. – Cuando ella redacte, dos años después, el Castillo Interior, recordará ese hecho místico a la altura de las moradas sextas, enmarcándolo en la experiencia de la propia pobreza: “...estaba muy afligida delante de un crucifijo, considerando que nunca había tenido qué dar a Dios... Díjole el mismo Crucificado, consolándola, que El le daba todos los dolores y trabajos que había

pasado en su Pasión, que los tuviese por propios, para ofrecer a su Padre...” (M 6,5,6).

La segunda sorpresa, fue el irreprimible deseo de padecer, más sorpresivo y quizás paradójico para nosotros que para el místico. Para éste –y para T– lo normal en el camino de “ayuda al Señor con la cruz”, es que surja el deseo de compartirla con El y por El, en la alternancia creciente de amor y dolor. Teresa lo documentará por última vez al final del Castillo al describir la situación de quien ha llegado a la última morada:

Vive ya “con un deseo de padecer grande, mas no de manera que lo inquiete, como solía...” (M 7,3,4). Muy en contraste con la conclusión del relato de Vida, donde uno de sus oraciones culminantes era: “Señor, o morir o padecer: no os pido otra cosa” (V 40,20).

En ese proceso de inmersión en el misterio de la cruz las dos últimas connotaciones serán: la necesidad absoluta de configurarse con el Siervo de Yahwé (M 7,4,8); y la seguridad del valor y dignidad añadidos a los más mínimos actos humanos por la incorporación a la cruz de Jesús (M 7,4,15, ya en la conclusión del libro). “¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quienes, señalados con su hierro que es el de la cruz..., los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue, que no les hace ningún agravio ni pequeña merced” (ib n. 8).

5. Poemas a la cruz de Jesús

En el exiguo florilegio de poemas teresianos que han llegado hasta nosotros, hay al menos tres dedicados a la cruz de Jesús. Los tres literariamente exquisitos y de profundo contenido espiritual y teológico. Además de ellos, la cruz está presente en varios otros poemas de la Santa.

Probablemente, los tres primeros (numerados: 18, 19 y 29) fueron compuestos por ella para celebrar la fiesta de la Exaltación de la Cruz en las recreaciones que tenían lugar como preparación al subsiguiente tiempo de ayunos, que comenzaban en esa fecha. Poemas festivos, por tanto, pero de intensa vibración poética y con clara referencia autobiográfica.

El poema primero (n. 18) comienza con el estribillo: “Cruz, descanso sabroso de mi vida / vos seáis la bienvenida”. La imagen central, “cruz-bandera”, con que celebra el “triunfo” de Jesús por la cruz, es eco prolongado del himno litúrgico “Vexilla Regis prodeunt / fulget crucis mysterium”. Los versos de la Santa retienen el tono de ese himno marcial, pero con matices intimistas, que permiten a la autora dialogar con la cruz: “vos fuisteis la libertad / de nuestro gran cautiverio”.

El segundo poema (n. 19) es quizá el más original del poemario teresiano. “Canto de cisne” de la autora, según su editor crítico Angel C. Vega. Casi todas sus estrofas están inspiradas en el bíblico Cantar de los Cantares. Comienzan con la letrilla: “En la cruz está la vida”. Sigue cada una de las estrofas inspirada en un motivo bíblico: “En la cruz está el Señor / de cielo y tierra” (estrofa primera). La cruz es “la palma preciosa” de los Cantares (estrofa segunda). Ella es “la oliva preciosa” (estrofa tercera), también de los Cantares, que siguen inspirando la estrofa cuarta: “Es la cruz el árbol precioso / y deseado”. Hay un eco del Apocalipsis (o del Génesis) en la siguiente: la cruz es el “árbol de vida”. Y por fin la estrofa última contiene un eco del pensamiento paulino: “En la cruz está la gloria / y el honor”... Todo un sartal de motivos bíblicos poéticamente engarzados.

El poema tercero es un canto de victoria al triunfo de la cruz, a modo de epinicio místico. Grito de guerra y de paz. La letrilla inicial habla de militancia, banderas, paz y tierra. La bandera es la cruz. Capitán fuerte, el crucificado. Militantes son las destinatarias del poema: las carmelitas y la autora. “No haya ningún cobarde / aventuremos la vida”. El triunfo de la cruz es la muerte del crucificado, que “se ofrece a morir en cruz / por darnos a todos luz”. Las dos primeras estrofas cantan

la gesta de la cruz. Las otras dos son el grito de llamada en pos del Crucificado. Terminan: “Sigamos estas banderas / pues Cristo va en delantera”.

La Santa introdujo el tema de la cruz en varios otros poemas: números 20, 22, 26, 30 y 31. Pero le dedicó íntegro el poema 21 al apóstol san Andrés, que muere enamorado de la cruz de Jesús. La última estrofa pone en boca del Apóstol un remedo del himno litúrgico “Salve, crux pretiosa”. Dice así:

“¡Oh cruz, madero precioso,

lleno de gran majestad!

Pues siendo de despreciar,

tomaste a Dios por esposo,

a ti vengo muy gozoso,

sin merecer el quererte:

esme muy gran gozo el verte”.

T. Alvarez

Cuaresma

Como para la Iglesia, también para T la cuaresma es el tiempo de mortificación y penitencia. Tiempo, además, de preparación para la Pascua del Señor. Ambos aspectos están muy presentes en sus escritos y en su vida. La Santa prepara su físico para entrar en ella con buen pie (cta 182,1-2). La cuaresma comienza el miércoles de ceniza: a veces emprende viaje ese día (cta 327,3), pero de ordinario

no le agrada viajar en tiempo cuaresmal (cta 332, 2). Alguna vez, su físico se resiente del rigor penitencial de entonces (cta 185,2). Cuida de manera especial el ambiente espiritual de esos días, mientras es priora de la Encarnación (cta 41,3). Para la comunidad de San José, ella misma puntualiza: según prescripción de la Regla del Carmen, el comienzo penitencial de la cuaresma se anticipa al 14 de septiembre (Cons 4,1). Y en el tiempo propiamente cuaresmal se anticipa el rezo de vísperas a las once de la mañana, se practica la única comida diaria y se tiene la hora de lectura comunitaria a las 2 de la tarde (Cons 2,3).

En lo espiritual, la Santa intensifica su preparación para la Pascua de modo especial en la Semana Santa. Durante muchos años celebra con devoción especial el Domingo de Ramos: "...durante más de treinta años yo comulgaba este día, si podía, y procuraba aparejar mi alma para hospedar al Señor, porque me parecía mucha la crueldad que hicieron los judíos, después de tan gran recibimiento, dejarle ir a comer tan lejos, y hacía yo cuenta que se quedase conmigo, y harto en mala posada, según ahora veo..." (R 26,2). Luego, ese día, repartía su comida a un pobre, práctica que de ella heredó la comunidad de la Encarnación. Lo cuenta la historiadora del monasterio, María Pinel: "En el coro bajo, el Domingo de Ramos, se halló toda bañada en la sangre de Cristo..., pagándola nuestro Señor el hospedaje que le hacía aquel día, porque... no comía hasta las tres de la tarde, estándose acompañando a Su Majestad hasta aquella hora, y en reverencia suya daba de comer a un pobre. Y a su imitación se hace en esta casa así, no comiendo aunque vayan a refectorio..., dejando a la puerta (de casa) la comida todas las que pueden por sí mismas para el pobre que tienen prevenido, y solicita cada una a la portera no falte pobre para ella" (Retablo de Carmelitas, Madrid 1981, p. 47).

Mucho más intensa aun es su piedad en los dos últimos días, viernes y sábado, en que comparte la Pasión de Jesús y el "trapasamiento" (la "Transfixio" de la liturgia) y "la soledad" de la Virgen. En una de esas ocasiones (Pascua de 1571), T misma experimenta esa "transfixio" y a través de ella entiende lo que significó para la

Virgen: “ahora, como ha crecido (esa mi pena), ha llegado a términos de ese traspasamiento y entendiendo más el que nuestra Señora tuvo, que hasta hoy... no he entendido qué es traspasamiento... Mas ¡cuál debía ser el de la Virgen!” (R 15,1.6).

Así, la cuaresma tenía su desenlace en la Pascua del Señor (R 15,3).

T. A.

Cuenca

Ciudad aludida ocasionalmente por T varias veces: porque en ella es rector del colegio de los jesuitas el P. Gaspar de Salazar (R 4,3), a quien dirige ahí al menos una carta (cta 48), y donde es inquisidor Agustín Ervías (cta 330,4), que había colaborado con T en la fundación del Carmelo de Villanueva de la Jara (F 28, 8-11).

Cuentas de conciencia

Relaciones

Cuerpo

T participa del oscurecimiento a que fue sometida la noción cristiana de cuerpo bajo el influjo del helenismo tardío. Adolece y abusa del simplismo dualista simplemente popular, del esquema, indispensable por otra parte, “alma-cuerpo” “espíritu-carne”. Participa de las sospechas sobre el placer, del prejuicio de “menosprecio del cuerpo”, a veces protocolariamente escondido bajo el “topos” retórico de la humildad y la “ruindad”; prejuicio, por otra parte, muy extendido en aquellas condiciones sociales y en la literatura espiritual que frecuenta. No problematiza en general sus afirmaciones sobre la condición negativa del cuerpo.

Pero su mensaje puede orientar la actual preocupación por el sentido del cuerpo en nuestro tiempo y mundo.

Caso a parte en la corriente cultural es su testimonio ambivalente sobre la condición expropiada y sometida, alienada al fin, del “cuerpo” femenino en su sociedad. Ambigüedad, porque su testimonio es simultáneamente el de un ambiente en el que el cuerpo femenino está “sometido” a la dependencia del varón y reducido a “instrumento” de generación, y sin embargo ella personalmente ha hurtado su cuerpo de mujer a esa presión social “liberándolo” por la virginidad, por la toma de la palabra, por el ejercicio del magisterio, por la maternidad espiritual y por la creatividad de su actividad como escritora, como fundadora y mediante otras “salidas” de mujer. T, pues, es testigo de las miserias de un ámbito de esclavitud (situación de la mujer) y de una forma de liberación (propuesta teresiana de liberación). T ha conquistado el acceso a espacios y poderes, a cátedras y saberes dominados por “corporaciones” de varones.

En T se da una verdadera apropiación del propio cuerpo por la educación ascética y el respeto a sus necesidades y valores. Participa de la ascética o disciplina corporal común en su tiempo. Control del sueño, higiene, dieta, abstinencia, ayuno, ejercicios corporales, disciplina de tiempo y mortificación corporal, castigos, privaciones y disciplinas corporales, templanza, castidad, silencio, gestos, cantos y posturas de oración, reeducación de hábitos de los sentidos y de los hábitos de la sensibilidad y del corazón, etc. componen la panoplia a disposición de la mujer común para el inicio en la vida espiritual, pero es en la fase “mística” donde la aportación de T es más original o considerable. En estos aspectos nos hemos de centrar.

Naturalmente el cuerpo de T está y vive marcado social y culturalmente con el complejo entramado de raza, linaje, sangre, sexo y género.

Si el cuerpo de la mujer es siempre sismógrafo de todas las tensiones sociales del tiempo, T refleja bien estas barreras y rupturas. Tuvo que entrar en espacios prohibidos, tuvo que “recuperar” su cuerpo de mujer, apropiárselo personalmente, puesto que en su sociedad el varón había expropiado, confeccionado e impuesto artificialmente el cuerpo femenino y le había marcado sus significados, roles, poderes, deberes, placeres, dolores, posibles e imposibles, lugares de ausencia y presencias.

Pero con el cuerpo de mujer (hecho de naturaleza) y con su femineidad (hecho social) Teresa ha de construir su aventura y ser Teresa (hecho personal). Su tino está en acertar con su destino redefiniéndose, encontrándose y realizándose, no sólo desde las limitadas condiciones de su cuerpo y de su papel social impuesto, sino desde la vocación y misión que concibió como propiamente suyas. Y después de apropiárselo, educado, dócil y liberado, espiritualizado, entregárselo pleno al Señor.

Hacer el “proyecto Teresa” comportará reeducar, reconducir, no sólo con técnicas de relajación, concentración y recogimiento mental, o con terapias y habituación, sino con su original propuesta de “salud” o “redención” válida para la mujer y el varón por cuanto se dan en un plano superior y anterior a toda determinación sociobiopsicológica o corporal.

La palabra (y el gesto), el sexo (adscripción al género) y la muerte (y sus emisarios: enfermedad y dolor) son los “datos y deberes” primeros y primordiales del cuerpo en cuanto factor y gestor de la expresión (palabra o símbolo), la relación (sexo, sensibilidad, ser con otros, fecundidad) y la limitación (nacimiento, pasibilidad, muerte) del hombre. Estos son los trascendentales presentes en la condición corporal del ser humano.

La investigación del mensaje teresiano sobre la dimensión corporal de la existencia, sobre su conciencia de la miseria, su implicación en la experiencia

cristiana y en su propuesta de matrimonio espiritual, su participación en la aventura espiritual y su eventual logro o malogro de los proyectos o procesos espirituales en que la autora se embarca ha de comenzar por reconocer que el vocabulario a propósito de este mensaje no se halla todo bajo la voz “cuerpo” o “cuerpos”; hay que integrar en esta exploración conceptos o vocablos teresianos como “natural” substantivado como “el natural”, “nuestro natural”, “complexión”, “complexiones”, “es-tos cuerpos”, “carne”, “corazón”, “sen--tidos”...

Experiencia, simbolización, mensaje doctrinal y pedagogía del cuerpo son corrientes que van mezcladas y trabadas en todo texto teresiana. Toda existencia espiritual se vive y se expresa a través del cuerpo. Los “sucesos” interiores o relacionales son registrados en el ámbito corporal. Bien como sensaciones, bien como símbolos de la realidades espirituales o idea-les. Es la persona la convocada por la gracia encarnada (humanidad de Cristo) a responder también encarnada y corporalmente en su vida moral. Toda la gracia y la conquista espiritual con su mesura y su bravura, toda “la suavidad” y el humanismo de T tienen componentes corporales: la abnegación, la dieta, la vivencia de la oración y de la pasión mística, la salud y la enfermedad, todas las manifestaciones de la precariedad y la miseria del hombre se expresan a través del cuerpo, que otorga posibilidades de expresión a la conciencia de la fe, del amor y de la esperanza. Toda experiencia de grandeza es también corporal. Corporales son los signos de la feminidad, primera determinación personal anterior e interior a toda otra expresión, y corporal es la expresión de toda forma de respuesta: convertirse, (“María [la pecadora] luego mudaría el vestido”); consagrarse en la vida religiosa afecta al cuerpo, se expresa en el cuerpo: cuerpo vestido (galas o jerga) limitado en espacio y relaciones “a encerramiento y clausura”, cuerpo apartado y marcado (virginidad y separación de familia y adscripción a un grupo femenino exclusivamente) descalcez, ayuno, “mudanza de vida y de manjares”, cuerpo consagrado con su culto y sus ritos. Todos los gestos de dimensión espiritual tienen dimensión corporal en T.

Todos, por tanto, están sujetos a la ambigüedad de los valores humanos. El cuerpo es expresión pero puede ser máscara de farsa. Buscar la verdad mediante la humildad será para T el gran trabajo: la autenticación y verificación de todos los gestos personales.

1. “El cuerpo es para el Señor”

El cuerpo ha de ser espíritu. “Os exhorto... a que ofrezcáis vuestro cuerpo como víctima viva, santa agradable a Dios, que este es vuestro culto” (Rom 12, 1). El cuerpo participa de lo dado y lo construido o conquistado. Manifiesta a la persona su límite y su posibilidad. Es gracia y pondus. Un dato con el que hacer algo. Lo entiende enseguida T Para ella el cuerpo es a la vez el lugar de revelación de la ausencia de la gracia. Su labilidad se expresa en lo abundantes términos teresianos: “malicia” “concupiscencia”, “ruindad”, “flaqueza”, “rudeza”, “miseria”, “bestialidad”, “ser tierra”, o vivir en la “cerca del castillo” y simultáneamente el lugar de manifestación de la verdad del hombre y de cómo el espíritu –su alta vocación– puede integrar cuerpo y alma en la realización de los más altos ideales evangélicos. “Ahora, pues, lo primero que hemos de procurar es quitar de nosotras el amor de este cuerpo, que somos algunas tan regaladas de nuestro natural, que no hay poco que hacer aquí, y tan amigas de nuestra salud, que es cosa para alabar a Dios la guerra que dan, a monjas en especial, y aun a los que no lo son. ...Determinaos, hermanas, que venís a morir por Cristo, y no a regalaros por Cristo” (C 10,5). En el cuerpo se da y aparece la actualización incipiente de la ya incoada “salus” última, de la transfiguración, de la resurrección, de la glorificación, pues ya el cuerpo es templo del Espíritu Santo y no es el cuerpo una determinación provisional sino definitiva del hombre. Su estado actual es fruto de la culpa, es por tanto responsabilidad del hombre, herido y derrotado, hacer de su cuerpo que es signo de rebelión un mediador de sus ideales, no un ídolo que venerar.

Es el hombre entero, para T “el alma”, quien puede vivir en la cerca del castillo, desconocerse en su valor y destino, vivir desalquilado y deshabitado de sí mismo o el que puede concebirse y realizarse como morada de Dios y progresar en la vivencia de esa condición habitada y santa. El cuerpo está hecho para el espíritu, para hacerle florecer y ofrecerse.

Este es el drama de cuerpo, puede distraer al hombre y desarmonizarlo o sacarlo de su centro y destino. Pero la última estancia del cuerpo no es la tumba sino el Reino. Este carácter dramático, ambiguo y dialéctico de la condición humana, simbolizada y expresada por su cuerpo, está siempre activa y presente en la conciencia teresiana. T, desde luego, es deudora de su tiempo, pero cargar las tintas en lo negativo la libra - y nos puede ayudara a corregir- de la actual “invención mitológica” moderna del cuerpo ídolo, solo y segregado, sujeto de derechos frente al hombre, sano, bello, joven, fuerte (“sportdietizado”), residencia de toda (im)posibilidad humana y por tanto de toda frustración.

La Autobiografía y las Relaciones no son Historia de un alma, llevan gran carga de aventura corporal –con razón hablan de patografía teresiana– y de conciencia de su peso y su vuelo. Salud y dolor, interior y exterior son unidas en Teresa. Hasta en la repercusión de los sacramentos es así: “En llegándome a comulgar queda el alma y el cuerpo tan quieto, tan sano y tan claro”... “y cuando comulgo... notablemente siento clara salud corporal” (R 1,23) . No hay para T otra manera que no sea la vital y sencilla de hablar de su experiencia espiritual. La oración es su termómetro, pero son los efectos corporales y visibles su verdadero metro y criterio de progreso espiritual: pobreza, libertad ante murmuraciones, piedad de los pobres, deseo de soledad y penitencia, gratuidad, inevitabilidad, aprovechamiento en las virtudes, humildad, salud corporal son criterios de juicio que aplica con una misma importancia en su discernimiento continuo.

Vamos a ver el despliegue en el tiempo, según su propia periodización de la experiencia del cuerpo en la vida espiritual.

2. La ascética del cuerpo

El cuerpo de Cristo (su humanidad) es el medio de redención, de revelación y de comunicación con Dios. La dimensión corporal es consustancial a la condición sacramental de esta redención. La rearmonización o espiritualización del cuerpo es la propuesta de las primeras fases de redención del cuerpo según santa Teresa. La gracia del propio cuerpo, que también debe ser acogida como regalo gratuito, y la vivencia del dolor y la enfermedad son la primera prueba de fortaleza, exigencia de caridad y comunión con la Pasión que Teresa ha experimentado y en ellas tiene que aprender y enseñar a vivir la corporalidad antes de llegar al anticipo de redención del cuerpo en la experiencia mística.

El pecado tiene repercusiones en todo el compuesto humano: "¡Cuáles quedan los pobres aposentos del castillo! ¡qué turbados andan los sentidos que es la gente que vive en ellos! ¡Y las potencias que son los alcaides y mayordomos y maestresalas, con qué ceguedad, con qué malgobierno!" (M 1, 2,4) En definitiva que el cuerpo, todavía en los arrabales del castillo, está, como el alma, sujeto al poder indómito del pecado, el mundo y la carne. T analiza con especial agudeza y dolor la fenomenología de la esclavitud que sobre el cuerpo orante cae por la presión social de la honra, por la debilidad, por la falta de hábitos, de fuerza de voluntad y de motivaciones. Aún no llega casi nada "la luz del palacio donde está el Rey" (ib 14) y el cuerpo queda sujeto a temor y cobardía. Las fuerzas residentes en el cuerpo "embebidas en el mundo y engolfadas en sus contentos y desvanecidas en sus honras, no tienen fuerza los vasallos del alma (que son los sentidos y potencias) que Dios les dio de su natural" (M 1,2,12); Pero el celo indiscreto o el exceso de penitencia corporal tampoco son adecuados para el momento de este combate; siempre el cuerpo combate en territorio fronterizo.

La pedagogía teresiana se abre con un grito de atención a la dignidad humana, mediante el reclamo a la conciencia del valor decisivo de la interioridad. El hombre

se juega en su intimidad. Es vasija que guarda un tesoro. No sólo lo ha de guardar, ha de ganárselo. El hombre es crisálida y diamante, palacio y paraíso.

El cuerpo es evidente al hombre en todo el proceso por su misma pesadumbre, pero ha de pasar de ser factor de disgregación y distracción a ser cooperador; ha de entrar en armonía y colaboración con el designio y vocación que tiene en Cristo: “Glorificad a Dios con vuestro cuerpo” (1Cor 6, 23). “Este es vuestro culto razonable” (Rom 12,1). Pero su propensión es la contraria: “Sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas... todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo que son estos cuerpos” (M 1,1,2). La imagen lleva cargada ya una propuesta de acción ética y responsable. Un castillo, como una montaña, es un desafío que conquistar, pacificar y habitar desde el centro. El cuerpo se plenificará en el encuentro de su centro y mitad. El cuerpo se adecuará a la vocación y destino sólo en el encuentro amistoso o matrimonial con Cristo. El cuerpo será el lugar del encuentro y trato con el encarnado, humanado, humillado y glorificado.

Quien ora, entra y avanza en este proceso de apropiación e integración del cuerpo en la vocación. Es la oración el instrumento pedagógico y el recurso privilegiado por T para disponerse a la gracia de la unión. Gracia que se da mediante la carne y el cuerpo de Jesús.

La oración es de por sí un ejercicio compuesto y expresado por gestos corporales previa o sucesivamente autentificados: gestos de silencio y diálogo, de conocimiento propio y humildad, de consideración de Dios y recogimiento y atención a su llamada, de contemplación de la naturaleza, de imaginación, de fantasía y de lectura. “Son las almas que no tienen oración como un cuerpo con perlesía o tullido” (M 1,1,6). El recurso de aprendizaje está también en el cuerpo: oración mental o vocal que es más que “menear los labios” (ib. 7) pero que es también menear los labios; de hecho, todo el cuerpo se ha de movilizar para,

apropiado por su centro y unificado por el espíritu, “huir de la bestialidad” del cuerpo ausente, de la distracción y disgregación de las potencias y facultades derramadas, para hurtar el cuerpo a la costumbre maquinal y a la palabra servil ante Dios (ib y en M 1,1,1). La pedagogía de estos gestos y posturas hace progresar hasta hacer del cuerpo y con él un único sujeto de trato y comunión con Cristo humanado. Gestos, posturas, el llamado “yoga” teresiano, el desprendimiento de bienes y necesidades, el “recogimiento de los sentidos derramados” (V 11,9) y hasta el canto conforman las tareas de esta etapa primera de disposición y educación corporal.

El cuerpo ha de “acostumbrarse” por el ejercicio continuado y fiel a cerrar los ojos, a recogerse y retirarse, a tratar la vida de Cristo, a recibir lágrimas, a pasar las “congojas por sustentarse en la oración” (ib 11).

Cuenta para T mucho en esta fase también la discreta atención a las necesidades o ritmos que impone la condición corporal del orante. Hay que dar tiempo al cuerpo pues a veces “la sequedad viene de indisposición corporal, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo” (V 11, 15); el cuerpo reclama al orante discreción, no forzar, que no le ahoguen, “el alma... no puede lo que quiere, por tener tan mal huésped como este cuerpo” (V 11,15). “Sirva entonces al cuerpo por amor de Dios porque otras veces muchas sirva él al alma y tome algunos pasatiempos santos de conversaciones... o irse al campo” (ib 16). La ley de la “suavidad” teresiana impone el ritmo de adaptación del cuerpo a las exigencias del espíritu, es decir de los ideales a la realidad. Siempre el cuerpo en T es el guardián de la realidad. Quien hace posible lo más alto y avisa de los imposibles y las ilusiones.

En esta educación teresiana no vale “traer el alma arrastrada”, sino la suavidad que impone la condición corporal y encarnada de la comunión con Dios en Cristo. Y ante todo “acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerla siempre consigo y hablar con él... pedirle... quejársele... alegrase con él...

no olvidarse... y... sin oraciones compuestas” (V 12,3), “sin cansarse en componer razones” (V 13,11). “Ordenar el tiempo y las cosas para que vayan conforme a verdad” (V 13,17). Que los ideales se realicen en carne y tiempo. Si no, todo es pensamiento y ejercicio mental sin encarnadura.

Pero sin que el cuerpo y sus querencias o supuestas exigencia y necesidades se imponga sobre el proyecto que la razón y la fe han determinado seguir. Por eso insiste en el aprendizaje –con libros e imágenes si es preciso– de una actitud corporal y mentalmente vivida “con alegría y libertad”, con discreción y conciencia de los limites, con “ánimos animosos” para el desprendimiento que “no nos ha de faltar la tierra en queriéndonos descuidar un poco del cuerpo”. Y, por supuesto, todo medido por las exigencias del propio estado: “cada quien según su llamamiento” (V 13,4-5). No vale el cálculo mezquino de “querer concertar cuerpo y alma para no perder acá descanso y gozar allá de Dios” (ib 5) le parece “paso de gallina”. Que el cuerpo con sus temores y derechos no sea el metro. Pues el cuerpo es también velo opaco que falsea. Salir de sus límites para llevarle a donde no conoce: “procurar soledad y silencio... que no nos matarán estos negros cuerpos que tan concertadamente se quieren llevar... que nos hace temer que todo nos ha de matar y quitar la salud, hasta tener lágrimas nos hace temer de cegar” (V 12,1). Las fronteras del hombre están en sus miedos físicos más que en sus reales capacidades. “Como soy tan enferma, hasta que no me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud...” (V 13,7). La relativización de todo lo exterior es al fin muestra de la ambigüedad de lo corpóreo: “¿Ves toda la penitencia que hace la Cardona? En más tengo tu obediencia” (R 23).

3. Repercusiones corporales de la vida mística

El cuerpo entra poco a poco en la órbita del espíritu. Si el cuerpo es la medida de todo avance, por cuanto que “no está la perfección en los gustos sino en quien ama más... y en quien mejor obrare con justicia y verdad”, su opacidad también es la fuente de todas las dudas. Gustos o contentos, de qué se trata pregunta la

autora. Cuando el Señor dilata el corazón comienza la vida mística. (Mora-das cuartas).

La primera experiencia de la afectividad corporal es una cierta inversión de la dirección del gozo: "...estos contentos son naturales... comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios. Los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos... y mucho más" (M 4,1,4). Mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo. El cuerpo se somete con su propia aportación: su gesto aquí son las "lágrimas". Un gesto corporal con apariencia mística. Sin embargo, es ambiguo. Puede proceder de la pasión: Teresa ha pasado por las "lágrimas congojosas" cuando "no sabía acabar (de llorar) hasta que se me quebraba la cabeza". Pueden también nacer "de linaje más noble" y acabar en Dios. "No se puede entender", concluye T. Vuelve sobre ello en M 6,6,7-10.

Pero el cuerpo empieza a sentirse excluido: "Cuando nos ata a Sí ... parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo. Yo veía a mi parecer las potencias del alma empleadas en Dios y estar recogidas con El, y por otra parte el pensamiento alborotado: traíame tonta" (ib 5). El cuerpo se desconcierta por su exclusión. Los modos de conocimiento y gozo se invierten. T se problematiza, pero halla la solución en establecer que el pensamiento o la imaginación no es todo el hombre, "no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho". No entenderlo tiene malas repercusiones: "De aquí proceden las aflicciones... y el quejarse de trabajos interiores... y vienen las melancolías y a perder la salud".

Habla en su experiencia de un desdoblamiento o escisión que sólo tiene explicación por el rastro del pecado de origen: "es de la miseria que nos quedó del pecado de Adán" (ib 11). Su experiencia (M 4,1,10) dice que es compatible la locura de la imaginación, el gran ruido de la cabeza, la barahúnda, los muchos pajarillos y silbos y no en los oídos, "sino en lo superior de la cabeza adonde dicen que está lo superior del alma" con la verdadera experiencia de amor místico "donde el alma se está muy entera en su quietud y amor y deseos y claro

conocimiento". El cuerpo sujeto "a comer y dormir y a otras servidumbres" que nos "menosprecian" y que las llevamos dondequiera vayamos. No es culpa del cuerpo ni del alma. "Hay más y menos en este estorbo conforme a la salud y a los tiempos [edades]... tengamos paciencia... entendámonos... y lo que hace la flaca imaginación, y el natural y el demonio no pongamos la culpa al alma" (M 4,1,14).

La vida mística comienza con "gran alboroto". Los consuelos espirituales "algunas veces van envueltos con unos alborotos de sollozos... se les aprieta el pecho... movimientos exteriores [involuntarios] les hacen salir sangre de narices y cosas así penosas" (M 4,2,1). Los gustos de Dios u oración de quietud es de otra manera. El cuerpo no sufre. Participa del gozo por desbordamiento y rebose de dentro a fuera. La parábola de la fuente que se hinche da a entender la nueva condición pasiva e interior de la experiencia corporal. La fuente que se hinche sin ruido por manantial caudaloso y la que se llena desde fuera por arcaduces señalan el nuevo estadio del proceso místico. La que tiene el manantial de la gracia en el centro del alma "produce una grandísima paz y quietud y suavidad en lo muy interior de nosotros mismos... vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo... todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad" (M 4,2,4). "Aquel ensanchamiento... comienza a producir aquella agua celestial de este manantial... de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí. Entiende una fragancia... el calor y el humo oloroso penetra toda el alma y aún hartas veces participa el cuerpo. Mirad que ni se siente calor ni se huele olor" (ib 6)... no es cosa que se pueda antojar, se ve no ser de nuestro metal".

En el cuerpo se asientan todas las dudas todavía. No está en él mismo, sino en su disposición para la relación de amor, la garantía de valor de estas gracias místicas: "Mas en los efectos y obras (corporales) de después se conocen estas verdades de oración que no hay mejor crisol para probarse" (ib. 8). Ni se pueden producir con artificio, ni se pueden evitar...

4. El cuerpo transfigurado

Huésped es el alma del cuerpo y el cuerpo huésped es del alma. La transformación del hombre y su proceso lo describe e interpreta T con la parábola de la crisálida. De nuevo los efectos de la unión tiene registro corporal: el deseo y la desazón del amor omnímodo y proteico: “Desasosiego de servir, de alabar, de padecer por el, de penitencia, de soledad, de deseo de darle a conocer, de andar en misión, de...”; y con esa desazón llega la noche oscura del alma donde “la entraña del alma se desmenuza y muele” (M 5,2,10-12) y se “sella con su sello” (ib. 13). El amor se hace pasión, “duele el cuerpo”, siempre duele más el amor. Es el cap. 3 de las quintas moradas el que da el criterio claro “la más cierta señal” de discernimiento: hacer la voluntad de Dios, mediada por la obediencia, por el amor al prójimo, por obras conformes y virtudes no fingidas, y por la humildad del amor concreto no “encapotado” ni hecho de “suspensioncillas”: “obras quiere el Señor” lo traduce T en alivio de enfermos, compasión, ayuno porque otro coma, tomar trabajos por quitarles al prójimo... Cosas bien corporales y exteriores son la esencia y señal de la unión mística.

La corporalidad impone la historicidad y la materialidad de la caridad cristiana. Este es vuestro culto razonable. “Ofreced vuestros cuerpos como hostia viva” Rom 12, 1-2. “Dad vuestros miembrios a Dios como instrumentos de justicia” (Rom 6,12-13). Teresa muestra cómo se cura la ambigüedad congénita de lo corporal y se abre a la sana y leal relación con Dios mediante la relación de amor con el prójimo. En este punto introduce el sacramento del matrimonio como símbolo (y sacramento) del amor de Dios. No disponía T de los logros de la actual teología del matrimonio. Le basta el uso alegórico de los usos sociales para hacer la graduación que le importa.

La experiencia mística tiene siempre esta condición de estímulo, para hacer desear, para acercar a la promesa, en algún modo son anticipo y aperitivo de la

vida celestial. El cuerpo es testigo de lo futuro y se proyecta como palabra y símbolo del profeta para que veáis y creáis. Este valor apologético y de encarecimiento tiene siempre el testimonio de T. La centralidad de los pasajes sobre la Humanidad corporal y gloriosa, sobre el Cristo espíritu que trasformará nuestro cuerpo de miseria en un cuerpo de gloria (Fil 3,21), es por defensa del poder salvador de la carne glorificada y sacramentada del Señor.

Vivir la vida nueva, entrar en la morada, trasformar el gusano en crisálida, disponerse para el matrimonio, dejarse invadir por el agua viva que dilata nuestro cauce, es vivir bajo el imperio actual y vivificante de su cuerpo resucitado, norma y eje de toda novedad de vida. En esta vida se avista su eficacia en la experiencia mística, pero sobre todo en la conformación con su voluntad y en la aproximada reproducción “corporal” y existencial de sus obras, virtudes y sentimientos.

Impetus y deseos, purificaciones e insatisfacciones (M 6,11) no son si no muestra de esta tensión reveladora de la condición fronteriza del hombre (ib 4 v. gr.). La descripción de la noche del espíritu que se hace en este capítulo. En las séptimas moradas se despliega el último grado de participación en la resurrección y de transformación espiritual que afecta a todos los niveles de la persona también al corporal. Los sentidos espirituales serían una manifestación de la transformación de toda la potencia corporal de comunicación, expresión y actuación del alma.

La ultima morada es también de naturaleza corporal: templo de la Trinidad, experiencia ligada a la Humanidad de Cristo y al sacramento de la eucaristía y del matrimonio (M 7,2,1) aunque se esfuerza en decir: “aquí no hay memoria de cuerpo”, o “no ha menester puerta por donde entre” (ib 3).

Cuerpo templo del Espíritu Santo. Eucaristía –banquete y alianza esponsal–, Resurrección, Humanidad del Verbo, Matrimonio forman el cuadro donde es posible integrar teológicamente las experiencias en las que según santa T participa el cuerpo armónica y serenamente: “de este centro... salen unos rayos de

leche que toda la gente del castillo confortan... para sustentar [al los] que en lo corporal han de servir a estos dos desposados". Este hombre está unido, ya son dos, su vida es Cristo, su cuerpo lo sabe y lo expresa. Estas repercusiones no son clamorosas o exteriores sino en silencio.

El porqué y para que de esta aventura y esta torrente de gracias es también de naturaleza eclesial y corporal: para fortalecer en la imitación de Cristo crucificado (M 7,4,4-5) en la fortaleza del sufrimiento. "Hacerse esclavos de Dios, a quien señalados con su hierro que es la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo como El lo fue". Todo se resuelve en obras "corporales" de servicio y misericordia: "procurada ser la menor de todas y esclava suya mirando cómo o por dónde las podéis hacer placer y servir". La fortaleza es también corporal (ib 11) pero siempre para servir. Marta y María siempre juntas.

En este punto se avista ya la condición glorificada del cuerpo espiritual. "Si nuestro cuerpo es pesado y peligroso no es porque esté unido al alma sino porque no lo está del todo y en consecuencia escapa en parte a su influjo" (J. Mourroux, Sentido cristiano del hombre, Madrid 1972, p. 103). La unión con la humanidad de Cristo que propone santa Teresa implica de lleno la condición corporal, la redime, la glorifica, la necesita y la consuma en la unión con Cristo. Divinizado el espíritu se espiritualiza el cuerpo. El cuerpo al fin lejos de ser espíritu es más cuerpo que nunca, puesto que el matrimonio espiritual lo ha dominado, asumido y conformado con su vocación de "ser para el Señor" y "templo del Espìritu Santo". ' Alma.

BIBL. – M. I. Alvira, Visión de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme, Paris 1992; A. Roccetti, Antropología teresiana. Acerca-miento humano a Teresa de Avila, Oviedo 1999 (especialmente pp. 90-228).

Gabriel Castro

Cueto, Diego Alvarez de

Abulense, amigo de Lorenzo de Cepeda, a quien se lo recuerda T (cta 24,6), con motivo de la muerte del hijo: “murió el hijo de Cueto harto mozo”. Aquél sobrevivirá a Lorenzo. En el testamento de éste, hay una larga cláusula referente a Cueto y una cantidad de “pesos de oro en Quito” (cf M. M. Pólit, p. 356).

Cueva y Castilla, Antonio

Canónigo, residente en Sevilla, amigo de Lorenzo de Cepeda. Al llegar éste a Sanlúcar de Barrameda, escribe al canónigo amigo para que notifique su llegada a Teresa y a los familiares de Alba (cta 87,1). De él se sirve T para cursar ciertas cartas desde Sevilla a tierras castellanas (cta 85,1). A juzgar por su declaración en el proceso de beatificación de la Santa, don Antonio fue gran amigo del P. Gracián, y no menos íntimo de fray Juan de la Cruz y Antonio de J. Heredia, de Julián de Avila y de Domingo Báñez. Muy enterado de las fundaciones teresianas (BMC 19,152-156).

Cueva, María de la, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila, coetánea de T. Ya es capitular en 1537. En 1567 se presenta al P. Rubeo, elogiosa de la priora y de la comunidad: “las monjas son muy recogidas, se comulgan muchas veces”, dice ella al P. General. Ya entonces se confiesa con Julián de Avila. En 1572, siendo priora T, interviene en la Respuesta a un desafío (n.13), dictando su texto a la Santa, que aprovecha la ocasión para alabarla: “yo sé –subraya T– que... pasa grandes trabajos interiores” (ib). (Cf EstTer 1, 304; 3, 296).

Cuevas, Francisco de

Caballero burgalés. “Correo mayor” de la ciudad. Casado hacia 1555 con la famosa escritora latina Luisa Sigea de Velasco. Ambos formaron parte de la corte de Carlos V. Al quedar viudo en 1560, se instaló de nuevo en Burgos, donde simpatizó con la Santa ayudándola en los trámites de fundación. Ella asocia su recuerdo al de Hernando de Matanza: “también nos la hacía [caridad] Francisco de Cuevas, que tenía mucha cuenta con este Hospital [de la Concepción], que es correo mayor de aquí. Él ha hecho siempre por nosotras en cuanto se ha ofrecido” (F 31,28; cf BMC 6, 378).

Cuevas, Juan de las, O.P. (1524-1599)

Domicico, venerado por T, sobre todo a causa de su decisiva intervención en el Capítulo de Alcalá de 1581. Había nacido en Coca (Segovia) hacia 1524. Profesó en San Esteban (Salamanca) el 10.6.1551, y prosiguió estudios en el colegio de San Gregorio de Valladolid. Superior en varias casas. Lo era del convento de Talavera (Toledo), cuando le llega el breve “Nuper iustis...”, de Gregorio XIII (20.11.1580: cf MHCT 2,231, y el texto en la p. 217; y 19, 46), designándolo para presidir el Capítulo de Alcalá, en lugar de Pedro Fernández, entonces enfermo de muerte. El 17 de enero siguiente, ya Cuevas escribe al Rey aceptando el nombramiento y designando para la celebración del Capítulo la sede de Alcalá de Henares (ib 237). En febrero, recibe cartas de la Santa con sugerencias para la asamblea (cta 374,7). De hecho preside el Capítulo (3 de marzo), promulga las nuevas Constituciones de descalzos y descalzas (13 de marzo), erige la provincia de descalzos y todavía después de la asamblea sigue proponiendo cómo tramitar en Roma lo decidido en Alcalá (ib 296-304. 308). En su Orden, Cuevas será elegido provincial. Desde 1587 hasta el 1596 será asesor del Archiduque Alberto en Portugal. Y, al marchar éste para Flandes, Cuevas será elegido obispo de Avila (1596-1599). Sus restos mortales yacen en la catedral de la ciudad. - La Santa hace su presentación en el Libro de las Fundaciones: “fray Juan de las Cuevas era entonces prior de Talavera..., persona muy santa y cuerda, como era menester para cosa semejante” (29,30). Le agrada a T lo mucho que Cuevas quiere a

Gracián (cta 465,4), y todavía en vísperas de su muerte (Valladolid, septiembre de 1582), ella acepta los servicios del P. Cuevas: “el portador de ésta [carta a la priora de Toledo] es el padre fray Juan de las Cuevas. Muéstrele vuestra reverencia mucha gracia, que me dijo iría allá” (cta 466,5). El P. Juan testificará en el proceso de beatificación de T, ante el tribunal de Madrid, en 1595 (BMC 18, 366-368). ’Capítulos.

D

Daimiel (Ciudad Real)

Villa manchega reiteradamente mencionada por la Santa con ocasión de la fundación de descalzos en la misma. En 1581 ya se había aceptado la erección de dicho convento con licencia del P. Angel de Salazar y con el agrado de la Santa. Se decidió la fundación en el capítulo mismo de Alcalá, 1581 (Reforma, 2, 6, 19, p. 58). Poco después Gracián “concertó con los de aquel pueblo la fundación” (MHCT 3, 640). El 30 de mayo de 1582 escribía la Santa que Gracián “desde Villanueva había de ir a Daimiel a admitir aquel monasterio” (cta 451,16). Poco después partía de Burgos para Daimiel el gran colaborador de la Santa, Pedro de la Purificación (cta 457,5). Se erigió, efectivamente, con el título de Nuestra Señora de la Paz, al año siguiente: 25.7.1583.

Dantisco, Isabel

Isabel de Jesús

Dantisco, Juana (1527-1601)

En el último decenio de su vida, T entabla relaciones y es gran amiga de doña Juana Dantisco, madre de Jerónimo Gracián y de varias carmelitas. Juana es hija del embajador de Polonia ante Carlos V, Juan 'Dantiscus' y de Isabel Delgada, dama vallisoletana, posteriormente casada con Miguel Navarro de Azpilcueta. Nacida en Valladolid en enero de 1527, apenas tendrá tiempo para conocer a su padre. Pero cuando éste regrese a Polonia y renuncie a contraer matrimonio, llegando a ser obispo de Culma y de Warmia (norte de Polonia), ella le escribirá más de una carta reclamando su afecto. Cartas sin respuesta de él, que sin embargo intenta separarla de su madre y llevarla a Flandes o a Alemania. Niña aún, a los doce años se desposa con un antiguo amigo de aquél, Diego Gracián de Alderete, de Pozaldez (Valladolid), gran humanista y futuro secretario de idiomas en la Corte de Madrid. Educada cuidadosamente por la madre de éste, doña Juana llegará a tener 20 (?) hijos, de los que sobrevivieron 13, el preferido de ambas –de doña Juana y de T– Jerónimo Gracián. Grandes humanistas todos los hijos varones. Tres de sus hijas ingresaron en el Carmelo teresiano: María de san José, Isabel de Jesús ("la mi Bela", de la Santa) y Juliana de la Madre de Dios. Fue también carmelita su hijo Lorenzo. Ingresó también Pedro, pero hubo de abandonar por enfermo. Se ordenó de sacerdote.

La Santa admiró los valores y virtudes de doña Juana, especialmente tras la visita de ésta al Carmelo de Avila, adonde vino acompañando a su hija María de San José, camino del Carmelo de Valladolid. Ya antes de ese encuentro, la definía así en carta a Gracián: "Yo le digo a vuestra paternidad que es de las mejores partes las que Dios le dio, y talento y condición, que he visto pocas semejantes en mi vida...; una llaneza y claridad por la que yo soy perdida" (cta 124,2). Y de nuevo: "Cada día la amo más, y me parece mejor y más avisada" (cta 242,3). Doña Juana sufrió intensamente las humillaciones de Gracián a la llegada del Nuncio F. Sega. Cuando éste lo condena a reclusión (20.12.1578), con especial prohibición de mantener correspondencia con las carmelitas (con la M. Teresa!), doña Juana hace de misteriosa medianera entre él y la M. Fundadora (Sega le había dejado licencia de escribir cartas únicamente "a su padre y madre, y a su Ilustrísima

[Sega mismo] y no a otra persona alguna" (MHCT 2,81). Pero sufrió mucho más a partir de la muerte de la Santa. Al ser expulsado Gracián de la Orden ignominiosamente (17.2.1592), doña Juana lo acogió en su casa de Madrid . En 1593 tiene noticia de su prisión a manos de piratas. Está al corriente de sus sufrimientos en los dos años de mazmorra en Túnez. Gracián puede enviar cartas a su madre desde la prisión (MHCT 9, 164-179: 5 cartas). Son generalmente cartas de alegría en el sufrimiento. Pero el 28 de noviembre de 1594, desde su calabozo de Túnez, escribía a doña Juana en Madrid: "Ya ha un año y más que estoy cautivo, y ninguna carta he visto desa tierra, ni dineros de la de cristianos" (ib p. 177). Ella sí recibía las cartas de su hijo, y por fin lograba reunir la suma de dinero reclamada para su rescate, obteniéndolo el 11 de abril de 1595, con cédula del terrible Bajá de Túnez.

Pocos días después (21.6.1595), doña Juana se presentaba en Madrid a hacer su declaración ante el tribunal que instruía el proceso de beatificación de la Santa. Merece ser recordada su respuesta a la pregunta primera del interrogatorio: "Que esta testigo conoció a la dicha Madre Teresa de más de 18 años a esta parte en el monasterio de carmelitas descalzas de Toledo, donde la visitó esta testigo, y en Avila llevando esta testigo su hija monja a Valladolid, y en esta villa [Madrid] pasando la dicha Madre a una fundación..., y que cuando dice esta testigo que pasó por Avila, posó en casa de un hermano de la dicha Madre Teresa" (BMC 18,369). Gracián asistió "providencialmente" –dice él– a la muerte de doña Juana el 6.10.1601. Escribe él mismo: "Se le cumplió lo que decía, que quisiera su Maestro al lado. Desde que la enfermedad arreció, no me le quité de él, y le cerré los ojos" (cta de Gracián notificando el fallecimiento a las carmelitas de Consuegra, donde residía su hermana María de San José Gracián: 7.10.1601, loc. cit. p. 314). – El epistolario teresiano conserva tres cartas a doña Juana.'Gracián, padres de.

Dantisco, María

María de san José, ocd

Dardo (saeta / flecha)

Imagen de origen bíblico, relacionada con otras del grupo esponsal, como “herida” (“vulnerasti cor meum” Cant 4,9), y del “fuego” (“saetas con carbones de fuego”, salmo 119,4, etc.). En los escritos de T aparece siempre como exponente del amor místico: “saeta de fuego” (M 6,11,2), “flecha enherbolada” (“hirióme con una flecha / enherbolada de amor”: Po 3), disparada desde lo hondo del alma: “hay en lo interior quien arroje estas saetas, y dé vida a esta vida” (M 7,2,6). El pasaje más expresivo y famoso es el relato de la llamada “gracia del dardo”, a manos del querubín: “un dardo de oro largo, y al fin del hierro... un poco de fuego” (V 29,13). Imagen repetida en los lugares paralelos: M 6,2,4 (“saeta” que lleva tras sí las entrañas) y R 5,17 (herida y saeta en el corazón). Dardo, fuego y corazón han pasado a la iconografía teresiana en pintura y en escultura. Corazón, Transverberación.

T. A.

Dávila Maldonado

Dávila Maldonado Bocalán, Martín

Vecino de Salamanca. Casado con Guiomar de Ledesma. Ayuda a T a combatir la extrema pobreza de la Encarnación de Avila, durante el priorato de los años 1571-1574. De parte de Francisco de Fonseca, señor de Coca y Alaejos, envía provisiones a T, que da fe de haber recibido de una vez “setenta y dos aves” (cta 47,3, fechada el 1.2.1573). Su hija Leonor de Ledesma (Leonor de Jesús) ingresó en el Carmelo de Salamanca (cta 57,3), pero falleció muy joven, el 24.6.1575. Él nos trasmitió una carta de T (cta 47).

Dávila y Toledo, Sancho

Sacerdote y teólogo, amigo de la Santa. De la familia de los marqueses de Velada. Estudió en Salamanca, donde fue profesor y varias veces rector. A él dedicará Báñez su relección “De merito et augmento charitatis” (1590). Fue canónigo penitenciario de Avila. Deán de Coria, y sucesivamente obispo de Cartagena (1591), de Jaén (1600), de Sigüenza (1615) y de Plasencia (1622). Falleció el 6.12.1625, tras conocer la canonización de la Santa. - Esta se alegra de que preste sus servicios a los Carmelos de Salamanca y Alba (cta 409), se congratula con él por haber escrito la biografía de su madre, doña Juana Enríquez de Toledo (marquesa de Velada), libro que T desea leer (ctas 409,3; 462,4), y le confía el asunto de la sobrina Beatriz de Ovalle, calumniada en Alba, para que él ayude a buscar una solución (ib). Todavía en el último viaje de T, de Burgos a Alba, le escribe ella una carta desde Palencia el 12 de agosto de 1582, cuando aún no sabe que al final de ese mismo viaje llegará a Alba de Tormes, donde don Sancho reside y donde tendrá ocasión de participar en los sucesos que siguieron a la muerte de aquélla. – Entre las Cartas de T, nos quedan tres dirigidas a él (ctas 398, 409, 462).

Dávila, Alonso

Doctoral de la catedral de Avila en tiempo de T. Quizás es él uno de los aludidos por ella entre “los cinco o seis, todos muy siervos de Dios”, pero suspicaces respecto de su vida mística y recelosos de “que comulgase tan a menudo” (V 25,14).

Dávila, Ana (Ana de san Juan), OCarm

Carmelita en la Encarnación de Avila, donde tiene a otras dos hermanas. Pariente del marqués de Velada. En 1567 es portera de la comunidad. Y, como tal, hace una meticulosa exposición al visitador general, Rubeo: “pide no ser portera, porque no tiene salud para ello, y por humildad, y poseer quince ducados...”

(EstTer 1,300). Su hermana doña Quiteria depone en el proceso de la Santa: “Cuando [doña Teresa] salió de este convento a hacer la casa de San José de Avila, sacó consigo una hermana de esta declarante..., que se llamaba Ana de san Juan, natural de Avila..., y que la dicha su hermana y ella volvieron a esta casa...” (BMC 18,235). Parece ser que, de hecho, Ana ejerció de superiora en San José los primeros meses, hasta que intervino don Alvaro y designó priora a la Santa. Lo resume algo sesgadamente la historiadora de la Encarnación, María Pinel: “Ana de san Juan, a quien hizo priora mi madre santa Teresa, y no queriendo aceptarlo por conocer no era justo que la santa le fundase y ella le gobernase, y el señor Obispo hizo que mi madre santa Teresa le tomase” (Retablo de Carmelitas, p. 51). En octubre de 1577 será una de las firmantes de la carta a la Duquesa de Alba, solicitando su ayuda para liberarse de los castigos ocasionados por la “elección machucada” de la Santa por priora de la Encarnación (cf. Nicolás González, “La Encarnación”, 2, 312; todavía en 1580 sigue presente en la comunidad: ib p. 325). – Anciana y humilde, Ana había sido la primera priora de la familia teresiana. Terminó sus días en el monasterio de la Encarnación.

Dávila, Ana

Dávila, Ana

Dávila, Francisco

Hijo del comendador y señor de Salobralejo (Avila), Francisco Dávila, y de Beatriz Heredia. Marido de la gran amiga de T, doña Guiomar de Ulloa. Falleció en 1552, cuando doña Guiomar tenía sólo 25 años. Anota la Santa: “Ha nueve años que murió su marido, que tenía un cuento de renta..., y aunque [ella] quedó de 25 años, no se ha casado, sino dádose mucho a Dios” (cta 2,3: del 23.12.1561). Dos de sus hijas –Antonia y Elvira de Guzmán– fueron monjas en la Encarnación.

Dávila, Gómez

Marqués de Velada desde 1561. Casado con Ana de Toledo. Hermano del obispo de Cartagena, Sancho Dávila. Lo recuerda T y le envía saludos en carta a este último (cta 409,6), y por cierto parentesco con doña Orofrisia, esposa de Francisco de Cepeda, sobrino de la Santa (cta 363,6). Don Gómez fue virrey de Nápoles y de Valencia. Ayo de Felipe III. Murió en 1616.

Dávila, Gonzalo, sj

Insigne padre jesuita. Nacido en Avila en 1536. Ingresó en la Compañía de Jesús el 22.6.1564. Profesó el 20.9.1570. Rector de varios colegios, en 1578 lo es de San Gil de Avila. Es entonces cuando entabla relaciones con la Santa. Después de muerta ella, será provincial de Toledo (1588-1593) y de Castilla (1593-1596). Visitador de Aragón en 1603. Muere en 1606. Siendo rector del Colegio de San Gil, recurre a T para obtener la venida del P. Mariano a Avila, con miras a la conducción de una fuente de agua al Colegio, cosa en que se interesa ella vivamente (cta 247,4 y 258,7). En ese mismo año, el rector, a las órdenes del severo provincial P. Juan Suárez (cta 228), ha intervenido ante la Santa en el malentendido vocacional de otro jesuita, p. Gaspar de Salazar. Gonzalo Dávila remite a la Santa una carta del P. Suárez no exenta de “fieros, profecías y amenazas”, urgiéndola además por propia cuenta. La Santa responde al uno y al otro con extrema franqueza y libertad: cta 228, del 10.2.1578 a Suárez; y cta 229, del 14.2.1578 a Dávila. Ambas cartas responden al presupuesto de falsía y doble juego atribuidos a la Santa por los dos destinatarios. Al P. Dávila ella le asegura, entre otras cosas: “Ya he dicho a vuestra merced que, haciendo en una cosa lo que me parece debo, que me dio Dios ánimo para con su ayuda pasar todos los malos sucesos que vinieren...” (229,4). El episodio, aparentemente trivial, se agravaba para la Santa, porque en ese momento ella y su pequeña familia sufrían el acoso del nuncio papal y de la propia Orden. Era a eso a lo que se sumaban las amenazas y profecías de Suárez.

Más tarde, ya en el verano de ese año, el P. Gonzalo reanudará con ella relaciones cordiales, pidiéndole consejo en tema espiritual. Ella le responde con una hermosa carta, enviada desde San José a San Gil (cta 249). Al proceso de beatificación de T aportará el P. Gonzalo un breve testimonio (BMC 18,155). – En el epistolario teresiano son dos las cartas dirigidas a él.'Suárez, Juan.

Dávila, María

Dama abulense. Casada con Alonso Sedeño. Hija de "la Flamenca" Ana de san Pedro Wasteels y de Matías de Guzmán y Dávila. Integrada en el grupo de amigos abulenses de T, que en una de sus cartas los recuerda: "a Maridíaz, a la Flamenca, a doña María de Avila, que la quisiera harto escribir…" (carta a Salcedo, de sept. 1568, n.4).

Dávila, Pedro

Citado por T entre los emparentados con la mujer de su sobrino Francisco de Cepeda: "En Avila [doña Orofrisia] es deudo del marqués de las Navas" (cta 363,6), que era entonces don Pedro Dávila, hijo de su homónimo Pedro Dávila y de María Enríquez de Córdoba. Está casado con Jerónima Enríquez de Guzmán, y fue embajador del rey en Roma.

Dávila, Quiteria, Ocarm (1526-1607)

Carmelita, priora en La Encarnación de Avila, donde profesó en 1540. Es hermana de Ana de san Juan, que fue la primera priora en San José de Avila. Tiene una tercera hermana en la Encarnación (BMC 18,237). Es "prima de la marquesa de Velada", según Jerónimo de san José (Ezquerra). Es miembro de la Hermandad de la Transfixión. Firma también ella los capítulos de reforma de 1547. En 1573, siendo súbdita de la Santa, acompaña a ésta en su viaje al Carmelo de Salamanca, y sigue carteándose con ella. Mantiene buenas relaciones con el P.

General Rubeo: ya en la visita de éste en 1567, se presenta la “Reverenda Quiteria” enferma y necesitada de amplias dispensas, “que pueda ... tener moza, no vestir estameña en tiempo de verano” (EstTer 1,306). Siendo priora de la Encarnación en 1578, sigue carteándose con el P. General y con T. Escribe ésta a Gracián: “Sepa vuestra paternidad que escribió nuestro Padre General a doña Quiteria una carta como verá por ésa. Dios le perdone a quien tan mal informado le tiene” (cta 258,9). La alusión a “esa” carta indica la enviada por aquélla a la Santa. De hecho doña Quiteria fue reiteradamente priora de la Encarnación: 1580-1586; 1589-1592; 1595-1598; 1600-1603. Así pues, era priora de la Encarnación al morir en Alba la Santa. Siendo también priora, en 1597, depuso en el proceso de beatificación de T: “Cuando esta declarante entró y tomó el hábito en el dicho convento de la Encarnación, donde ahora es priora, halló en él con el hábito de la dicha orden a la dicha madre Teresa de Jesús..., con la cual tuvo particular amistad y comunicación, a su parecer casi 20 años en el dicho monasterio” (BMC 18, 235; cf los episodios relatados en la p. 237).

Daza, Catalina

Abulense. Hermana de Gaspar Daza. “Mi buena hermana, la Señora Catalina Daza”, la llama la Santa en carta de 1574 a Francisco de Salcedo (cta 65,1). ’Daza, Gaspar.

Daza, Gaspar

Sacerdote abulense, amigo y colaborador de T. Ya en la década de los años ’50 muy conocido en Avila por su predicación y su labor de reforma. Influye en Julián de Avila y en Francisco de Salcedo. Debido a su fama pastoral y a su amistad con Salcedo, la Santa recurre a su asesoramiento con ocasión de las primeras manifestaciones místicas de la propia vida espiritual (V 23,6.8). Sin embargo no se sintió comprendida por él (ib 9). Cuando T le somete un primer relato escrito de su vida, juntamente con los subrayados del libro de Laredo (Subida del Monte Sión),

Daza y Salcedo dictaminan en negativo: “que a todo su parecer de entrambos, era demonio” (V 23,14: es decir, que “era demonio” el que obraba en la experiencia de Teresa). El la encamina a consultar a directores jesuitas y prácticamente se desentiende. Con todo siguió cercano y muy afecto a Teresa. La apoya en su proyecto de fundar San José: “era de los que mucho me ayudaban” (V 32,18; 36,18). Fue él quien dio el hábito a las cuatro jóvenes fundadoras, “puso el Santísimo Sacramento y se vio en harta persecución” (36,18). Incluso será uno de los que defiendan la obra de la Santa ante el Consejo de la ciudad. En 1577, la Santa intercede a su favor para que Don Alvaro, ya nombrado obispo de Palencia, le conceda una canonjía (cta 206). Daza murió el 24 de noviembre de 1592. Obtuvo que su madre y él fuesen enterrados en una de las capillas de la Iglesia de San José. De la correspondencia epistolar de la Santa con él nos quedan apenas dos cartas muy fragmentarias (ctas 6 y 352).’Salcedo, Francisco de.

Delgado, Inés

Amiga y colaboradora de la Santa en Sevilla. En los años 1576 y 1577 le enviará ésta, desde Castilla, repetidos mensajes y “recaudos” en las cartas a María de san José (ctas 112,4; 120,13; 132,8; 134,6; 152,7; 175,10).

Demonio

Teresa vive sus creencias en lo demoníaco desde el normal contexto de su religiosidad cristiana, acentuada por la religiosidad popular de su tiempo. El demonio estaba presente en los relatos hagiográficos, en las leyendas populares, en los retablos e incluso en las prácticas de religiosidad cotidiana, más de una vez mezcladas de superstición y de miedo (V 6,6; 11,10; 27,1; R 36).

Pero aparte esas coordenadas epocales, en la historia personal de T hubo un acontecimiento incisivo, que influyó poderosamente en sus ideas sobre el demonio. Le ocurrió en los comienzos de su vida mística, en torno a los 40 de

edad. La nueva e insólita experiencia de oración, de éxtasis y hablas interiores la forzó a someterse personalmente a un discernimiento espiritual de parte de ciertos teólogos abulenses. Y éstos –sus primeros asesores en el caso– sentenciaron que "a todo su parecer de entrambos era demonio" lo que a ella le acaecía (V 23,14).

El impacto producido en ella por semejante diagnóstico fue deletéreo y múltiple. Teresa comprendió que se la equiparaba a ciertas mujeres embaucadoras de su siglo: "como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que les había hecho el demonio, comencé a temer" (23,2); comenzó a temer que ella misma podía terminar en manos de los inquisidores (R 4): y sobre todo, que de hecho ella misma podía ser víctima de los misteriosos embelecos del demonio: "no me podía persuadir a que fuese demonio, mas temía [que] por mis grandes pecados me cegase Dios para no lo entender" (V 23,12).

De momento, sale del terrible apuro sometiéndose al criterio de los dos improvisados asesores y llevando su caso a otros asesores más competentes, los jesuitas, dispuesta incluso a "dejar la oración del todo: que para qué me había yo de meter en estos peligros, pues al cabo de veinte años casi que había que la tenía, no había salido con ganancias sino con engaños del demonio" (V 23,12).

Con todo, el nefasto diagnóstico, que reducía sus experiencias místicas a embustes del demonio, se repitió en forma aún más penosa pocos años después: "Como las visiones [místicas] fueron creciendo, uno de ellos [teólogo asesor] que antes me ayudaba (que era con quien me confesaba algunas veces...) comenzó a decir que era claro demonio. Mándanme que, ya que no había remedio de resistir, que siempre me santiguase cuando alguna visión viese, y diese higas..." (29,5). "Era cosa terrible para mí!". "Dábame este dar higas grandísima pena..." (29,5.6). "Sentía mucho". "Cosas bastantes había para quitarme el juicio" (28,18). Cuando años después ese pasaje de Vida fue leído por el santo apóstol de Andalucía, Juan de Avila, se horrorizó y se lo escribió así: "Cierto, a mí me hizo horror las [higas] que en este caso se dieron y me dio mucha lástima!" (carta a la Santa).

En su idea del demonio, T sigue de cerca al Evangelio. De él deriva los nombres de Lucifer y Satanás, o “el Adver-sario”, “enemigo nuestro” (C 19,13). Nunca utiliza el denominativo “diablo”, ni el adjetivo “maligno”. Lo identifica con el “mal espíritu” (V 23,11). En las cartas, cuando recurre al lenguaje criptográfico, le reserva el apodo popular “Patillas” (“me parece invención de Patillas”: cta 136, 7.8). Alguna vez, “Negrillo abominable” (V. 31,3). Según ella, el demonio es el mentiroso y engañador por antonomasia: “el demonio es todo mentira” (V 15,10), “amigo de mentiras y la misma mentira” (V 25,21). Aunque de hecho se transfigura frecuentemente en “ángel de luz” (V 14,8; C 38,2; M 1,2,1; 5,1,1...), en realidad es todo lo contrario: “es las mismas tinieblas” (M 1,2,1). Sin poder real, porque es “esclavo del Señor” (V 25,19). Con frecuencia se atribuye a la Santa la definición de Satanás, como “el que no puede amar”: textualmente no parece que la definición sea de ella, pero constantemente lo presenta como odiador de todo lo bueno.

Personalmente, ella tiene experiencias demoníacas, siempre en relación con su experiencia del mal humano. Les dedica un capítulo en Vida: “Cap. 31, trata de algunas tentaciones exteriores y representaciones que le hacía el demonio, y tormentos que la daba” (título del capítulo). Vuelve sobre el tema autobiográfico en los capítulos 38 y 39 del libro. Tiene experiencia de ahuyentarlo con el “agua bendita” o con “la cruz”: “No hay cosa con que huyan más para no tornar [que el agua bendita]. De la cruz también huyen, mas vuelven. Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mí es particular y muy conocida consolación... Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia, y regálame mucho ver que tengan tanta fuerza aquellas palabras, que así la pongan en el agua...” (V 31,4).

Teresa está convencida de que dondequiera exista el mal humano, allí está o se filtra él. El demonio intuye las posibilidades de bien, presente o futuro, en determinadas personas y se apresura a impedirlas. “Son grandes sus ardides” (M

5,3,9). “Las sutilezas del demonio son muchas” (C pról. 3). Interfiere en el proceso de vida espiritual del hombre: combate en todas las moradas del “castillo” (1,2,15), si bien no le es dado penetrar en lo hondo del ser humano. Le es posible hacer trampantojos en ciertas situaciones de auténtica vida mística; especialmente, según T, en las visiones exteriores e imaginarias (V 28,4; M 6,9,15), pero es poquísimo lo que puede frente a personas “determinadas”, o frente a la verdadera humildad; de ahí su empeño en inculcar humildad falsa; fue ésta el más terrible engaño que indujo en Teresa: abandonar la oración bajo pretexto de indignidad (V 7,1; 8,5...).

El Señor mismo se ve precisado a corregir la excesiva credulidad de Teresa, respecto a las interferencias diabólicas en la vida de los hombres. Lo cuenta ella hacia el final del relato de su vida, en un misterioso episodio en que el Señor le asegura: “que no pensase [yo] que consentía Dios tuviese tanta parte el demonio en las almas de sus siervos...” (V 39,24).

De hecho, pasada la prueba de los primeros sustos, T perdió totalmente el miedo al demonio. Lo testifica ella misma: “tomaba una cruz en la mano y parecía verdaderamente darme Dios ánimo..., que no temiera tomarme con ellos a brazos, que me parecía fácilmente con aquella cruz los venciera a todos, y asi dije: ‘ahora venid todos, que siendo sierva del Señor yo, quiero ver qué me podéis hacer’. Es sin duda que me parecía me habían miedo, porque yo quedé sosegada y tan sin temor de todos ellos, que se me quitaron todos los miedos que solía tener, hasta hoy... No les he habido más casi miedo, antes me parecía ellos me le habían a mí... No se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza” (V 25,20).

Con todo, para ella, el gran problema frente a lo demoníaco en la vida espiritual sigue situándose en el plano de la experiencia mística, y consiste en discernir las posibles “ilusiones” y tergiversaciones diabólicas en el tejido de las auténticas experiencias místicas, visiones, locuciones, éxtasis... Para ella, las verdaderas

claves de discernimiento son de orden psicológico y moral. Jamás una intrusión diabólica puede dejar en pos de sí paz, ni humildad, ni sosiego anímico. La secuela de cualquier intromisión diabólica es siempre negativa. “El demonio lo turba todo” (F 29,9). La absoluta garantía del hombre es la fidelidad de Dios: “Tengo por muy cierto que el demonio no engañará –ni lo permitirá Dios– a alma que... no se fíe de sí sino de Dios” (V 25,12).

BIBL. – E. Llamas, Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular, en «RevEsp.» 40 (1981), 215-252; A. Moreno, Demons according to St. Teresa and St. John of the Cross, en «Spirituality today» (Chicago) 43 (1991), 258-270; M. Lepée, Sainte Thérèse et le démon, en «EtCarm» 1948, 98-103.

T. Alvarez

Desafío espiritual, respuesta a un

Es un brevísimo escrito que contiene “la respuesta a un desafío espiritual”. Especie de versión literaria, a lo divino, de los torneos o justas caballerescas de antaño, todavía vigentes en tiempo de la Santa. La versión espiritual del torneo surgió en los primeros años de la familia teresiana y en ella perduró hasta nuestros días, con múltiples variantes.

El episodio del desafío. – La presente respuesta al Desafío data de los años 1572 ó 1573, siendo la Santa priora de la Encarnación y fray Juan de la Cruz padre espiritual de la comunidad. Aquélla redacta lo que serán las “bases” de la liza (nn. 1-4). Siguen las contrarréplicas de cada monja. La Santa adopta, en tono burlesco, el típico lenguaje de los torneos caballerescos. Lo hará igualmente fray Juan de la Cruz , presentándose a sí mismo como caballero “venturero” que mide armas con el “maestre de campo” del otro bando.

Ocurrió que un “caballero” no fácil de identificar, quizás el padre Gracián, entonces joven novicio en Pastrana, secundado por otros “caballeros e hijas de la Virgen”, envía un “cartel” de desafío a las carmelitas de La Encarnación de Avila. Estas aceptan el “reto”, dispuestas a entrar en liza, previas algunas condiciones; entre ellas, un cambio táctico de “armas”, y que el “mantenedor” no vuelva las espaldas sino que baje a la misma arena de la vida cotidiana donde ellas viven y luchan.

El texto. – Desconocemos el texto del cartel de reto, pero sin duda contenía arrogantes y esforzadas penitencias, ajenas al humanismo y estilo pedagógico de la Santa. La contrarréplica de las respuestas se sitúa en otra línea ascética, menos espectacular, pero más auténtica. Son 24 las que responden: 22 de ellas son monjas de La Encarnación; la última, la más humorística de la serie, es la respuesta de la priora, Teresa de Jesús (n. 28). La precede, un par de números antes, “un venturero” que con toda probabilidad corresponde a fray Juan de la Cruz.

Hasta entrado el siglo XVIII, el texto autógrafo se conservó en las carmelitas descalzas de Burgos y en las de Gua-dalajara. Perdido en fecha y circunstancias desconocidas, se conserva una copia en el ms. 6615 de la Biblioteca Nacional de Madrid, obtenida del original ya incompleto, como indica la misma copia al final de la respuesta n. 9: “aquí termina la foxa 2 del original, y pasa a la 8, donde se ve el mucho número de señoras de aquel religioso monasterio, que a exemplo de su prelada santa Teresa, entraron en este espiritual desafío». Es decir, que el número de respuestas fue dos o tres veces mayor.

Contenido. – El pequeño escrito es un auténtico ejemplo de lo que hoy llamamos dinámica comunitaria. Con la gran ventaja de estar organizado por la animadora de la comunidad, Teresa de Jesús, quien deja libertad de participación a las demasiado numerosas monjas del monasterio. A veces, ella misma se presta a escribir al dictado la “respuesta” de una u otra enferma, añadiendo a su dicho una nota de elogio o de solidaridad. En conjunto, el texto refleja fielmente los dos

aspectos de la vida espiritual fomentados por fray Juan de la Cruz y la Madre Teresa en la comunidad de La Encarnación: por un lado, la motivación cristológica de lo espiritual, “mirar el Crucifijo” (8), “considerar la pobreza en que Jesucristo nació y murió” (10), “acompañar al Señor las tres horas que estuvo en la cruz vivo” (11)..., “pedir a la Virgen el amor suyo” (17), o “parte del sentimiento que tuvo al pie de la cruz” (20), o “acordarse de sus angustias” (27)...; por otro lado, la propuesta de una serie de humildes virtudes para la vida cotidiana: “no hablar sin advertencia” (5), “vencer una gran pasión que le atormenta el alma” (8), “paciencia y conformidad para sufrir la enfermedad” (9), “humildad y obediencia” (14), “amor de Dios” (17) o “amor de Dios perfecto” (18)... Dentro del doble marco de autenticidad y humorismo, el pequeño escrito es toda una estampa de vida comunitaria empeñada en el realismo espiritual. Tiene, además, el mérito de incluir uno de los primeros escritos de fray Juan de la Cruz. Humo-rismo. Vejamen.

Cf.– Tomás Alvarez, Una instantánea de dinámica comunitaria..., en Estudios Teresianos, II, pp. 287- 312.

T. Alvarez

Desasimiento

Desasimiento, desapego, desprendimiento, aborrecimiento, desnudez, vacío, son palabras sinónimas usadas por los autores espirituales. Todas ellas indican la centralidad de Dios en nuestra vida, de modo que en él encuentren descanso todas nuestras aspiraciones y el resto pase a segundo término o se anule, según las exigencias de esa centralidad de Dios. Santa Teresa de Jesús sintetizará esta noción de desprendimiento en una frase lapidaria y dinámica: «Quien a Dios tiene, nada le falta; solo Dios basta».

1. Qué es desasimiento teresiano

En Camino, santa Teresa nos dirá que toda oración auténtica ha de estar engalanada con tres virtudes: amor mutuo, desasimiento y humildad, que son tres hermanas inseparables (C 4,4; 10,3). Y en el capítulo octavo, comenzará a tratar expresamente del desasimiento, teniendo de mira exclusivamente a su primera comunidad del monasterio de San José de Avila.

Para ella desprendimiento es vivir «abrazándonos con solo el Criador y no se nos dando nada por todo lo criado». Es «procurar este bien de darnos todas al Todo sin hacernos partes» (C 8,1). Y aplicará este principio a las distintas situaciones donde pueden estar involucradas sus religiosas, sobre todo en lo referente a los «deudos».

Su importancia es esencial, no solamente en los caminos del espíritu, sino también para la felicidad terrena, «porque en esto está el todo, si va con perfección..., pues en El están todos los bienes». Teresa asienta aquí un principio de una liberación total, pues la entrega del corazón «al verdadero amigo y Esposo vuestro» es causa «esta libertad» de toda dependencia (C 9,4), y es Dios quien ayuda en esta tarea: «toma la mano contra los demonios y contra todo el mundo en nuestra defensa» (C 8,1).

Esta plenitud de Dios que llena nuestras apetencias, cuya posesión hace que el resto pase a segundo término o quede totalmente anulado, se centra en saber que Dios nos ama: «Porque somos tan miserables y tan inclinados a cosas de tierra, que mal podrá aborrecer todo lo de acá de hecho con gran desasimiento, quien no entiende tiene alguna prenda... del amor que Dios le tiene» (V 10,6). Por eso, Teresa terminará diciendo que el desasimiento es un don de Dios, pues va «contra nuestro natural» (V 31,18). De ahí que el desasido se encuentre ya como en un cielo, pues «se contenta sólo de contentar a Dios y no hace caso de contento suyo» (C 13,7).

2. Clases de desasimiento

En el citado capítulo octavo de Camino distinguirá Teresa dos modos de desasimiento: «Trata del gran bien que es desasirse de todo lo criado interior y exteriormente». El desasimiento exterior del que habla Teresa es abandono, ruptura. Y entre sus monjas «ha de ser luego», «aunque en lo interior se guarde tiempo para del todo desasirse» (C 13,7). Sin embargo, será muy flexible al hablar de otras situaciones, donde se tendrán en cuenta los «estados» de cada persona (V 21,7; 23,79; C 13,7). La pobreza, el «encerramiento» y otros aspectos exteriores del estilo de vida implantado por Teresa, serían parte del desasimiento exterior; pero serán tratados en otro lugar.

El desasimiento interior ocupará un puesto preferencial en la mente teresiana. Así lo dirá al comienzo del capítulo décimo de Camino: «Trata cómo no basta desasirse de lo dicho si no nos desasimos de nosotras mismas». Y su razonamiento, apoyado en la experiencia, es convincente: «Desasiéndonos del mundo y deudos y encerradas aquí, con las condiciones que están dichas, ya parece lo tenemos todo hecho. ¡Oh, hermanas mías!, no os aseguréis ni os echéis a dormir, que será como el que se acuesta muy sosegado habiendo muy bien cerrado sus puertas por miedo de ladrones, y se los deja en casa» (C 10,1).

Luego Teresa se ceñirá a indicar algunos ejemplos de desasimiento interior y exterior: «un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, antes tener mayor contento que cuando dicen bien; una poca estima de honra; un desasimiento de sus deudos, que si no tienen oración, no los querría tratar, antes le cansan; otras cosas de esta manera muchas» (V 31,18; C 12,5).

Ambos aspectos, interior y exterior, han de nacer de una convicción interna de «tenerlo todo debajo de los pies y estar desasidos de las cosas que se acaban y asidos a las eternas» (C 3,4). Estar también desasidos del excesivo cuidado del propio cuerpo y su salud (C 10,5; 11,5).

Teresa nos hablará también del desasimiento falso. Es el desasimiento «de palabras», no confirmadas con «obras» (V 21,7); o la actitud de las personas que se creen desasidas y no lo están, sobre todo en «cosas de honra» (V 31,20). En el libro Fundaciones recordará a las prioras la necesidad de que el desasimiento llegue también al terreno espiritual, como sería la comunión sacramental incontrolada (F 6,6.22).

3. Desasimiento en acción

Ahora podemos ver algunos casos concretos de desasimiento vistos desde la óptica teresiana. En más de una ocasión Teresa resalta el desasimiento de algunos personajes y grupos. Pero también nos hablará de su desasimiento propio.

a) En Teresa misma. Su amiga Luisa de la Cerda para complacer a la Santa hizo «sacar joyas de oro y piedras... Ella pensó que me alegraran; yo estaba riéndome entre mí y habiendo lástima de ver lo que estiman los hombres... Esto es un gran señorío para el alma, tan grande que no sé si lo entenderá sino quien lo posee; porque es el propio y natural desasimiento, porque es sin trabajo nuestro. Todo lo hace Dios» (V 38,4). Teresa nos confesará también sus alternancias en esta materia: «Unas veces me parece que estoy muy desasida, y en hecho de verdad, venido a la prueba, lo estoy; otra vez me hallo tan asida, y de cosas que por ventura el día de antes burlara yo de ello, que casi no me conozco» (C 38,6).

Teresa de Jesús es una mujer de gran corazón. Y, una vez que su afectividad pasa por el tamiz de Cristo, ese corazón se agiganta y se libera. De ahí que en su vida aparezcan escenas de una afectividad libre desde Dios. Tenemos una confidencia respecto al afecto de sus monjas en las despedidas como fundadora de monasterios en cadena: «Y en dejar las hijas y hermanas mías, cuando me iba de una parte a otra, yo os digo que, como yo las amo tanto, que no ha sido la más pequeña cruz, en especial cuando pensaba que no las había de tornar a ver y veía

su gran sentimiento y lágrimas. Que, aunque están de otras cosas desasidas, ésta no se lo ha dado Dios, por ventura para que me fuese a mí más tormento; que tampoco lo estoy de ellas, aunque me esforzaba todo lo que podía para no se lo mostrar y las reñía; mas poco me aprovechaba, que es grande el amor que me tienen, y bien se ve en muchas cosas ser verdadero» (F 27, 18).

b) En sus monasterios. Los monasterios fundados por santa Teresa de Jesús tienen un estilo peculiar que conjuga soledad, trabajo y encuentro fraterno en un clima orante de presencia de Dios (F 5,8.16). Este género de vida exige y es fruto de un desasimiento especial. Escu-chemos algunos relatos y algunas consignas de la madre fundadora. Resalta, en primer lugar, la libertad respecto a los familiares: grandísimo desasimiento; «su consuelo era su soledad, y así me certificaban que jamás de estar solas se hartaban, y así tenían por tormento que las viniesen a ver, aunque fuesen hermanos» (F 1,6). Otro tanto dirá de los demás monasterios fundados: «fuertes en los deseos y en el desasirse de todo lo criado, que debe ser lo que más junta el alma con su Criador» (F 4,5).

Sus consignas tendrán también un acento propio: «Mas la monja que deseare ver deudos para su consuelo, si no son espirituales, téngase por imperfecta; crea no está desasida, no está sana, no tendrá libertad de espíritu, no tendrá entera paz» (C 8,3). Teresa quiere que sus monjas vivan desasidas de sus parientes, de modo que no disturben su vida contemplativa: «En esta casa, hijas, mucho cuidado de encomendarlos a Dios, que es razón; en lo demás, apartarlos de la memoria lo más que podamos». Y recordará que ella ha sido «querida mucho de ellos» y que eso no impide para cumplir con los padres y los hermanos (C 9,3).

Teresa recordará con gusto el desasimiento de la joven postulante Casilda de Padilla, cuya entrada aventuresca narrará con gozo. «Su Majestad la comenzó bien en breve a pagar con mercedes espirituales, y ella a servirle con grandísimo contento y grandísima humildad y desasimiento de todo» (F 11, 10). De la fundadora de Beas, Catalina de Godínez, dirá: «Es un desasimiento grande el que

tiene de sus deudos y tierra, y siempre gran deseo de irse lejos de allí» (F 22,24). También querrá destacar el desasimiento del capellán fundador, el bueno de don Julián de Avila (F 2,2).

4. Desasimiento y oración

Desasimiento y oración teresiana se condicionan mutuamente. Por una parte el desasido recibe experiencia orante; por otra, la oración produce desasimiento.

a) Del desasimiento a la experiencia: «Bien creo que quien de verdad se humillare y desasiere... que no dejará el Señor de hacernos esta merced y otras muchas que no sabremos de-sear» (M 4,2,10; V 21,9). Es muy probable que Dios dé la contemplación a los desasidos; si no, no importa; lo mejor es siempre aceptar su voluntad (C 17,7).

b) De la oración al desasimiento: A veces el orante llega pronto al desasimiento; otras veces necesita muchos años (C 39,12). El desasimiento es signo de buen espíritu y garantía de éxito en el camino orante, a pesar de los engaños y caídas (V 19,13). Después del matrimonio espiritual, el desasimiento de la persona enamorada llega hasta la renuncia temporal del gozo de poseer a Dios: «Ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ella sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos tra-bajos...; su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado» (M 7,3,6) Pobreza. Virtudes.

F. Malax

Descalzos/as / descalcez

T no usa ese segundo vocablo. En cambio “descalzos/ descalzas” llamará a los religiosos y religiosas de sus Carmelos, los que profesan “la primera Regla” del

Carmen, según ella decía. Descalcez en la España de su tiempo era uno de los índices de “reforma” en la vida religiosa. Ya en la primera inspiración del Carmelo de San José de Avila había surgido, como lema, esa idea: “que si no seríamos para ser monjas de la manera de las descalzas” (V 32,10), aludiendo a las llamadas “Descalzas Reales”. Poco después, cuan-do T se encuentra en Toledo con la fundadora andaluza María de Jesús, anota que, para conseguir “los despachos” de Roma, había ido a la Ciudad Eterna “a pie y descalza” (V 35,1). Entre las leyendas de la Orden carmelita entonces difundidas en España, corría la tesis de que los primitivos ermitaños del Monte Carmelo ha-cían su vida descalzos. Así lo declaraba en 1567 un carmelita de Valderas: “...que oyó de que en la primera institución desta religión de nuestra Señora del Carmen se instituyó que los frailes anduviesen descalzos, destos hay unas monjas en Nuestra Señora de Medina del Campo e unos religiosos en Avila... El Papa Gre-gorio IX ordenó que pudiesen andar calzados...” (MHCT 1,73). Texto datado en Valderas el 3 de octubre de 1567, cuando efectivamente ya estaban fundados los Carmelos de Medina y de Avila, aún no el de Duruelo. De hecho, éstos, los pioneros de Duruelo, así lo practicaron: “Iban a predicar –escribe la Santa– a muchos lugares que están por allí cercanos... Iban –como digo– a predicar legua y media, dos leguas, descalzos (que entonces no traían alpargatas, que después se las mandaron poner...” (F 14,8). La idea de ir realmente descalzos no había sido teresiana. Para sus monjas había prescrito ella en las Constituciones primitivas: “El vestido sea de jerga o sayal... El calzado alpargatas; y por la honestidad calzas de sayal o de estopa” (Cons 4,2), texto que los pioneros de Duruelo adoptaron pero modificaron así: “Sus vestidos sean de sayal vil. Anden descalzos, salvo en tierras frías, que podrán calzar sandalias o choclos de madera. Mírese siempre a la necesidad”. También en el noviciado de Pastrana cundió esa práctica, que no tuvo la aprobación de la Santa. Todavía años adelante (1576) persisten los candidatos del rigor, entre ellos el famoso “primer descalzo” (cta 271,8) P. Antonio de Jesús Heredia, y parece secundar su idea el condiscípulo de Gracián Juan de Jesús Roca. En carta al profeso de Pastrana Ambrosio Mariano, escribe la Santa: “Lo que dice el padre Juan de Jesús [Roca] de andar descalzos, de que lo quiero

yo, me cae en gracia, porque soy la que siempre lo defendí [lo estorbé] al padre fray Antonio [Heredia]" (cta161,5). Tal práctica quedó posteriormente excluida. En 1573 escribía la Santa en el pasaje ya citado: "...que después se las mandaron poner [alpargatas]" (F 14,8).

Lo que sí se mantuvo y prevaleció fue el título de "descalzos/as". Teresa misma se autopresentará así: "hela aquí una pobre monja descalza" (F 2,6. Texto de 1573). Tiene "hábito de descalza" (F 28,19). "Carmelitas descalzos" y "carmelitas descalzas" serán los religiosos/as fundados por ella. Al rotular en 1566/1567 el Camino de Perfección, lo dedicará a las religiosas de los monasterios "de Nuestra Señora del Carmen", si bien otra mano añadirá el título y la indicación: "Va dirigido a las monjas descalzas de nuestra Señora del Carmen de la primera Regla". Años después, al comenzar sus otros libros, prevalecerá este segundo nombre de las destinatarias. Así, al comenzar las Fundaciones en 1573, se dirigirá a las monjas de "este monasterio de descalzas" (F pról 6). En 1577 el Castillo Interior irá dirigido "a sus hermanas e hijas las monjas carmelitas descalzas" (título del libro). Lo mismo al relatar la fundación de Duruelo, rotulará los dos capítulos que les dedica en el Libro de las Fundaciones: "En que trata cómo comenzó la primera casa de la Regla primitiva, y por quién, de los descalzos carmelitas" (c. 13). Y el capítulo siguiente "prosigue en la fundación de la primera casa de los descalzos carmelitas". Así hasta sus postreras cartas, cuando ya ha sido erigida "la provincia de los descalzos y descalzas" (cta 458,6: del 3 agosto de 1582).

T. A.

Desesperación

En los escritos de la Santa, desesperación, desesperamiento, desesperar tienen sentido doble: débil o fuerte. Débil, en la acepción de desaliento. Fuerte, para significar la pérdida de esperanza; en grado sumo, pérdida de toda esperanza: característico del infierno. Teresa conoce ese estado de ánimo como deterioro

psíquico en los enfermos depresivos de “grave melancolía” (F 7,3). Pero más frecuentemente se refiere a la pérdida de esperanza teologal. Ella misma ha sido acosada por la tentación de desesperación, bajo la presión de “falsa humildad”, creyéndose indigna de cultivar la relación con Dios a causa de los propios pecados o de la propia ruindad, frente a la majestad y alteza del Señor. Llega a sospechar que ha sido esa la peor tentación de su vida: “la mayor tentación que tuve” (V 7,11), “principio de la tentación que (el demonio) hacía a Judas” (V 19,11), quien por dar más importancia a su pecado de traición que a la cordial acogida de Jesús, murió desesperado (V 30, 9). Ella revive el temor de esa tentación a raíz de la fundación de su primer Carmelo de San José (V 36,8). La desesperación hasta el paroxismo, según ella, forma parte del infierno (V 32,2; cf F 11,2). Teresa nunca sucumbió a la tentación: “de su misericordia jamás desconfié: de mí muchas veces” (V 8,7). Por eso, a espíritus débiles (“almas flacas”) o a quienes sucumben a insólitos pecados tras años de vida recta, T les recomienda que jamás desesperen: “escríbolo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la misericordia de Dios. Aunque después de tan encumbradas..., caigan, no desmayen si no se quieren perder del todo; que lágrimas todo lo ganan: un agua trae otra” (el agua de nuestras lágrimas atrae el agua de la misericordia y los dones del cielo: V 19,3).

En grado menor, T se preocupa de los espirituales desesperanzados, especialmente en las etapas tardías del camino. A ellos impartirá una fina lección frente a los trances de desaliento: “...guardaos de unas humildades que pone el demonio con gran inquietud de la gravedad de nuestros pecados, que suele apretar aquí de muchas maneras... Llega la cosa a término de hacer parecer a un alma que, por ser tal la tiene Dios tan dejada, que casi pone duda en su misericordia... Dale una desconfianza, que se le caen los brazos para hacer ningún bien, porque le parece que lo que lo es en los otros, en ella es mal... Cuando así os hallareis, atajad el pensamiento de vuestra miseria lo más que pudiereis, y ponedle en la misericordia de Dios y en lo que nos ama y padeció por nosotros...” (C 39,1.3).

Lo resumirá en el Castillo: “La misericordia de Dios nunca falta a los que en El esperan. Sea por siempre bendito, amén” (M 6,1,13). Esperanza.

T. Alvarez

Desposorio espiritual

Desposorio no es vocablo frecuente en el léxico teresiano. Pero se integra plenamente en el contexto del ‘símbolo nupcial’, y por ello adquiere relevancia en el legado doctrinal de la Santa. En sus escritos mantiene el significado originario. Cobarruvias anotaba en su Tesoro de la lengua: “Desposar está dicho de ‘esposar’, a verbo latine ‘spondere’, prometer y dar palabra”. En los escritos teresianos es uno de los términos usado siempre en acepción simbólica. Y a la vez realista en el plano de las realidades y de las experiencia místicas.

1. Como símbolo doctrinal, en T tiene origen múltiple y complejo: ante todo, derivado de la Biblia (a), inspirado en el realismo de la vida social de su tiempo (b), y en la propia experiencia mística (c).

a) Ella, como los grandes místicos desde Orígenes hasta san Juan de la Cruz, se inspira en el simbolismo esponsal bíblico. No tanto en Oseas e Isaías (al menos explícitamente), cuanto en el Cantar de los Cantares y en el Evangelio. Al poema de los Cantares, ella le atribuye valor simbólico y, como tal, lo comenta en sentido esponsal espiritual, criticando expresamente a quienes se ruborizan o se retraen ante el realismo del poema (“He oído a algunas personas decir que antes huían de oír [ciertas palabras de los Cantares]. ¡Oh, válgame Dios, qué gran miseria la nuestra! Que, como las cosas ponzoñosas, que cuanto comen se vuelve en ponzoña, así nos acaece...”: Conc 1,3). Del Evangelio, en cambio, T comenta poéticamente la parábola esponsal de las diez doncellas, trasladando su simbolismo a la vida religiosa, como luego veremos.

b) El hecho de su inspiración bíblica no impide que T vincule el símbolo esponsal al realismo de la vida conyugal y tome de la praxis social la estructura básica del mismo, para trasladarlo al plano místico y articular sobre el esquema del ritual profano las tres etapas finales de la vida mística. Los tres momentos del proceso de enamoramiento –vistas, desposorio, matrimonio– pasarán a marcar los tres estadios finales del proceso espiritual: moradas quintas, sextas, séptimas. Lo comprobaremos enseguida.

c) Pero sobre todo, el símbolo ella lo ha recabado de su propia experiencia mística, que progresivamente ha cristalizado en claras formas o manifestaciones esponsales, y como tal ha sido vivida y sentida por Teresa misma, que más de una vez oye misteriosamente la voz del Esposo que le dice: “ya eres mía y Yo soy tuyo” (V 39,21), “me dijo nuestro Señor que, pues era su esposa, que le pidiese...” (R 38), y que a ella le ha permitido poetizar: “Dichoso el corazón enamorado / que en solo Dios ha puesto el pensamiento...” (Po 5)... Ello explica, quizás, que T. sólo se decida a utilizar el símbolo esponsal en sentido místico, cuando de hecho tiene una experiencia mística avanzada: mucho más al escribir las Moradas o los Con-ceptos, que al redactar Vida y Cami-no. En estos dos libros, el símbolo esponsal mantiene su significado genérico globalizante de toda la vida espiritual. En cambio en los escritos posteriores, Con-ceptos y Moradas, desarrolla en pleno su aplicación a la vida mística. (En Vida, por ejemplo, apenas habrá una única alusión marginal al Cantar de los Cantares, en el c. 27,10; en Camino, dos alusiones igualmente de soslayo: 16,2 y 19,4). Veámoslo a continuación.

2. Simbolismo global del desposorio

Como casi siempre, T comienza por su experiencia personal, que luego hace derivar hacia el plano pedagógico doctrinal. De hecho, la primera presencia léxica del ‘desposorio’ aparece en Vida 4,3, cuando ella recuerda el hecho de su joven profesión religiosa y la interpreta como desposorio con Cristo. Ella profesó a los 22

años; a los cincuenta escribe: “No sé cómo he de pasar de aquí, cuando me acuerdo la manera de mi profesión y la gran determinación y contento con que la hice, y el desposorio que hice con Vos. Esto no lo puedo decir sin lágrimas, y habían de ser de sangre y quebrárseme el corazón...” Las lágrimas de sangre y el corazón roto en ese recuerdo del desposorio juvenil se deben a que T está convencida de haber sido posteriormente infiel a lo prometido. Dato importante, también, para su ulterior sensibilidad a la contingencia del desposorio espiritual, inestable y reversible, incluso en el plano místico.

En Vida, el léxico esponsal volverá a aparecer cuando T, ya convertida, ponga en marcha, en la comunidad del Carmelo de San José, el nuevo estilo de vida religiosa que ella entiende ya en clave esponsal: en el pequeño grupo de jóvenes allí reunidas hay “gran aparejo para vivir siempre en él las que a solas quisieren gozar de su esposo Cristo; que esto es siempre lo que han de pretender, y solas con El solo” (V 36,29). Y poco antes: “pensar de ver a nadie que no sea para ayudarlas a encender más el amor de su Esposo les es trabajo” (ib 25). Es decir, que al estrenar el nuevo estilo de vida religiosa, T lo concibe como un permanente hecho de amor esponsal.

Así lo desarrollará por extenso en la pedagogía del Camino, escrito por esas fechas y para ese mismo grupo juvenil. En el libro, aparece ya una leve modulación del símbolo. Todas las almas son esposas de Cristo por el bautismo (CE 38,1). Lo son especialmente las religiosas por la palabra dada en la profesión: “Nosotras, ya desposadas, antes de las bodas que nos ha de llevar a su casa, pues acá no quitan estos pensamientos a las que están desposadas con los hombres, ¿por qué nos han de quitar que procuremos entender quién es este hombre... y estudiar cómo haré mi condición que conforme con la suya? Pues si una mujer ha de ser bien casada, no le avisan otra cosa sino que procure esto, aunque sea hombre muy bajo su marido. Pues, Esposo mío...” (C 22,7). Es decir, la vida religiosa es un compás de espera de desposadas, hasta que lleguen las bodas celestes. “O somos esposas de tan gran Rey o no: si lo somos, ¿qué mujer

honrada hay que no participe de las deshonras que a su esposo se hacen?" (C 13,2; y de nuevo en 23,2; 26,3; 22,7-8). Y hablando de la oración y la osadía que inculca al grupo de lectoras: "Pedidle la palabra, que vuestro esposo es, que os trate como a tal" (28,3).

Es interesante comprobar cómo la formulación pedagógica estilada por T en el Camino se mantiene a lo largo del libro, que había comenzado en términos combativos, con el símbolo del "castillito" y de "la pelea", y luego lo compensa con el despliegue de horizontes afectivos tan realistas. La tesis de la Profesión-Despo-sorio la mantendrá en el comentario a los Cantares, glosando el verso "béseme con beso de su boca": "Oh hijas mías, que tenemos gran estado, que no hay quien nos quite decir esta palabra a nuestro esposo, pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión..." (Conc 2,5).

Que esa versión esponsal de la vida religiosa fuese una constante de la pedagogía teresiana, aparece patente en los poemas compuestos por la Santa para celebrar la profesión religiosa de sus jóvenes novicias. Basta recordar el estribillo de alguno de esos poemas: "¡Oh, dichosa tal zagala / que hoy se ha dado a un tal zagal / que reina y ha de reinar. // Venturosa fue su suerte / pues mereció tal esposo..." (Po 27). Estribillo que en las estrofas siguientes ofrece la variante: "...pues ha tomado marido / que reina y ha de reinar". "¡Oh qué bien tan sin segundo / oh casamiento sagrado: / que el rey de la majestad / haya sido el desposado" (Po 28). Pero el más denso de todos es el poema compuesto para la profesión de Isabel de los Angeles (Po 25, fechado en 1569), que glosa la parábola de las diez doncellas, y que aplica a la vida religiosa en términos esponsales cada uno de los elementos de la parábola: la vela y el velo, la aceitera y el óleo, el centinela y el ladrón, la compra del aceite y la carencia del mismo, el "cumplir con alma fuerte / hasta el día de la muerte", y la entrada en el banquete de bodas con el Esposo: "con el Esposo entraréis, / por eso no os descuidéis" (versos finales). En otro de los poemas festivos dedicado a santa Catalina mártir, funde en el ideal del martirio los dos elementos que se trenzan en su pedagogía

del Camino, la fortaleza combativa y el amor esponsal: “Desde tierna edad / tomasteis esposo... / Mirad los cobardes / aquesta doncella.../ Más pena le da / vivir sin su Esposo...” (Po 23: poema cantable con la melodía del ‘Véante mis ojos”).

3. Simbolismo místico del desposorio

El pleno simbolismo del desposorio lo propone T al diagramar el proceso místico de la vida espiritual. Lo hará en el último tramo de su labor de escritora: en el tratadillo de los Conceptos y, sobre todo, en el Castillo Interior. Es en éste postrero donde se esfuerza por diseñar un escalafón que refleje su personal experiencia mística y la convierta en parámetro doctrinal del crecimiento místico. Lo hará luego de describir las moradas cuartas como estadio de transición de lo ascético a lo místico. Se reserva otras tres moradas para la graduatoria de los estadios finales. Las esquematiza sobre la base del símbolo esponsal, que ella toma ciertamente de la Biblia, pero que articula sobre el trazado social del proceso amatorio-nupcial de su tiempo. De este ritual profano de sus coetáneos toma la estructuración del símbolo: en el proceso social distingue tres momentos, que corresponderán a las tres etapas finales del amor místico entre los dos esposos, Dios y el alma. Serán: las vistas (moradas quintas), el desposorio (moradas sextas), y el matrimonio espiritual (moradas séptimas).

“Vistas” eran entonces la presentación y el mutuo conocimiento y aceptación de los futuros esposos. Las definía así Cobarruvias en el Tesoro de la lengua (p. 1000/b): “Ir a vistas es propio de los que tratan casamiento, para que el uno se satisfaga del otro, y no se diga lo que comúnmente anda en proverbio: ‘el novio no vio’ cuando no ha visto la novia hasta que se la ponen delante y, fea o hermosa, se ha de casar con ella”. Novio y noviazgo son términos no usados en los escritos de T, pero es neta su correspondencia con las vistas. De ahí que en la etapa mística correspondiente, la Santa insista en las gracias de conocimiento del Esposo, línea de fe: conocer para ena-morar.

Aquí nos interesa más el segundo componente del símbolo, el desposorio. En el ritual profano, probablemente lo usaban sólo las altas clases sociales. Lo dramático del 'desposorio social' sobrevenía cuando llegaba la retractación de la palabra dada, por motivos advenedizos, generalmente de una sola de las partes. Teresa está bien informada de esos dramas sociales, cuando al desposorio seguía una situación de reversión o de desplante. En el Libro de las Fundaciones (cc. 10-11) cuenta morosamente el episodio de Casilda de Padilla, hija de los Adelan-tados de Castilla y desposada a los doce años con don Martín de Padilla, que por sí y ante sí decide romper con ese desposorio y hacerse carmelita. Incluso ahora, mientras T escribe su Castillo Interior, está al corriente del trágico suceso de su amigo don Fadrique A. de Toledo, y de su padre el Duque de Alba, encarcelados por orden de Felipe II, por no haber mantenido aquél la palabra dada en desposorio a una dama de la corte regia. Lo que es patente para T en esos casos sociales es el hecho de la reversibilidad del desposorio y las consecuencias penosas o convulsionantes de ese quebranto de palabra. En ese contexto social tiene pleno sentido el dicho de la Santa: "Paréceme a mí que la unión [inicial de las moradas quintas] aún no llega a desposorio espiritual, sino como por acá, cuando se han de desposar dos, se trata si son conformes y que el uno y el otro quieran, y aun que se vean, para que más se satisfaga el uno del otro, así acá [en la vida mística], presupuesto que el concierto está ya hecho y que esta alma está muy bien informada cuán bien le está, y determinada a hacer en todo la voluntad de su Esposo de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento, y Su Majestad, como quien bien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que le entienda más y más..." (M 5,4,4).

De hecho, cuando T confronte "desposorio y matrimonio espirituales", una de las notas diferenciales será la reversibilidad del uno y la estabilidad del otro: "El desposorio espiritual es diferente [del matrimonio], que muchas veces se apartan [los desposados], y la unión [las vistas] también lo es, porque aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin se pueden apartar y quedar cada cosa por sí,

como vemos ordinariamente... En estotra merced del Señor [matrimonio espiritual] no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro...” (M 7,2,4).

Sobre esos presupuestos, nos queda todavía el interrogante por el contenido del desposorio místico y por qué la Santa le concedió tan desmesurada extensión en su libro de las Moradas: más del tercio de la obra. Expondré dos datos: a) el autobiográfico: cuál fue la fase de desposorio místico vivido por T; b) el doctrinal: cómo lo codificó en la sístesis de las Moradas sextas.

La experiencia del desposorio místico vivido por T

En la biografía de la interioridad teresiana, el desposorio místico ocupa la fase más extensa. También la más deslumbrante y documentada. No es fácil puntualizar su momento inicial. Probable-mente ocurrió en torno a los años 1558 y 1560. Su momento terminal lo estableció ella misma al fijar como gracia de ingreso en el sucesivo matrimonio místico la recibida el 18 (?) de noviembre de 1572, “estando en la Encarnación, el 2º año que tenía el priorato, octava de san Martín” (R 35). En todo caso, más de una docena de años. Podemos resumirlos siguiendo el relato de Vida, proseguido en las Relaciones (1-34), y en alguna carta de la Santa.

Para que T viva en pleno su místico enamoramiento del Señor, precede, según ella, una gracia inesperada y decisiva, que le purifica y unifica la afectividad, y que le otorga una especie de libertad profunda, compatible con ese enamoramiento: “fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamiento”: la refiere ella por extenso en el cap. 24 de Vida. Con esa gracia se inicia para T una intensa vida teologal y una nueva relación personal con Cristo: Cristo se le anuncia primero como “libro vivo” (V 26,5), luego se le hace presente con una experiencia mística estable y prolongada (ib 27-28: “estar siempre a mi lado derecho sentíalo muy claro”), por fin, le intensifica en grado sumo el amor (ib 29, 8: “crecía en mí un

amor tan grande de Dios, que no sabía quién me le ponía, porque era muy sobrenatural...”).

Esa mística iniciación en el misterio de Jesús glorioso es, a la vez, teofánica y estética; es decir, introduce a T en el conocimiento más y más profundo del misterio del Señor, y la lleva a disfrutar apasionadamente de su hermosura: “¡Bendito sea tal libro [Cristo] que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar” (26,5). “De ver a Cristo, me quedó imprimida su grandísima hermosura y la tengo aún hoy... Y tengo por imposible, si el Señor por mis pecados no permite se me quite esta memoria, podérmela nadie ocupar de suerte que, con un poquito de tornarme a acordar de este Señor, no quede libre” (37,4). Es probablemente el momento de su inspiración poética: “¡Oh hermosura que excedéis...” (Po 6), que ella misma comunicará en confidencia a Lorenzo, en una especie de rebrote del anterior enamoramiento de su Señor (ctas 172 y 177).

Esas dos dimensiones en su vida teologal –la teofánica y la afectiva– se desarrollan ulteriormente, sea en la percepción asombrosa de Dios-verdad (V 40,1-3: “quedóme una verdad de esta divina Verdad... esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento de Dios”), sea en la gracia especialísima llamada “gracia del dardo” o “transverberación del corazón” (V 29). Y culminan, al menos en el relato de Vida, en un acuciante deseo del encuentro final (parusía): “dame consuelo oír el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios de que veo ser pasada aquella hora de la vida” (40,20). “Todos mis deseos paran en esto; y hame dado una manera de sueño en la vida, que casi siempre me parece estoy soñando lo que veo” (ib 22). Expresión definitiva, todo ello, la esperanza teologal, cuyo único freno será el recurso a los servicios del Señor en la Iglesia y en la persona de los hermanos. Es el momento en que surge la empresa de “fundar” un nuevo Carmelo, que en adelante le ocupará toda la vida, pero empresa que ha brotado en pleno período de desposorio. Esos sus deseos de encuentro con el Señor, aún a costa de la muerte, los formula en términos categóricos: “...ninguna cosa criada le hace compañía, ni quiere el alma sino al

Criador, y esto velo imposible si no muere. Y como ella no se ha de matar, muere por morir, de tal manera que verdaderamente es peligro de muerte” (R 5,14). También esta experiencia de “morir por morir” o “por no morir” pasa al clamor poético de la Santa en el “Vivo sin vivir en mí...” y en “Cuán triste es, Dios mío, / la vida sin Ti, / ansiosa de verte / deseo morir...” (Po 1 y 7).

El período del desposorio, en la experiencia de T, está marcado por una extraña floración de fenómenos extraordinarios. Ella se siente fuertemente acuciada, y en cierto modo incómoda por sus momentos de éxtasis, que cuando la asaltan en público la dejan abrumada de sonrojo: “Cuando pensaba que estas mercedes que el Señor me hace se habían de venir a saber en público, era tan excesivo el tormento... que de mejor gana me parece me determinaba a que me enterraran viva que a esto” (V 31,12). “Vino a términos la tentación, que me quería ir de este lugar [Avila] y dotar en otro monasterio muy más encerrado..., y nunca mi confesor me dejó” (ib 13: no deja de ser paradójico el contraste de esta actitud de Teresa, con el morbo del siglo siguiente empeñado en inmortalizar sus éxtasis en la poesía, en el lienzo y en el mármol).

El relato de Vida llega hasta 1565 (a los 50 años de T). En los años que aún le restan seguirá anotando gracias y experiencias que intensifican los tres aspectos de su vida teologal y de su relación con Cristo. Las consigna en los escritos breves de sus Relaciones (cf las R 13. 15. 25. 26. 33...).

Codificación doctrinal de la etapa del desposorio místico

Los datos de que dispone T cuando intenta codificar doctrinalmente la etapa mística del desposorio son, obviamente, los de su experiencia personal, a los que suma otras experiencias de su entorno religioso, concretamente la de fray Juan de la Cruz (M 6,9,17). Los pasajes en que se ha ocupado del tema, son:

a) los caps. 18-21 de Vida, escritos en 1565, cuando T está viviendo esta jornada de su vida mística;

b) la Relación quinta, escrita ya retrospectivamente, tras varios años de experiencia mística del estadio final (1576);

c) las moradas sextas del Castillo, escritas en 1577, un año después de la anterior.

Por razones de espacio, aquí seguiremos únicamente el trazado de esta última exposición, la más extensa y completa de todas. En ella resulta evidente que el místico desposorio no es una fase definitiva de la vida mística, sino que más bien es un estadio intermedio entre la unión inicial (primeros estados místicos: M 5), y la consumación final de la unión (M 7), a la cual prepara y en la cual culmina, hasta el punto de que según la autora no hay barrera divisoria entre estos dos estadios (cf M 6,4,4).

En sí mismo, el desposorio es un proceso intensivo de la vida teologal en sus tres manifestaciones, de fe, amor y esperanza. También aquí, como en el relato autobiográfico de T, esa trayectoria nuclear del desposorio aparece flanqueada por una serie de fenómenos místicos vistosos, a los que ella atribuye eficacia de especial intensión. Los principales son: las heridas de amor (c. 2), las hablas o locuciones místicas (c. 3), los éxtasis (“arrobamiento o éxtasis o rapto”, reza el epígrafe del c. 4), el vuelo de espíritu (c. 5), las visiones (cc. 8-9), los ímpetus (c. 11). De todos ellos vale la palabra de la Santa: “Son las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa” (M 6,5,11). Con todo, el caminar del místico desposado se despliega, como decimos, en el plano teologal y cristológico:

a)Precede una fase de purificación, con pruebas de todo género (“exteriores e interiores”, que la Santa no califica de «noche oscura del espíritu», pero que en realidad desempeñan la función de ésta. Teresa hablará de «oscuridad del

entendimiento...» (M 6,3,5). Recordará de su propio caso, que en 40 años no le han faltado “dolores y otras maneras de padecer” (M 6,1,7). A veces, “con unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar” (n. 8). Noche oscura que se intensifica en el paso del desposorio al matrimonio, “como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio” (c. 11,6).

b) Radicación en la fe: el desposorio es clara prolongación del nuevo «sentido de Dios» iniciado en la anterior fase de las ‘vistas’: «Está tan esculpida en el alma aquella vista [del Señor], que todo su deseo es tornarla a gozar” (M 6,1,1: comienzo del texto). Para el místico se abre ahora un horizonte teofánico y cristofánico que enriquece su fe y condiciona toda su relación con Dios y con Cristo. “Es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía” (c. 7,9). Enrique-cimiento que recae sobre el misterio trinitario y sobre la Humanidad de Jesús, que luego se convertirán en punto de partida de las moradas séptimas: «quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal...» (M 6,4,6). «Para conformarnos con nuestro Dios y Esposo en algo, será bien que estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad» (M 6,10,6).

c) El amor teologal es el factor central del desposorio: ahora todo sirve para «despertar» al alma a amar más y más: «Siente ser herida sabrosísimamente...y jamás querría ser sana de aquella herida» (M 6,2,2; cf n. 4). T no puede menos de aludir a su propia transverberación (historiada en Vida 29,13-14, y aquí recordada en M 6,2,4-5, y c. 11), pero ahora, regresando de la codificación doctrinal a la autobiográfica, asegurará que «aquella persona que esto tuvo, pasó algunos años en ello», es decir, años con la herida de amor abierta (M 6,2,5). Parece evidente que la experiencia esponsal del amor como mística herida no sólo impresionó vivamente a la Santa (que de nuevo la recuerda en la Relación 5,15-17), sino al

mismo san Juan de la Cruz, y que ambos la traladan al plano doctrinal (cf Llama 2, 10-13). En el parecer de ambos, no hay experiencia mística sin el crisol del amor. De hecho, los dos glosan en poesía y a la par la gracia teologal del amor místico en el poema «Vivo sin vivir en mí»: «Muero de amor», escribe T; «En mí no vivo ya», comienza el poema del Santo.

d) Por fin, el ímpetu de los deseos. También éstos afinan y tensan la esperanza teologal: «Deseos tan grandes e impetuosos que da Dios al alma", reza el epígrafe del cap. final de las M. sextas. «Como el alma va conociendo más y más las grandezas de Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo. Porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor. Y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo de manera que la llega a tan gran pena como ahora diré» (M 6,11,1), hasta poner al místico en riesgo de muerte. Y sigue enumerando los «grandes ímpetus» que proceden de «lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa, todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural lo deja hecho polvos» (ib 2).

Lo interesante es constatar que ese oleaje de deseos que postulan el encuentro inmediato y definitivo con el Señor (la parusía) desembocará en una urgente y absoluta necesidad de servicio (diaconía). Desenlace que tendrá lugar más allá del desposorio místico y será suprema exigencia del último tramo del camino espiritual (M 7,3,6). De ahí las dos notas que enmarcan, como dos fronteras límite, el estadio del desposorio: por un lado, su reversibilidad: peligro de involución; por otro, su transitoriedad: simple fase preparatoria del estado místico final; el desposorio es promesa de matrimonio. Pura tensión hacia la consumación. La Santa codificará esto último en las moradas séptimas del Castillo. Castillo Interior.

BIBL. – E. Ghini, L'amore di Dio per l'uomo negli scritti di Santa Teresa, en «Parola, Spirito» 5 (1984), 265-276.

Determinación

La determinación «teresiana» es una decisión dinámica, «lanzada», generosa, sin vacilaciones. Como un quemar las naves o un salto en paracaídas sin poder volver atrás. «Una gran determinación de que antes perderá la vida y el descanso y todo lo que le ofrece que tornar a la pieza primera»; «un ser varón y no de los que se echaban a beber de buzos [bruces] cuando iban a la batalla» (M 2,1,6).

1. Las determinaciones de Teresa

Antes de llegar a este lenguaje decidido y firme, Teresa experimentará en la propia carne la debilidad de las determinaciones humanas. Recordará también algunos momentos «determinantes». Uno muy fuerte fue la de hacerse monja y fugarse de su casa, «para servir más a Dios»; «que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande, que si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante» (V 4,1). Una vez dentro del monasterio, pronto se determina a ganar los bienes eternos «por cualquier medio» (V 5,2).

Pero su gran batalla de «determinaciones» va a ser el problema afectivo posterior. Se sucederán determinaciones y vacilaciones: «ni bastaban determinaciones ni fatiga en que me veía para no tornar a caer en poniéndome en la ocasión. Parecíanme lágrimas engañosas» (V 6,4). «Aunque mis determinaciones y deseos entonces –por aquel rato digo– estaban firmes» (V 7,19); «cuán atada me veía para no me determinar a darme del todo a Dios» (V 9,7). Al final, será Dios quien la libere del todo y la encamine hacia una afectividad madura, que luego, desde Dios, será más profunda y verdadera para los humanos (V 24,7). Más tarde Teresa se afianza en sus determinaciones, pues su amor a Dios va creciendo. Un

amor quita otro amor. «Me parece que no se me ofrecerá cosa por vuestro amor que con gran determinación me deje de poner a ella» (V 6,9).

En su historia oracional tuvo una crisis fuerte de un año: «todas mis determinaciones me aprovecharon poco», (V 4,9). Pero añadirá también: nunca «dejaba de estar determinada a la oración» (V 19,11). Y pasada la crisis, escribirá: «nunca más la dejé...; dejar la oración no era ya en mi mano, porque me tenía con las suyas el que me quería» (V 7.17). En su discernimiento sobre los fenómenos místicos, asegura que quedó «determinada de no salir de lo que me mandase [el confesor] en ninguna cosa, y así lo hice hasta hoy» (V 23,18).

2. Por los caminos de la oración

La experiencia de las «determinaciones» que Teresa ha tenido le servirá para ofrecer una catequesis convencida de la importancias de las decisiones determinantes, sobre todo en el camino de la oración mental, tanto en sus comienzos como en su continuación. Evoquemos, ante todo, una frase clave: «Para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced. Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar en cuanto pudiéremos no le ofender» (M 4,1,7).

Por otra parte dedicará un capítulo íntegro al tema de la determinación orante, con este título, que nos obliga a leerlo enteramente: «Trata de lo que importa no tornar atrás quien ha comenzado camino de oración, y torna a hablar de lo mucho que va en que sea con determinación» (C 23, tít).

a) A los comienzos. Para Teresa la aventura de la oración como amistad con Dios es el descubrimiento y el gozo de una clave de felicidad. Llevará distintos

nombres: bien, tesoro, perla, camino, fuente. En su descubrimiento y vivencia tiene un papel central la determinación tesonera de su búsqueda y posterior cuidado. Y es de rigor aducir una cita central, dinámica y clásica: «Ahora, tornando a los que quieren ir por él [camino de oración mental] y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, cómo han de comenzar, digo que importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» (C 21,2).

Luego Teresa ofrecerá garantías de éxito a «ánimas determinadas» (C 23,4), pues es obra de Dios (cf V 11,4); y «si persevera, no se niega Dios a nadie; poco a poco va habilitando El el ánimo para que salga con esta victoria. Digo ánimo; porque ¡son tantas las cosas que el demonio pone delante a los principios para que no comiencen este camino de hecho!; ...que no es menester poco ánimo para no tornar atrás, sino muy mucho y mucho favor de Dios» (V 11, 4). «Pues hablando ahora de los que comienzan a ser siervos del amor, (que no me parece otra cosa determinarnos a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó), es una dignidad tan grande, que me regalo extrañamente en pensar en ella» (V 11,1). «Hase de notar mucho, y dígolo porque lo sé por experiencia, que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación, y puede acabar consigo de no hacer mucho caso, ni consolarse ni desconsolarse mucho porque falten estos gustos y ternura, o la dé el Señor, que tiene andado gran parte del camino. Y no haya miedo de tornar atrás, aunque más tropiece» (V 11,13).

b) En el camino. El caminar orante normalmente tiene unos inicios de entusiasmo, pero, como se ha visto, en su continuación necesita una fuerte dosis de entusiasmo decidido y optimismo ante las normales o especiales dificultades de su andadura. Hay unas dificultades generales, inherentes a toda empresa humana o a todo comienzo entusiasta, sobre todo, si no se ven frutos inmediatos. También

aquí Teresa será compañera alentadora de camino: «tomad mi consejo y no os quedéis en el camino, sino pelead como fuertes hasta morir en la demanda..., con esta determinación de antes morir que dejar de llegar al fin del camino» (C 20,2).

c) Entre sequedades y distracciones. Estas constituyen un escollo especial, normal y hasta necesario, para que la vida orante sea auténtica y humilde. Teresa acaba de alabar a la persona que «puede acabar consigo de no hacer mucho caso, ni consolarse ni desconsolarse mucho porque falten estos gustos y ternura, o la dé el Señor» (V 11,13). Para Teresa las sequedades y demás dificultades del orante son una cruz, que ofrece Cristo en el común camino del calvario de la vida. Es de recibo ayudar a Cristo: «es gran negocio comenzar las almas oración, comenzándose a desasir de todo género de tormentos, y entrar determinadas a sólo ayudar a llevar su cruz a Cristo, como buenos caballeros, que sin sueldo quieren servir a su Rey» (V 15,11). «Quien viere en sí esta determinación, no, no hay que temer; gente espiritual, no hay por qué se afligir» (V 11,12). «Esto no lo digo tanto por los que comienzan, aunque pongo tanto en ello, porque les importa mucho comenzar con esta libertad y determinación, sino por otros; que habrá muchos que lo ha que comenzaron y nunca acaban de acabar; y creo es en gran parte este no abrazar la cruz desde el principio, que andarán afligidos, pareciéndoles no hacen nada» (V 11,15). «Sabe [Dios] que ya estas almas desean siempre pensar en El y amarle. Esta determinación es la que quiere; estotro afligimiento que nos damos no sirve de más de inquietar el alma» (V 11,15).

d) En la oración de recogimiento. Consiste en la toma de conciencia de que estamos realmente delante de Cristo y entablar con él un trato de amigo a Amigo, y así «acostumbrarse a enamorarse mucho de su Sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con El». «Puede en este estado hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios y despertar el amor» (V 12,2). Este modo de orar puede desembocar en estadios superiores de oración mística. «Allí son las promesas y determinaciones heroicas, la viveza de los deseos» (V 19, 2).

e) Contra viento y marea. Teresa conoce también otras dificultades internas y externas del camino orante. Entre estas algunas son propias de su tiempo, nacidas de algunos casos de falsos orantes acechados por la Inquisición. Teresa tiene una clave de discernimiento: humildad y confianza en Dios. Con ellas se puede determinar a grandes cosas en este camino: «Quiere Su Majestad y es amigo de almas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza de sí. Y no he visto a ninguna de éstas que quede baja en este camino; ni ninguna alma cobarde –con amparo de humildad– que en muchos años ande lo que estotros en muy pocos. Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas; aunque luego no tenga fuerza el alma, da un vuelo y llega a mucho, aunque –como avecita que tiene pelo malo– cansa y queda» (V 13,2). De aquí que le guste mucho a Teresa la decisión de Pedro al lanzarse al agua, «aunque después temió». «Estas primeras determinaciones son gran cosa, aunque en este primer estado es menester irse más deteniendo y atados a la discreción y parecer de maestro; mas 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. Siempre la humildad delante para entender que no han de venir estas fuerzas de las nuestras» (V 13,3).

3. Determinación y santidad

Teresa usará varias expresiones para indicar la perfección del amor o la santidad. Y no cesará de decir que lo que importa es la determinación, incluso cuando no se llegue a lo que uno quiere ni por los caminos que uno quiere; porque Dios, más de una vez, rompe nuestros esquemas y nos presente los suyos (F 5,6).

En todo el itinerario espiritual es imprescindible el elemento «determinación», deseo firme, decisión de querer realizar la voluntad de Dios. «No penséis que [Dios] ha menester nuestras obras, sino la determinación de nuestra voluntad» (M 3,1,7). Y al decidido Dios ayuda: «Creedme que es lo más seguro no querer sino lo que quiere Dios, que nos conoce más que nosotros mismos y nos ama.

Pongámonos en sus manos para que sea hecha su voluntad en nosotras, y no podremos errar, si con determinada voluntad nos estamos siempre en esto» (M 6,9,16; M 5,2,8).

Hacer la voluntad de Dios se llama amarle, amor. Y Teresa pregunta y responde: «¿Cómo se adquirirá este amor? Determinándose a obrar y padecer, y hacerlo cuando se ofreciere» (F 5,3). Y Dios se desposa con la persona que está «determinada a hacer en todo la voluntad de su Esposo de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento» (M 5,4,4), aunque no existan fenómenos extraordinarios en ese matrimonio.

De ahí que lo que cuenta no son los años de esfuerzo propio, sino la actitud de la voluntad. Dios tiene siempre una medida diferente de la nuestra: «Que éste [Dios] juzga por los efectos y determinaciones y amor... Y en esto mira el adelantamiento de las almas, que no en los años» (V 39,10).

Como contrapartida nacerá en la persona entregada a Dios la firme determinación de no hacer la cosa más mínima que choque con esa voluntad de Dios (M 7,4,3; C 41,3-4.8). En consecuencia, viene la necesidad de pedirle nos libre de todo mal. Y «pedir esto con deseo grande y toda determinación» (C 42,3), juntamente con la determinación de «perdonar cualquier injuria, por grave que sea». Una actitud contraria falsea toda oración y obra buena (C 36,8).

4. Aspectos diversos

A pesar de la casi triunfalista insistencia de Teresa en la eficacia de la «determinada determinación», ella es realista y sabe que nuestras decisiones, a veces, no pasan de unas «determinacioncillas» (C 16,6), y que podemos pecar de espejismo, cuando «nos determinamos y hacemos muy continuos actos de pasar mucho por Dios..., porque acaecerá a una palabra que os digan a vuestro disgusto, vaya la paciencia por el suelo» (C 38,8). Aducirá su propia experiencia:

«Ya tengo experiencia en muchas [ocasiones] que, si me ayudo al principio a determinarme a hacerlo, que siendo sólo por Dios, hasta comenzarlo quiere, para que más merezcamos, que el alma sienta aquel espanto, y mientras mayor –si sale con ello– mayor premio y más sabroso se hace después» (V 4,2).

Tanto para tomar determinaciones decididas, como para llevarlas a cabo, sobre todo en el campo del desasimiento, es necesaria la ayuda de Dios. También aquí todo es gracia (C 16,6). Lo sabe Teresa por experiencia: «el Señor poco a poco... hace determinar y da fuerzas de varón, para que dé del todo con todo en el suelo» (V 22,15; C 18,2; M 5,2,8). Pero también son una gracia de Dios la ayuda y el ejemplo de otros hermanos «decididos», pues «excelentes espaldas se hacen ya gente determinada a arriscar mil vidas por Dios» (V 34,16).

Determinarse es abrazar al buen Jesús en el seguimiento de su estilo de vida ante el Padre y los hermanos (C 9,5). Y «favorece el Señor mucho a quien bien se determina» (C 14,1). Teresa recuerda que Dios mismo se nos da con determinación (C 16, 5; 33,2), para que nosotros nos demos a él también con determinación total. «El punto está en que [nuestro querer] se le demos por suyo con toda determinación» (C 28,12). Y esta determinada entrega a Dios, como Amor preferido (M 6,1,1), producirá la fusión de corazones entre Dios y nosotros, en el matrimonio espiritual. Teresa concluirá: «No puede menos, si va con la determinación que ha de ir, de traer al Todopoderoso a ser uno con nuestra bajeza y transformarnos en sí y hacer una unión del Criador con la criatura» (C 32,11). Ascesis.

BIBL. – T. Alvarez, «Determiné», en «Estudios Teresianos» III (Burgos 1996), p. 505-514.

F. Malax

Devoción / devociones

Las múltiples acepciones que el término “devoción” ha tenido en la literatura espiritual cristiana, están presentes y bastante matizadas en los escritos y en la vida misma de T. Así, por ejemplo, “ser devota de un determinado santo”, en el sentido de tenerle afecto y depositar confianza en su intercesión (V 6,6-9: en el caso típico de su devoción a san José). O bien, “ser devota de una persona”, en la acepción de amistad, estima y veneración por ella (“a los padres de la Compañía les tengo particular devoción”) (F 3,19). Excitar la propia devoción con imágenes, con la vista del campo, o con un oratorio personal, en la acepción de fomentar la religiosidad y el fervor (V 7,2; C 2,9. Ella misma lleva en su breviario la imagen de la Samaritana, o la de Jesús niño, o la del Espíritu Santo en la figura de un joven envuelto en llamas). Hay cosas que “le hacen devoción”, como al visitar Duruelo y encontrarse “una cruz pequeña de palo..., que hacía más devoción que si fuera de cosa muy bien labrada” (F 14,7), o como en general se la producen los santos “que convirtieron almas: mucha más devoción me hace... que todos los martirios que padecen” (F 1,7), o se la causan las situaciones arduas; es típica su afirmación: “me hacen devoción las cosas dificultosas, y mientras más, más” (V 28,6). Le da especial devoción lo intelectualmente “dificultoso” en el misterio de Dios: “mientras más sin camino natural iban, más firme (fe) tenía y me daba devoción grande” (V 19,9; y cf R 33,3 a propósito del misterio de la Trinidad). No es propensa a las devociones sensibles (C 34,7), si bien no descarta la “ternura de la voluntad” como exponente de la devoción (V 19,9; 11,9; 11,13...). Pero descarta radicalmente las vulgares degradaciones de la devoción, como ciertas “devocioncitas..., que al primer airecito de contradicción se pierden” (V 25,11), o el destemple de ciertos letrados incapaces de soportar la sequedad interior: “hombres de tomo, de letras, de entendimiento, que veo hacer tanto caso de que Dios no les da devoción, que me hace disgusto oírlo. No digo yo que no la tomen si Dios se la da...” (V 11,14), y sobre todo las que degeneran en superstición (V 6,6; 13,1; M 5,3,11). Es famoso su axioma: “de devociones a bobas nos libre Dios” (V 13,16), es decir, que son vacuas las devociones sin sólido fundamento religioso, no cimentadas en fe (V 25,13) y en determinación de la voluntad.

Precisamente porque, según Teresa, “la verdadera devoción consiste en no ofender a Dios y estar dispuestos y determinados para todo bien” (V 9,9).

En su evaluación doctrinal, tener devoción o no tenerla, no es factor decisivo para el desarrollo de la vida espiritual (C 18,9; Conc 6,3; M 7, 3,12). Aquí, más que del aspecto temático, nos ocuparemos del autobiográfico: las “devociones” personales de T misma.

La devoción a ciertos santos es, en el caso de T, una de las manifestaciones de su religiosidad popular. Indice, a la vez, de su peculiar cultura religiosa, que debe tanto a la hagiografía como a los tratados teóricos de vida espiritual.

Desde niña, T ha leído el Flos San-ctorum (V 1,4). Seguirá leyendo “vidas de santos” hasta el fin de su existencia (V 30,17). Posee un peculiar iconostasio íntimo. No del todo semejante al de la religiosidad popular oriental. Para ella, los Santos son sus amigos de la Iglesia celeste. Modelos e intercesores. Algunos, modelos de conversión, o de amor a la Humanidad de Cristo, o de vida religiosa y santidad. Entre los santos intercesores, prevalece san José (V 6,6). Cristo y la Virgen se sitúan en un plano superior al meramente devocional. Por eso no aparecerán en el listado de sus santos preferidos, a que aludiremos en seguida.

Esa su primeriza orientación de piedad popular se incrementó con su vida mística. Los santos, lejos de quedar marginados al entrar ella en la “experiencia” fuerte del misterio de Dios, quedan incluidos en ese mismo plano experiencial. Precisamente, a raíz de los primeros fenómenos extáticos, es cuando ella “toma santos devotos” (toma devoción a ciertos santos), se encomienda a san Miguel Angel (V 27,1), y a los apóstoles Pedro y Pablo (V 29,5), y llega a afirmar que son ellos los que realmente “la acompañan”, mucho más que los amigos de la tierra (V 38,6).

Teresa llevaba en su breviario un recordatorio con el nombre de sus santos preferidos. Lo transcribió literalmente su primer biógrafo, P. Francisco de Ribera, y no sólo lo publicó en su “Vida de la Madre Teresa” (Salamanca 1590, p. 425), sino que lo glosó poéticamente en la páginas introductorias de su obra. Por ese listado conocemos en directo el “iconostasio” devocional de T. Es abundoso. Nombra en total a 30 santos, además de los ángeles, los Patriarcas, los del santoral carmelita y las legendarias diez mil vírgenes mártires. En la serie prevalecen las figuras bíblicas: Primero de todos (según la lectura más probable del listado de Ribera), san José. Las otras figuras bíblicas ahí mencionadas son: María Magdalena, el Bautista, san Juan Evangelista, los apóstoles Pedro y Pablo (“eran estos gloriosos santos muy mis señores”, había escrito ella en V 29,5), el apóstol san Andrés (al que T dedicó un hermoso poema), san Bartolomé, san Esteban, santa Ana, el santo Job y el rey David, además de los grupos ya aludidos de los patriarcas y los ángeles, y entre éstos “el de mi guarda”.

En el listado está presente un pequeño grupo de figuras femeninas: además de la Magdalena y santa Ana, santa Clara, María Egipcíaca, las dos Catalinas, de Sena y de Alejandría, santa Ursula, y santa Isabel de Hungría. Extraña la ausencia de la Samaritana, a la que T había dedicado una de las ermitas diseminadas en la huerta de San José de Avila.

Es interesante el afecto de T por los Santos Padres de la Iglesia, cuyos libros la habían impactado en los comienzos de su vida espiritual. Los incluye en la lista: Agustín, Jerónimo, Gregorio. Y entre todos ellos habría que destacar el grupo de los santos convertidos, con los que ella se siente más en sintonía (V pról. y 9,7; 19,5). Tales son David, Pedro y Pablo, la Mag-dalena, Jerónimo y Agustín, María Egip-cíaca... Y por fin el coro de santos que ella creía carmelitas: san Alberto, san Angelo, san Hilarión, san Cirilo e incluso santa Ana.

No se trata de un listado amorfo e inflacionado. Cada una de esas figuras tiene presencia y motivación particular en la biografía de T, es decir, en la historia de su

piedad personal. Los preferidos por ella para titular a sus fundaciones son bíblicos: el Salvador, la Virgen (Anunciación, Concepción y el Carmen), San José y Santa Ana. Desafío.

BIBL. – A. Vigolungo, Riflessione pastorale sulle letture e devozioni di Teresa di Spagna, en «RivCleroItal» (Milán) 63 (1982), 35-43; 64 (1983), 35-43.

T. Alvarez

Diálogo fraterno

Entre los muchos calificativos que pueden aplicarse a Teresa de Jesús hay uno que la define con mucho realismo: «mujer dialogante». Parece haber nacido para el diálogo y para enseñar a dialogar. Sin embargo, nunca en sus escritos aparece la palabra «diálogo», ni «dialogar», ni sus derivados; tampoco «dialogizar», verbo que en aquel entonces ya se había comenzado a usar. En su tiempo, estas palabras no habían entrado aún en el lenguaje común. Se hablaba del diálogo como una forma de escribir. En el sentido que hoy se toma, sólo después de la primera guerra mundial y en especial a partir de las últimas décadas, han entrado de lleno en el común hablar de la gente, a todos los niveles.

Por diálogo se entiende, según el diccionario, la conversación entre dos personas que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos. También se define el diálogo como el comunicarse para buscar la verdad en común. Es el vehículo imprescindible para el encuentro entre personas. Hoy todo funciona partiendo del diálogo. Las relaciones y reuniones a escala internacional o nacional, provincial, regional o local, se hacen posibles gracias al diálogo; la familia se fortalece dialogando entre padres e hijos y la misma Iglesia católica adopta, sobre todo con Pablo VI, una postura dialogante con las demás confesiones religiosas. Cualquier forma de convivencia y muy en concreto la vida en común entre los consagrados,

no puede vertebrarse sino en la comunicación para constituir una comunidad sólida, de la que todos se sienten miembros activos.

1.º Formada en el diálogo en el trato con Dios

No importa que Teresa no haya usado la palabra «diálogo» o «dialogar». Para manifestar a otro lo que sentía, para relacionarse con él, emplea palabras sinónimas o equivalentes, como «conversación» y «conversar», «comunicación» y «comunicar», «hablar, «parlar», «tratar», «coloquio», «plática»..., aunque no siempre en el sentido de manifestar ideas o afectos. El manifestarse era vital, como de vida o muerte. No sabía escribir sin tener a otro delante: Dios, sus hijas, un lector. Y cuando esto no se da, dialoga con la propia vida (E 1,3), con la muerte (E 6,2; Po 1), con el amor (E 2,1), con la propia libertad (17,4). Todos sus escritos son coloquiales. Nos lo confirma con estas palabras: «Iré hablando con ellas en lo que escribiré» (M pról. 4). En ocasiones piensa que la están escuchando; otras que le hacen preguntas, a las que responde de inmediato. Habla con confianza, como pensando que a quien tiene delante es un amigo. No divaga o se detiene en razonamientos abstractos; aclara situaciones personales o comunica experiencias o enseña verdades aprendidas en el diálogo mantenido con Dios en la oración o forma a sus hijas sobre la vida que tienen que hacer como vocacionadas a la contemplación y a vivir en comunidad. Se hace palabra que llega al otro, con el que conecta, y es toda oídos para recibir lo que le llega de fuera. Escucha todo lo que sea valioso y ofrece cuanto piensa que al otro le puede hacer bien. En la palabra escrita pone amor para mejor comunicarse con el otro, porque ha descubierto primero que Dios lo ha puesto también en la suya.

«Ella escribe en diálogo con el lector. Alterna el diálogo con éste y con Dios. Diálogo tan sencillo y sincero, tan exento de complejos, hecho tan en presencia del lector, que no deja a éste en la actitud de mero testigo, cuando ella se vuelve a Dios. No le consiente desentenderse y quedar neutral» (T. Alvarez, Teresa de Jesús. Enséñanos a orar. Burgos, 1981, p. 70).

Teresa es maestra en el difícil arte del diálogo. Comenzó a ejercitarse desde pequeña: con su hermano Rodrigo (V 1,4), con sus primos (V 2,2), con una parienta (V 2,3), con María de Briceño (V 3,1), con su hermano Antonio (V 4,1), con el cura de Becedas (V 5,4). Prosigue el ejercicio con sus monjas de comunidad, con algunas personas de Avila que la visitan habitualmente en el locutorio del monasterio de la Encarnación y con «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16,7). Pero quien la enseña propiamente el arte de dialogar es el mismo Dios, en la medida en que fue adentrándose en la oración. Dios es el maestro de Teresa (C 29,7). Esta, discípula aventajada. El Señor sale a su encuentro para iniciar con ella un trato de amistad. Le dirige una palabra que espera una respuesta. Escucha y responde, hasta llegar a un diálogo íntimo, personal, de tú a tú y cara a cara. Dios le habla y ella escucha; Teresa habla a Dios y Dios la escucha. Ha comprendido que la oración es diálogo en la amistad. Dios ha sido el primer locutor, ha tomado la iniciativa. Ella es consciente que Dios la llama, en un determinado momento, a hacer con él una historia de gracia dialogada.

Descubre que la necesidad que siente de dialogar, que la fuerza interior que la impele a comunicarse, no le explica todo el alcance del diálogo. Es en el trato con el Señor donde aprende que el origen del diálogo hay que buscarlo en Dios. El diálogo tiene un origen trascendente. Nace del mismo Dios, que ha querido relacionarse con el hombre desde su Palabra. Teresa viene a decirnos que tanto más capacitado está uno para dialogar con un semejante cuanto más ha dialogado con el Señor. Es cuestión de relación. Y la forma de expresar esa relación está en el diálogo que surge en la oración, como dice Pablo VI. «La historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo, que parte de Dios y entabla con el hombre múltiple y admirable conversación. Es en esta conversación de Cristo entre los hombres donde Dios deja entender algo de sí mismo, el misterio de su vida, unicísima en la esencia, trinitaria en las personas; y dice, finalmente, cómo quiere ser conocido; amor es El; y cómo quiere ser honrado

y servido por nosotros: amor es nuestro mandamiento supremo. El diálogo se hace pleno y confiado. El niño es invitado a él; el místico en él se sacia» (ES 64).

De todo esto Teresa sabía mucho. De hecho la oración la presentó como un diálogo entre dos que se buscan (V 8,5). Dos veces usa el verbo «tratar» al definir la oración. Y en sus escritos, sólo en el infinitivo, lo emplea unas doscientas veces. Habla de «tratar sobre», «tratar de», «tratar para», «tratarse en», «tratar con» Dios, que es tener conocimiento de él y conversación. Es tratar «con él como con padre y como con hermano, y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra...» (V 7,12). Es tratarse en la amistad que impone la presencia total de ella misma, la total apertura de su persona a la otra persona que tiene delante, con todo lo que lleva a cuestas (cf T. Alvarez, ib p. 42-45).

2.º El «diálogo fraterno» en la comunidad teresiana

No es de extrañar que desde el comienzo de la primera comunidad teresiana en San José en Avila, la fundadora del nuevo estilo de vida tuviera bien presente la importancia del diálogo para que aquello funcionase. Habla del nuevo «estilo que se pretende llevar» (C 13,6), «de estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas» (F 13,5). Ese estilo «nuevo» de vida requiere también nuevo estilo de «conversar», de «tratarse» entre sí. Las que siguen a Teresa en su renovada manera de entender la vida religiosa, van a comunicarse, a expresarse, a hablar entre sí en conformidad con la vida que hacen y con los objetivos que pretenden. Es consciente de que el nuevo enfoque de vida que ha ido plasmando en el pequeñísimo grupo del Carmelo de San José exige el diálogo permanente con Dios y con las hermanas entre sí. Estas deben estar a la escucha de las grandes necesidades de la Iglesia, abiertas a los valores de la vida contemplativa, atentas para ayudarse a crecer en lo humano y en lo espiritual, solícitas en el servicio las unas de las otras. Lo que es de cada una es también de todas. Pues todas pretenden hacer el mismo camino y todas persiguen los mismos objetivos. Todo desde la vivencia de la oración como trato de amistad. Cuantas entran a formar

parte de este estilo de vida, están llamadas a participar activamente en la vida de la comunidad. Ninguna debe sentirse elemento pasivo. La comunión en la misma vocación exige que todas participen en la vida comunitaria, mediante el diálogo, el ejemplo y el compromiso personal (cf Cons de las Carmelitas Descalzas, 1991, n. 90). Del diálogo con Dios en la oración hay que pasar al diálogo con las demás. Y del diálogo entre hermanas, haciéndose espaldas, pasar a conversar con Dios.

Las Constituciones de las Carmelitas Descalzas, aprobadas en 1581, sintetizan en los siguientes puntos la vida comunitaria del nuevo estilo, para que todas se sientan miembros comprometidos que se tratan a escala de valores espirituales y humanos: «Sentido de igualdad evangélica y de franca sinceridad en el trato (cf C 27,6; 20,4); mutua participación en gozos y dolores» (cf C 7,5-9); «aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar» (C 4,7); clima de alegría y afabilidad, según «el estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas» (cf F 13,5; cf C 7,7; 41,7; V 36,29; Cons IX, 3-7).

3.º El diálogo es comunión

En la comunidad teresiana no basta que las hermanas se toleren, que eviten choques, que se lleven bien o que se salve la paz externa y reine una aparente alegría. Teresa de Jesús sabe que las hermanas necesitan las unas de las otras, para crear el ambiente apropiado donde probar la amistad con Dios; para agradecer la presencia de la otra que ayuda a ejercitarse en las virtudes; para compartir la obra del amor. Comunicarse, sobre todo en lo espiritual. Entusiasmarse mutuamente con los grandes valores. Colaborar para fundar un ámbito de intimidad, de fraternidad, donde cada una se sienta realizada en lo humano y en lo espiritual (cf M 5,3,11; C 7; F 5).

Esta forma de concebir la comunidad, en aquel tiempo, era ciertamente original. Era el fruto nacido de un alma que había dialogado muchas horas con el Señor. Hoy nos parece normal y no se concibe una comunidad donde no exista el diálogo

entre sus miembros. Se afirma que para ser verdaderamente hermanos y hermanas es necesario conocerse. Y que para conocerse es muy importante comu-nicarse cada vez de forma más amplia y profunda. Con frecuencia se dialoga -aunque falte aún bastante por hacer- sobre la Palabra, sobre los documentos de la Iglesia, sobre cartas de tipo congregacional. Existe una comunicación de los bienes del Espíritu y se trata de los valores humanos y espirituales. Pero no se ha terminado aún con los secretos comunitarios, que no se comunican a todos los miembros de la comunidad y que no se comparten. Sin embargo, «sin diálogo y sin escucha se corre el riesgo de crear existencias yuxtapuestas o paralelas, lo que está muy lejos del ideal de la fraternidad» (VFC 29-32).

Teresa sabía muy bien esto. Sus monjas no podían convertirse en islotes, aunque tuviera cada una que vivir la soledad y el silencio. Pero no se trata de una soledad que centra a la persona únicamente en Dios o de un silencio que aísla y distancia de las demás, sino de una soledad que, recogiendo a la persona en el interior, la enriquece con valores que luego comunica, y de un silencio creativo, fecundo porque ha escuchado primero, para convertirse después en obras que enriquecen a la misma comunidad. Por eso no hay que extrañarse de que la comunidad ideada por Teresa, caracterizada por la soledad y el silencio (V 36,26; C 4,9), exija capacidad de diálogo. Pues no es para menos. Un alma, vocacionada a hacer el camino de la oración, no puede vivir su vocación en solitario. Necesita compartir, comunicar, conversar sobre lo que está viviendo, tratar con quien se siente llamado a hacer el mismo camino y desde las mismas coordenadas. «No sé yo por qué... no se ha de permitir que quien comenzare de veras a amar a Dios y a servirle, deje de tratar con algunas personas sus placeres y trabajos, que de todo tienen los que tienen oración». «Gran mal es una alma sola entre tantos peligros». «Por eso, aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten lo mismo». «Es cosa importantísima, aunque no sea sino ayudarse unos a otros con sus oraciones, ¡cuánto más que hay muchas más ganancias!» «Es tan importantísimo esto..., que

no sé cómo lo encarecer». «Es menester hacerse espaldas unos a otros los que le sirven para ir adelante». «Es menester buscar compañía para defenderse, hasta que ya estén fuertes..., y si no veránse en mucho aprieto». «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).

Sabe que la comunión entre las hermanas no puede reducirse sólo a conversar entre ellas, a respetarse, a facilitar la comunicación mutua, salvando las reglas de la buena educación. Esto no basta. Quiere formarlas en el diálogo fraterno. Por eso llega a crear un lenguaje propio de expresión, marca unos temas a tratar con frecuencia y sobre los que conversar, estableciendo además una serie de principios a tener en cuenta para que la comunidad funcione en armonía.

4.º Características del diálogo teresiano

a) Vivir la misma vocación en comunidad. A Teresa le preocupa desde un primer momento contar con un equipo de vocacionadas para vivir en comunidad la experiencia de la oración como camino que se dirige al interior, al centro, donde se da el auténtico diálogo entre Dios y el alma. Cuidó con escrupulosidad la selección de vocaciones. Punto clave para el diálogo fraterno en comunidad es estar determinados todos los del grupo a vivir la misma forma de Evangelio. Cuando una comunidad cuenta con algún miembro de vocación indefinida, inadaptada, sin madurar o que no acaba de aceptar las exigencias que favorecen la vivencia de la vocación, la convivencia fraterna encontrará dificultades en el diálogo. Los inadaptados no están capacitados para conversar, para comunicarse, para tratarse, porque aun empleando las mismas palabras, tendrán distinto significado. El diálogo en este caso no puede discurrir en armonía. Y si esto falla, los miembros no se conocen; viven, puede ser que en paz, pero distanciados; las relaciones, más que sinceras, son de apariencia, o al menos sin profundidad; la confianza mutua dejará entonces bastante que desear.

En repetidas ocasiones, sobre todo en Camino, aconseja a las que sintiéndose vocacionadas, pero remisas en aceptar las exigencias del nuevo estilo de vida, vayan a otro monasterio. Aconseja también a la priora que a la que alborote la vida de fraternidad, la invite a irse (C 7,11). «La que viere no es para llevar lo que aquí se acostumbra, lo diga; otros monasterios hay adonde se sirve también al Señor... No es para esta casa (C 8,3). «La que no quisiere llevar cruz sino la que le dieren muy puesta en razón, yo no sé para qué está en el monasterio; tórnese al mundo» (C 13,1). «Si se inclina a cosas del mundo, que se vaya si no se ve ir aprovechando, e irse, si todavía quiere ser monja, a otro monasterio» (C 13,6). Pero quizás donde Teresa se muestra más exigente para que una candidata entre a formar parte del grupo vocacionado para hacer el camino de la oración es en el capítulo 14 de Camino. Antes ha invitado a «irse»; ahora habla de «echarlas». Todo porque no están capacitadas para conversar, para tratarse como conviene. Ha asentado desde los primeros pasos en la comunidad de San José que «no viene nadie a esta casa, sino quien trata de esto» (V 36,26).

b) El lenguaje como forma de comunicarse. Cuando Teresa cuenta con el grupo, piensa equiparle con los medios que necesita para que se consolide y cumpla con el fin para el cual el Señor las juntó allí. Entre otras cosas, no se le escapa una que no siempre es tenida en cuenta cuando de dialogar se trata: el lenguaje, es decir, conjunto de palabras y formas de expresión por medio de las cuales se relaciona una comunidad de hombres deter-minada. Quería para sus comunidades el mismo lenguaje. El diálogo se facilita cuando todos los que intervienen hablan la misma lengua, dan a las palabras idéntico o parecido significado, buscan los mismos objetivos y se expresan desde la misma vocación. Lo contrario, sin dejar de ser posible, es difícil de mantener.

Primero es hacia dentro, en la comunidad, donde todas están llamadas a usar el mismo lenguaje para comunicarse. Todas se van a entender y podrán comunicar sus ideas, expresar lo que sienten, seguras de ser comprendidas. Pero el diálogo fraterno en comunidad no queda reducido para Teresa a comunicarse entre sí

desde la palabra. También se dialoga desde las obras, desde la disponibilidad en el servicio a los demás, desde gestos y posturas que expresan valores humanos y espirituales, desde el espíritu de sacrificio callado que manifiesta el seguimiento del Cristo paciente, desde la oración que va cambiando progresivamente la vida de cada una de las que forman el grupo comunitario, etc. Todo esto contribuye a crear el ambiente apropiado para entenderse, para hacer que el grupo se cohesione más cada día. Este lenguaje, dice Teresa de Jesús, hay que aprenderlo luego en lo exterior, en un año. En lo interior se necesita más tiempo (C 13,7).

El lenguaje enseñado por Teresa para relacionarse las que forman la comunidad puede extrañar a los de fuera. Pero eso no le preocupa. Precisa con claridad cuál tiene que ser la postura de sus monjas, si el mundo quiere comunicarse con ellas: «Vuestro trato es oración... Este es vuestro trato y lenguaje; quien os quisiere tratar, depréndale; y si no, guardaos de deprender vosotras el suyo: será infierno. Si os tuvieren por groseras, poco va en ello; si por hipócritas, menos. Ganaréis de aquí que no os vea sino quien se entendiere por esta lengua. Porque no lleva camino una que no sabe algarabía, gustar de hablar mucho con quien no sabe otro lenguaje. Y así, ni os cansarán ni os dañarán, que no sería poco daño comenzar a hablar nueva lengua, y todo el tiempo se os iría en eso. Y no podéis saber como yo, que lo he experimentado, el gran mal que es para el alma, porque por saber la una se le olvida la otra, y es un perpetuo desasosiego, del que de todas maneras habéis de huir. Porque lo que mucho conviene para este camino que comenzamos es paz y sosiego en el alma. Si las que os trataren 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..., vaya a buscar maestro que le enseñe» (C 20,4-6).

T. Alvarez precisa así la importancia del lenguaje para el diálogo fraterno en una comunidad teresiana: «Toda la razón de una convivencia comunitaria, ordenada al ‘camino de oración’, consiste en crear en el interior del grupo un espíritu y unos

cauces de comunicación que hagan normal el movimiento vertical, «trato con Dios», homogéneo al trato con los otros miembros del grupo: único lenguaje para hablar con Dios y con los hermanos» (ib p.85-86).

c) Temas sobre los que dialogar con preferencia. No es trata de hablar por hablar. Se parte de un tema, no necesariamente espiritual ni tampoco fijado de antemano. Puede surgir espontáneo. Eso sí, siempre de provecho para los que se proponen comunicar sus ideas o afectos, en orden a acercarse más a la verdad, a aprender algo nuevo que ayuda a descubrir horizontes distintos de los conocidos hasta ahora. El grupo vocacionado, que se encuentra en postura permanente de comunicarse con Dios y entre sí, alimenta la fraternidad en el diálogo sobre ideas básicas, que Teresa de Jesús señala: Cristo, como centro del grupo, aglutinará a todas. Andará entre ellas (V 32,11). Estando juntas, alabar al Señor. «¿En qué mejor se puede emplear vuestra lengua cuando estéis juntas que en alabanzas de Dios?» (M 6,6,12). – La oración será el fundamento de todo (V 32,18). – «Su trato es entender cómo irán adelante en el servicio de Dios» (V 36,26). – Hablar de Dios (ib). – Tratar de ayudar al Señor. Tener presente el porqué las juntó aquí (C 1, 5). – Cómo ayudarse a «ser tales» (cf C 3). – Buscar comunitariamente la voluntad divina, mediante el diálogo sincero y caritativo entre la priora y la comunidad (PC 14; Cons 1991, n. 43). cf María de san José, Avisos 31-32, en Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva, Burgos 1966, 9.548.

e) Características del diálogo fraterno teresiano. Para el diálogo fraterno no vale cualquiera. Ha de estar entrenado en las reglas del juego, que exigen: saber escuchar, no hablar por hablar, tener claridad de ideas, respetar al otro, acomodarse al modo de ser de aquel con quien se trata, participar en todo lo concerniente a la comunidad. Además ha de ser espontáneo, alegre y recreativo (Cons IX, 3-9; María de san José, Avisos 28).

Particular hincapié hace cuando se trata del diálogo que debe mantener la priora con las religiosas. Escucharlas no es sólo regla del juego; se hace necesario e

imprescindible. Incluso cuando se van a excusar. No hacerlo es una barbarie, dice María de san José (Avisos 31-32, p.548). La misma priora ha de favorecer el diálogo entre las hermanas cuando éstas desearen tratarse en alguna necesidad (cf CA 10,1).

Como resumen de todo, así presenta Teresa a la carmelita descalza que sabe dialogar fraternalmente: «Todo lo que pudiereis sin ofensa de Dios procurad ser afables y entender la manera con todas las personas que os trataren, que amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar y no se atemoricen y amedrenten de la virtud. A religiosas importa mucho esto: mientras más santas, más conversables con sus hermanas, y que aunque sintáis mucha pena si no van sus pláticas todas como vos las querríais hablar, nunca os extrañéis de ellas, si queréis aprovechar y ser amada. Que es lo mucho que hemos de procurar: ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos, en especial a nuestras hermanas» (C 41,7) Comunidad.

Evaristo Renedo

Díaz, Inés, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Ya en la visita de Rubeo (1567) se presenta como “Ynés de Cantarazill”, y solicita por escrito poder recibir limosnas de “su primo hermano” (EstTer 1, 311). Es pariente de Alonso Díaz, “clérigo de Cantaracillo” (Salamanca). En 1572 interviene en la Respuesta a un desafío (n. 20), alegando participar en “el sentimiento que la Virgen tuvo al pie de la Cruz”. Todavía en 1577 se contará entre las tenaces partidarias de la Santa, con ocasión de la “elección machucada”, reclamándola como priora en vísperas de la prisión de fray Juan de la Cruz, a pesar de la pendiente excomunión (MHCT 1,442-444).

Díaz, Juan

Sacerdote, amigo y asesor de T, especialmente por los años 1576-1577. Es pariente y discípulo de san Juan de Avila. Entabla relaciones con la Santa ya antes del viaje de ésta a Andalucía (1575-1576). En junio de 1574 obtuvo de Rubeo licencia para fundar en Almodóvar (Ciudad Real) conventos de descalzos y descalzas. Las patentes expedidas por el padre general comenzaban: “Nobis expositum fuit Reverendum D. Joannem Díaz, pietatis spiritu ductum erga hunc sanctissimum institutum Carmeliticum... peroptare sibique esse in animo...” (MHCT 1,186). La Santa le consulta asuntos de su tarea de fundadora: la casa de Toledo (cta 114,5), alguna vocación (122,6), el delicado tema de la fundación de descalzos en Salamanca (135,12), asuntos de la corte (176,6), o para que medie en el pleito del Carmelo de Caravaca (181,10), o bien para hacerlo mensajero de cartas delicadas (183,5; cf 194,3; 391,3). En la primavera de 1581, se presenta a T con deseos o con dudas de ingresar jesuita o carmelita. Ella informa a Gracián: “...un negocio del padre Juan Díaz, que me encomendó muy mucho.., no vino acá a otra cosa. Ello es que está casi determinado a mudar estado en nuestra orden o en la Compañía, y dice que de unos días acá se inclina más a nuestra orden, y quiere el parecer de vuestra reverencia y el mío. Lo que yo en este caso siento y le dije es que a él le estaría muy bien si persevera, y que si no, sería mucho daño perder crédito para las impresiones en que él anda y así lo digo ahora... Dice que dará todo lo que tiene del maestro Avila adonde entrare, que, a mi parecer, si es como un poco que me dio a leer, serían de gran provecho los sermones...” (cta 390,3-4). La alusión a “las impresiones en que anda” Díaz, se refiere a la publicación de los escritos de san Juan de Avila. Juan Díaz preparaba la primera edición de las obras de éste (1588) y promovía su causa de beatificación. Gracias a él nos han llegado los manuscritos del Santo apóstol de Andalucía. El episodio referido por la Santa pone de relieve su acierto de lectura, aunque fuese rápida y somera. Ese mismo año (enero de 1581), Juan Díaz andaba por Salamanca, y T lo hace transmisor de unas misivas (“esas cartas”) para los dominicos de San Esteban (cta 368,6). Tras la muerte de la Santa, Gracián proseguirá sus buenas relaciones con Juan Díaz, y cuando en 1591 aquel se halle encarcelado y bajo proceso en el convento de San Hermenegildo de

Madrid, intentará ponerse en comunicación con el amigo Juan Díaz ("conviene sobre esto hablar a Juan Díaz...") para abrir paso a la verdad de la propia causa (MHCT 9, 107).

Díaz, María

Maridíaz

Diego

Es uno de los serviciales recaderos, portadores de cartas, de que se sirve la Santa a su regreso de Andalucía. Probablemente residente en Sevilla (ctas 135,20; 180,7...). Con el mismo nombre y también con apellido desconocido, alude ella a "fray Diego", compañero de Gracián en la visita de 1582 a los conventos de Valladolid. En el último viaje de la Santa, se encuentra en Valladolid con él, que viene de Salamanca (465,10).

Diego de Alcalá, San (1400-1463)

Santo franciscano, popular en tiempo de la Santa por haberle atribuido Felipe II la curación de su hijo, el famoso príncipe don Carlos (1562). Canonizado por Sixto V en 1588. La Santa se hace eco de la devoción popular en Conc 2,29: "...como hace ahora el santo fray Diego, que era lego y no hacía más de servir, y después de tantos años muerto, resucita el Señor su memoria para que nos sea ejemplo".

Diego de la Trinidad, ocd

Es el compañero de Juan de Jesús, Roca, en el viaje de 1579 a Roma. Había sido 16 años monje jerónimo en el monasterio de Santa Ana de Tendilla (Guadalajara). Pasó a la descalcez y profesó en Pastrana el 11.5.1574. Fue prior de Pastrana (1576-1579). En este último año emprende el mencionado viaje a

Roma (cta 290,4). Él y Roca se han disfrazado y llevan nombres ficticios. Cuenta Gracián: “mudaron los nombres, que el padre fray Juan se llamaba don Jusepe de Bullón, y fray Diego, Diego de Heredia” (MHCT 3,618; cf cta 293,1). Más tarde fue prior de Los Remedios de Sevilla y vicario provincial de Andalucía en nombre de Gracián (1581). Según el relato de éste último, “yendo [el p. Diego] a visitar el convento de Los Mártires de Granada”, donde era prior fray Juan de la Cruz, promovió la fundación del Carmelo de Granada (1582): Dios “puso ánimo en los corazones de los padres fray Diego de la Trinidad y fray Juan de la Cruz”, para la obra (MHCT 3, 638). El mismo Gracián hace el elogio de Diego y de su “gran religión, humildad, penitencia y don de gobierno” (ib). En mayo de 1582, escribe la Santa a la priora de Granada: “me acaban de dar cartas de Sevilla, y escríbeme la priora que está herido de pestilencia” el P. Diego (cta 451,5). Y el 6 de julio siguiente: “Ya yo sabía la muerte del P. fray Diego” (cta 455,2. Cf la relación de Gracián, l.c. p. 654). Del P. Diego se hace un gran elogio en el Libro de Profesiones de Pastrana (cf MHCT 3, 637 nota).

Dieta cotidiana en los Carmelos

En términos generales la sobria dieta de los Carmelos teresianos está marcada en las Constituciones de T, que se atienen a lo prescrito en la Regla del Carmen: abstinencia de carne todo el año (excepto para las enfermas), y ayunos prolongados, desde mediado septiembre hasta Pascua, excepto los domingos (Const 4,1). Ordinariamente dos comidas al día, una a mediodía y una colación al anochecer, con las normales excepciones para las enfermas (ib). En esas mismas Constituciones se anotaba que “en la hora del comer no puede haber concierto, que es conforme a como lo da el Señor” (9,3; cf F 1). Y se precisaba que “ninguna hermana hable en si se da mucho o poco de comer, bien o mal guisado. Tenga la priora y provisora cuidado de que se dé, conforme a lo que hubiere dado el Señor, bien aderezado”. De T misma consta que era excelente concinera cuando le llegaba el turno de oficio. Con todo, en sus escritos es poco lo que podemos recabar de la dieta cotidiana, de la cocina casera, de la preparación del alimento

fundamental –el pan de cada día-, del posible horno de casa en que cocerlo... Sabemos el fracaso del hornillo inventado en Andalucía por María de san José, pero fracasado en Castilla (cta 335,11). Una vaga panorámica de la dieta cotidiana puede lograrse a base del “libro de gastos” del Carmelo de Medina, en el verano de 1571, firmado por T. En él se van anotando, día a día, las compras hechas en los mercados de la ciudad. Baste seguirlo la primera semana de agosto:

Miércoles: pan y aceite.

Jueves: pan y huevos y aceite.

Viernes: pescado y huevos y aceite.

Sábado: miel y aceite y arroz y huevos.

Domingo: verdura y carnero para Pedro (el recadero).

Lunes: aceite y pan y verdura. En total: 1740 maravedís (BMC 5, 570).

En el menú de las semanas siguientes, aparecen esporádicamente compras de excepción: fruta para la casa; para las monjas de la Encarnación que regresan a Avila “una caja de diacitro y confitura y dátiles”; en otra partida, “aceite y fruta y azafrán y hilo y almendras”; “carnero para las enfermas y vino para la sacristía”; “una polla para una enferma, y pasas y jabón”; “pan y aceite... y sal y anís”; “hoy martes, de gasto en carnero y azúcar y calabacete para las enfermas, y aceite: cinco reales”. Etc. El menú cotidiano o fundamental de la casa parece constar de pan, huevos y aceite. Lo cual hace comprensible la oposición de la Santa al visitador Pedro Fernández, empeñado en imponer a las monjas la abstinencia de huevos y lacticinios “en los ayunos de Iglesia y en los viernes del año” (MHCT 1,115-116).

Fuera ya del menú cotidiano, sabemos cuán de buen grado acepta T los regalos que le envía la priora de Sevilla, especialmente las cosas venidas de América, como las patatas (ctas 180,4; 222,1) o el coco (cta 202,4.6). O las naranjas que le regalan en Burgos, cuando reside en el Hospital de la Concepción. De las precarísimas provisiones en los viajes cuentan episodios María de San José acerca de las posadas y ventas andaluzas, y Ana de san Bartolomé a propósito del último viaje de la Santa de Burgos a Alba. – Cf BMC 5, 570-574.

Dinero

Acostumbrados a ver a T de J. como una mística singular, rica en sabiduría y experiencia sobrenatural, un mediano conocedor de sus escritos puede extrañarse de que al hablar del dinero –los dineros– tenga también una palabra propia.

Pero una simple lectura de sus obras nos revela una T que, por profundamente humana, se mueve en un mundo complejo de dineros y «negocios», de modo que su palabra y conocimiento de los mismos tiene su origen en su experiencia. Los dineros forman parte de la trama de su vida, especialmente de los 20 últimos años, su etapa fundacional, según acredita el libro de las Fundaciones y su epistolario. Para mejor comprensión del tema y su vivencia personal podemos afrontarlo en tres apartados.

A) Valor social del dinero

Nacida en el seno de una familia hidalga, pronto advierte T el valor no sólo monetario del dinero; es el dinero quien traza la raya que divide y separa a ricos y pobres definiendo su condición social. Y de momento, como es natural, nace su estima por el mismo. Primero, a tenor de sus recuerdos, como modo incluso de ayudar a los pobres: «Hacía limosna como podía y podía poco», confiesa ingenua (V 1,6). Pero también, siendo sincera, como medio de alcanzar sus caprichos, imposibles sin el dinero, que es el que le permite alimentar sus gustos de galas

«con mucho cuidado de manos y cabellos y olores y todas las vanidades que en esto podía tener» (V 2,2,). Así que recordando con ironía este tiempo, dirá admirando la riqueza de una imagen de la Virgen que le envía su hermano desde América: «si fuera el tiempo que yo traía oro, hubiera harta envidia de la imagen» (cta 1,3).

Y es también, quizá, de esta hora del disfrute de donde parte ese convencimiento que luego asentará la experiencia de que el dinero constituye la base de esos otros bienes, tan codiciados en la sociedad, como son la honra, el poder, el prestigio. «Honras y dineros siempre andan juntos» (C 2,6) dirá luego. Tan juntos que «quien quiere honra no aborrece dineros y quien los aborrece se le da poco de la honra. Esto de honra siempre trae consigo algún interés de rentas o dineros» (Ib). Sí, basta mirar a los lados para ver que «por maravilla es honrado el pobre», hasta el punto de que el reconocimiento de la persona misma, y su valía, depende de los bienes que ostenta o derrocha y no de otros méritos y valores personales de mayor calado, «acá no se hace cuenta de las personas para hacerlas honra, por mucho que merezcan, sino de las haciendas» (C 22,4), recordará T

Más aún, esta apreciación no es puramente mundana. Hasta en la vida religiosa, marca las mismas radicales diferencias que en la sociedad, como ella comprueba en la Encarnación donde las monjas ricas tienen buena celda, la comida asegurada y aún criadas a su servicio, mientras las pobres malviven con carencias llamativas. Y allí vive, contenta, durante 27 años.

La creciente experiencia, sin embargo, que va teniendo de las cosas sobrenaturales a partir de su conversión, la lleva al descubrimiento de lo efímero del dinero y su comparsa: la honra, los privilegios, el poder. Y es que nada de esto tiene valor si se lo compara a la riqueza y señorío espiritual que aporta el trato con Dios. Con lo que poco a poco se distancia de esta estima del dinero y más aún de su valoración social tan en boga. «Ríese, dice de sí misma, del tiempo en que

tenía en algo los dineros» (V 20,17). «Con qué amistad se tratarían todos, si faltase interés de honra y de dinero», añade aguda.

Pero T vive siempre tan ceñida al suelo que sabe que no puede prescindir del dinero. De ahí que, a pesar del aborrecimiento que le nace, mientras sueña y perfila su convento de San José, una de sus primeras preocupaciones es buscar la renta, puesto que el dinero da seguridad y así podrán las monjas vivir más despreocupadas, dice como pretexto. Y así se lo aplauden las razones de los teólogos (V 35,4). Pero el encuentro con María de Jesús, la beata granadina y la intervención de fr. Pedro de Alcántara, y las reconvenciones del Señor le llevan a optar por la pobreza absoluta del vivir de limosna y no de rentas, haciendo confirmar su deseo con la Bula de pobreza que solicita y obtiene de Roma. Ideal que sólo quebrará cuando las circunstancias mandan otra cosa y en aras de un bien superior como es el de no privar de sus Fundaciones, a aquellos lugares pequeños en los que no es previsible la limosna, pero sí se puede asegurar la renta mediante el patronazgo de algún bienhechor.

B) El dinero de cada día

Y es curiosamente al llegar a ese momento culminante de despego del dinero, que mantendrá como tónica, cuando se inicia ese nuevo período de su vida en que más tendrá que rozarse con los dineros, como ella misma confiesa: «a tiempo que tenía aborrecidos los dineros y negocios, quiere el Señor que no trate de otra cosa» (cta 2,12). Y es que empieza su actividad de fundadora que le ata al manejo y al uso del dinero, aunque partiendo siempre, eso sí, de esa experiencia que es privilegio del pobre: las penurias económicas, de cuyos ahogos sólo le salvan las ayudas providenciales de los amigos.

Así fue desde la primera fundación que salva el socorro de su hermano D. Lorenzo que le envía desde Quito el dinero necesario, aunque ignora su necesidad. Hasta

la de Burgos, que sostiene la generosidad sin límites de D.ª Catalina de Tolosa (F 31,29,48).

En realidad no hay fundación, exceptuada la de Soria, en la que T no tenga que luchar a vueltas con el dinero. Ella prefiere, de entrada, alquilar la vivienda, entre otras cosas porque no suele tener dinero para comprarla (F 21,2), pero también para buscar luego con mayor libertad la que resulte más adecuada. Luego le preocupa la subsistencia de las monjas, y quiere asegurar su presupuesto reducido, merced a su trabajo y su sobriedad. Pero aún así, siempre acaba necesitando dineros.

Y fiel a sus ideales, la Santa propugna una pobreza real, que conlleva el vivir a merced de las limosnas (F 9,2). De ahí que prefiere los lugares grandes y de medios económicos: Medina, Sevilla, Burgos, etc., emplazando la casa en sitio oportuno que no resulte lejano para los bienhechores (F 10,6).

No obstante cuando la oportunidad o solicitudes inexcusables, como la de D.ª Luisa de la Cerda, le llevan a fundar en lugares pequeños, T se aviene a fundar con renta, exigiendo que la tengan «tan bastante que no hayan menester las monjas a sus deudos ni a ninguno, sino que de comer y vestir la den todo lo necesario en la casa y las enfermas bien cuidadas» (F 20,13).

En este ajetreo habitual de fundar y preveer el futuro económico de los conventos, la Santa vivirá inmersa en un mundo de asuntos materiales cuyo trasfondo es siempre el dinero. Desde cómo hacer efectivo el oro que su hermano envía «milagrosamente» hasta preocuparse de cuál ha de ser la dote de cada monja que ingresa, no sin advertir que su falta no impida el recibir a quien tiene vocación y cualidades. «Jamás he dejado de recibir una monja por falta de dinero, dice, como me contentase lo demás» (F 27,13). Pero se huelga cuando aparece alguna pretendiente adinerada, como Ana de la Madre de Dios, en Segovia (F 16,2) o la de las «barras de oro» que se propone asegurar María de San José en Sevilla.

Y por supuesto, en medio de estos cuidados: las herencias, los pleitos. Primero los de los monasterios mismos, como Valladolid o Toledo, luego los de las monjas, como en Beas o Caravaca... Y por si fuera poco cae sobre sus espaldas el largo conflicto de la herencia de su hermano D. Lorenzo, del que es maestra espiritual, consejera económica y albacea. (cta 254,6).

Sobre los pleitos baste el recordar el mantenido con Pedro de Lavanda en Salamanca o los más modestos con los frailes franciscanos, mercedarios o los canónigos de Segovia, siempre resueltos, eso sí, a base de «dineros».

Por otra parte, la extensión de la Reforma, especialmente entre los frailes trajo consigo nuevos pleitos y apuros económicos, cuya solución recayó también sobre T que no se amilana y dice: «Si se puede hacer la provincia a costa de dineros, Dios los dará» (cta 82,9). Pero no espera que estos dineros caigan llovidos del cielo, sino que pone su afán en agenciarlos, diciendo que si «estos dineros fueran para comérmelos yo, no los tuviera en más» (cta 277,2). Y así contesta agradecida si los recibe: «harta misericordia es que sean los dineros parte para tanta quietud» (cta 375,4).

Otras veces, acude a solicitar préstamos, como escribe a la priora de Valla-dolid, rogando busque «quien le preste algunos reales, mientras me pagan lo de mi hermano» (cta 267,5), y aconsejando que lo hagan en sus conventos, si es necesario.

Como es natural, en esta cita abundante de dineros, que no hacemos más que aludir, y de la que rebosa su epistolario, existe todo un repertorio de nombres propios y del valor de las monedas de su tiempo, y que gracias a su testimonio podemos recomponer. Por una parte está el ORO, como símbolo y valor supremo del dinero. Algo real, que le envía su hermano D. Lorenzo: «Antonio Morán se ha aventajado en traer más vendido el oro, y a su costa» (cta 1,6). También como

algo simbólico, como al decir que las casas en Salamanca se cotizan a «precio de oro» (cta 162,14). En ocasiones aparece el oro acompañado de las joyas que adornan imágenes o regalos, y que suponen la cúspide la riqueza, y que sólo en contadas ocasiones ha alcanzado, con la dote o herencia de alguna religiosa, y que ella dedica al culto.

Luego aparecen las monedas de dinero contante y sonante. El ESCUDO de oro y el DUCADO; como monedas de mayor precio (350 ó 375 maravedís respectivamente) y que sirven para referir el precio de las grandes cantidades o las pingües limosnas. Así 1.000 ducados es la renta que lega D.ª Beatriz en Soria. 12.000 ducados cuesta la casa de Toledo y 1.000 redimir el censo de la de Salamanca. Y con 50 ducados que pide prestados en Malagón se prepara para el viaje a Beas (cta 78,2). Pero tampoco el ducado da mucho de sí. Dos o tres tenía cuando empieza la fundación de Toledo, amén de los dos jergones y una manta, y con ellos apenas compra dos cuadros, quedando en pobreza tan absoluta «que ni una seroja tenían para asar una sardina» (F 15,13). Moneda más inferior es el REAL de plata, (unos 30 maravedíes).

La moneda base es el MARAVEDI, que alcanza cifras millonarias cuando se trata de la compra o alquiler de las casas. En maravedís se anotan las humildes cuentas de todos los días, como podemos aún ver en el libro de gastos de Medina. Pero hasta éstos faltan en ocasiones. «Ya estaríamos en la casa de Segovia, si no fuera por estos negros 3.000 maravedís» (cta 260, 4), dirá con pena.

Y más abajo aún en categoría, está la BLANCA –medio maravedí–, con la que ella expresa en su lenguaje, lo sumo de la pobreza. Estar sin blanca es como no tener nada, y así solía estar ella... «sólo una blanca nos había sobrado del gasto del camino», dirá a su llegada a Sevilla (F 24,17). También aparece en sus escritos como sinónimo de pocos dineros. Esta tenía «unas blanquillas», dice de Isabel de Jesús, la postulante de Avila (F 2,2,).

Pero aún existe en la Santa la referencia a una moneda más ínfima, ya sin valor ni curso legal, pero que expresa precisamente por eso, el valor mínimo, de una cosa. Es el CORNADO, que ella aún hace más humilde, llamándole cornadillo (cta 333,4).

Hablando de dineros, también hay en los escritos teresianos referencia a otros términos económicos en uso, como son los CENSOS y JUROS, valor o contribución que hay que pagar para adquirir libre de cargas una propiedad, como la casa en que funda en Segovia, sobre la que tenía un censo el Cabildo (F 21,8) o las que compra en Sevilla.

Sabedora por experiencia del valor del dinero, acierta a darle el justo. No le importa pagar más de lo que vale, si asegura lo que ve conveniente para una fundación, como en Sevilla. Pero se niega a pagar tanto, cuando intuye algo de chantage en la demanda, como al subir el precio estipulado en las casas de Palencia, por lo que cancela el trato.

Resulta, pues, evidente el realismo y naturalidad con que se mueve T entre los dineros y los negocios, y la habilidad que parece le viene de casta, para dominar airosa los trances económicos.

C) La espiritualidad del dinero

Debemos añadir una palabra que hace más singular la relación de T, con el dinero. Y es que ella, acostumbrada por gracia a trascender todo lo que toca, convierte también los bienes económicos, el dinero, en punto de referencia espiritual, y de su misma relación con Dios, al que llama gozosamente «Señor de rentas y renteros» (C 2,1,2). Así que a sabiendas de su amor providente, huelga el pedirle en la oración las «rentas y dineros» (C 1,5) como a veces quiere la gente. Súplica que a su pesar, asume aún T por respeto a la devoción de la gente, pero convencida de que Dios no la oye en esos casos. Y así mismo se lo pide al Señor,

diciéndole: «Cuando os pidiéremos honras, no nos oigáis, o rentas o dineros, o cosa que sepa a mundo» (C 3,7). Lo que no quiere decir que ella no haya acudido a lo alto en los apuros, ni que no haya sido socorrida en ellos. Unas veces a través de san José, que como en Avila, estando sin blanca (V 33,12), y otras reprendiéndole el propio Señor, por su remisión a aceptar a las monjas de Villanueva de la Jara, por su pobreza, (F 28,15). «¿En dineros te detienes?», le dirá el Señor en Burgos, instándole a la compra sin temor de la casa (31,36).

Pero T no sólo integra el dinero en su relación con Dios, sino que lo hace parte de su espiritualidad. Así cuando quiere ponderar la sublimidad de Dios y sus obras, el valor del alma, recurrirá al oro, a las piedras preciosas. Y nos hablará del «oro purísimo de la sabiduría de Dios» (M 4,2,6). Viendo el propio interior como un «palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas» (V 28,9). Que el alma se purifica «como el oro en el crisol» (V 30,14), porque ella misma es oro (Conc 6,10): como de oro es el dardo con que el querubín la traspasa (V 29,13), pero eso sí, un oro, «tan diferente de lo de acá, que no tiene comparación» (V 33,14).

A esta realidad deslumbrante de lo que es Dios y su obra, T contrapone la pobreza de lo que ella es y tiene: sus propias obras, semejantes a la más ínfima moneda, sin valor: el cornado. «Sed Vos, bien mío, servido, venga algún tiempo en que yo pueda pagar algún cornado de lo mucho que os debo». Y escribe a Salcedo, animándole a la oración por un familiar enfermo, a ella se suman sus monjas, con «su cornadillo» (cta 333,4).

Curiosamente, el valor de la pobreza, lo define T como el gozo que los ricos sienten con sus bienes y joyas. Así cuando en Toledo remite la pobreza, dice que se sienten tristes «como si tuvieran muchas joyas de oro y me las llevaran» (15,14).

Y porque no falte nada, en el Camino de Perfección, hablando del valor de la humildad y del silencio en comparación con los arrobamientos y gracias extraordinarias, dirá que la virtud es «moneda que corre –bienes seguros– es renta que no falta y no censos de alquitar» –o redimibles– (C 18,7).

Esta singular integración de lo humano y lo divino, lejos de apartar a T del trato y la realidad de los bienes materiales, le ha acercado a ellas con ojos nuevos, y corazón despegado. Y por eso podemos admirar ese prodigio de una T que es a la vez mística excelsa, y como ella misma se define en estas cuestiones de negocios y dinerarias «baratona y negociadora» (cta 24,5). Tan «negociadora», que sólo gracias a una excepcional capacidad para los negocios, tan humilde como hábilmente disimulada, y a su sagaz manejo del dinero, cuyo confesado «aborrecimiento», tiene un poco de retórico, se explica el milagro de que fundara y sostuviera 16 conventos con unos medios tan escasos. Con lo que al fin, su admirable manejo de los «dineros», si bien se mira no es menos llamativo y deslumbrante, que su propia vida mística. Clases sociales. Pobres.

BIBL. – Teófanes Egido. «Ambiente Histórico» en Introducción a la Lectura de Santa Teresa. Madrid, Espiritualidad, 1978 89-103; J. A. Alvarez Vázquez, Trabajos, dineros y negocios. Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI, Madrid, 2000.

Alfonso Ruiz

Dionisia de la Madre de Dios, ocd

Carmelita de Palencia. Conoció a la Santa en 1580, debido a la amistad de ésta con la familia Reinoso. Ella era pariente del correo mayor de la ciudad, Diego Reinoso. Al ingresar carmelita, T se congratula con Jerónimo Reinoso: “Holgádome he que entrase Dionisia. Suplico a vuestra merced lo diga a su pariente el correo mayor...” (cta 406,4: era ya septiembre de 1581).

Dios

Teresa de Jesús nace con unas grandes dotes para la relación interpersonal, para el encuentro con las personas. En ella el tú a tú es fácil, pronto, dinámicamente abierto a la intimidad más íntima. Es amada y ama. Crea grupo y es fiel. Se refiere de pasada, y como poniéndolo en la boca de otros, a las "gracias de naturaleza que el Señor me había dado, que, según decían, eran muchas" (V 1,8). De su primer encuentro estable fuera del ámbito familiar, en el monasterio de Santa María de Gracia, nos dice: "Todas lo estaban [contentas] conmigo; porque en esto me daba el Señor gracia, en dar contento adondequiera que estuviese, y así era muy querida" (V 2,8). "En esto de dar contento a otros he tenido extremo" (V 3,4). Fiel, con ella todos se sentían seguros: "vínose a entender que adonde yo estaba tenían seguras las espaldas" (V 6,3). Agradecida de condición: "debe ser natural, que con una sardina que me den me sobornarán" (cta a María de S. José, prin.9.78). Desde jovencita, confiesa, "me parecía virtud ser agradecida y tener ley a quien me quería" (V 5,4).

Nativamente, por gracia de naturaleza, Teresa buscaba la persona con el mínimo de "mediaciones", directamente, para crear la máxima comunión, el "nosotros" que era la casa en que quería, necesitaba habitar. El "nosotros" aparece en la primera página del Libro de la Vida con una fuerza y un vigor que golpean al lector: "concertábamos", "acaecíanos", "buscábamos", "procurábamos".

Una persona así tenía que gravitar pronto en torno a la Persona divina, al Dios tripersonal. Gravitación majestuosa que marcará profundamente la experiencia espiritual de Teresa y, después, pasará con el mínimo de pérdida a su palabra, a la espiritualidad que propone. Curtida en el campo de las relaciones humanas, con muchas experiencias gratificantes, y no pocas frustraciones y desencantos, escribirá que son "todos [los hombres] unos palillos de romero seco y que asiéndose a ellos no hay seguridad...". Sólo Jesús "es el amigo verdadero y

hállome con esto con un señorío...” (R 3,1). La búsqueda de TU divino cubre toda la vida de Teresa; y es coextensiva a ella. Si esto es así, y lo es, es porque antes y más ella experimentó a Dios en divina gravitación de amor inefable, comunicador incansable de sí mismo, apasionado buscador de Teresa. Su personal experiencia es la fuente de su palabra y la fuerza de la misma.

1. Experiencia de Dios

La experiencia es la gran riqueza de Teresa. Dice reiteramente que hablará sólo “de lo que el Señor me ha enseñado por experiencia” (V 10,9). Y confiesa con sencillez: “creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas” (40,8). Y porque, como acabo de decir, la experiencia es la fuente de su palabra, por la experiencia, larga y profunda, hay que empezar para captar en toda su fuerza el alcace de su palabra. Es ya un principio metodológico en los estudiosos de la Santa abulense; como lo es que su experiencia es paso para enunciar una enseñanza de alcance universal.

1.1. Un Dios en acción

La escritora Teresa sabe mejor que nadie lo que tiene que decir. Ya en el Libro de la Vida nos recuerda con viveza que “como no estaba su Majestad esperando sino algún aparejo en mí, fueron creciendo las mercedes” (V 9,9; 19,7; 23,2). Esta experiencia crece vertiginosamente, sobre todo a partir de la conversión de la que nos habla en V 9 y que señala el arranque definitivo de su viaje místico. De este viaje volverá a nosotros con su mejor cosecha de inteligencia del misterio de Dios. Su palabra será siempre confesional, de lo que sabe por experiencia, narrativa en la línea de la historia bíblica. También en Moradas volverá a poner el acento donde debe ponerlo: en Dios, a quien ha experimentado agente de su historia. Advierte a sus hermanas, ya al comienzo mismo del libro: “Es menester que vayáis advertidas a esta comparación; quizá será Dios servido pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido de hacer a las almas”

(M 1,1,3; epíl. 3; cta a Gaspar de Salazar, 7.12.77; n. 10). De Dios va a escribir. Va a contar las acciones salvíficas de las que ella ha sido objeto, las magnalia Dei. Sus escritos serán prioritariamente una “biografía de Dios”, la historia de cuanto ha hecho por Teresa. A partir de esta palabra hay que leer las demás. Sin aquella, éstas carecerán de sentido. Más, conducirán al error.

Dios entró en acción bien pronto, y fuerte, en la vida de Teresa. Al menos es el convencimiento de la escritora: “Veía claramente lo mucho que el Señor había puesto de su parte, desde que era muy niña, para hallegarme a sí con medios harto eficaces” (R 16,2). Ya en el primer capítulo de Vida dejó constancia de esta certeza gravada a fuego en su ser. Y quiere que la tenga en cuenta el lector: “No me parece os quedó a Vos nada por hacer” (8).

Esta afirmación vigorosa, englobante la desgrana con sentido agradecimiento ante el lector para que focalice su atención en Dios, en quien ella la tiene puesta. En la crisis de la adolescencia Teresa nos presentará a Dios librándola de los peligros en los que se iba metiendo “de manera que se parece bien procuraba contra mi voluntad que del todo no me perdiese” (V 2,6); “parece andaba su Majestad mirando y remirando por dónde me podría tornar a sí” (ib 8).

Lo mismo confesará con relación a su vocación : “Me forzó para que me forzara” (V 4; 4,3). Ya a la altura del capítulo cuarto, bajo la presión de cuanto se le agolpa recordando esos años de su vida, nos habla de su “espanto” en la contemplación de “la gran bondad de Dios”; está convencida de “que fuera menester otro entendimiendo que el mío para saber encarecer lo que en este caso le debo... Tanto me ha sufrido” (4,10).

Es sabedora de que “la magnificencia de Dios” aparecerá con más fuerza ante el lector cuanto ésta se presente más lejos esté de cualquier “merecimiento”. Por eso, en lucha con quien “me mandó moderase el contar mis pecados”, le pide que “de mis culpas no quite nada, pues se ve más aquí la magnificencia de Dios y lo

que sufre a un alma” (V 5,12). Teniendo viva conciencia de “lo mucho que le debe”, de que Dios “me ha perdonado más”, no puede menos de exclamar, en una oración ardiente a Dios, que “mientras mayor mal, más resplandece el gran bien de vuestras misericordias” (14,11). La misericordia, el amor inmerecido, gratuito siempre de Dios será su “seguridad” (V 38,7). Ella sólo puede “presumir de su misericordia” (M 3,1,3).

Un punto álgido en esta lucha entre el Dios misericordioso y Teresa a la deriva en manos de su miseria se sitúa en la evocación de su consagración religiosa, aún reconociendo de entrada “la gran determinación y contento con que la hice”: “No parece, Dios mío, sino que prometí no guardar cosa de lo que os había prometido..., para que más se vea quién sois Vos, Esposo mío, y quién soy yo” (V 4,3). Evidentemente: “aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis..., con darme siempre la mano” (6,9; 7,22).

Siempre ha experimentado así a Dios: al acoso de su infidelidad, “dorando sus culpas” (4,10), atrayéndola con fuerza, sin descanso a su amistad, cerrándole todas las salidas de huida, haciéndolo todo. Es decir, con un protagonismo de gracia y amor, sólo de gracia y amor. Porque en Dios sólo hay amor. Todo es gracia.

Protagonismo amoroso, fuerte, paciente y a prueba de todas las resistencias de Teresa: “Harto me parece hacía su piedad..., y con verdad hacía mucha misericordia conmigo en consentirme delante de sí y traerme a su presencia, que veía yo, si tanto él no lo procurara, no viniera” (V 9,9). Protagonismo de artista, de mimo, cuidadosísimo. Escritora, Teresa pretende que sus lectores adviertan “el artificio y misericordia con que el Señor procura tornarla a sí” (8,10); que este “buen amigo” la va “regalando y sufriendo, y espera a que se haga a su condición” (ib 6). “Aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo..., con darme Vos siempre la mano; y muchas veces..., muchas veces me llamabais de nuevo” (V 6,9).

Protagonismo invadente de Dios hasta derribar todas las resistencias de Teresa. Cuando ya estaban a punto de saltar las últimas trabas de un amor cautivo por el acoso a que Dios la somete, recibe Teresa el consejo de “resistir gustos y regalos de Dios”. Pronto cae en la cuenta de que “cuanto más procuraba divertirme, más me cubría el Señor de aquella suavidad y gloria, que me parecía toda me rodeaba y que por ninguna parte podía huir, y así era” (V 24,2). “Grandísima largueza” ha tenido Dios con Teresa (V 21,14). Confesión final: “primero me cansé de ofenderle que su Majestad dejó de personarme” (V 19,15). Dios la seguía y perseguía amorosamente por todos los caminos de infidelidad. Teresa tuvo que rendirse a la evidencia: Dios era más fuerte en su amor que ella en su pecado.

Protagonismo siempre y únicamente de gracia: “A la verdad, tomabais..., el más delicado y penoso castigo por medio que para mí podía ser, como quien bien entendía lo que me había de ser más penoso: con regalos grandes castigabais mis delitos” (V 7,19. Ya casi al final de Vida se referirá a esto mismo poniendo en boca de Dios estas palabras: “que me acordase lo que le debía, que cuando yo le daba mayor golpe, estaba él haciéndome mercedes”, 38,16). Indudablemente, para una mujer de condición tan “sobornable”, tan agradecida a las muestras de amor que recibía como Teresa, no podía haber mayor “castigo” que responder con amor a su desamor, con misericordia a su infidelidad. Ya en el mismo prólogo de Vida dejó escrito que “parece traía estudio a resistir las mercedes que su Majestad me hacía, como quien se veía obligada a servir más” (1).

Protagonismo desbordante, a la medida de Dios: “quiso hacerme con más riquezas que yo supiera desear” (V 10,5); “siempre he visto en mi Dios harto mayores y más crecidas muestras de amor de lo que yo he sabido pedir y desear” (E 5,2). Con una formulación relativamente frecuente en sus escritos, Teresa dice que Dios lo hizo todo. Consciente de su miseria absoluta, de su incapacidad para todo bien, de que “no había fuerzas en mi alma para salvarse, si su Majestad con tantas mercedes no se las pusiera” (V 18,5), de que “no podemos nada, sino lo

que él nos hace poder” (C 16,10), comprende que haya personas que vuelvan atrás: “Y así creo hiciera [yo], si el Señor tan misericordiosamente no lo hiciera todo de su parte; y hasta que por su bondad lo puso todo, ya verá... que no ha habido en mí sino caer y levantar” (31,17; 19,8). Lo mismo expresa con otras formulaciones: “no me parece os quedó a Vos nada por hacer” (1,8). Todo cuanto se cuente de lo que Dios hace por nosotros “es una gota del mar grandísimo de bienes”; es para mostrar que Dios “no deja nada por hacer con los que ama” (22,17). “Sin tasa” se ha dado a Teresa y “sin tasa” se da a todos. Es el mensaje del Libro de la Vida: “Que-remos poner tasa a quien sin ninguna da sus dones cuando quiere” (39,9; 21,12). Así también en la carta al P. García de Toledo: “Dése prisa a servir a su Majes-tad.., pues verá... por lo que aquí va, cuán bien se emplea en darse todo... a quien tan sin tasa se nos da” (prin.6.1562; n. 3).

1.2. El rostro humano de Dios

En el camino de Teresa a Dios, como en el camino de cualquier persona, Jesucristo, el rostro humano de Dios, es absolutamente decisivo. Es él, sólo él, quien expresa a Dios en nuestra condición. El ser, la realidad de Dios sólo nos es accesible en y por Jesús de Nazaret. Todas las palabras, las palabras que Dios mismo había pronunciado por sus profetas, alcanzan su sentido en y por la Palabra, la única Palabra –ya no habrá otra–. Jesús expresa toda la insondable realidad de Dios, siempre “nueva” para nosotros. Y esto, como muy bien dice C. Duquoc, es lo original en Jesús: que él sea Hijo de Dios con una identidad misteriosa con la realidad misma de Dios, y sin que esta destruya su vida histórica o la vuelva anodina”.

Teresa es posiblemente uno de los testigos más clarividentes y lúcidos, más ardientes y vigorosos de que en la aceptación de Jesús de Nazaret, Hombre-Dios, Dios-Hombre, Dios en nuestra carne, en nuestra naturaleza, estaba en juego toda la verdad originaria del cristianismo. Y muy concretamente la verdad de Dios y la propia verdad humana. Jesús “es el libro verdadero adonde he visto las verdades”

(V 26,5). La verdad de Dios y de la persona en mutua gravitación de comunión de amor, de unidad de amor.

Confiesa Teresa que teniendo “poca habilidad para con el entendimiento (= imaginación) representar cosas” (V 9,6; 12,4), “sólo podía pensar en Cristo como hombre” (9,4). E igualmente manifiesta que su oración primera consistía en procurar “lo más que podía traer a Jesucristo dentro de mí presente” (4,7; 9,4; 10,1). Esta carencia natural para “imaginar” lo que no tiene cuerpo, materialidad, y ésta “instintiva”, fuerte inmersión de Teresa en el hombre Jesús, es determinante y decisivo para ella. Aunque en un principio no tenga un conocimiento reflexivo de ello, Teresa inicia su particular batalla por salvar a la vez la verdad de Dios y la verdad de la persona humana, unidas definitivamente en Jesús de Nazaret. Ni divino sin humano, ni éste sin aquél. Ni el más mínimo desequilibrio en favor de uno u otro. Como en Jesús, en nosotros también “divino y humano junto” (M 6,7,9). Las flaquezas y limitaciones propias de nuestra condición humana, que Dios mismo asume y padece, hace suyas en su Hijo nacido de María Virgen, no limitan ni deforman la manifestación de Dios. La “imagen” de Dios, el ser íntimo de Dios se le revela en este hombre judío, llamado Jesús de Nazaret, el hijo del carpintero. Dios es este hombre, uno de los miembros de la comunidad humana. Y este Hombre-Dios, que entra a formar parte de nuestra historia, nos “entra” en el misterio trinitario, nos le abisma en él, nos hace vivir en él.

Si conocemos a Dios por sus obras en nuestra historia, por lo que ha hecho y hace por nosotros, porque se nos comunica, esto alcanza todo su significado en Jesús, la obra del Padre, en Quien nos ha dado todo de una vez y por siempre. “Basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo que nos muestre el camino” (M 5,3,7). El es “la prenda” del amor del Padre (V 22,14). El es el revelador del Padre en su humanidad, en su carne. Por eso acostumbrará Teresa a subrayar la humanidad de Jesús, porque en ella ve la máxima aproximación y cercanía de Dios a nosotros, la verdad de su amor que le hace semejante a nosotros, hasta en las “flaquezas y debilidades” intrínsecas a nuestra condición humana. “Veía que,

aunque era Dios, que era Hombre (V 37, 6). Por eso “es amigo”, “es compañía”: conoce nuestra condición humana. “Es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía” (V 22,10).

Dios es verdaderamente hombre. Ha entrado en nuestra condición humana y en ella nos muestra quién es, hasta dónde llega la verdad de su amor por nosotros, cómo se muestra la totalidad de su amor en la vida de un hombre, dentro de los límites concretos de nuestra historia, en el interior de la misma, sin huidas ni evasiones, sin espiritualismos evanescentes, huecos. Encontrar a Dios en Jesús es ser remitidos a nuestra historia, a nuestra naturaleza, a nuestra carne, a la materia, porque todo eso ha sido asumido por Dios, es Dios en Jesús de Nazaret. A partir de él ya no hay otro Dios. Ni otra manera de participar en su vida íntima, en el mundo de sus relaciones intratrinitarias.

Reviste particular significación el significado explícito que Teresa de Jesús capta en sus experiencias místicas cristológicas. Antes, en un largo, amoroso y accidentado antes, Teresa procuraba “representar a Cristo dentro de mí” (V 9,4), “traerlo... dentro de mí presente” (4,7), ahora, es decir, a partir de cierto momento de su proceso místico, es Cristo quien se hace presente a Teresa. Después de su encendido alegato en favor de la necesaria presencia de la Humanidad de Cristo, de Dios-Hombre, en el proceso místico –M 6,7–, comienza el capítulo 8 con estas palabras: “Para que más claro veáis.., que es así lo que os he dicho, y que mientras más adelante va un alma, más acompañada va de este buen Jesús, será bien que tratemos de cómo, cuando su Majestad quiere, no podemos sino andar siempre con él” (1). ¿Qué significa para un cristiano la “Divinidad”, Dios, sin la humanidad en la que él se nos muestra y se nos da? ¿Qué Dios es el que no “pasa” por la humanidad de Jesús, el que no se confiesa en esa humanidad? ¿Qué “aporta”, qué vale para el hombre un Dios que no “salva”, no redime su naturaleza y en y desde ella le habla? ¿Cómo se muestra Dios “valioso” para el hombre si le “obliga” a “ser ángel”, a renunciar a su condición humana?

Teresa, que experimentaba su yo indivisible, hondo, presente en todo su ser, asomado y activo en sus sentidos como en “el hondón del alma”, y que intuía al mismo tiempo, gozaba íntimamente después, que Dios la había liberado, asumiendo su naturaleza, se resistía a vivir de espaldas a esa naturaleza misma que Dios había hecho suya, y que la había convertido en “lugar” y fuente de gracia. Quiere esto decir que en Jesús todos los actos humanos son vehículos de gracia, redentores, en el fuerte sentido del término. ¡Y esto tenía algo que ver con ella, con su vida de mujer redimida! Confesar a Dios Hombre en Jesús conlleva confesar que la totalidad de nuestra persona ha sido salvada, frente a todas las “boberías de perfección” que se ciernen amenazadoramente sobre nosotros, y que atentan contra la verdad de Dios manifestado en Jesús de Nazaret.

Tres apuntes, humanísimos, como tantos en la biografía teresiana, y que son manifestaciones “normales” en una persona que ha creído seriamente en el Hombre en quien se manifiesta la plenitud de la Divinidad. El primero se refiere a su relación con el P. Gracián quien, sin duda, le ha manifestado alguna inquietud al respecto. Teresa le tranquiliza, al menos manifiesta claramente su pensamiento. Escribe: “Dice [Teresa] que le quisiera besar muchas veces las manos y que le diga a vuestra paternidad que bien puede estar sin pena, que el casamentero [Jesucristo] fue tal y dio el nudo tan apretado que sólo la vida le quitará, y aun después de muerta estará más firme, que no llega a tanto la bobería de la perfección, porque antes ayuda su memoria a alabar al Señor” (cta 9.1.1577, n. 7).

El otro apunte tiene como destinataria a la gran amiga María de S. José, cuando la Madre Teresa está iniciando su último año de vida, nombrada priora de Avila “por pura hambre”. La amiga le ha expresado claramente su amor. Y Teresa arranca su respuesta así: “Mucho me consolé con su carta, y no es nuevo, que lo que me canso con otras descanso con las suyas. Yo le digo que si me quiere bien, que se lo pago, y gusto que me lo diga. ¡Cuán cierto es de nuestro natural querer ser pagadas! Esto no debe ser malo, pues también quiere serlo nuestro Señor...; mas parezcámonos a él, sea en lo que fuere” (cta 8.11.1581, n. 1).

Y, por último, su opinión, expresa con natural desenvoltura, sobre su traslado a Malagón: “Por esa su carta verá vuestra paternidad lo que se ordena de la pobre vejezuela. Según los indicios hay (puede ser sospecha), que es más el deseo que estos mis hermanos calzados deben tener de verme lejos de sí, que la necesidad de Malagón. Esto me ha dado un poco de sentimiento” (cta a Gracián, 10.6.79, n. 4). Al principio de enero del año siguiente vuelve a escribir a Gracián remantando la información de la anterior: “Yo digo a vuestra merced que aquí hay una gran comodidad para mí que yo he deseado hartos años ha; que aunque el natural se halla solo sin lo que le suele dar alivio, el alma está descansada; y es que no hay memoria de Teresa de Jesús más que si no fuese en el mundo. Y esto me ha de hacer no procurar irme de aquí, si no me lo mandan, porque me veía desconsolada algunas veces al oír tantos desatinos; que allá, en diciendo que es una santa, lo ha de ser sin pies ni cabeza. Ríense porque yo digo que hagan allá otra, que no les cuesta más que decirlo” (cta fin.1.1580). ¡Qué torrentes de humanidad, redimida, por supuesto, como la persona toda! ¡Y redimible, de hecho, en cada uno! Pero nunca arrojada fuera, a las tinieblas, del festín del hombre nuevo.

1.3. El misterio trinitario

En su proceso místico, por el que se va adentrando en la verdad del misterio de Dios, Teresa desemboca en el conocimiento experiencial del Dios uno y trino. Es la culminación del desvelamiento del misterio de Dios. Del misterio de Dios en sí mismo, en la intimidad de la comunidad divina; y en el misterio participado, que la vive dentro y en el que ella vive, en una experiencia estable, continua los últimos años de su vida. El dato de la fe sobre el misterio insondable, “objetivo”, de Dios es vivenciado por Teresa, “personalizado” en el centro de su ser. Y es Jesús, “la sacratísima Humanidad” la que le introduce en la Trinidad.

En la traducción lingüística Teresa se sirve de las estereotipadas fórmulas que le ofrece la teología, el catecismo. Aquí no podemos buscar novedad alguna. Teresa no es teólogo que trata de profundizar intelectualmente el dato de la revelación, o que busca una explicación más ajustada de la verdad revelada. Ella traduce cómo ha vivido el misterio, qué comunión se ha dado entre Dios trino y ella. Manifiesta de este modo que la Trinidad no es una “verdad” que escapa y provoca al entendimiento humano, sino un don “vivible”, que transforma la vida de la persona y la abre a la realización máxima de su vocación: ser “capaz” de Dios, de entrar verdadera y realmente en la vida misma de Dios, de ser Dios por participación, es decir, por donación radicalmene gratuita de Dios. La novedad de la experiencia trinitaria del místico está en decirnos cómo afecta al ser de la persona, a qué horizontes le abre, en qué tierra hunde sus raíces y qué cosecha de frutos produce.

Encontramos en el Libro de la Vida dos referencias explícitas a su comprensión del misterio trinitario. En el capítulo 27, hablando de una “manera que enseña Dios al alma y la habla sin hablar” (6), escribe: “se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad..., que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas” (9). Y, más adelante, nos dice cómo se le dio a entender “la manera cómo era un solo Dios y tres Personas tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más la grandeza de Dios y sus maravillas, y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser y esme mucho contento” (39,25). En estos dos textos está enunciado en síntesis la inteligencia experiencial del misterio trinitario. Pero será a partir del año 1571 cuando Teresa nos entregue las más abundantes relaciones de sus experiencias trinitarias. En las M 7 dejará también precisa constancia, hasta donde se puede, de su vivencia trinitaria. Último tramo de su jornada mística. De hecho, en la última Relación que nos ha entregado dice: “Me parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad”. Y todavía señala un apunte que no hay que pasar por alto: “Y ahora entiendo –a mi parecer– que eran de Dios las

[mercedes] que he tenido, porque disponían el alma para el estado en que ahora está" (R 6,3).

Recojamos la primera formulación, cronológicamente hablando, de la experiencia de misterio trinitario, en una relación firmada el 29 de mayo de 1571: "Comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad... cómo es Dios trino y uno; y así me parecía hablarme todas las tres Personas y que se representaban dentro de mí distintamente" (R 16, 1). En parecidos términos se expresará, seis años más tarde, en M 7,1,6. En ambos textos, sobre todo en Moradas, anota también de pasada la enorme diferencia que hay de "oír estas palabras [del evangelio] y cree-rlas, a entender por esta manera [por experiencia mística] cuán verdaderas son" (M 7,1,7). Conocimiento "podemos decir por vista" de lo que "tenemos por fe", había dicho en el número anterior, produciendo algunos escrúpulos teológicos a los examinadores del libro. Un conocimiento "imprimido" en las entrañas, que marca profundamente, configura e identifica a la persona.

2. La doctrina

Teresa no se exhibe contándonos su interioridad, no nos ofrece unas "memorias" de su vida espiritual. Siente una profunda repugnancia a hacerlo. Si confiesa, con cierta frecuencia, que le cuesta mucho recibir mercedes (V 39,21;7,19), más le cuesta decirlas. Por eso se resiste cuanto puede. A Teresa le interesa la doctrina que se da en su experiencia, la palabra de alcance universal, con validez para todos que en esa experiencia se encierra. Basta recordar el título del último capítulo del Libro de la Vida: "Prosigue en la misma materia de decir las grandes mercedes que el Señor le ha hecho, de algunas de las cuales se puede sacar harto buena doctrina, que éste ha sido..., su principial intento..., poner las que son para provecho de las almas" (cf V 27,9;37,1). Es su modo de hacer teología: narrar

su experiencia como premisa de un enunciado doctrinal. Es lo que persigue. La narración de su experiencia no es un fin en sí misma.

A nosotros tampoco nos interesa su experiencia en cuanto tal, puerta abierta para asomarnos a su interior. Su experiencia es suya, y con ella se fue. “¿Qué me aprovecha a mí que los santos pasados hayan sido tales, si yo soy tan ruin después, que dejo estragado con la mala costumbre el edificio?” (F 4,6). Aunque tengamos que arrancar –como lo hemos hecho– de su experiencia, lo que nos interesa es el camino personal que nos abre, la iluminación doctrinal que derrama sobre los caminos del espíritu. Eso es lo que pretendemos ahora.

Cuando se acerca Teresa por primera vez en busca de un discernimiento de las experiencias místicas que recibe, el sacerdote G. Daza y F. Salcedo, el Caballero santo, le dicen que “a todo su parecer de entrambos era demonio” (V 23,24), “que no venía lo uno con lo otro”, a saber, gracias divinas y conducta de Teresa. Y le razonan: “aquellos regalos eran ya de personas que estaban muy aprovechadas y mortificadas” (V 23,11). A Teresa no le costaba admitir que ella no estaba “muy mortificada”. Pero sí se le hacía difícil –si no imposible– aceptar que Dios tuviera que esperar “la puesta a punto” de la persona para otorgarle su gracia. Y este convencimiento, que ya por entonces era muy grande, se le hará certeza absoluta, evidencia. Pondrá siempre a salvo el protagonismo “gracioso” de Dios. ¡Dios no espera a que la persona esté muy mortificada para hacérsele presente con su gracia! ¡El se adelanta siempre! Él, “ganoso de hacer mucho por nosotros” (M 6,11,1).

Las palabras del Padre nuestro “hágase tu voluntad...” le ofrecen una buena ocasión para un pronunciamiento rotundo, inequívoco. Reza, como suele, con intensidad: “Bien hicisteis, nuestro buen Maestro, de pedir la petición pasada, para que podamos cumplir lo que dais por nosotros; porque, cierto, Señor, si así no fuera, imposible me parece. Mas haciendo vuestro Padre lo que Vos le pedís de darnos acá su reino, yo sé que os sacaremos verdadero en dar lo que dais por

nosotros; porque hecha la tierra cielo, será posible hacerse en mí vuestra voluntad. Mas sin esto..., yo no sé, Señor, cómo sería posible" (C 32,2). Antes ya había escrito: "Como vio su Majestad que no podíamos santificar ni alabar ni engrandecer ni glorificar este nombre santo del Padre eterno..., de manera que se hiciese como es razón, si no nos proveía su Majestad con darnos acá su reino..." (30,4). "No tenemos qué dar si no lo recibimos" (32,13; M 6,5,6).

En Vida dirá que nos es necesario saber que recibimos para poder nosotros responder, vivir en fidelidad. "Si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar" (10,4). Y razona su pensamiento para concluir con una pregunta precisa y una respuesta contundente: "Pues ¿cómo aprovechará y gastará con largueza el que no entiende que es rico? Es imposible –conforme a nuestra naturaleza, a mi parecer– tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios" (ib 6). En esto, según la Doctora Mística, está en juego la verdadera humildad, es decir, caminar en la verdad.

Dios, pues, se adelanta siempre, es siempre gracia en su relación con nosotros. Bastaría simplemente pensar que, en una relación interpersonal, amistosa, precede siempre, se empeña más quien más ama. Lo que anteriormente vimos al evocar la experiencia teresiana (cf V 9,9), lo presenta como principio doctrinal. Escribe: "Por cierto, cuando no hubiera otra cosa de ganancia en este camino de oración, sino entender el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando... que nos estemos con él..." (M 7,3,9). Es una constante. "No es aceptador de personas, a todos ama" (V 27,12)."Dios es amigo de dar" (M 5,1,5). "Y nunca querría hacer otra cosa si tuviera a quién" (Conc 6,1); "no está de-seando otra cosa sino tener a quien dar" (M 6,4,12). Señala la conexión entre su experiencia, su caso y el mensaje que lanza al lector: "Acuérdense de sus palabras y miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle que su Majestad dejó de perdonarme. Nunca se cansa de dar, ni se pueden agotar sus misericordias; no nos cansemos nosotros de recibir" (V 19,15).

Toda lectura de las maravillas que Dios hizo en el pasado, empezando por la Biblia –historia de las maravillas obradas por Dios en favor de su pueblo–, referente obligado de todo creyente, no es válida si no nos abre y remite al presente en el que Dios obra, en nuestro personal presente y en el colectivo. Después de recordar a los santos Francisco y Domingo, “y al P. Ignacio, el que fundó la Compañía”, Teresa se vuelve a sus lectores y les dice “que tan apararejado (=dispuesto) está este Señor a hacer merced ahora como entonces”. Y añade que “aun en parte más necesitado de que las queramos recibir” (M 5,4,6).

Sobre lo mismo vuelve recordando los primeros tiempos de la reforma iniciada por ella, tiempos de espléndida floración espiritual. Y manda un mensaje a “las que están por venir” diciéndoles que, si no se dan en ellas las gracias a las que se está refiriendo, “no lo echen (=no culpen) a los tiempos, que para hacer Dios grandes mercedes a quien de veras le sirve, siempre es tiempo” (F 4,5). Y en el número siguiente alarga su consideranción a los “principios” de toda Familia relgiosa: “Oigo algunas veces de los principios de las órdenes decir que, como eran los cimientos, hacía el Señor mayores mercedes a aquellos santos nuestros pasados. Y es así, mas siempre ha-bían de mirar que son cimientos de los que están por venir”. Por lo tanto, gracia de “cimientos” recibimos para ser cofundadores, agentes de la gracia carismática que transmitimos. No es un recurso oratorio para encarecer una exhortación cuando Teresa dice a sus hermanas “que cada una haga cuenta de las que vinieren, que en ella torna a comenzar esta primera Regla de la Orden de la Virgen...” (F 27,11). Ni tampoco cuando vuelve a decir a sus “hermanos y hermanas” que “no se diga por ellos lo que de algunas Órdenes que loan sus principios. Ahora comenzamos, y procuren ir comenzando siempre de bien en mejor” (29,32). En estas palabras hay una confesión del Dios que no está encarcelado en el pasado, sino que preside y hace la historia, que siempre obra y se revela en cada momento de la historia.

Y como sucedió en ella –lo que no comprendieron sus primeros discernidores– Dios no se comunica porque son buenos los receptores sino porque él es bueno, “para dar a conocer sus grandezas”. No tarda de decirlo con claridad en Moradas. Se dispone a dar a entender “las mercedes que es Dios servido hacer a las almas” (M 1,1,3). Sabe que hay personas a quienes “les hace daño entender que es posible en este destierro comunicarse un tan gran Dios” con nosotros (ib), o algunos que dicen “que parecen cosas imposibles y que es bien no escandalizar los flacos” (ib 4). Por eso, desde el principio, establece un principio indiscutible para ella: “Acaece no las hacer [las mercedes] por ser más santos a quien las hace que a los que no, sino porque se conozca su grandeza”, la grandeza de su ser comunicativo, grandeza “cuantitativa” y de gratuidad. Termina adornándose con dos referencias bíblicas: “como vemos en san Pablo y la Magdalena” (M 1,1,3).

Y Dios se comunica “no menos que como Dios”, según la expresión sanjuanista. Teresa no lo dice así, pero dice lo mismo. “¡Qué bajos quedaríamos si conforme a nuestro pedir fuese vuestro dar!” (Conc 5,6); “no se contenta el Señor con darnos tan poco como son nuestros deseos” (ib 6,1). Un poco más adelante dice: “Métela [Dios al alma] en la bodega, para que allí más sin tasa pueda salir rica. No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar” (ib 3). “Queremos poner tasa a quien sin ninguna da sus dones cuando quiere” (V 39,9; 37,2). Cuando inicia la exposición de las M 7 pone en boca de sus lectores la cuestión siguiente: “Pareceros ha, hermanas, que está dicho tanto en este camino espiritual, que no es posible quedar nada por decir”. Y responde seguidamente: “Harto desatino sería pensar esto”. Argumenta brevemente, con rotundidad: “Pues la grandeza de Dios no tiene término, tampoco le tendrán sus obras. ¿Quién acabará de contar sus misericordias y grandezas? Es imposible”.

San Juan de la Cruz, siguiendo la filosofía escolástica, escribe: “Cuando uno ama y hace bien a otro, hácele bien y ámale según su condición y propiedades; y así tu Esposo, estando en ti, como quien él es hace las mercedes” (Ll 3,6). El obrar

sigue al ser y con él se corresponde. Dios es lo que obra. El ser y el hacer se identifican en Dios. Por eso dice Teresa que, pues “la grandeza (=el ser) no tiene término, tampoco le tendrán sus obras”.

Pero la forma de la comunicación desmedida de Dios –Teresa, abrumada por la “gran magnanimidad” de Dios, le “advertía”: “mirad lo que hacéis... para poner tasa en las mercedes... os suplico que se os acuerde [los grandes males míos]” (V 18,4)– varía según la voluntad de Dios con cada uno de nosotros. La Santa lo dice abiertamente, sin ambajes, porque responde a la verdad, y porque los lectores de sus libros no identifiquen la donación de Dios con la forma en la que se le ha comunicado a ella.

En dos textos vigorosos, y ambos en un contexto que los realza más todavía, traza bien la línea divisoria entre la donación de Dios y los caminos a través de los cuales lleva a las personas y se comunica con ellas. Ya en plenas moradas místicas, en las M 5, después de haber empezado a hablar de la “oración de unión” (c. 2), e iniciar el siguiente, se detiene sobre la marcha, sorpresivamente para el lector, para hacer una aclaración que ella juzga obligada. Y escribe: “Paréceme que queda algo oscura, con cuanto he dicho, esta morada. Pues hay tanta ganancia de entrar en ella, bien será que no parezca quedan sin esperanza a los que el Señor no da cosas tan sobrenaturales”. Sigue la importantísima afirmación de que “la verdadera unión se puede muy bien alcanzar” aunque no sea la “unión regalada” (¡advierta el lector el uso de adjetivos!) de la que habla en estas moradas (M 5,3,3). Termina el número siguiente con estas palabras: “poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llegarlas a estas moradas, y no por el atajo que queda dicho”. ¿Es posible, sin esas gracias místicas, “extraordinarias”, “matar el gusano”, rendirse totalmente a la voluntad de Dios? “De ser posible no hay duda” (ib 6). “No ha menester el Señor hacernos grandes regalos para esto, basta lo que nos ha dado en darnos a su Hijo que nos enseñase el camino” (ib 7).

El otro texto lo encontramos en las M 3, las de las “almas concertadas” que presentan “sus obrillas” como moneda de cambio al Señor para que “por justicia” (C 18,6) les conceda gracias místicas. La Santa les advierte “que no han obligado a nuestro Señor para que les haga semejantes mercedes” (M 3,1,8). En su diálogo, paciente y no exento de compasiva ironía, comprensiva siempre, llega a pronunciarse así: “No penséis que importa poco que no quede por nosotros, que cuando no es nuestra la falta, justo es el Señor y su Majestad os dará por otros caminos lo que os niega por éste...; al menos será lo que más nos conviene, sin duda ninguna” (2,11). Aquí, en este mismo capítulo (n. 13), y muy frecuentemente, la Maestra de oración afirma que “para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho (M 4,1,7). Pero “quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho”, anota Teresa; y continúa: “porque no está [el amor] en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios” (ib). Discurso que no seguimos nosotros ahora, pero que es un auténtico filón de oro en la espiritualidad teresiana. Nos basta terminar con sus palabras: “Su Majestad sabe mejor lo que nos conviene; no hay para qué le aconsejar lo que nos ha de dar” (M 2,1,8). “Guíe su Majestad por donde quisiere” (V 11,12).

3. Líneas de comportamiento

Dios no se revela para aumentar los espacios de nuestro conocimiento, para ser sabido sino para ser vivido. Cono-cemos a Dios no por la información que de él tenemos sino por la conformación con él. O, en términos cristológicos, “el mayor regalo” que Dios puede hacernos “es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son todas estas gracias [de las que ha hablado en las Moradas] para fortalecer nuestra flaqueza... para poderle imitar en el mucho padecer” (M 7, 4,4). Las gracias de Dios tienen por finalidad cristificar nuestra existencia, conformarnos con la Gracia, Jesús.

Cada uno vive según la “idea” que tiene de Dios. El conocimiento experiencial de Dios que Teresa nos ha transmitido, generará en quienes lo acepten un nuevo modo de relación con Dios, una nueva forma de vivir. La vida revelará si y en qué grado hemos incorporado la palabra teresiana sobre Dios. Sin duda, aunque a los lectores superficiales y saltuarios, también a los oyentes, pueda parecer esto una palabra “abstracta”, es, sin embargo, la más “concreta”, y, desde luego, la única generadora de cristianos verdaderos que confiesan al “Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo”. Diría que es la que autentica a un místico y valoriza su palabra. Palabra fuente de la que las demás se alimentan. Señalo algunas de las líneas de acción en las que se expresa esta imagen de Dios que vivió y nos transmite Teresa de Jesús.

Al terminar el capítulo 26 de Camino nos aconseja ponernos “cabe este buen Maestro muy dispuestos a aprender lo que nos enseña”. Ser oyentes de Dios, acogedores de su don. “Los ojos en él” (V 35,14), “los ojos en vuestro Esposo” (C 2,1). Esto es ser orantes, contemplativos. Orar “es abrir la puerta” a Dios: “Para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración; cerrada ésta, no sé cómo las hará” (V 9,9). Oír y acoger a Dios en su realidad, sin idolizarlo. “Dejar a Dios ser Dios”. De lo contrario no hay “tú” con quien relacionarnos. Si no es Dios con el que nos relacionamos, sino un ídolo, hechura de nuestra manos, se explicaría que tantas vidas “espirituales” hayan degenerado en estatuas de sal (M 1,1,6), “santos en su parecer” (Conc 2,24), que “en su seso presumen de espirituales” (V 13,5). Por lo tanto, cultivar una apasionada búsqueda de la verdad de Dios, del Dios verdadero, que nos pondrá inevitablemente ante nuestra propia verdad. Rercordé de pasada que la oración es “entender estas verdades” (C 22,8): quién es Dios, quién soy yo, y “cómo haré que mi condición conforme con la suya” (ib 7).

Oír, acoger la verdad de Dios “en trato personal” –¿hay otra forma?– es desescombrar nuestra verdad más íntima, “la semejanza” divina que llevamos de origen, “la vocación única” que es la unión con Dios, vivir su misma vida. “Para ser

verdadero el amor y que dure la amistad hanse de encontrar las condiciones” (V 8,5). Si algo nos revela Teresa al final del proceso místico, proceso de desvelamiento de la verdad de Dios, de nosotros mismos, de la comunión de vida, ya de hecho existente, es que somos relación a los demás, capacitados para servirles, capaces de ser presencia activa de amor, como somos capaces de Dios, por naturaleza y gracia.

La última, definitiva palabra sobre Dios, “amigo de dar”, la palabra que le hace creíble, realmente presente en el surco de la historia, es que la persona, sobre todo la que a él dice vivir referida, se convierta en –¡sea!– don de sí. Y en la más pura gratuidad. Son las dos últimas palabras sobre las que voy a discurrir con brevedad.

El lector atento de Teresa puede descubrir el cambio de orientación que se opera en ella. Ni le pasó por alto a ella, ni lo silenció en sus escritos. Comienza encareciendo uno de los efectos que produce la comunicación de Dios y que llega a su plenitud en las M 7. Podríamos decir que es el efecto, la obra que nace de la oración, del “tratar con Dios”. A saber, el total acatamiento de la voluntad de Dios. Así escribe: “es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas...” (M 7,3,4). Este deseo lo cifra en una sola cosa. Y confiesa que le “espanta”, que le sorprende fuertemente. Dice: “Lo que más me espanta de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse...; ahora es tan grande el deseo de servirle... y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años...; no les hace al caso, ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella; su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado” (ib 6). “Su gusto es en imitar en algo la vida trabajosísima que Cristo vivió” (Conc 7,8).

La última Relación, de mayo de 1581, la remata así: “Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella [a la voluntad de Dios], que la muerte ni la vida se quiere...; le

queda el deseo de vivir, si él quiere, para servirle más y si pudiese ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase..., que... le parece importa más que estar en la gloria” (R 6,9).

Esta experiencia la transmite como doctrina, particularmente en la terminación del libro de las Moradas. El encuentro de Dios y con Dios, las gracias múltiples que de él recibe la persona, particularmente en estas profundidades de la comunión con él, de la conformación, la fortalecen para el amor y para el servicio. Dios-Amor no se reserva nadie para sí. Las personas que se unen a él “no se esconden” “para gozar de aquellos regalos y no entender [=no ocuparse) en otra cosa” (M 7,4,5). Donde Dios “entra” arrastra en la corriente de su amor a la donación de sí. Saben estos “agraciados” de Dios “que su manjar [de Jesucristo, de Dios] es que de todas las maneras que pudiéremos lleguemos [= alleguemos] almas para que se salven y siempre le alaben” (ib 12).

Afina el diálogo con sus hermanas, con el lector, en la línea de un realismo vigoroso, hasta terminar diciendo “que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen” (ib 15). “Sólo amor es el que da valor a todas las cosas” (E 5, 2). El amor es la única obra que construye el Reino y lo revela. Un amor que es esencialmente dinámico: “El amor jamás está ocioso” (M 5,4,10; M 7,4,10).

Amor gratuito. La gratuidad, que define a Dios, define también a quien es vivido por él. Pues así traduce Teresa la conversión que experimentó ante la imagen del Cristo muy llagado (V 9, 1-3), y que fue creciendo y afirmándose hasta su plenitud, relativa siempre. Escribe en V 23, 2 que desde aquel momento “es 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”. Cambio de sujeto, como expresa, en petición ardiente en la Exclamación 17,3, aspiración honda de todo enamorado: “Muera ya este yo, y viva en mí otro yo que es más que yo, y para mí mejor que yo”.

A esta actitud de gratuidad llama y educa a sus lectores desde el principio de la jornada espiritual, cuando uno se decide “a ser siervo del amor” (V 11,1). Por lo tanto, “su intento, no ha de ser contentarse a sí, sino a él” (ib 10), pues “ya no somos nuestros, sino suyos” (ib 12). Los que inician bien el camino son aquellos que “como buenos caballeros [de Cristo] sin sueldo quieren servir a su Rey” (V 15, 11), los que “van por el camino del amor como han de ir, por sólo servir a su Cristo crucificado” (M 4,2,9). Estas consignas se convierten en abundante cosecha. En el capítulo 7 de Conceptos de amor de Dios nos presenta unas páginas antológicas sobre la gratuización de la existencia, muy concretamente en el servicio a los prójimos. Páginas que avanzan la densa síntesis que nos ofrecerá más tarde en las M 7. De quien ha llegado aquí dice: “Si está mucho con él [con Cristo, si es verdadera la comunión con él] poco se debe acordar de sí; toda la memoria se le va en cómo más contentarle”(4,6). Presencia a Jesús, comunión con él, y “olvido de sí, que parece que ya no es” (3,2), “no se acuerdan más de sí que si no fuesen” (Conc 7,5). “Sólo miran al servir y contentar al Señor” (Conc 7,5). Por eso “aprovechan mucho” (ib).

La palabra de Teresa sobre Dios, nacida de la experiencia, se convierte en una palabra sobre el hombre, creado por Dios “a su semejanza”, “llamado”, es decir, capacitado, para ser Dios por participación y gracia. Tiene razón Teresa cuando presentando, en las primeras páginas de Moradas a los dos protagonistas de la historia que se dispone a contar, dice que “a mi parecer jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios” (M 1,2,9). Jesucristo. Trinidad.

BIBL. – M. A. García Ordás, La Persona divina en la espiritualidad de santa Teresa, Roma, 1967; M. Herráiz, Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús, en «A zaga de tu huella», Burgos, 2001, pp. 111-142.

Maximiliano Herráiz

Distracciones

En el vocabulario teresiano, distracción, distraimiento, divertirse, distraerse son sinónimos. Escribe: “ingenio tan distraído y divertido” (R 44,1). O bien, “me he divertido mucho” (= mucho he salido del tema, M 3,1,5). Distracción es, generalmente, el desvío involuntario de la mente, fuera del normal centro de atención, bien sea en el plano psicológico, o bien y sobre todo en el acto religioso de la oración, o incluso en la organización de la propia vida. Así, por ejemplo, ella teme que la extrema pobreza de los monasterios causen las distracciones de la comunidad religiosa (V 35,3). Con todo, a T la preocupan de forma especial las distracciones en la oración. Las ha tenido que soportar ella misma. Y sabe que asedian al principiante. Y en cierto modo persisten en todo el camino de oración.

Según ella, la distracción se debe a la estructura misma de la psique. Sutil injerencia de la imaginación (o del “pensamiento”, dice T) en el ejercicio del discurso meditativo o en el proceso amoroso de la voluntad. Desorden psicológico que proviene, piensa ella “de la miseria que nos dejó el pecado de Adán, con otras muchas” (M 4,1,11). Esa discordia y mala armonía de nuestras facultades tienen difícil remedio, a no ser cuando el Señor, con una gracia mística, fija la voluntad y la mente en El como centro de atención y de amor: “sólo Dios puede atarle [al pensamiento], cuando nos ata a Sí de manera que parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo” (ib 8). Ese contrapunto psicológico de la imaginación, turbadora de la paz interior, le ha hecho sufrir intensamente y ha sido especial objeto de su estudio introspectivo. Es interesante una especie de instantánea que nos ofrece de sí misma en Vida 30,16, hablando complexivamante de imaginación y entendimiento: “No parece sino un loco furioso, que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo. Algunas veces me río, y conozco mi miseria, y estoyle mirando y déjole a ver qué hace; y –gloria a Dios– nunca por maravilla va a cosa mala sino indiferentes: si algo hay que hacer aquí y allí y acullá. Conozco más entonces la grandísima merced que

me hace el Señor cuando tiene atado este loco en perfecta contemplación. Miro qué sería si me viesen este desvarío las personas que me tienen por buena. He lástima grande al alma de verla en tan mala compañía. Deseo verla con libertad, y así digo al Señor: '¿Cuándo, Dios mío, acabaré ya de ver mi alma junta...?'". Todavía en los últimos años de su vida tendrá que confesar humildemente que la asaltan distracciones en el rezo litúrgico (cta 409,2).

"Tarabilla de molino", "mariposita de las noches, importuna y desasosegada", "loco de atar"... son las imágenes con que ella plasma ese papel de la imaginación en el ejercicio de la oración (cf M 4,1,13; V 17,6; 30,16). Al principiante de oración le aconsejará, en términos generales, no dar demasiada importancia a la turbulencia de las distracciones: "ni se apriete ni se aflija" por ellas (V 11,17). "Ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede" (V 11,16). "El postrer remedio que he hallado, a cabo de haberme fatigado hartos años es..., que no se haga caso de ella [de la imaginación] más que de un loco, sino dejarla con su tema, que sólo Dios se lo puede quitar..." (V 17,7). Se lo recomienda incluso a quien ha estrenado ya la oración contemplativa: "si el entendimiento –o pensamiento, por mejor me declarar– a los mayores desatinos del mundo se fuere, ríase de él y déjele para necio..." (C 31,10).

Con todo, en su pedagogía de la meditación inicial, dará numerosos consejos al principiante: que no ceje en la oración ni se aflija; que el mejor antídoto es centrar la atención en un paso evangélico o bien en la persona de Jesús; que es bueno servirse de un libro, como hizo ella misma: "jamás osaba comenzar oración sin un libro; que tanto temía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera a pelear" (V 4,9); también ayudan a recorgerse "agua, campo, flores: en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro" (V 4,9). Recomienda el recurso a una imagen en que centrar la atención (C 34,11).

Pero en realidad los consejos de fondo, dados al principiante se cifran en dos: desasimiento y recogimiento: para liberar de distracciones la oración del principiante, le es indispensable ir desasiendo el corazón del apego a las cosas, a las personas, a sí mismo y a los propios valores, honra, salud, vida... Luego le propondrá una elemental técnica de recogimiento para educarlo a subordinar los sentidos corporales y la imaginación y para encauzar suavemente su oración hacia la interioridad. En la convicción de que “no estamos huecos por dentro”, sino habitados por Dios, y de que nuestra interioridad es espaciosa como un palacio o como un castillo de muchas moradas. A esa sencilla técnica de recogimiento dedicará los capítulos 26-29 del Camino. La total superación de las distracciones ocurrirá en última instancia bajo el influjo de las gracias místicas. Oración. Pensamiento. Recogimiento.

T. A.

Doctorado

Cómo llegó T a ser reconocida como Doctora de la Iglesia forma parte de una larga historia que comienza apenas muere, 4 de octubre de 1582, y termina el 27 de septiembre de 1970. No importó que en ella se dieran los dos requisitos indispensables, santidad insigne y doctrina eminente, para merecer el honor de tal título. Siempre tropezaba con el inconveniente de ser mujer. Doctor de la Iglesia era prerrogativa exclusiva del hombre. Por eso interesa conocer primero, aunque sea en síntesis, cómo se fue tejiendo esta historia; así se comprenderá luego mejor el alcance de su Doctorado.

I. Antecedentes históricos

1. Antes de la canonización. T fue canonizada el 12 de marzo de 1622. Su santidad era reconocida por la Iglesia. Cuando muere se la tiene ya por santa. En cuanto a su doctrina eminente, contenida en sus libros, fue progresivamente

haciendo camino en la medida que se fueron conociendo, incluso antes de ser publicados. Comenzó a sentirse en el ambiente, sobre todo espiritual, un eco permanente que repetía ser Doctora T en los caminos del espíritu. Sus escritos habían sido dictados por el Espíritu Santo, que había movido además la pluma de su amanuense: una monja llamada T de Jesús. El primero que captó la fuerza del Espíritu en la fundadora del nuevo Carmelo fue fray Luis de León, cuando preparaba sus obras para la publicación. Escribe: «Siempre que los leo, me admiro de nuevo, y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo; y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que la regía la pluma y la mano» (Luis de León, Los libros de la madre Teresa de Jesús fundadora de los monasterios de monjas y frayles Carmelitas Descalços... Salamanca, 1588, pp. 8-11).

Y Felipe Salgado, notario público apostólico, que preparó el «Rótulo» de los Procesos preliminares para la canonización, reconoce en ella la «gracia de hablar» («gratia sermonis»), «porque tenía en sus palabras una admirable eficacia y virtud, y con la claridad de ellas ilustraba los ojos de su entendimiento (...); lo cual también se echa de ver en los libros que escribió sin ningún estudio humano, en los cuales el Espíritu Santo usa de su lengua como de un instrumento para enseñar y deleitar y animar con una divina virtud para ir adelante en el camino de la perfección de aquellos que los leen» (BMC 20, «Rótulo» n. 80, p. LX).

2. La canonización la confirma como «Maestra y Doctora». Cuantos se habían acercado a T antes de su canonización, todos resaltaban la excelencia de su doctrina, diseminada en cada una de sus páginas. Pero fue la Bula de Canonización, «Omnipotens sermo Dei», firmada y expedida el 12 de marzo de 1622 por Gregorio XV, la que confirma con autoridad papal lo que se venía diciendo sobre la doctrina eminente de T. Este documento se convierte además en punto de referencia para cuantos sostenían y seguirán sosteniendo el Doctorado de la Santa abulense. Aun sin reconocerla oficialmente como Doctora, sí se afirma en la Bula que Dios la colmó abundantemente del espíritu de sabiduría e

inteligencia y de los tesoros de la gracia, hasta el punto de ser esplendor que brilla como estrella en el firmamento de la casa celeste. Y luego de recordar algunas virtudes de la nueva Santa, añade: «La enriqueció con espíritu de inteligencia, para que no sólo dejase ejemplos de buenas obras en la Iglesia de Dios, sino también para que la alumbrase con su celestial espíritu de sabiduría, mediante libros de mística teología y otros tratados llenos de piedad, de los que reciben los fieles frutos ubérrimos y con los que son movidos diariamente al deseo de la felicidad eterna» (Bullarium Carmelitanum II, Romae 1718, p. 387).

3. Resonancia en el Carmelo. Gregorio XV, aunque no la proclama Doctora, sí le concede honores y alabanzas que sólo se tributan a los doctores. Comienza a ser normal calificarla como “Doctora y Maestra de la santa Iglesia”. Dentro del Carmelo teresiano, Francisco de santa María, a los 22 años de haber sido proclamada como Santa, no duda en dedicar el c.37 de su obra Reforma (t. I, L. 5, 900-903) a defender que “por su doctrina y libros goza nuestra Santa Madre el título de Doctora”. En su argumentación no se apoya ni en su parecer que le mueve el amor de hijo, ni el voto de la Orden fundada por T, ni por devoción de sus aficionados. Se funda en el “testimonio jurado de gravísimos Teólogos, y sentencia definitiva del Sagrado Tribunal de la Rota: que es Doctora de la Iglesia, por lo menos en Teología mística”. Y como anticipándose a los tiempos e intuyendo lo que sucedió en 1970, añade: “Y si la común voz, aplauso de todos los Fieles doctos, y no doctos, suele con el tiempo levantar más, y más; tal es el recibo, que en toda la Iglesia tiene hoy nuestra Santa Madre, que podemos esperar llegará a ponerse al lado de los más levantados”.

T reúne las tres condiciones que el P. Francisco en aquel entonces considera necesarias para llegar a ser Doctora: santidad, doctrina provechosa y aprobación de la Iglesia. Esta, por la canonización, reconoce la primera y le confiere “la universal aprobación que todos sabemos”. Sobre la alteza y profundidad de su sabiduría, especialmente en materias místicas, se pregunta “¿quién podrá dudar después de tantos y tan grandes testimonios como hemos oído?” El autor de la

Reforma tiene claro, respecto a que T sea Doctora de la Iglesia, cuál es la postura de ésta. Se le reconoce este título, aunque todavía quedan años para que llegue a proclamarla como tal. Todo porque T había cursado los años necesarios y asistido a las clases impartidas por el Espíritu y estudiado en “las Academias celestiales” y porque Dios la había escogido “para Maes-tra y Doctora de su Iglesia en materia de Oración, y para que redujese a método la doctrina mística” (José de Santa Teresa, en Reforma de los Descalços, IV, Madrid 1684, I.XIV, c. 3, n. 3, p. 12).

4. La liturgia reconoce su eminente doctrina. Desde su beatificación, 24 de abril de 1614, se encuentran preces u oraciones que cuadran y se conceden sólo a los doctores. La oración aprobada para hacer memoria de la nueva beata concluye: «Concédenos no sólo imitar lo que hizo, sino realizar lo que enseñó». Y la oración aprobada para España habla «de la admirable gracia de erudición de Teresa». Y la oración propia, que concuerda con la oración común de vírgenes, aprobada por Urbano VIII, 10 de febrero de 1629, tiene esta frase: «así nos alimentemos con su doctrina celestial y aprendamos a servirte con amor». Existen otros textos que hablan «de la admirable gracia de erudición de Teresa», o que hacen alusión a los libros que escribió «llenos de celestial sabiduría».

Tiene singular importancia la Misa y Oficio propio aprobados por Clemente el 31 de julio de 1720 para el Carmelo Teresiano. Todo fue preparado intencionadamente para ser una alabanza y reconocimiento de la sabiduría de T. Los textos bíblicos empleados son los que de ordinario se aplican a los doctores de la Iglesia: 1Re 4,29; Sab 7,7-14; Eclo 51,23-25; Mt 11, 25-30...

5. Nota discordante. En el camino hacia la declaración de T como Doctora existe un rechazo, que no tuvo resonancia especial. Vandermoere, que escribió la vida de Teresa y estudió el tema de su Doctorado (Acta S. Teresiae a Iesu, Bruxellis, 1845), inserta en Acta Sanctorum de los Bolandistas (oct. VII, p. 460, n. 1610), afirma no poder catalogar a T de Jesús entre los doctores de la Iglesia. Esta conclusión negativa se apoya en lo dispuesto por Benedicto XIV, que sigue a Sto.

Tomás, y que no interpretaron debidamente los Bolandistas (cf «Positio peculiaris», A. Benigar, n. 5).

6. En el tercer centenario de su muerte. Con motivo de la celebración del tercer centenario surge un fuerte movimiento para conseguir el Doctorado de T. Lo fomenta y sobresale en su defensa el hoy santo, Enrique de Osó y Cervelló. Inicia en la revista Teresa de Jesús una serie de artículos (1881-1882), con el título: «Apuntes sobre el Doctorado de Santa Teresa de Jesús». No es el único. Lo defiende también Luis Martín, futuro General de la Compañía de Jesús, en un estudio (1882) sobre «Santa Teresa de Jesús, doctora mística». Años después (1891) se distingue, por el análisis meticuloso que hace del tema, Eulogio de San José que puntúa en su largo estudio «qué es lo que le falta para que sin distingos ni clase alguna de restricciones se la pueda engalanar con este honroso título en toda la extensión de la palabra» (Eulogio de San José, «Doctorado de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz», Córdoba 1896, p. 41-138). Fue en la última década del siglo XIX cuando se produjo el encuentro de dos auténticos genios: S. Enrique de Ossó y Antonio Gaudí, quienes idearon y realizaron el más egregio monumento al doctorado teresiano en el “Colegio de las Teresianas, de Gaudí”, coronado todo él con los simbólicos birretes doctorales de la Santa.

7. El Doctorado teresiano es sometido a la decisión del Papa. Hasta 1922 se había defendido que T era «Maestra y Doctora». Es este año, con motivo del tercer centenario de su canonización, cuando se somete la cuestión a la decisión del papa Pío XI. Quienes promovían el Doctorado, como previendo dificultades, estudian el tema en todos sus aspectos: bíblicos, teológicos e históricos, recogiendo testimonios fuertes y muy significativos en favor de la declaración. Escrituristas de la Comisión Bíblica responden que los textos de Pablo (1Cor 11,3-5; 14,34-35 y 1Tim 2,11-12) no son obstáculo. Pero la dificultad estaba en el mismo Papa, Pío XI. Este, a quien le presentan una «Positio» bien documentada el 1 de febrero de 1923, remitía la causa del Doctorado teresiano al juicio maduro de sus sucesores, limitándose a recordar sencillamente: «Obstat sexus». Y eso

que él la había calificado de «sapientísima» y «maestra altísima de contemplación».

8. Doctora por la Universidad de Salamanca. Mientras esto sucedía en Roma, en Salamanca, su Universidad, en presencia de los reyes Alfonso XIII y Victoria Eugenia, nombra doctora a Teresa de Jesús, la monja carmelita descalza, que sabía mucho de Dios y también de letras y hablares castellanos. El acto tuvo lugar el día 6 de octubre de 1922 en el paraninfo de la Universidad (cf Silverio de Santa Teresa, Las Fiestas Teresianas en Salamanca, Alba y Avila (Sta. Teresa Doctora y aca-démica). MteCarm. 26 (1922) 457-265, 490-503). Era repetición de otro acontecimiento parecido, promovido por los catedráticos de este centro universitario salmantino, que decidieron en 1622 laurear a la gran Teresa por maestra y doctora mística de la Iglesia, colocándola en ceremonia pública el birrete y demás insignias correspondientes.

II. Caminando hacia la declaración de Doctora por la Iglesia

1. Los carismas en la Iglesia son comunes a todos. La cuestión del Doctorado de T nunca perdió actualidad. Era algo que estaba llamado a hacerse realidad. Contribuyen a ello los avances que se habían dado en la teología de los carismas en la Iglesia, a raíz del Vaticano II, derribabando barreras antes infranqueables. El Concilio adopta una franca postura de igualdad entre el hombre y la mujer, afirmando la concesión de los carismas en la Iglesia a todos, pues el Espíritu Santo «distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición» (LG 12). El «obstat sexus» deja de ser obstáculo para que una mujer pueda ser Doctora de la Iglesia. Se acepta que también la mujer en la Iglesia podía disfrutar de doctrina eminente que sólo los hombres parecían poseer.

La eminente doctrina teresiana, reconocida durante cuatro siglos, podía ahora ser doctorado. Desde su trayectoria histórica a partir de su muerte, contaba a su favor «el voto de la tradición de los santos, de los teólogos, de los fieles, de los

estudiosos», como dice Pablo VI en la Homilía de la celebración eucarística para la concesión del título doctoral a T de Avila.

Incluso la doctrina teresiana había sido estimada y altamente valorada por el magisterio de la Iglesia. Gregorio XV ensalza la sabiduría celestial de T. Pío IX (1873) creía ser «muy útil y oportuno» que los libros de T «se difundieran cada vez más y cayeran en las manos de los hombres». León XIII alababa los escritos teresianos «como documentos de celestial doctrina». Pío X la llama «Maestra preclara» y afirma no desmerecer mucho, y quizás nada, de los grandes Santos Padres y Doctores: Gregorio Magno, Juan Crisóstomo, Anselmo de Aosta. Benedicto XV asegura «que a la corona de la santidad unió la de la doctrina». Pío XI la llama «sapientísima» y «maestra eximia de la contemplación». Pío XII la califica de «maestra singular de santidad y de ascesis cristiana». Para Juan XXIII era «lumbrera extraordinaria de la Iglesia».

La historia de este largo proceso doctoral culmina cuando el 15 de octubre de 1967, en la basílica de San Pedro, Pablo VI, en su alocución al Tercer Congreso Mundial de Apostolado Seglar, y ante los miembros del Sínodo Episcopal, sorprende con estas palabras: «Nos nos proponemos reconocerle a ella (Teresa) un día, igual que a santa Catalina de Siena, el título de Doctora de la Iglesia» (L'Osservatore Romano, 16-17 de octubre de 1967, p. 2).

2. «Positio Peculiaris». Además de ese voto de tipo general, emitido por los santos, teólogos, juristas, expertos en la Palabra de Dios, estudiosos y fieles en general, la Iglesia necesitaba aún una información detallada de todos los hechos. Esto lo prepara la Congregación de Ritos, quien plantea formalmente el problema, preguntando: «¿Se puede conceder el título y culto de Doctor de la Iglesia a las santas Mujeres, que por razón de su santidad y eximia doctrina han contribuido de modo especial al bien común de la Iglesia?» La respuesta a esta pregunta la darán cuatro especialistas: un escriturista, Pedro Barbagli, OCD; un teólogo espiritual, Alejo Benigar, OFM; un teólogo de todos conocido, Carlos Boyer, SJ, y

finalmente un historiador de la espiritualidad, Alvaro Huerta, OP. En el verano de 1967, los cuatro votos son editados en un fas-cículo ‘reservado’. Tienen particular interés las conclusiones del primero y del cuarto. P. Barbagli aclara que los clásicos textos paulinos (1Cor 14,34 y 1Tim 2,12) sobre la actuación de las mujeres en la ‘asamblea’, tienen carácter disciplinar y local, no doctrinal y dogmático; sobre todo, carecen de relación con la institución del «doctorado»; A. Huerga afirma que no sólo no existe dificultad de orden dogmático o disciplinar en la promoción de figuras femeninas al doctorado eclesial, sino que en la historia de la Iglesia hay dos figuras eminentes que parecen desempeñar de hecho esa alta función: santa Catalina y santa Teresa.

3. «Positio» preparada por el Teresianum de Roma. A todo esto hay que añadir la Positio elaborada por el Teresianum de Roma. Consta de diez capítulos o apartados distintos. El apartado 5 recoge el voto de la Pontificia Facultad Teológica de los Carmelitas Descalzos del Teresianum de Roma. Constituye sin duda la parte más importante de la Positio. Este voto prueba la conveniencia de declarar Doctora de la Iglesia a T de Jesús, apoyándose en cuatro razones: histórica, litúrgica, teológica y la que brota de la vida actual de la Iglesia. Esto era el último eslabón de una cadena ininterrumpida, dispuesta a recibir el broche final con la proclamación oficial de T como Doctora de la Iglesia.

III. Pablo VI la declara Doctora el 27 de septiembre de 1970

1. Intervenciones de Pablo VI. Son las siguientes:

a) Manifiesta, 15 de octubre de 1967, su propósito de declarar Doctoras de la Iglesia a T de Jesús y Catalina de Siena.

b) Proclamación oficial del Doctorado teresiano en la misma Basílica Vaticana, el 27 de septiembre de 1970.

c) Letras Apostólicas «Multiformis Sapientia Dei», que notifican oficialmente el acontecimiento de la proclamación, datadas el mismo 27 de septiembre de 1970.

d) Homilía pronunciada en la misa solemne de la proclamación.

e) Alocución a la misión diplomática española el mismo día en que doctora a T (Para estos documentos, cf Acta OCD. 12-15 (1967-1970) 77-103. Para la edición española de la Homilía, cf L'Osservatore Romano, 28-29/IX/1970, p. 2).

Se hace notar que fue la primera vez en la historia de la proclamación de los doctores en la Iglesia que interviene personalmente el Papa de forma tan solemne. Es además la primera mujer agraciada con este título, «en atención a su sabiduría de las cosas divinas y al magisterio que ejerce con sus escritos».

2. Letras Apostólicas «Multiformis Sapientia Dei». Es el documento decisivo. Por él se confiere el título doctoral a T de Avila, con esta fórmula: «Así pues, con seguro conocimiento y después de madura deliberación, en plenitud de la potestad apostólica, declaramos a Santa Teresa de Jesús, virgen abulense, Doctora de la Iglesia Universal». A esta declaración precede una rica exposición de los fundamentos doctrinales e históricos del Doctorado, que en síntesis podrían reducirse a los siguientes puntos:

Primero se pone de manifiesto que el carisma teresiano es sabiduría del misterio cristiano, y su función en la Iglesia, transmitirlo y comunicarlo.

Afirma luego la dimensión histórica del magisterio teresiano: servicio doctrinal prestado a la Iglesia durante cuatro siglos y a niveles varios. Por tanto, se trata de un carisma que rebasa los límites de la existencia personal de la Santa y de su generación, e incluso los de una u otra situación o época de la Iglesia.

Presenta su Doctorado como realidad actual, gracias a la calidad de su mensaje que se mantiene en función de servicio a nuestra Iglesia y a nuestro tiempo.

La verdad es que se trata de un Doctorado concedido no para canonizar méritos viejos o servicios prestados, sino de uno que preconiza un mensaje no gastado por el paso del tiempo, sino vivo en el presente y con fuerza para seguir en el futuro (cf T Alvarez, «Glosa a la Bibliografía del Doctorado Teresiano», EphemCarm 22 (1971) 501-502).

3. Homilía: interpretación auténtica del Doctorado. Pablo VI en la Homilía comienza aclarando que la presente proclamación oficial más que «conferir» a santa T el Doctorado, se lo «reconoce» y «convalida». «Acabamos de conferir o, mejor dicho: hemos reconocido el título de Doctora de la Iglesia a Santa Teresa de Jesús». Confirma con estas palabras que la nueva Doctora ha ejercido de hecho y desde hace cuatro siglos un magisterio de proporciones eclesiales. En la Iglesia se la ha escuchado como «a madre y maestra». Define el magisterio teresiano como «carismático». Su mensaje resplandece «con los carismas de la verdad, de la conformidad con la fe católica, de la utilidad para la erudición de las almas», y sobre todo «el carisma de la sabiduría». Aclara que el nervio del mensaje teresiano es su doctrina sobre la oración. «Este es el mensaje para nosotros». Viene a decir que la hace Doctora no por razones históricas, sino por la sintonía de su mensaje con el alma y las necesidades de nuestro tiempo. Reafirma la actualidad del mensaje teresiano. «A distancia de cuatro siglos, santa T de Avila sigue marcando las huellas de su misión espiritual».

Además, la proclamación doctoral de la primera mujer «a quien la Iglesia confiere el título de Doctora», no soslaya las palabras de Pablo de que las mujeres en la asamblea callen; aclara diciendo que no se trata de «un título que comporte funciones jerárquicas de magisterio»; el doctorado no implica un carisma jerárquico, sino el carisma de la palabra, enclavado en el sacerdocio común de los fieles. «Sirve para poner en evidencia cómo la exclusión del sacerdocio ministerial

no es degradante para la mujer, cuya dignidad cristiana, basada sobre el otro carisma bautismal, tiene desarrollo y dimensiones especiales, hasta alcanzar 'las formas más elevadas de la oración mística'» (T. Alvarez, ib pp. 505-506).

Conclusión

T, desde sus escritos, sigue siendo «luz» y «guía» de sus hermanos. La Iglesia avala su mensaje y su magisterio sigue siendo prometedor. Ahora es Doctora con título especial concedido por la Iglesia. Corrobora además los calificativos que anteriormente sus admiradores le habían aplicado: Doctora Angélica, Doctora clarísima de la Iglesia, Doctora de celestial inteligencia, Doctora Seráfica, Doctora Mística, Doctora portentosa, Doctora del Espíritu, Doctora hasta hoy «única» en la Iglesia, Doctora dulcísima de las almas, Doctora graduada en la Universidad de la Experiencia, Doctora Universal, Doctora de la Sagrada Teología... 'Escritos. Patronato.

BIBL.–AA.VV., Fe y Magisterio eclesiástico. Doctorado de Santa Teresa, Madrid, 1971; AA.VV., Jerarquía y Magisterio Teresiano, Burgos, 1982; T Alvarez, Glosa a la bibliografía del doctorado Teresiano, en «EphCarm.» 22 (1971), 495-542; E. Llamas, Datos hitóricos sobre el doctorado de s. Teresa, en «Fe y Magisterio eclesiástico», Madrid, 1971, pp. 317-372; G. della Croce, Il dottorato di Santa Teresa d'Avila..., en «VitaRel.» 5 (1969), 590-601; B. Hernández, Antonio Machado y el doctorado de Santa Teresa. Su correspondencia con J. M. Bartolomé, en «MiscelComillas» 40 (1982), 339-350. – Es interesante el anticipo de Reforma, 1,5 cap. 42.

E. Renedo

Doménech, Pedro, sj (1525-1606)

Jesuita amigo y confesor de T (“Domeneque”, lo llama ella). Nacido en Barbéns (Lérida). Siendo ya canónigo en Barcelona, pasó a la Compañía, en la que ocupó puestos de responsabilidad como maestro de novicios en Simancas, secretario y compañero de san Francisco de Borja, vocal de la congregación general (Roma 1581) que eligió al p. Aquaviva, rector de varios colegios: Burgos (1571-1572), Ocaña (1573-1576), Murcia (1576)..., y Toledo (1559-1565). Siendo rector de este colegio, de reciente fundación, conoció y dirigió a la Santa durante la estancia de ésta en el palacio de doña Luisa de la Cerda (1562). Más tarde, en noviembre 1576, desea ella a la priora de Valladolid, María Bautista, que lo destinen a esta ciudad: “¡Si tornasen ahí al padre Domeneque!” (cta 143,10). Al morir la Santa, el p. Doménech era rector del colegio de Gerona (1581-1584).

Dominicos

En los orígenes de los dominicos hay dos notas peculiares que definen la nueva Orden: la rapidez de su desarrollo en un espacio cronológico limitado, menos de un decenio, y más significativamente la idea clara de lo que buscaban. En el mismo breve espacio de tiempo se desarrolló su ordenamiento interno y las estructuras de gobierno. Los jalones de este proceso fueron los siguientes: La primera idea de la fundación de la Orden la tuvo Santo Domingo en 1214. En 1215 funda el primer convento; Inocencio III la aprueba de palabra. En 1216 Honorio III la aprueba por bula de 22 de diciembre. En 1217 tiene lugar la primera “dispersión”, es decir el primer despliegue con una significativa connotación, el envío de los primeros dominicos a distintos lugares: siete a París, apuntando al primer objetivo, los estudios. En los capítulos de 1220 y 1221 se estructura el gobierno y la administración de la Orden de forma tan original y madura que han continuado invariados durante la historia de la Orden hasta nuestro tiempo. En el mismo año 1221 se realiza la primera división en provincias. Una de ellas, la de España. La progresión númerica continuó durante los siglos siguientes, pese a la crisis de todas las órdenes y que también afectó a los dominicos, provocada y agravada por acontecimientos nefastos de distinto signo, como el cisma de

Occidente, la peste negra y las tensiones y polémicas internas de las mismas órdenes.

La presencia de los dominicos en España se anticipó a los momentos iniciales. Fruto del viaje de Santo Domingo a la Península en 1218 fueron las fundaciones de Segovia, Palencia, Burgos, Zaragoza, Zamora, Barcelona. Hasta la mitad del siglo XIII se fundaron veinte conventos en las principales ciudades de España. A fines del siglo eran cuarenta y dos, lo que aconsejó nueva división de provincias. Este ritmo ascendente no se interrumpió en los años bajos de la crisis ni durante el largo siglo de decadencia, desde la mitad del siglo XIV. Durante esa etapa los dominicos sufrieron las mismas patologías de las demás órdenes y aplicaron los mismos remedios, la socorrida fórmula de la observancia, acometida con fuerte impulso a fines del siglo XIV y continuada durante el XV por obra de figuras singulares y de prestigio universal, como Raimundo de Capua, y en España el cardenal Juan de Torquemada y otros ilustres predicadores como, Alonso de Cebrián, Juan Hurtado, etc. Uno de los adelantados de esa reforma fue el convento de S. Pablo de Valladolid, protegido, prestigiado y corvertido por Torquemada en eje de la reforma, que pese a las tensiones con la Orden fue mantenido por los Reyes Católicos.

Durante los dos siglos anteriores los dominicos habían escrito el capítulo más brillante de su historia: la organización de los estudios y la erección de una constelación de centros, los Estudios Generales, cuya cartografía se completa con el establecimiento del de Burgos, 1456, el de Sevilla, 1522, todos ellos al nivel de los primeros que se fundaron, Barcelona, 1219 y San Esteban de Salamanca. Precisamente la restauración salmantina a fines del siglo XV y en el primer cuarto del XVI, es una página espectacular de la cultura española. El número de grandes figuras e ilustres catedráticos dominicos es muy numeroso y su prestigio sobradamente conocido. Un dato indicativo, fruto de esa restauración, es la presencia de más de treinta dominicos en el Concilio de Trento.

Castilla fue desde siempre una parcela privilegiada de la orden y a su vez la gran beneficiaria de su presencia y de su acción. Avila donde llegaron de la mano de los Reyes Católicos -convento de Santo Tomás- fue centro de cultura e irradiación espiritual. No sorprende por eso la presencia de los dominicos en la vida de Santa Teresa. En primer lugar por el hecho de la presencia física en la ciudad, y su encuentro con ellos desde la infancia; pero sobre todo por el peso del convento dominicano en la ciudad. En segundo lugar, la necesidad de sentirse en la propia verdad, y particularmente el tener garantía de la verdad de su vida interior, abrieron su camino hasta los letrados, cuyo grupo más acreditado estaba entre los dominicos. Ella misma hizo el elenco de los consejeros “con quienes comenzó a tratar, de la Orden del glorioso Santo Domingo” (R 4,8). Apuntó igualmente otro motivo, el bien que han hecho los dominicos y las “almas que habrá perdido el demonio por Santo Domingo”, es decir, su celo por la salvación de las almas. Por eso es comprensible el tono admirativo y agradecido con que trata de los dominicos, con un deje de afecto por ellos y por cuanto la han ayudado, tanto a ella personalmente, como a su obra, desde el mismísimo comienzo en San José e Avila, en cuyo éxito aparece la figura de dos de los más preclaros dominicos del tiempo, PP. Domingo Báñez y Pedro Ibáñez (V, 36). – Cf BMC 5,451.

BIBL. –Ver entre otros estudios, Vicente Beltrán de Heredia, Historia de la reforma de la provincia España (1450-1550), Roma 1939; Un contemporáneo director espiritual de Santa Teresa: el venerable P. Pedro Ibáñez, OP., Vida sobrenatural 63 (1962) 406-419; Inciarte, Esteban, Santa Teresa y la Orden Dominicana, Teología espiritual 6 (1962) 443-468; Martín, Felipe, Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores, Avila 1909.

A. Pacho

Dones de Dios

Los dones del Espíritu Santo eran en tiempo de T una categoría teológica relevante. Ocupaban puesto especial en la síntesis magistral ofrecida por santo Tomás de Aquino en la Suma (I-II, 68). Sin embargo y a pesar del prolongado aprendizaje de T en la escuela espiritual de los teólogos dominicos, sus preferidos, la teología donal no comparece ni en su léxico ni en su doctrina espiritual.

Los “dones de Dios” de que ella habla frecuentemente son las gracias que ella misma recibe de Él, o las que Él otorga a las almas. “El Señor va dando dones”. Según T, es importante tomar conciencia de ello, porque “si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar” (V 10, 4.6). Las purificaciones místicas sirven para que Él pueda más fácilmente poner en el alma “el esmalte de sus dones” (V 20,16; Conc 6,10). Sus dones son gratuidad absoluta, los da “cuando quiere y como quiere” (V 34,11). Pero los da sin tasa y tampoco nosotros debemos ponerla a la divina voluntad de dar (V 39,9). Teresa se atreve, con todo, a formular una especie de unidad de medida. La recaba de la relación del Padre con Jesús: “Pues veis aquí, hijas, a quien más amaba, lo que le dio: por donde se entiende cuál es su voluntad. Así que estos son sus dones en este mundo. Da conforme al amor que nos tiene: a los que ama más, da de estos dones más; a los que menos, menos; y conforme al ánimo que ve en cada uno y el amor que tiene a Su Majestad. A quien le amare mucho, verá que puede padecer mucho por él; al que amare poco, poco. Tengo yo para mí que el poder llevar gran cruz o pequeña, es el amor...” (C 32,7) Espíritu Santo.

T. Alvarez

Doria, Francisco

Primo del P. Nicolás Doria. Avecindado en Toledo. En noviembre de 1576, la Santa encarga a María de San José (Salazar) transmitir un recado para N. Doria y le advierte: “Dígale que me ha venido a ver [en Toledo] su primo, y enviado limosna” (cta 146,3). En 1579, al mismo P. Nicolás Doria le envía cartas (“dos

cartas mías”) desde Malagón, vía Toledo, por medio de Francisco Doria (cta 318,2). Una hija de éste fue carmelita en las descalzas de Madrid con el nombre de Catalina de san Francisco.

Doria, Horacio

Hermano del P. Nicolás Doria. Hijo de los genoveses Domingo di Nicolò y María Doria di Francesco. Canónigo en Toledo y administrador del hospital de la Santa Cruz. Ahí, en Toledo, se trata con la Santa, y le presta dineros (200 ducados), que con el tiempo ocasionarán cierta tensión entre los dos. Para ejecutar en Avila una de las mandas del testamento de Lorenzo de Cepeda, la Santa quería recabar cuanto antes los 430 ducados que éste había prestado al Carmelo de Sevilla. Para ello escribe detalladamente a la priora hispalense: “En lo que toca a los doscientos ducados que vuestra reverencia dice me ha de enviar me holgaré, porque comencemos a hacer lo que mi hermano... dejó mandado; mas no los envíe vuestra reverencia a Casademonte ni encaminados por el padre Nicolao (esto sólo para vuestra reverencia, porque podría ser tomarlos allá y hacerme falta), sino encamínelos... a Medina del Campo.., y si no a Valladolid, y si no avíseme primero que los envíe, para que diga yo por la vía que han de venir” (cta 366,3). A pesar de lo cual, María de san José los envía a Nicolás Doria y éste los entrega sin más a su hermano Horacio, a sabiendas de contrariar la voluntad de la destinataria que era la Santa. Al saberlo ella, vuelve a escribir a la priora sevillana. Le aclara que ya antes había advertido al P. Nicolás que “en ninguna manera” desviase ese dinero, “y por esto escribí a vuestra reverencia no los enviasen por Madrid, que temí lo que se ha hecho, y no me ha parecido nada bien, que soy amiga de llaneza” (cta 412,8). Lo de la “llaneza” va dirigido a la priora, y probablemente a los otros dos del embrollo. Escribe también al canónigo Horacio, que le responde ofreciendo soluciones evasivas. “Yo le escribí mostrándome muy enojada con vuestra reverencia y diciendo se debían haber concertado entrambos... Mas no tiene razón Horacio, que si vuestra reverencia los dio para que me los enviase, sin su licencia no basta dárselos su hermano [N. Doria] para pagarse de ellos” (412,8-

9; y vuelve sobre el embrollo en el n.12 de la misma carta). Era ya el 8.11.1581. La Santa había entrado en el último año de su vida. Y a esas alturas se veía enredada en una “maraña de dineros”, como dice ella (cf también cta 357,6).

Doria, María

María Doria di Francesco es la madre del P. Nicolás Doria. La Santa se refiere a ella con ocasión de su muerte en Génova, adonde había viajado el P. Nicolás en junio de 1582. Aludiendo a él, ruega a las monjas de Sevilla: “encomiéndenlo a Dios, y a su madre, que se había muerto, que lo encarga mucho” (cta 457, 7: no nos ha llegado la aludida carta de Doria a la Santa). Doña María tuvo once hijos. Dos de ellos, carmelitas: el P. Nicolás y su hermano menor, Héctor, que en el Carmelo se llamó Tomás de Jesús María.

Doria, Nicolás de Jesús María, ocd (1539-1594)

Nicolás Doria nació en Génova el 18 de mayo de 1539 de una familia de la burguesía mercantil que, según las costumbres del tiempo, intervenía en la vida política de la ciudad. Su padre, Domingo, ejerció diversas magistraturas. Entre sus hermanos, Juan Bautista fue embajador de la República de Génova en Madrid, de 1586 a 1590; Héctor fue carmelita descalzo, con el nombre de Tomás de Jesús María, en Génova y en Lérida, de 1592 a 1598, año de su muerte. Francisco, mercader, y Horacio († 1627), canónigo de Toledo, se relacionaron con Teresa de Jesús, a los que recuerda en su epistola-rio (cta a Nicolás Doria, 21.12.1579 y 13.1.1580; a María de San José, 5.9.15,81 y 8.11.1581).

No existe información sobre la juventud y formación de Nicolás. La primera noticia documentada de su presencia en España se remonta a octubre de 1567 y se refiere a la adquisición de unos juros efectuada en Sevilla. Su familia tenía en la península ibérica intereses económicos al menos desde 1560.

Una crisis religiosa, sin fecha precisa, lo llevó a abandonar su profesión y dirigirse al estado eclesiástico. Estudió arte y teología en el colegio de Santo Tomás de Sevilla, dirigido por los dominicos. Llegó a ser administrador del arzobispo Cristóbal de Rojas y Sandoval (1571-1580).

Durante una estancia en Madrid, por motivos de negocios, probablemente en 1575, solicitó y obtuvo ser admitido en la Compañía de Jesús. Llamado a Sevilla por el arzobispo, pidió hospedaje entre los carmelitas descalzos, conocidos anteriormente, que lo recibieron en el convento. Tuvo lugar esto, con probabilidad, en mayo de 1576. Durante el otoño de este año fue ordenado de sacerdote en Cádiz.

En marzo de 1577 iniciaba el noviciado en el convento de Los Remedios de Sevilla y el 25 de marzo de 1578 hacía la profesión religiosa. La comunidad, poco después, lo eligió vicario. Hacia la mitad de 1579 llega a ser prior de Pastrana, cargo en el que le confirma el capítulo provincial de Castilla, celebrado en San Pablo de la Moraleja en el mes de noviembre, designándolo además lector de los casos de conciencia para el mismo convento.

En 1581 participó en el primer capítulo provincial de los descalzos reunido en Alcalá de Henares, en el que fue elegido primer definidor, recibiendo un voto para provincial Jerónimo Gracián, designado provincial, lo escogió como socio. A principios de 1582 es nombrado prior de Pastrana. Durante el verano viajó a Italia para presentar las constituciones a la curia romana y prestar obediencia al nuevo general. Este lo nombró su procurador para los asuntos de la provincia, cargo en el que fue confirmado por el capítulo provincial de 1583. En la misma circunstancia se le encargó fundar en Italia. A pesar de las dificultades surgidas por parte de la curia romana y del general de los carmelitas, el 1 de diciembre de 1584 se establece en Génova el pequeño convento con el título de Santa Ana.

El 11 de mayo de 1585 el capítulo reunido en Lisboa, a propuesta del P. Gracián, lo elige provincial con amplia mayoría. Desde ese momento, siguiendo la línea marcada por su predecesor, Nicolás Doria se empeña en la expansión de la reforma teresiana y en conseguir la autonomía, en colaboración con la corte de Felipe II. El 10 de julio de 1587, con el breve Cum de statu (MHCT 3, 168-178), Sixto V, erige la provincia de los descalzos en congregación, dependiendo directamente del general. Con ocasión del capítulo iniciado en Madrid el 17 de junio de 1588, Nicolás Doria es elegido vicario general.

En el capítulo general reunido en Cremona en 1593, los descalzos obtienen la completa separación de la antigua orden. La decisión fue ratificada por Cle-men--te VIII con el breve Pastoralis officii, de 20 de diciembre de 1593 (MHCT 4, 539-547), que nombró Prepósito General a Nicolás Doria y ordenó convocar capítulo general para Pentecostés de 1594 (29 de mayo). Mientras se dirigía a Madrid, lugar previsto para la asamblea, Nicolás Doria moría en Alcalá de Henares el 9 de mayo de 1594.

Sus años de gobierno se caracterizan por una primera estructuración del Carmelo teresiano, sobre todo el masculino, y por una fuerte expansión, con el florecer de 42 conventos de frailes en nueve años. En especial, promueve en 1590 la fundación de las carmelitas descalzas en Génova, siendo cuna de gran número de monasterios de la futura congregación italiana. Sin embargo no faltan sombras en su actuar, que se evidencian en las vicisitudes del breve Salvatoris (3 de junio de 1590; MHCT 4, 39-116), sobre el proceso de Gracián, que termina con la expulsión de la orden, durante los últimos meses de la vida de Juan de la Cruz. Con motivo de las discordias surgidas, durante los diez años siguientes a su muerte, gran parte de su obra sufrió cambios importantes.

Nicolás Doria conoció a Teresa de Jesús durante el verano de 1576. Según Ana de san Bartolomé, Nicolás fue a Toledo para encontrarse con ella, atraído por su fama. Teresa solicitó su ayuda para la comunidad de Sevilla, que tenía que pagar

al fisco la multa de 300 ducados, debido a las irregularidades en el contrato de la adquisición de la casa. A partir de este momento, durante los años siguientes, el epistolario de Teresa se convierte en fuente principal de noticias sobre Nicolás Doria.

Por aquellas fechas Nicolás estaba en relación con las monjas de Sevilla: Teresa trató con él problemas financieros y administrativos del monasterio y Nicolás encauzaba postulantes al convento (cta a María de san José, 7.9.1576; 9.9. 1576). En octubre de 1576, Teresa notificó a María de san José la predicción de su hermano Lorenzo de Cepeda, según el cual Nicolás Doria, ordenado de sacerdote hacía poco tiempo, había de confesar a la comunidad (cta 31.10.1576). A principios de 1577, se mostró interesada por su vocación (cta a Ambrosio Mariano, mediados de 1577) y se alegró de su entrada en religión en marzo de 1577 (cta a María de san José, 9.4.1577). Incluso durante el noviciado, Nicolás continuó siendo consultado: sobre la dote de Bernarda de san José (cta a María de san José, 6.5.1577), e interviniendo, por consejo de Teresa, ante el arzobispo para que no forzase a las monjas a aceptar a una postulante contra su voluntad (cta a María de san José, 11.7.177).

En 1578 se comienza a encaminar la solución de las tensiones acumuladas entre calzados y descalzos, favorecidas por la postura del nuncio Felipe Sega (1577-1581), encargado de apoyar la jurisdicción de los superiores regulares y por consiguiente poco propicio en lo relativo a los descalzos. Teresa tiene que retirarse a uno de sus monasterios y a Gracián se le suprimen los poderes de visitador. En mayo de 1578 Teresa insistía para que fuesen enviados a Roma dos religiosos, uno de los cuales quería fuese Nicolás Doria, para que el general recibiera también información de los descalzos, como se había determinado en el capítulo reunido en Almodóvar (cta a Jerónimo Gracián, 22.5.1578).

Se intensifica en este período la correspondencia entre Nicolás Doria y Teresa de Jesús. El epistolario teresiano ofrece abundantes referencias a las

comunicaciones recíprocas. Se conservan cuatro cartas de Teresa dirigidas a Nicolás, llamado por ella generalmente “Nicolao”: la primera escrita en Avila, 10 de febrero de 1579; otras dos en Malagón, 21 de diciembre de 1579 y 13 de enero de 1580; la cuarta a finales de marzo de 1582. Un cumplido elogio de su persona aparece en la carta dirigida a Jerónimo Gracián y escrita en Valladolid el 7 de julio de 1579: “El padre Nicolao estuvo conmigo en Avila tres o cuatro días. Heme consolado mucho de que tiene ya vuestra paternidad alguna persona con quien pueda tratar cosas de la Orden y le pueda ayudar, que a mí me satisfaga; que ha sido mucha la pena que me daba verle tan solo en esta Orden de esto. Cierto, me ha parecido cuerdo y de buen consejo y siervo de Dios, aunque no tiene aquella gracia y apaciblimiento tan grande que le dio Dios a Pablo –que a pocos da junto tanto–, mas, cierto, es hombre de sustancia y muy humilde y penitente y puesto en la verdad y que sabe ganar las voluntades; y conocerá muy bien lo que vale Pablo, y está muy determinado de seguirle en todo, que me ha dado gran contento. Porque para muchas cosas (si Pablo se aviene bien con él, como creo lo hará, aunque no sea sino por darme a mí contento), será de gran provecho estar entrambos siempre de un voto, y para mí grandísimo alivio. Porque cada vez que pienso lo que vuestra paternidad ha pasado en sufrir a los que le habían de ayudar, le tengo en parte por uno de los grandes que ha tenido. Así, mi padre, que vuestra paternidad no se extrañe con él, que, o yo estoy muy engañada, o ha de ser de gran provecho para muchas cosas. De hartas hablamos y trazamos” (cta 302,4).

Teresa de Jesús se refiere a Nicolás Doria mientras fue vicario de Sevilla y prior de Pastrana sobre algunos problemas, bien de tipo económico, bien de relaciones internas, surgidas en el seno de la comunidad. De él recibía informaciones e invitaba a la priora, María de san José, a escuchar su parecer. Así, el 4 de junio de 1578, la recomendaba consultar a Nicolás Doria sobre la pronta entrada de dos postulantes. Al año siguiente, finales de 1579, lo invitó a atender a la comunidad de Sevilla tras el difícil momento transcurrido a continuación de la destitución de María de san José por parte del provincial Diego de Cárdenas (cta 318, a Nicolás

Doria, 21.12.1579). Nicolás Doria se interesó además de los problemas financieros de varios monasterios: Sevilla, Valladolid, Avila.

A finales de 1579 Teresa y Nicolás creyeron oportuno retardar el ingreso en religión de Isabel Osorio, dado que su dote podía servir para subvencionar la proyectada fundación del monasterio de Madrid, que por deseo del arzobispo de Toledo habría de ser dotado de rentas (cta a Isabel Osorio, 19.11.1578; 3-4.12.1579).

Durante el mandato del nuncio Felipe Sega, cuando los exponentes más claros de los descalzos fueron puestos por él en cuarentena, Nicolás Doria, en contacto con Teresa, llevó adelante las gestiones para la independencia de los descalzos, de lo que era un convencido defensor. En 1577, aun antes de entrar en el convento, había sugerido de tomar un cardenal como protector (cta a Ambrosio Mariano, 16.2.1577). A principios de 1579, Nicolás Doria, establecido en Madrid en el convento de los calzados, colaboró con el secretario del rey, Juan López de Velasco, en permanente contacto con Teresa de Jesús, que se encontraba en Avila. En relación con esos momentos, Teresa escribe en las Fundaciones: “Bien parece le escogió nuestro Señor para que en estos tiempos tan trabajosos de persecuciones ayudase a la orden, que ha hecho mucho. Es tan discreto, que se estaba en Madrid en el monasterio de los calzados, como para otros negocios, con tanta disimulación, que nunca le entendieron trataba de éstos, y así le dejaron estar. Escribíamonos a menudo, que estaba yo en el monasterio de San José de Avila, y tratábamos lo que convenía, que esto le daba consuelo [...]. En todos estos tiempos experimenté su perfección y discreción. Y así es de los que yo amo mucho en el Señor y tengo en mucho, de esta Orden” (F 30,5-6).

Ante la inminencia del capítulo provincial de 1581, Teresa presentó al padre Gracián sus preferencias en cuanto a los candidatos para el provincialato. En primer lugar estaba el mismo Gracián, con Nicolás Doria como su socio; esto en vista de la oposición que en un grupo de descalzos suscitaba la candidatura de

Gracián. La segunda hipótesis era elegir a Doria como provincial y a Gracián como socio. La tercera preveía a Juan de Jesús Roca con uno de los dos precedentes como colaborador (cta a Jerónimo Gracián, 17.2.1581; 21.2.15 81).

El segundo tema que preocupaba a Teresa era la redacción de las constituciones de las monjas. No era del agrado de la fundadora que intervinieran los religiosos, excepto Gracián, Doria y Juan de Jesús Roca. A éstos confió el cometido de solicitar al comisario pontificio, el dominico Juan de las Cuevas, presidente del capítulo, para que diera estabilidad al texto legislativo, codificándolo según sus consignas anteriormente expresadas (cta a Jerónimo Gracián, 21.2.1581; mediados de febrero 1581). La elección del capítulo recae sobre el padre Gracián, que escoge como socio a Nicolás Doria. Teresa manifestó al Provincial su satisfacción: “¡Oh, que me he holgado harto tenga vuestra paternidad tan buen compañero!” (cta a Jerónimo Gracián, 23-24.3.1581).

Poco después del capítulo, el padre Gracián, ocupado en la fundación de los conventos de Valladolid y Salamanca, delegó a Nicolás Doria para acompañar a Teresa. El 26 de mayo de 1581 presenció en Palencia la inauguración del monasterio y el 29 se unió a la comitiva de las monjas, guiada por Teresa de Jesús, que se dirigía a la fundación de Soria. Nicolás Doria interviene en la redacción de las escrituras fundacionales y en las relativas a la dotación económica del monasterio. El 15 de junio preside la elección de la priora, Catalina de Cristo, y de la supriora. Luego partió para atender a otros compromisos (F 30, 6-12). En marzo de 1582 Teresa le recordaba la ayuda prestada en tal ocasión, mientras ella estaba empeñada en la difícil fundación de Burgos (cta a Nicolás Doria, marzo 1582).

Teresa y Nicolás probablemente se vieron por última vez en Avila en el otoño de 1581. A principio de verano del año siguiente, viajó a Italia para prestar obediencia al general en nombre de los descalzos. Era además portador de una carta de Teresa para Diego Montoya, agente de la Inquisición en Roma, que había

colaborado con la Madre para la separación de la provincia. Nicolás escribe desde Génova a Teresa, informándola de su encuentro con el general. En la última carta que se conserva dirigida al padre Gracián, del 1 de septiembre de 1582, un mes antes de morir, Teresa le recomienda que tenga a su lado a Nicolás Doria para el gobierno de la Provincia; estaba preocupada porque circulaban rumores de que el provincial no gustaba de traer consigo a “persona de tomo”.

Después de la muerte de Teresa, Nicolás Doria conservó el recuerdo de una recíproca amistad. En los pocos escritos que de él se conservan, alude con relativa frecuencia al recuerdo de la “buena Madre Teresa”, la “santa Madre Teresa”, “nuestra santa Madre”, unido a episodios y enseñanzas de su vida. Después de la muerte de Nicolás, sobre su cuerpo fue encontrada una pequeña cruz de madera con un fragmento de carne de Teresa de Jesús (BNM, ms 8502, ad annum 1594).

La iniciativa más importante por él emprendida durante su gobierno fue la de editar los escritos de Teresa. El definitorio provincial de los descalzos, en el que participan Nicolás de Jesús María, provincial, Juan de la Cruz, Gregorio Nacianceno, Ambrosio Mariano y Juan Bautista, se decide el 1 septiembre de 1586 a imprimir sus libros, confiando la ejecución del decreto al provincial. Pocos días después, 7 de septiembre, llega a Madrid Ana de Jesús, procedente de Granada, para fundar un monasterio de la capital. A ésta encomendó Nicolás recoger los autógrafos de Teresa, en especial el libro de la Vida, en poder de la Inquisición. Los autógrafos de la Vida, Camino de Perfección y Moradas fueron presentados al Consejo de Castilla, quien encargó a Luis de León preparar la edición. Al año siguiente, 28 de noviembre de 1587, el definitorio provincial, presidido por Nicolás Doria, concedió la debida autorización para la edición. El mismo provincial, teniendo en cuenta el constante apoyo recibido por parte de la emperatriz de Austria, hermana de Felipe II y viuda del emperador Maximiliano II, establecida en el monasterio de las Descalzas Reales, le dedicó el libro, publicado en Salamanca en 1588, con una carta fechada el 10 de abril del mismo año:

“Nuestra santa Madre Teresa de Jesús, movida por Dios, escribió para enseñamiento de los monasterios que fundó de la primera regla de la Orden, algunos tratados llenos de doctrina y espíritu [...]. Estos ofrecemos agora a V. M., como la más preciosa joya que tenemos” (BMC 1, p. LXXXI, nota 2; cf. BMC 18, p. 485).

BIBL.–Francisco de Santa María, Reforma de los descalzos de nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, 1-11, Madrid 1644-1654; Silverio de Santa Teresa, Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América, IV, Burgos, 1937; Hipólito de la Sagrada Familia, Hacia la independencia jurídica del Carmelo teresiano. Actuación del padre Nicolás Doria (1582-1586), EphCarm 18(1967) 314. 347. Documenta Primigenia, vv.2-4 (MHCT 2-4), Roma 1973-1985; Anastasio Roggero, Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597) (Institutum Historicum Teresianum. Studia 3), Roma 1984; Silvano Giordano-Claudio Paolocci, Nicoló Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l`Europa (Institutum Historicum Teresianum. Studia 7), Roma 1996.

Silvano Giordano

Dorotea de la Cruz, ocd

En el siglo, Dorotea Ponce de León. De Medina del Campo. Hija de Juan Ponce de León y de Antonia Ramírez. Hermana de Alberta Bautista. Las dos hermanas recibieron el hábito carmelitano en Medina el 25.8.1568. Novicia aún, Dorotea pasó al Carmelo de Valladolid, donde profesó el 11.11.1569, siendo elegida supriora poco después. En agosto de 1575, la recuerda T desde Sevilla: “A la supriora, Dorotea de la Cruz, querría escribir” (cta 88,16; cf 98,10; y 143,9). En 1581, pasa a Palencia donde es elegida supriora (10.5.1581). Había precedido cierta tensión entre ella y la priora de Valladolid, María Bautista, a causa de las injerencias de doña María de Acuña, que preparaba la salida sigilosa de su hija

Casilda de Padilla: “la doña María de Acuña estaba mal con ella”, con Dorotea (cta 408, 4). En los procesos de beatificación de T nos quedan dos declaraciones de Dorotea: BMC 19, 11-20 y 20, 333-336. Murió el 1.5.1615.

Duarte

Jesuita conocido por la Santa durante su estancia en Toledo (1562), donde fue confesor o asesor de doña Luisa de la Cerda. En 1554 residía en el colegio de Alcalá. “Mi padre Duarte”, le llama aquélla en carta de 1571 a doña Luisa (cta 38,7).

Duruelo

Duruelo Duruelo es un “lugarcillo” de la provincia de Avila. Pero en el contexto histórico y de la espiritualidad teresiana, Duruelo es la primera comunidad de carmelitas, fundada por iniciativa de santa Teresa y realizada de hecho por san Juan de la Cruz y Antonio de Jesús (Heredia).

La fundación tuvo la fortuna de ser historiada por la propia Santa. Contaba ya ella con la licencia del P. General, Juan Bautista Rubeo (del 10. 8. 1567: F 2,5), para fundar dos conventos de religiosos carmelitas, que compartiesen el mismo estilo de hermandad implantado en los carmelos femeninos (cf MHCT 1, pp. 68-71). Busca lugar -de nuevo ella personalmente- para el estreno de ese género de vida. Y se lo ofrece un caballero de Avila, don Rafael Mexía (o R. Velázquez Mexía), “con quien yo jamás había tratado”, escribe la Santa. Vino a ofrecerle “una casa que tenía en un lugarcillo de harto pocos vecinos , que me parece no serían veinte...” (F 13,2). Teresa aceptó la oferta cuanto antes. Y fue a ver el lugar y la casa. Era ésta tan pobre, tan sucia, tan desmantelada, que ni ella ni sus compañeras se atrevieron a pasar allí la noche. La pasaron en la iglesia del lugar, probablemente en la exigua iglesia parroquial de Bercimuelle. Y pese a la franca

oposición de los otros visitantes y pese a la miseria del inmueble, a Teresa le pareció apto para comenzar... (F 13, 3-4). Después, Dios dirá.

Llegada a Medina del Campo, se lo describió sin paliativos a los dos futuros inquilinos, y tanto fray Juan como fray Antonio aceptaron erigir allí la fundación. De hecho, la estrenaron en pleno rigor de invierno, el 28 de noviembre de 1568, primer domingo de adviento: “Nos, fray Antonio y fray Juan, comenzamos hoy 28 de noviembre de 1568 a vivir según la Regla primitiva” (MHCT 1, p. 75). Habían hecho un urgente acomodo de limpieza y de poco más, “porque no había dinero, aunque quisieran hacer mucho” (F 14,2; y MHCT 1, 74-75).

Cuando T visitó de nuevo la casa y su minúscula comunidad, en la cuaresma de 1569, la describe así: “Como entré en la iglesia, quedéme espantada de ver el espíritu que el Señor había puesto allí. Y no era yo sola, que dos mercaderes que habían venido de Medina hasta allí conmigo, que eran mis amigos, no hacían otra cosa sino llorar. ¡Tenía tantas cruces, tantas calaveras! Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía en ella pegada una imagen de papel con un Cristo, que parecía ponía más devoción que si fuera de cosa muy bien labrada. El coro era el desván...Tenían a los dos rincones, hacia la iglesia, dos ermitillas, adonde no podían estar sino echados o sentados, llenas de heno, porque el lugar era muy frío...” (F 14, 6-7).

La comunidad estaba compuesta por los dos ya mencionados, P. Antonio y P. Juan de Santo Matía, que en adelante se apellidará “de la Cruz”. Y por otros dos compañeros de empresa: el joven fray José de Cristo, “que no era ordenado (no sacerdote)”, advierte la Santa. Y el P. Lucas de Celis, “que no mudó hábito, porque era muy enfermo”, escribe ella (F 14, 7).

Pero el convento tuvo vida corta. Antes de dos años (11.6.1570), se trasladaba a la próxima aldea de Mancera, como refiere la propia Santa (F 14, 9). Y esta misma comunidad, ya en 1600, se trasladó a Avila. En el siglo XVII se sucederá una serie

de intentos por recuperar el solar que había sido cuna de la Reforma. En 1612, la Orden lo compra a los herederos del donante, don Rafael, que habían recuperado la propiedad del inmueble. Pero sin rehacer la fundación. Sólo en 1633, al hacerse carmelita la Condesa de Santa Gadea con el nombre de Luisa del Santísimo Sacramento, destina parte de sus bienes para restaurar la antigua alquería-monasterio de Duruelo. A él se acoge poco después el P. Juan del Espíritu Santo, al terminar su segundo cargo de General de la Orden en 1640. En torno a él reflorece una pequeña comunidad, que en 1648 obtiene el patronato regio y la protección de Felipe IV. Siguen años de normal andadura religiosa, hasta que, siglo y medio después, el pequeño monasterio es arrasado por la soldadesca de Napoleón (1809), y aunque restaurado bajo Fernando VII, es definitivamente desalojado y abandonado tras las leyes desamortizadoras de 1835-1836.

En nuestro siglo resurgirá nuevamente de sus ruinas, ya no para poner en pie una comunidad de religiosos carmelitas, sino para establecer un carmelo teresiano, por iniciativa de la B. Madre Maravillas, e inaugurado por el P. Silverio de Santa Teresa, General de la Orden, el 20.7.1947.

El espíritu de Duruelo.–A pesar de esa historia accidentada y quebradiza, Duruelo representa para los carmelitas descalzos lo que San José de Avila para las carmelitas de la Madre Teresa. Idéntica pobreza de orígenes, pioneros decididos y radicales en ambos casos, similar vida evangélica y carmelita. Con la ventaja de que en Duruelo convergen ya las iniciativas de fray Juan de la Cruz y de la Santa. Y con nuevos matices en el estilo de vida instaurado por ésta en San José. Podríamos reseñarlos así:

Cuando en 1567 el P. General, Juan Bautista Rubeo, da su licencia a la Madre Teresa para fundar en Castilla dos conventos de la Regla carmelitana no mitigada, el P. General piensa en sendos conventos de “carmelitas contemplativos”, que “se ejerciten en decir misas, rezar y cantar los oficios divinos, dar obra en horas convenientes a las oraciones, meditaciones y otros ejercicios espirituales”. Y a la

vez, “que ayuden a los prójimos quien se le ofreciere, viviendo según las constituciones antiguas” (MHCT 1, 69). En el clima de reforma promocionada por los decretos tridentinos, el P. General se propone la recuperación de la vida eremítica del primitivo Carmelo, tal como se perfilaba en la Regla “primitiva”, con un pequeño margen de posible ministerio pastoral. Los “contemplativos” serían, en cierto modo, un calco de la vida estrictamente contemplativa instaurada en San José de Avila.

De hecho no fue exactamente así. Ni la madre Teresa ni fray Juan de la Cruz entendieron en clave eremítica la vida carmelita de Duruelo. El caso de fray Juan es claro. También él, cuando se encuentra por primera vez con la madre fundadora está acariciando el proyecto de entrar en la Cartuja, aspirante a la vida contemplativa. La M. Teresa lo convence de que opte por “el estilo de hermandad y recreación” de sus carmelitas de Avila y Medina, pero adaptando el ideal eclesial apostólico de éstas a las condiciones y posibilidades de una comunidad de varones sacerdotes. Y, de hecho, desde el primer momento fray Juan y fray Antonio, en Duruelo, lejos de vivir como cartujos, ejercen el apostolado en los pueblos de los aledaños: “Iban a predicar a muchos lugares que están por allí comarcanos sin ninguna doctrina, que por esto también me holgué se hiciese allí la casa; que me dijeron que ni había cerca monasterio ni de dónde le tener, que era gran lástima. En tan poco tiempo era tanto el crédito que tenían, que a mí me hizo grandísimo consuelo cuando lo supe. Iban –como digo– a predicar legua y media, dos leguas, descalzos...y con harta nieve... Con el contento, todo se les hacía poco” (F 14, 8).

Rendidos al liderazgo de la M. Teresa, renuncian de momento a elaborar estatutos propios para la naciente comunidad, y optan por trasladar del femenino al masculino –casi literalmente– las Constituciones que ella había pergeñado para las monjas de San José de Avila. Con pequeñas adaptaciones litúrgicas. Y dejando abierta la vida comunitaria a la acción pastoral.

Ese enfoque es refrendado categóricamente por la Santa. Cuando ella regresa a Duruelo para medir el pulso a la comunidad en marcha, toma nota de su pobreza, de su vida de oración, de su liturgia, de su ascesis penitencial y, muy realísticamente, de la labor pastoral desplegada entre los pobres labriegos. Ella misma hace una especie de balance valorativo: admira incondicionalmente la vida de pobreza, patente en el grupo; aprueba con gozo ("me holgué...") el espíritu contemplativo y apostólico de la comunidad; en cambio, no se solidariza en los rigores penitenciales, sino que trata de poner freno a lo extremoso de la ascesis establecida en la casa.Juan de la Cruz. Antonio de Jesús (Heredia). José de Cristo. Celis, Lucas de. Velázquez Mejía, Rafael.

BIBL.–"El lugarcillo de Duruelo", por "Carmelitas Descalzas de Duruelo". Avila, 1996.

Trinidad Sacratísima (Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo)

1. La realidad central del misterio trinitario en la fe cristiana y en la vida de Teresa

La Santísima Trinidad es el misterio central de la fe cristiana, revelado por Jesucristo y participado por los creyentes por el don del Espíritu Santo. Lo específico del cristianismo, lo que le diferencia de todas las demás religiones (judaísmo, islamismo...), es la confesión de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El misterio trinitario, en sí mismo, es un misterio insondable de relación y comunicación personal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (Trinidad «inmanente»). El Dios de la revelación cristiana no es una esencia aislada, sino que por la superabundancia de su vida y de su amor se da y se comunica; es un Dios en comunión, que se da creando comunión. Al ser en sí mismo vida y amor, es para nosotros también fuente de vida y de amor. Esta es la manifestación histórica del misterio trinitario (Trinidad «económica»).

Están aquí las fuentes trinitarias de la salvación. Todo procede del Padre, por el Hijo y el don del Espíritu Santo. Y todo vuelve al Padre por el Hijo y en el Espíritu Santo, haciendo a los hombres partícipes de la vida y comunión de Dios (LG 2-4). Dentro de esta perspectiva trinitaria de la salvación, Trinidad «inmanente» (el misterio trinitario en sí mismo) y Trinidad «económica» (el misterio trinitario participado) son la misma realidad (K. Rahner).

Partiendo de esta identidad, la teología actual presta especial atención al misterio trinitario en la vida cristiana, tratando de enraizarla en las fuentes mismas de la fe. Es el compendio de la fe, recibida en el bautismo «en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Por el bautismo, el hombre recibe una participación en la vida y en la comunidad de Dios, que, lleno de su Espíritu, se hace hijo de Dios Padre. Por eso, San Pablo resume el misterio trinitario de Dios como saludo de entrada en la celebración de la Eucaristía (2Cor 13,13), que la liturgia de la Iglesia ha hecho suyo.

Desde esta perspectiva concreta, que es la comprensión trinitaria y pneumatológica de la vida cristiana, tratamos de acercarnos a la experiencia de Teresa. El misterio trinitario es fuente y culmen del itinerario espiritual de Teresa de Jesús. Su descubrimiento, por vía de experiencia (1571), supuso un cambio de rumbo en su vida. Hasta entonces Teresa había vivido el misterio de Dios, a la luz de su presencia por gracia y de su manifestación en la persona de Cristo. Ahora se le descubre como presencia trinitaria de las tres divinas personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Su experiencia trinitaria no se circunscribe al misterio en sí mismo considerado (Trinidad «inmanente»), sino que comprende también la actuación de este misterio en la historia de salvación (Trinidad «económica»). En el pensamiento de la Santa las dos perspectivas aparecen íntimamente unidas.

La primera constatación que se desprende de una lectura de los textos es el realismo y la fuerza con que se halla afirmada esta verdad central de la fe. Es ésta también la primera aportación a la vida cristiana y a la misma soteriología, necesitada de una reflexión trinitario-pneumatológica.

2. Experiencia del misterio: Relato autobiográfico

Cuando Teresa escribe el libro de la Vida (1565), no había llegado todavía a descubrir el misterio trinitario. Lo conoce por la fe, no por experiencia. Pero es una fe tan viva, que está dispuesta a defenderla en cualquier disputa teológica: «Se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas» (V 27,9).

Su primera experiencia del misterio data de 1571. A partir de esta fecha, la experiencia se intensifica, como testimonia el relato de las Relaciones. Un estudio clarificador de los textos exige distinguir entre los relatos de su experiencia trinitaria, consignados en sus Relaciones y la sistematización de esa experiencia en Moradas. Las primeras representan una visión del misterio trinitario, caracterizada por su inmediatez y viveza. Aparece, además, abierta a los datos esenciales de la revelación, en los que se inspira la teología trinitaria actual. Por el contrario, en las segundas, aparece una visión más sistematizada y filtrada por las categorías teológicas de la época. Y aun, dentro del relato mismo, hay que distinguir entre lo que es simple relato de la experiencia y la explicación que ella intenta dar. Fijados estos criterios, creemos que se puede avanzar en una interpretación pneumatológica de la experiencia teresiana.

Desde la primera experiencia trinitaria, mayo de 1571, Teresa percibe con nitidez el misterio trinitario como unidad de Dios y Trinidad de personas (contenido dogmático), pero su experiencia se concentra en la distinción de las personas divinas y en la función que cada una de ellas desempeña en la vida espiritual y en

la historia de la redención. Para mejor destacarlo, subrayamos las expresiones más significativas de sus textos:

«El martes después de la Ascensión..., comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno; y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciéndome que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacían merced: la una en la caridad y en padecer con contento, en sentir una caridad con encendimiento en el alma. Entendí aquellas palabras que dice el Señor: que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por la manera dicha... Parece quedaron en mi alma tan imprimidas aquellas tres Personas que vi, siendo un solo Dios, que a durar así imposible sería dejar de estar recogida con tan divina compañía» (R 16).

En parecidos términos se expresa en una Relación del mismo año, 30 de junio de 1571:

«Esta presencia de las tres Personas que dije al principio, he traído hasta hoy –que es día de la Conmemoración de San Pablo– presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas, aunque entiendo es un solo Dios, y díjome hoy el Señor, pensando yo en esto: que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo; que entendiese que eran muy diferentes, y que era capaz el alma para gozar mucho. Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas. También entendí: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí». Parecíame que de dentro de mi alma

–que estaban y vía yo estas tres Personas– se comunicaban a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar conmigo (R 18).

Una Relación posterior, escrita hacia 1572, compendía con exactitud y hondura la experiencia teresiana del misterio trinitario. «En sustancia se trata de una visión de la Trinidad presente en el alma en la que se le representa y declara el misterio de la vida divina: tres Personas distintas, no como un cuerpo con tres rostros –nota la Santa–; existe entre ellas una perfectísima comunión de vida..., y tienen una perfecta unidad de acción» (J. Castellano, en Introducción a la lectura..., p. 161).

«Un día después de san Mateo, estando como suelo después que vi la visión de la Santísima Trinidad y cómo está con el alma que está en gracia, se me dio a entender muy claramente... Y ahora veo que de la misma manera lo he oído a letrados, y no lo he entendido como ahora, aunque siempre sin detenimiento lo creía, porque no he tenido tentaciones de la fe.

«A las personas ignorantes parécenos que las Personas de la Santísima Trinidad todas tres están –como lo vemos pintado– en una Persona, a manera de cuando se pinta en un cuerpo tres rostros; y ansí nos espanta tanto, que parece cosa imposible y que no hay quien ose pensar en ello, porque el entendimiento se embaraza y teme no quede dudoso de esta verdad y quita una gran ganancia.

«Lo que a mí se me representó, son tres Personas distintas, que cada una se puede mirar y hablar por sí. Y después he pensado que sólo el Hijo tomó carne humana, por donde se ve esta verdad. Estas Personas se aman y comunican y se conocen. Pues si cada una es por sí, ¿cómo decimos que todas tres son una esencia, y lo creemos, y es muy gran verdad y por ella moriría yo mil muertes? En todas tres Personas no hay más de un querer y un poder y un señorío, de manera que ninguna cosa puede una sin otra, sino que de cuantas criaturas hay es sólo un Criador. ¿Podría el Hijo criar una hormiga sin el Padre? No, que es todo un poder, y lo mismo el Espíritu Santo; así que es un solo Dios todopoderoso, y todas tres

Personas una Majestad. ¿Podría uno amar al Padre sin querer al Hijo y al Espíritu Santo? No, sino quien contentare a la una de estas tres Personas divinas, contenta a todas tres, y quien la ofendiere, lo mismo. ¿Podrá el Padre estar sin el Hijo y sin el Espíritu Santo? No, porque es una esencia, y adonde está el uno están todas tres, que no se pueden dividir. ¿Pues cómo vemos que están divisos tres Personas, y cómo tomó carne humana el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo? Esto no lo entendí yo; los teólogos lo saben...» (R 33).

3. Explicación del misterio trinitario: Elementos teológicos

De este simple relato de las experiencias trinitarias, cabe deducir algunas conclusiones. El elemento primordial, que aparece en primer plano, es la distinción de las personas: «Me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente» (R 16). Otro elemento importante es la relación personal con ellas: «Gozaba en sí y tenía las tres Personas» (R 18); se le representan las «tres Personas distintas, que cada una se puede mirar y hablar por sí» (R 33); «estas Personas se aman y comunican y se conocen» (ib). Esta relación personal se concreta en comunión de vida y de amor: «Cada una de estas Personas me hacían merced: la una en la caridad y en padecer con contento, en sentir una caridad con encendimiento en el alma» (R 16).

Juntamente con estas afirmaciones, que hablan de la distinción de personas, hay otras que hablan de la unidad: entendió «cómo es Dios trino y uno» (R 16); aunque veía tres personas, «entiendo es un solo Dios» (R 18); «no hay más de un querer y un poder y un señorío»; «un solo Dios todopoderoso, y todas tres Personas una Majestad» (R 33).

A partir de estas expresiones, algunos comentaristas concluyen que la experiencia trinitaria de la Santa no representa un ahondamiento nocional en el misterio. Son expresiones «transcritas del lenguaje usual de la teología, sin peso específico en

su original experiencia constituyente... No hay una experiencia trinitaria tematizada conceptualmente» (O. González de Cardedal, en Actas, p. 849).

Esta interpretación, sin embargo, creemos que no responde al análisis detenido de los textos, ni a la progresión de la experiencia teresiana, que va del descubrimiento de la presencia de Dios y de la presencia de Cristo al descubrimiento de la presencia de la Santísima Trinidad, como una realidad que revoluciona su vida espiritual.

Ciertamente, el acento de la experiencia teresiana no hay que ponerlo en lo conceptual, sino en su fuerza expresiva y en la inmediatez con que percibe el misterio. Pero, al mismo tiempo, hay que decir que su experiencia está conceptualmente más próxima a la teología trinitaria actual, de inspiración bíblica, que a la teología de su tiempo, de inspiración escolástica. Esta explica la actividad trinitaria «ad extra» (creación, redención, santificación) como una actividad común a las tres divinas personas. Teresa acepta esta explicación –no podía dar otra–, al proclamar el principio de la unidad de acción de las personas, pero su experiencia es distinta; habla más bien de la diferenciación de su actividad salvífica, atestiguada por la Revelación.

De ahí, uno de sus interrogantes fundamentales, que deja sin respuesta: «¿Pues cómo vemos que están divisos tres Personas, y cómo tomó carne humana el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo? Esto no lo entendí yo; los teólogos lo saben...» (R 33).

El interrogante de Teresa desborda el ámbito de la Trinidad «inmanente» y plantea el misterio en el marco de la Trinidad «económica». La respuesta, por tanto, hay que darla en el contexto de la historia de la salvación, que señalábamos al principio. Es, además, una invitación a reflexionar sobre el misterio no desde la simple especulación teológica, sino desde las categorías histórico-salvíficas de la

revelación. Y es que no hay otro acceso a la Trinidad en sí más que a través de la su manifestación en la historia de la salvación.

Otro aspecto importante a destacar es la incidencia de este misterio en la fe cristiana, tal como se desprende de la experiencia teresiana. Esta capta esencialmente la comunión entre las divinas personas como comunicación de vida y de amor, en la que ella participa; es la merced que «cada una de estas Personas» le hacen (R 16). Este es el núcleo de la vida cristiana: es la vida de amor, que se nos da como participación del misterio trinitario, por Jesucristo, en el Espíritu Santo, y que se concreta en la filiación adoptiva del Padre. Este es el fundamento de la esperanza cristiana, en medio de un mundo de muerte y de odio. Gracias a ella, sabemos que la realidad última y más profunda es vida y es amor, que se nos da por Jesucristo, en el Espíritu Santo. Por esta fe y por esta esperanza lucha Teresa de Jesús.

BIBL. – O. González de Cardedal, Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa: Contenidos específicos de esa experiencia teologal, en «Actas del Congreso Internacional Teresiano» II, Salamanca 1983, pp. 835-881; Ciro García, Experiencia trinitaria y pneumatológica en Santa Teresa de Jesús: lectura teológica, en «Burgense» 39 (1998), 375-396; J. C. Garrido, Experiencia teresiana de la vida de gracia, en «MteCarm.» 75 (1967), 345-391.

Ciro García

E

Éboli

Mendoza, Ana de

Écija

Ciudad de la provincia de Sevilla, donde se detuvo T en su viaje de Beas (Jaén) a Sevilla: el 23 de mayo de 1575, lunes de Pentecostés, ella y su comitiva de monjas y colaboradores pararon “en la ermita de la gloriosa Santa Ana, que estaba fuera del lugar”. Escribe T: “viniendo yo a Sevilla, oímos misa en una ermita en Écija, y en ella nos quedamos la siesta” (R 40,5). Lugar célebre en la historia de T, porque ahí emitió ella el voto de especial obediencia a Gracián, que luego dejaría consignado en las Relaciones 39 y 40.

Elche, Marquesa de

Braganza, Juana de

Elena de Jesús (Muncharaz), ocd

Carmelita, nacida en Burgos en 1570. Hija menor, de Sebastián Muncharaz y Catalina de Tolosa. Muy niña aún se aficiona a la Santa cuando ésta prepara la fundación de Burgos en casa de doña Catalina. Niña aún vistió el hábito el 20.4.1582, de mano de la Santa. Por falta de edad tuvo que esperar hasta el 26.6.1586 para profesar. – En el epistolario teresiano ella es “la mi gordilla” (461,6). La Santa le tiene cariño especial desde la llegada a Burgos: “Elena está muy buena monja”, escribe en febrero del 82 (cta 431,4). Y cuando tiene que abandonar la casa de doña Catalina para trasladarse al hospital de la Concepción, Elenita la sigue. “Dicen las relaciones de aquel tiempo que cuando se iba a él [hospital] la Santa, diciendo a la niña si quería ir con ella, tomando el manto se fue al instante. Y diciendo su buena madre: ¿así se van las doncellas de la casa de sus padres?, respondió: envíame a llamar nuestra madre fundadora, y no puedo menos de ir. Y su madre la dejó con gran paz” (nota de Antonio de san José a la carta 69, del tomo IV, Madrid 1771, p. 346). De hecho, en carta a las dos

hermanas de Elenita, monjas en el Carmelo de Palencia (marzo de 1582), les dice la Santa: “Sepan que Elenita de Jesús ha de ser una gran santa. Con nosotras está y nos tiene muy contentas” (cta 434,4). Elenita testificará en el proceso de la Santa, ante el tribunal de Burgos en junio de 1610 (BMC 20,401-404). Aparte los escritos teresianos ya editados, ella trasladó de su mano el Libro de las Fundaciones, que “está en este monasterio de San José [de Burgos] y le tienen por un tesoro”. Copió también ella “otro cuaderno que escribió [la Santa] sobre los Cantares... el cual tiene esta testigo” (BMC 20, 401-402). Su testimonio procesal está lleno de datos interesantes.Tolosa, Catalina de.

Elena de Jesús (Quiroga), ocd

Carmelita en Medina del Campo y en Toledo. Natural de Medina. Hija de Juan de Quiroga y de Teresa Villarroel. Sobrina del futuro Cardenal Gaspar de Quiroga. Casó con su pariente Diego Villarroel. Madre de siete hijos. Al morir su marido, le quedaban seis: cuatro varones y dos niñas. Conoció a santa Teresa al fundar ésta el Carmelo de Medina, 1567. En el libro de las Fundaciones, se hace su presentación: “Una señora que vivía junto a la casa que compramos, llamada doña Elena de Quiroga, gran sierva de Dios, dijo que me ayudaría para que luego se comenzase a hacer una capilla para donde estuviese el Santísimo Sacramento, y también para acomodarnos cómo estuviésemos encerradas” (F 3,14). Juntamente con su hija menor, proyecta en 1573 la fundación de un colegio de doncellas en el Carmelo de Medina, idea que la Santa tiene que descartar (cta 53,7). En 1575 ingresa en ese Carmelo su hija menor Jerónima de la Encarnación, que profesa, muy joven aún, en 1577. A partir de ese acontecimiento, también doña Elena aspira a ingresar en un Carmelo teresiano. A ello se opone tenazmente su tío, el futuro Cardenal Quiroga, celoso de los deberes familiares de la sobrina. Surge así un conflicto de ética familiar en que se ve envuelta la Santa, culpada por el arzobispo. Ella de ninguna manera apoya la vocación de Elena (ctas 397 y 399). Escribe a Baltasar Alvarez, confesor de aquélla, para que se lo estorbe (397,1-2). Escribe a Gracián para que no dé licencia “a doña Elena para ser monja” (402,2).

Es el momento en que la pobre postulante se orienta hacia las franciscanas: "...estos negocios de la señora doña Elena me traen con harta pena, y envío [al cardenal] una carta que a mí me escribió, que, a lo que dice, si no la recibimos en esta Orden, se quiere ir a las franciscas, y dármela hía [pena] porque nunca estará consolada, a lo que yo entiendo de su espíritu, que va más conforme a nuestra Orden, y en fin tiene acá su hija y está cabe sus hijos... Procure me responda Su Ilustrísima [el Arzobispo], y, como la amo tanto, siéntolo mucho y no sé qué remedio ha de haber" (407,2-3). Finalmente el ilustre eclesiástico se rinde a la insistencia de la candidata. Y doña Elena ingresa en el Carmelo de Medina (donde ya es carmelita su hija) el 4.10.1581. Profesa unos días después de la muerte de Teresa: 1.11.1582.Todo el episodio lo refiere Gracián, buen testigo presencial: "...su vocación [de Elena] a esta religión fue tan grande y eficaz muchos años, que la santa Madre tenía mucho escrúpulo de no la recibir; y tratándolo conmigo, se le quitaba, diciendo que, pues esta señora se confesaba en la Compañía de Jesús, hablaría a sus confesores, y lo que ellos ordenasen sería más acertado. A ellos y a mí nos pareció que se entretuviese en el siglo hasta poner sus hijos en estado; con esto la entretuvimos algunos años. Mas diose tan buena maña, que casó los mayores y tornó a insistir de nuevo en su vocación y a pedir el hábito con muchas lágrimas. Vínolo a entender el cardenal de Toledo, su tío, y hizo mucha contradicción a ello, enojándose con la Madre como si ella la persuadiera. Aquí se vio la Madre en mucha confusión, porque no quisiera romper con el arzobispo, que le importaba tenerle contento para fundaciones y para el libro de su Vida que estaba en la Inquisición, y por otra parte hacíasele escrúpulo dejar de admitir aquella alma en la religión, que buscaba a Dios con tantas veras. Estando en esta aflicción... y sin saber cómo, vinieron cartas del arzobispo, que tengo yo en mi poder, en las cuales con tanto encarecimiento rogaba a la M. Teresa de Jesús le diese el hábito, como una de las cosas más deseadas que tu-viera, y así se le di yo en Medina del Campo..." (Escolias..., pp. 378-379). Años después, accediendo a los deseos del Cardenal Quiroga, ambas carmelitas -madre e hija- se trasladan al Carmelo de Toledo, donde él era ya arzobispo. Ahí, una y otra serán sucesivamente prioras de la comunidad. En la tensa situación motivada por el

cambio de Constituciones teresianas, Elena, que es priora del Carmelo toledano, toma posiciones, aunque sumamente moderadas, a favor del breve pontificio Salvatoris (del 5.6.1590), escribe en privado cartas que pronto serán públicas: una a fray Luis de León y otra a Juan Vázquez del Mármol (MHCT 4, 265 y 278). Poco después será injustamente depuesta de su cargo, regresando al originario Carmelo de Medina, donde fallecerá el 2 de septiembre de 1596. El epistolario teresiano está lleno de referencias a ella, pero no conserva ninguna de las cartas que le dirigió la Santa.Jerónima de la Encarnación. Quiroga, Gaspar de.

Elías

Criptónimo con que designa T al suprior de los carmelitas de Sevilla, Juan Evangelista, en el trienio 1575-1578 (ctas 89,2; 197,6; 237,4). Juan Evangelista.

Elías de san Martín, ocd

Carmelita descalzo, compañero de noviciado de Gracián. Nacido en Illana (Guadalajara). Hijo de Martín Hériz y de Catalina Martínez. Tomó el hábito en Altomira en 1572. (Según Gracián, Elías “tomó el hábito para fraile lego, porque no sabía sino leer”: MHCT 19, 219, y vol. 3,554, donde Gracián cuenta minuciosamente la historia de su vocación). Profesó en Pastrana el mismo día que J. Gracián: 25.4.1573. Lo había precedido en la orden su hermano Francisco de la Concepción, que profesó en Pastrana el 11.4.1572, y falleció en Mancera en1579. Estudió gramática por su cuenta y luego cursó en Alcalá artes y teología. Adquirió fama de gran predicador en Toledo y Madrid. Rector del colegio de San Cirilo en Alcalá, 1576-1581. Prior de Pastrana en 1583. En 1586 fundó el convento de Toledo, donde siguió de prior. El capítulo de 1587 lo eligió primer definidor y vicario provincial de Castilla la Nueva, de la que fue primer provincial al año siguiente 1588. Fundó el convento de Valencia (19.10.1588), del que fue prior, regresando en 1591 a Toledo, también como prior. Tras la muerte de Doria, es elegido primer general del Carmelo teresiano (23.5.1594), hasta 1600. Por

comisión de Clemente VIII, los años 1600-1605 fue asistente de la Reforma de los Trinitarios, de la que fue general. Murió en Ocaña (Toledo) el 1.11.1614. Conoció la beatificación de la Madre Teresa. En los tiempos difíciles de su generalato, promovió la fundación de “desiertos” carmelitas; a él se debe la erección del convento de “La Santa” en Avila; actuó con proverbial moderación y prudencia. Ya la Santa lo designó con el remoquete de “Clemente” (cta 136,8). Hablando de sus años jóvenes, Gracián lo presenta “travieso, inquieto y acuchillador”: “Cosa maravillosa, que con ser antes de fraile tan inquieto, colérico y acuchillador (que le acaecía, por sólo tener ocasión de reñir y acuchillarse, ir a desjarretar el toro que corrían en otros pueblos), después que tomó el hábito, entre otras virtudes que tiene, es una admirable mansedumbre” (Peregrinación, diálogo 13: MHCT 19,219-220). “General de la Orden y uno de los más insignes de ella” (ib). Palabras de Gracián que contrastan con la sombra que oscurece las relaciones postrimeras de Elías con él. Uno de los más acreditados biógrafos de Gracián resume así este episodio final: “La primera preocupación de Gracián, apenas rescatado del cautiverio [de Túnez], es la de su posible vuelta a la orden. Todavía en tierra africana, desde Tabarca escribe al nuevo superior general, P. Elías de san Martín, que se profesa amigo suyo, diciéndole que gustaría volver a su Religión para servir a sus hermanos y morir en ella como el más mínimo novicio. Apenas desembarcado en Génova, redacta otra carta en los mismos términos, e insiste en una tercera desde Roma en octubre. Después de medio año de espera, recibe por fin la respuesta a su petición, con muchas declaraciones de afecto pero con una negativa rotunda” (J. L. Astigarraga, MHCT 9, 26). La penosa y sinuosa carta del P. Elías lleva fecha “de Toledo, 21 de marzo de 1596 años” (MHCT 9,600). – En el epistolario teresiano son numerosas las alusiones a él, incluso a las cartas que le escribe la Santa. Ninguna de ellas ha llegado hasta nosotros. Francisco de la Concepción (Hériz).

Eliseo

Es uno de los criptónimos con que T designa cariñosamente (“mi Eliseo”) a J. Gracián por los años 1575-1579 (ctas 89,2; 128,4; 303,5). Criptónimos.

Elvira de San Angelo, ocd

Carmelita en Malagón y la Jara. Nacida en Daimiel (Ciudad Real). Hija de Francisco Sánchez y Catalina González. Llamada “Santángel” en el epistolario de T (cta 110,3). Profesó en Malagón (12.9.1573), donde tuvo una hermana que parece no llegó a hacer la profesión. Al preparar la fundación de Villanueva de la Jara, la Santa puso en ella los ojos para supriora, aunque con cierto recelo a causa de la situación especial del Carmelo malagonés (cta 338,3). De hecho la lleva consigo a esa fundación: “Llevo por supriora a Santángel” (330,12; cf F 28,17). Y está contenta de su estreno en el cargo: “Santángel, la de Malagón, es supriora allí en Villanueva; hácelo muy bien” (335,8). Pero pronto comprueba en ella enfermedades y “melancolía”, que ya se habían manifestado en Malagón: “Es una inquietud terrible éstas de estos humores para la quietud de todas...” (410,6), y proyecta enviarla a la fundación de Granada, para ponerla bajo la mano firme de Ana de Jesús y bajo la dirección de fray Juan de la Cruz (ib), cosa que no llega a realizar. Después de muerta la Santa, Elvira pasará por varios Carmelos: Huete (Cuenca), Consuegra (Toledo), Daimiel. Muere en Villanueva el 6.2.1612. Había testificado en el proceso de beatificación de T ante el tribunal de Huete (Cuenca) en 1595 (BMC 18, 530-533).

Encarnación, monasterio de Ntra. Señora de la (Avila)

Es el monasterio carmelita en que Teresa inicia su vida religiosa y donde vivió la mayor parte de su vida carmelitana. Había sido fundado en el siglo XV por D.ª Elvira González de Medina, como simple beaterio, erigido en 1479 dentro de la ciudad en uno de los edificios de la familia. Se trasladó en 1485 a la Calle del Lomo, donde ocupó el inmueble que hasta 1480 había sido sinagoga judía. Y de nuevo se trasladó más lejos extramuros de la ciudad, tras construir de sana planta

el edificio definitivo, en parte sobre “el osario” o cementerio judío, e inaugurado el 4 de abril de 1515 (fecha a su vez del bautismo de Teresa en la parroquia de San Juan Bautista, de la ciudad). Con todo, la construcción se prolongaría aún varios años. Desde la primera erección, el monasterio se dedicó a “Nuestra Señora de la Encarnación”. Priora de la casa en 1515 era D.ª Beatriz Guiera. En el segundo tercio del siglo, el monasterio llega al tope de sus posibilidades. El año 1565, “en el dicho monesterio hay ducientas monjas profesas, dos más o menos, demás de otras cuatro o seis personas de servicio” (cf N. González, El monasterio de la Encarnación..., I (Avila 1976), p. 155). En noviembre de 1571, escribe la Santa: “hay ciento y treinta” monjas en la casa (cta 38,4). Y de nuevo en 1581: “estuve veinte y cinco años en un [monasterio] donde había ciento y ochenta monjas” (cta 393,2).

T hace su entrada en el monasterio a los 20 años de edad, el 2 de noviembre de 1535 (V 4,1). Ahí transcurre una larga fase de su biografía, y a nivel más profundo jornadas decisivas de su vida interior. Para su toma de hábito (2.11.1536), su padre don Alonso ha tenido que formalizar la carta de dote (31 de octubre de ese año), convenida por él y la priora y monjas del monasterio. Priora en ese momento es “la muy reverenda y magnífica señora doña Francisca del Aguila”. Y entre las asignaciones dotales, don Alonso dará “docientos ducados de oro..., e una cama para la dicha doña Teresa, e una colcha, e unos paramentos de raz, e una sobrecama, e una manta blanca, e dos colchones, e una alhombra, e dos cojines, e una cama de cordeles...” etc., etc. (BMC 2, 93-94). Teresa recuerda: “En tomando el hábito..., a la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy” (V 4,2). Emitió sus votos el 3.11.1537. Con gran fervor. Pero pronto se nubló ese horizonte: “La mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud, que, aunque el contento era mucho, no bastó” (V 4,5). Y tiene que abandonar el monasterio para afrontar un terrible período de curas en Becedas (Avila). En agosto de 1539 sobreviene el fatal “paroxismo”, prolongado varios días el estado de coma en la casa paterna (V 5,9). Siguen “ocho

meses” de parálisis y casi tres años de recuperación, en la enfermería del monasterio: en torno a los 24-27 de edad. Fechas cruciales para la salud de T.

Otras efemérides notables de su vida monástica en la Encarnación podrían ser: su salida a Toledo en 1562; su resistencia a una posible designación prioral, ese mismo año; en su celda proyecta y madura la fundación del futuro monasterio de San José; a él se traslada, más o menos definitivamente, en otoño o invierno de 1562. Había sido la priora, doña María Cimbrón, quien le impuso el regreso al viejo monasterio: “me envió a mandar que a la hora me fuese allá” (V 36,11). Nombrada priora de la Encarnación para el trienio de 1571-1574, T pone el monasterio bajo la dirección espiritual del joven fray Juan de la Cruz. Años de oro. Es el momento en que el convento “responde” al desafío de los descalzos de Pastrana, texto que revela las virtudes practicadas por la comunidad. T volverá a ser elegida para el priorato en octubre de 1577, pero esta vez no será canónicamente confirmada en el cargo. Desde su Carmelo de San José seguirá con atención y afecto las penalidades de su antigua comunidad: “dan harta pena estas monjas de La Encarnación, porque están muy apretadas” (cta 222,3). De ella recabará numerosas candidatas para sus nuevas fundaciones. En 1571, el Visitador Apostólico, Pedro Fernández, obligará a T, lo mismo que a las restantes carmelitas descalzas procedentes de La Encarnación, a “renunciar” a la Regla profesada en este monasterio y a emitir de nuevo los votos. La Santa firma su “renuncia” en San José de Avila, el 13 de julio de 1571. Sin embargo, nada ni nadie hará mermar jamás su amor al hogar y comunidad de origen.

Lo más importante de su paso por la Encarnación son los hechos interiores. Los años difíciles, posteriores a la estancia en la enfermería (V 7). Su conversión decisiva, en torno a los 39 de edad (V 9). Su ingreso en la vida mística, con todo un sartal de gracias que le van marcando la ascensión a lo que llamará ella séptimas moradas del “castillo del alma”: su primer éxtasis (V 24,5), su iniciación experiencial en el misterio de la Humanidad de Jesús (V 27), la “gracia del dardo” (V 29, 13), la serie de gracias que preparan su carisma de fundadora (V 27-29), la

gran mariofanía que confirma esa su nueva misión (V 33,14) y, en su trienio prioral (1571-1574), la visión de la Virgen presidiendo el rezo comunitario (R 25), la comunión del Domingo de Ramos de 1571 (R 26) y la gracia del ingreso en la etapa final de su vida mística, al recibir la comunión de mano de fray Juan de la Cruz (R 35)...

La Encarnación no resultó ser el lugar más propicio para la inspiración literaria de T. Con todo, ahí redactó, probablemente, su glosa al Cantar de los Cantares (Conceptos), la excepcional Respuesta a un desafío y numerosas Relaciones, la más famosa de todas la que lleva el n. 35 y refiere la gracia de ingreso en las moradas séptimas. Avila.

Bibl. –N. González y González, El monasterio de la Encarnación de Avila. Dos tomos, Avila 1976; María Pinel, Retablo de Carmelitas. Edición preparada por el Dr. Nicolás González. Madrid 1981; O. Steggink, La reforma del Carmelo español. Roma 1965; P. M. Garrido, El hogar espiritual de santa Teresa..., Roma 1983; T Alvarez, La visita del P. Rubeo a las carmelitas de la Encarnación..., en “Estudios Teresianos” I (Burgos 1995), pp. 269-320.

Enfermedades/enfermos

Hablar de “enfermedad” en T, no obstante “las muchas enfermedades que Su Majestad” le fue dando a lo largo de su vida (V 4, tít.), casi parece un despropósito. Ella ha sabido centrarse en la salud más que en la enfermedad. De este modo se ha adelantado a nuestros tiempos.

Hoy sabemos que nuestro cuerpo, en fracciones de segundos, reacciona ante una idea que cruza por nuestra mente. Si pensamos en salud, es normal que la incrementemos. Por el contrario, somos capaces de intensificar la enfermedad si la colocamos en el centro de nuestra atención. En consecuencia se nos recomienda pensar en la salud que T tanto apreciaba. En razón de este hecho,

consideramos la enfermedad como un paréntesis en la vida de T. A veces un paréntesis muy largo, pero al fin paréntesis. Ella, como toda criatura humana, fue crea-da para la salud.

El valor de la salud

Algunos estudiosos de la salud ponen de relieve que en los escritos de S. Freud abunda la palabra enfermedad. Más de trescientas veces. Escasea, por el contrario, el término salud. No aparece ni diez veces. T aparece como el caso contrario. No obstante sus muchas enfermedades, usa la palabra salud casi cuatro veces más (394) que el término enfermedad (103).

Este hecho lingüístico nos revela de inmediato la actitud de T frente a la enfermedad. La padece, la ofrece y la trasciende. Por otro lado, valora la salud, la procura, la recomienda y la suplica al Señor. Que ella valora altamente la salud salta a la vista, sobre todo, en sus cartas. Escri-be, “la salud del cuerpo la deseo” (cta 299,5). “Plega al Señor que vaya adelante la salud” (cta 457,8). “Yo estoy de salud mejor que suelo. Désela Dios a v.m. en el cuerpo y en el alma como yo la deseo, amén” (cta 2,14). “Quisiera tener mucho lugar y salud para decir algunas cosas que importan, a mi parecer (cta 53,1). “Estoy mejor, iba a decir buena, porque cuando no tengo más de los males ordinarios, es mucha salud” (cta 64,4).

Cuando se trata de los demás, se diría que todavía valora mucho más el don de la salud. Comprobémoslo con algunas expresiones suyas. “Y V. R. mire por su salud, que tanto trabajo y malas noches como ha tenido, no querría se viniese a pagar” (cta 63,5). “Vanos tanto en su salud, que todo es poco lo que podemos hacer” (cta 109,2). “Pues nos hace Dios tanta merced de darle salud con tantos trabajos” (cta 151,9). “Harta merced me hace Nuestro Señor en darle tanta salud. Plega a Su Majestad que sea muchos años, para que la gaste en su servicio” (cta 182,8).

La última frase nos sugiere que la salud, para la Santa, no es un fin en sí misma. Aunque la reconoce como un auténtico valor, advierte que hay otros valores superiores a los que supeditarla.

Libertad ante la salud

En efecto, T logra conservar una actitud de libertad o desapego respecto a la salud. Ella misma nos revela cómo se las arregló para liberarse del excesivo afán por la salud. “Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada; y ahora hago bien poco. Mas como quiso Dios entendiese este ardid del demonio, y como me ponía delante perder la salud, decía yo: ‘poco va en que me muera’; si el descanso: ‘no he ya menester descanso, sino cruz’; así otras cosas. Vi claro que en muchas cosas, aunque yo de hecho soy harto enferma, que era tentación del demonio o flojedad; que después que no estoy tan mirada y regalada, tengo mucha más salud” (V 13,7).

Ilustrada por esta experiencia, sabrá animar a sus religiosas a mantener el justo equilibrio entre el desapego respecto a la salud y el cuidado de la misma. En efecto, ella advirtió que entre sus hijas carmelitas se daban los dos extremos. “Algunas monjas no parece que venimos a otra cosa al monasterio sino a procurar no morirnos” (C 10,5). Al mismo tiempo advierte que también se puede caer en el exceso contrario. Incluso atribuye a un influjo del demonio el descuido de la salud por parte de los consagrados. “Y así tienta aquí de indiscretas penitencias para quitar la salud, y no le va poco en ello (C 19,9)”.

Opción por la salud

En las últimas palabras de la Santa palpita, a mi parecer, una opción decidida por la salud. La actitud de libertad o de equilibrio afectivo ante la salud, no significa infravaloración de la misma. En absoluto. La salud aparece como un valor

auténtico. En consecuencia, se puede optar por ella, dejando a Dios la última palabra. De hecho, T se atreve a escribir a María de san José, priora de Sevilla, “Mire mucho por sí, que más vale regalarse que estar mala” (cta 234 = 114,6). Se comprende entonces que para la Santa no hay imperfección en el cuidado prudente de la salud. Así lo da a entender a la misma María de san José, cuando le dice:”Ahora no la queremos penitente sino que no la dé (penitencia) a todas con sus enfermedades, y que sea obediente, y no me mate” (cta 256).

A María Bautista escribe: “Es gran bobería andar mirando imperfecciones en cosa de su regalo, pues ve lo que va en su salud” (cta 266). En esta afirmación, igual que en otras, la Santa deja traslucir la cautela con que ella tomaba las penitencias corporales. Las acepta, sin lugar a dudas, pero no a expensas de la salud. Ella, después de recomendar con entusiasmo la virtud de la humildad, aclara, “estas virtudes grandes, hermanas mías, querría yo estudiásemos mucho e hiciésemos penitencia, que en demasiadas penitencias ya sabéis que os voy a la mano, porque pueden hacer daño a la salud si son sin discreción” (C 15,3).

No sólo con las palabras, como las apenas transcritas, sino también con su comportamiento, T revela su opción por la salud. No siente escrúpulos al tener los cuidados necesarios para conservarla. Así lo revela a su hermano Lorenzo: “Yo me regalo todo lo que veo es menester, que no es poco, y aun algo más que acá usan” (cta 10). Cierto, la frase, “todo lo que veo es menester” sugiere una medida. Ni tanto ni tan poco. Entre estos extremos, T sabe moverse con libertad. En efecto, en otro momento escribe a María de san José, “como estoy mejor, no he menester tanto regalo, que algún día he de ser mortificada” (cta 239).

Seguramente confía que los otros son capaces de cuidar su salud con la misma mesura. Por lo mismo se permite recomendar a Ambrosio Mariano: “Mire por sí, por amor de Dios, que como esté bueno todo se hará bien” (cta 186). A María de san José escribe: ”Cate que mire mucho por su salud; ya ve lo que importa” (cta 236,14).

La enfermedad en la experiencia de Teresa

Una vez que está clara la saludable actitud de T frente a la vida, en cuanto que opta por la salud, ya podemos abordar la delicada cuestión de la enfermedad en su vida y experiencia. La Santa, de acuerdo a su estilo, no hace reflexiones teóricas sobre la enfermedad. Se refiere a ella en forma directa, desde su propia experiencia de enferma crónica. Sin embargo, dada su agudeza mental, logra acercarse a la esencia de la enfermedad, en cuanto quiebra radical en la tendencia de la vida hacia el equilibrio y el bienestar en cada organismo viviente.

En tal sentido, y refiriéndose a las pruebas que acompañan los más elevados estadios del desarrollo espiritual, T explica: “También suele dar el Señor enfermedades grandísimas. Este es muy mayor trabajo en especial cuando son dolores agudos, que en parte, si ellos son recios, me parece el mayor que hay en la tierra –digo exterior– aunque entren cuantos quisieren; si es de muchos recios dolores, digo, porque descompone lo interior y lo exterior de manera que aprieta un alma que no sabe qué hacer de sí; y de muy buena gana tomaría cualquier martirio de presto, que estos dolores, aunque en grandísimo extremo no duran tanto, que en fin no da Dios más que lo que se puede sufrir...” (M 6, 1, 6). Después de estas palabras comprendemos la profundidad de las expresiones teresianas como, “¡qué cosa es la enfermedad, que con salud todo es fácil de sufrir” (F 24,8).

La enfermedad hace que T logre palpar la unidad sustancial alma-cuerpo o mente-cerebro. La falta de salud le parece como una rémora que frena el ímpetu de sus empresas espirituales. Por lo mismo, escribe: “Hartas veces me quejo a nuestro Señor lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo” (F 29,2).

Actitud ante la enfermedad

Consciente del impacto que la enfermedad tiene en la mente y en el ánimo, T procura encararla en modo directo. Lejos de limitarse a padecerla en actitud pasiva, despliega su libertad ante ella y sus efectos. A este respecto, ya hemos leído su propia confesión, “como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada sin valer nada” (V 13,7). Esta determinación radical de “no hacer caso del cuerpo ni de la salud”, le da, junto con la gracia, la energía necesaria “para poder sufrir las terribles enfermedades que tuve, con tan gran paciencia” (V 9, 4).

No sólo enfrenta la enfermedad con paciencia, sino también con fe. T advierte que los males físicos no escapan al control poderoso del amor divino. Aunque el Señor, de ordinario, respeta las leyes naturales, tiene poder total para conservarnos la salud o para devolvérnosla. “Así cuando el Señor ve que es menester para nuestro bien, da salud; cuando no, enfermedad. Sea por todo bendito” (cta 2, 4).

Sobre todo, la Santa recomendaba la actitud de amor para afrontar la enfermedad. Esta posibilidad se torna urgente cuando, no obstante que se halla enfermo, el creyente tiene la voluntad de orar. “Y en la misma enfermedad y ocasiones es la verdadera oración, cuando es alma que ama, en ofrecer aquello y acordarse por quién lo pasa y conformarse con ello y mil cosas que se ofrecen. Aquí ejercita el amor” (V 7, 12). Según leemos en esta cita, la enfermedad y dificultades son portadoras de auténticos valores. Entre éstos se encuentra el hecho de autentificar “la verdadera oración”. Cuando se ora a pesar de las molestias causadas por la enfermedad y los problemas, esto es, sin el apoyo de la sensibilidad o del gusto, hay una verdadera oración en cuanto que, a fuerza de amor y libertad, procuramos un encuentro amistoso con quien sabemos nos ama. En este contexto, suena posible que, de acuerdo a la sugerencia de T, escojamos también la actitud de paz ante la propia enfermedad. Se trata de una paz y quietud que raya en la alegría y es fruto de la unión con Dios. “Ninguna cosa de los sucesos de la tierra la afligirá... ni enfermedad, ni pobreza, ni muertes...” (M 5, 3,3).

Enseguida, sin negar esta posibilidad, deja traslucir el profundo humanismo que corre por sus venas, y aclara: “No penséis que está la cosa en si se muere mi padre o hermano, conformarme tanto con la voluntad de Dios que no lo sienta; y si hay trabajos y enfermedades, sufrirlos con contento. Bueno es, y a las veces consiste en discreción, porque no podemos más, y hacemos de la necesidad virtud” (M 5,3,7).

Las enfermedades de Teresa

La propia T, en sus escritos, describe las enfermedades que la afligieron a lo largo de su existencia. Empieza narrando que su madre, fallecida a los treinta y tres años, “pasó la vida con grandes enfermedades” (V 1,2). Más adelante nos cuenta que, ya en su adolescencia, se vio víctima de la enfermedad. Como educanda en el monasterio de Santa María de Gracia, escribe ella misma, “diome una gran enfermedad, que hube de tornar en casa de mi padre” (V 3, 3). Por aquella época, añade, “habíanme dado, con unas calenturas, grandes desmayos, que siempre tenía bien poca salud” (V 3, 7). En este tiempo, con 20 años de edad, elige consagrarse como monja en el monasterio carmelitano de la Encarnación. Allí, durante el noviciado, advierte la ayuda que le brinda la gracia “para poder sufrir” –explica ella– “las terribles enfermedades que tuve, con tan gran paciencia como Su Majestad me dio” (V 4, 9).

Poco después, cuenta T, “la mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud, que aunque el contento era mucho, no bastó. Comenzáronme a crecer los desmayos y diome un mal de corazón tan grandísimo, que ponía espanto a quien lo veía, y otros muchos males juntos, y así pasé el primer año con harta mala salud... casi me privaba el sentido siempre y algunas veces del todo quedaba sin él...” (V 4, 5).

Como los médicos de Avila no lograban ayudarla a sanar, el padre de T decide llevarla a Becedas, a unas 14 leguas de Avila. Quiere ponerla en manos de una famosa curandera. Allí va a sufrir un tratamiento mucho peor y más nocivo que la misma enfermedad. “Estuve en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos, porque la cura fue más recia que pedía mi complexión. A los dos meses, a poder de medicinas, me tenía casi acabada la vida, y el rigor del mal del corazón de que me fui a curar era mucho más recio, que algunas veces me parecía con dientes agudos me asían de él, tanto que se temió era rabia. Con la falta grande de virtud (porque ninguna cosa podía comer, si no era bebida, de grande hastío) calentura muy continua, y tan gastada, porque casi un mes me había dado una purga cada día, estaba tan abrasada, que se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomportables, que día ni noche ningún sosiego podía tener. Una tristeza muy profunda” (V 5,7).

Al ver que no mejoraba, sino todo lo contrario, su padre decidió llevarla de nuevo a Avila. Los médicos la desahuciaron. Decían que estaba tísica. “Los dolores eran los que me fatigaban, porque eran en un ser desde los pies hasta la cabeza... En esta reciedumbre no estaría más de tres meses” (V 5, 8). Lo peor vino, según su propia narración, la noche del 15 de agosto de 1539. Tenía entonces 24 años de edad. “Diome aquella noche un paroxismo que me duró estar sin ningún sentido cuatro días, poco menos...” (V 5, 9). “Quedé de estos cuatro días de paroxismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomportables tormentos que sentía en mí: la lengua hecha pedazos de mordida; la garganta, de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin poderme me-near, ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban ; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha...” (V 6,1).

Muchos años después, cuando escribe el libro de su Vida con casi 50 años de edad, describe algunas de sus enfermedades habituales. “Que, aunque sané de aquélla tan grave, siempre hasta ahora las he tenido y las tengo bien grandes, aunque de poco a acá no con tanta reciedumbre, mas no se quitan, de muchas maneras. En especial tuve veinte años vómitos por las mañanas, que hasta más de mediodía me acaecía no poder desayunarme; algunas veces más tarde. Después acá que frecuento más a menudo las comuniones, es a la noche, antes que me acueste, con mucha más pena, que tengo yo de procurarle con plumas y otras cosas, porque si lo dejo, es mucho el mal que siento. Y casi nunca estoy, a mi parecer, sin muchos dolores, y algunas veces bien graves, en especial en el corazón, aunque el mal que me tomaba de continuo es muy de tarde en tarde. Perlesía (parálisis) recia y otras enfermedades. De calenturas que solía tener muchas veces, me hallo buena ocho años ha. De estos males se me da ya tan poco, que muchas veces me huelgo, pareciéndome en algo se sirve al Señor” (V 7,11).

Diagnóstico

¿Qué nombre damos a las enfermedades de T? En concreto, ¿de qué estuvo enferma? Sobre todo, ¿en qué consistió la enfermedad tan grave que padeció en su juventud?

Las opiniones médicas, hasta el presente, no logran el consenso que pudiera emitir un diagnóstico para todos aceptable. Se diría que la Santa, viva y muerta, ha tenido poca fortuna con los galenos. En razón de aquella enfermedad tan grave, algunos señalan a T como “histérica”, otros como “neurótica”, víctima de una “infección tuberculosa con graves complicaciones en el sistema nervioso”, más recientemente como “epiléptica”.

Digo una palabra respecto a este diagnóstico más reciente. Quienes lo sustentan dan la impresión de excesiva parcialidad en el esfuerzo por demostrar su hipótesis. En consecuencia:

– No toman en cuenta suficientemente la historia de T en lo que respecta a su vida, desarrollo personal e interacción extraordinaria con entornos social y religioso.

– Se centran exclusivamente en el aspecto patológico de T, excluyendo el resto de su personalidad total, en particular, los evidentes rasgos de salud y madurez mental, social y espiritual.

– No llegan a configurar totalmente el síndrome correspondiente a la epilepsia parcial, no obstante la presencia de síntomas –convulsiones, mordeduras en la lengua, pérdida del sentido, etc.–, que podrían sugerir la presencia de semejante padecimiento.

– Para hacerla entrar en la categoría de la epilepsia de Dostoievski, en que predominan los síntomas afectivos positivos, sus éxtasis o arrobamientos son reducidos a meras alucinaciones con una tonalidad afectiva de tipo positivo. Se ignora, por tanto, la investigación realizada por A.H. Maslow sobre la capacidad de éxtasis –“Peak experience”– que distingue a las personas maduras o “autorrealizadas” (A. H. Maslow. Motivation and Personality. New York, Harper & Row, 1970. p. 164-165).

– Se sugiere que el fenómeno religioso no posee un valor peculiar y, porque las alucinaciones de ciertos pacientes presentan un contenido religioso, la experiencia espiritual queda reducida al ámbito psicológico e, incluso, patológico. (En ese caso se ignoran las investigaciones de tipo fenomenológico sobre la religión, que fueron inaugurados por R. Otto, Lo Santo. Madrid, Revista de Occidente, 1965).

– Al eliminar el carácter original y específico de la experiencia religiosa, no se entiende lo que T quiere afirmar en realidad. Por ejemplo, distingue las experiencias que ella puede generar y las que proceden, de acuerdo a su parecer, de una esfera sobrenatural o divina. En cambio, el enfoque médico interpreta esa distinción en clave de normalidad y anormalidad.

– Se echa de menos, en quienes diagnostican una “epilepsia del lóbulo temporal” en T, el instrumental lingüístico que permita analizar las afirmaciones de la Santa en el contexto sistemático de sus escritos, su pensamiento, su historia, su desarrollo humano y espiritual.

Conclusión

Salta a la vista la urgente necesidad de un estudio médico serio sobre las enfermedades en T. Pero se requiere un estudio multidisciplinar que incluya no sólo distintas especialidades médicas, sino también los diferentes aportes de las ciencias del comportamiento humano, tomando en cuenta también la perspectiva religioso-espiritual.

Todavía más importante resulta el estudio de los recursos que T logró desplegar para llegar a convertirse, no obstante sus enfermedades, en una de las más grandes figuras de la historia humana.

Termino poniendo de relieve algunas formas que T emplea-ba para cuidar de la salud. Destaca su afán de higiene. Escribe al P. Gracián: “Por amor de Dios, procure Vuestra Paternidad haya limpieza en camas y pañizuelos de mesa, aunque más se gaste, que es cosa terrible no la haber” (cta 160,2).

Atiende con especial esmero la alimentación, consciente de que, “el manjar que se pone en el estómago da fuerza a la cabeza y a todo el cuerpo” (M 7, 4,11). Por ello refiriéndose a los primeros carmelitas reformados, escribe: “en lo que yo puse muy

mucho con él (P. Gracián) fue que hiciese les diesen muy bien de comer” (cta 185,7).

Por último, con enorme sentido práctico recomienda a su hermano Lorenzo que sus horas de sueño “no sean menos de seis” (cta 9,7). Advierte al P. Gracián: “Yo digo, mi Padre, que será bien que vuestra paternidad duerma. Mire que tiene mucho trabajo, y no se siente la flaqueza hasta estar de manera la cabeza que no se puede remediar, y ya ve lo que importa su salud” (cta 106,2).

Estos textos dejan en claro que T se comporta como una persona biófila. Ama la vida, la salud, el desarrollo, la creatividad, la plenitud del ser. Sin rasgo alguno de necrofilia, considera la enfermedad como auténtico estímulo para desplegar la libertad interior. Sabe, por experiencia, que somos libres para elegir la actitud con que queremos reaccionar ante la enfermedad. Así, tal como ella demuestra con su vida, la enfermedad puede convertirse en una ocasión de crecimiento personal y espiritual.

Sin embargo, llevada de su abundante salud mental y espiritual, la Santa procura, con profunda libertad, la recuperación y conservación de la salud corporal. Sabe buscarla, con realismo, no sólo para sí misma, sino también para los demás. Ha logrado intuir que Dios nos creó para la salud y que, en condiciones normales, nos quiere ordinariamente saludables.

BIBL. – J. M. Poveda Ariño, Enfermedades y misticismo, en «RevEsp.» 22 (1963), 251-266; Id., La psicología de Santa Teresa de Jesús, Madrid, 1984; J. Sanmiguel Eguíluz, Límites sin fronteras. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz a la luz de la psicología, Madrid, 1994; M. Izquierdo, Enfermedades y muerte de Santa Teresa, Madrid, 1963.

Luis Jorge González

Enríquez de Toledo, Juana

Marquesa de Velada. Gran amiga de la Santa. Hija del conde de Alba de Liste, Diego Enríquez, y de Leonor de Toledo. Casó con Sancho Dávila, marqués de Velada, de quien quedó viuda en 1546, con varios hijos, entre ellos Dª Teresa de Toledo, bernarda en Santa Ana de Avila, y don Sancho Dávila (obispo sucesivamente de Cartagena, Jaén, Plasencia y Sigüenza), que escribirá la biografía de su santa madre. Como "santa señora", la recuerda y añora T al enterarse de su muerte, acaecida el 12.9.1579: "la he sentido muy tiernamente", escribe T (cta 310,2), que pronto se congratulará con su hijo don Sancho por la idea de escribir la mencionada biografía: "harto bien ha hecho vuestra merced de escribir vida tan santa: buen testigo sería yo de esta verdad" (cta 409, 4). Todavía en 1582 T desea leerla ("la vida de mi señora la marquesa deseo mucho ver": 462,4), pero no parece que don Sancho llegase a imprimirla (cf Cartas, A III, p.367).

Enríquez de Toledo, María

Duquesa de Alba. Casada con don Fernando Alvarez de Toledo. Es hija de Diego Enríquez y de Catalina de Toledo. Colaboradora y gran amiga de las carmelitas.

Ya es amiga de la Santa cuando ésta es priora de la Encarnación. El visitador Pedro Ferrnández responde negativamente a la petición de la duquesa, que quisiera tener a su lado en Alba a la Santa (cta del 22.1.1573: MHCT 1,137). La Santa la visitó en su palacio un año después, y en las Moradas (6,4,8) recordará la impresión que le dejó su paso por "el camarín" de joyas y "vidrios y barros y muchas cosas". En el epistolario teresiano queda constancia de varios episodios importantes: T comparte la alegría de los duques por el casamiento de su hijo don Fadrique (cta 278,1), compartirá igualmente el dolor de la duquesa por el encarcelamiento del duque y del hijo y la preocupación por la ida de aquél a la guerra de Portugal (342,2); solicita la intervención de la duquesa a favor de los

jesuitas de Pamplona, en grave dificultad (ib 5-9). Durante la prisión del duque, asistido espiritualmente en Uceda (Guadalajara) por el padre Gracián, T está al corriente de los sucesos, gracias a los informes de éste último (cf J. Gracián, Escolias, 366; y MHCT 1,50-51). Afortunadamente, la duquesa había retenido en su poder una copia manuscrita del Libro de la Vida, secuestrado por la Inquisición; en la soledad de su prisión lo leía el duque, y alertada de ello la Santa, obtiene en noviembre de 1581 el manuscrito –si bien con no pocas restricciones– para hacerlo leer a su amigo Pedro de Castro y Nero. En carta de ese mes agradece a la duquesa el favor: "Ha sido tan grande la merced que vuestra excelencia me ha hecho con el libro, que no la sabré encarecer... y cumpliré mi palabra [de restituirlo] como vuestra excelencia manda. Aunque si vuestra excelencia fuera servida (porque no sé cómo irá tan lejos seguro), tenerle hía hasta que vuestra excelencia torne a Alba..." (cta 419,1). Por fin, será ella, la duquesa madre, quien logre del P. Antonio Heredia el desvío de la Santa en su postrer viaje, para terminar sus días en Alba de Tormes. Después de muerta la Santa, los dos duques serán los actores principales en el proceso de restitución de los restos mortales de aquélla a Alba de Tormes. La duquesa doña María donará la "caja nueva, guarnecida de terciopelo carmesí con clavazón dorada", a la que se trasladó el cuerpo incorrupto de la Santa (MHCT 6,567). Se conservan tres cartas de la Santa dirigidas a la duquesa: 278, 342, 419. – Cf MHCT 6.

Enríquez, Ana

Amiga de T y colaboradora suya en varias fundaciones. Era hija de los marqueses de Alcañices. Se vio ligeramente envuelta en el proceso de la familia Cazalla (Valladolid 1559), del que salió levemente penitenciada. En 1576 casó con Luis Fernández de Córdoba, emparentado con los duques de Sessa. Estuvo relacionada con numerosos amigos de la Santa: doña María de Mendoza y su hermano don Alvaro (ctas 370; 378,4), con doña Guiomar y con el P. Baltasar Alvarez (cta 77 y 378,6) y con el P. Báñez (ib). Con la Santa y con doña Guiomar proyecta la fundación de un Carmelo en Zamora: "lo de la fundación de Zamora se

ha quedado por ahora, y torno a la jornada larga que iba" (cta 77,5, escrita en diciembre de 1574, antes de emprender el viaje a Beas). Para la fundación del Carmelo de Palencia doña Ana envía la imagen del altar mayor, que T acepta y agradece (cta 378,5). Son cuatro las cartas de T a doña Ana presentes en el epistolario teresiano (77, 101, 370,378).

Enríquez, Enrique, sj (1536-1608)

Jesuita portugués, nacido en Oporto, 1536. Hijo del médico Simâo Lopes y de Isabel Henriques, conversos del judaísmo, y hermano de otros dos jesuitas. Cursó estudios en Alcalá. Ejerció de profesor en Salamanca (1566-1571). Pasó por varios colegios de la Compañía: Córdoba, Granada, Sevilla. Fue aquí donde se encontró con la Santa, la confesó y asesoró (1575-1576). Es uno de los destinatarios probables de las Relaciones 4ª y 5ª, escritas ahí en Sevilla. Al llegar a esta ciudad los hermanos de la Santa, venidos de las Indias y de Alba de Tormes, el P. Enríquez intima con ellos. Asegura que uno de éstos (¿Pedro, quizás?) intentó ingresar en la Compañía, pero no fue recibido a causa de su edad avanzada (BMC 18, 15). Ante el proyecto de recibir a la sobrina Teresita en el Carmelo de Sevilla, la Santa somete a él su escrúpulo canónico: "Llamóse al doctor Enríquez para lo de Teresita, que es de los mejores letrados de la Compañía. Dice que entre otras cosas que le enviaron del Concilio declaradas..., fue ésta: que no se puede dar hábito de menos de doce años, mas criarse en el monasterio sí" (cta 89,3). El P. Enríquez murió en Tívoli (Roma) el 28.1.1608. Su conocimiento de la Santa y del problema falsamente suscitado en los teólogos por la vida mística de ésta, queda ampliamente documentado en la declaración que él hizo en el proceso de beatificación de Salamanca (26.10.1591: BMC 18,15-18). Es buen conocedor de los escritos teresianos publicados por fray Luis, y de la biografía de Ribera (precisamente Ribera había testificado en el mismo tribunal salmantino, sólo unos días antes: BMC 18, 12-14). Ha cruzado impresiones, a propósito de la vida espiritual de T, con numerosos letrados jesuitas que la asesoraron: San Francisco de Borja, Araoz, Baltasar Alvarez, Rodrigo Alvarez,

Gaspar de Salazar... “Con este testigo y con el P. Bartolomé de Medina, catedrático que fue de prima en Salamanca, comunicó muchas veces [la Santa] las dificultades y razones de dudar que tenía, y de camino les ponía gran deseo de perfección religiosa” (ib p. 16). Fue él quien procuró la colaboración del P. Rodrigo Alvarez, que era consultor del Santo Oficio y “estaba muy incrédulo de muchas virtudes y dones de la dicha Teresa de Jesús”, y ambos consiguieron que “el prelado” de ésta (J. Gracián) le ordenase dar cuenta meticulosa de palabra y por escrito de toda su vida, y “ella dio cuenta a este testigo y al dicho P. Rodrigo Alvarez, y le hacía escribir por menudo todas las cosas que por ella habían pasado, y ratificarse en ellas, examinándola y preguntándola” (ib, 15). Por esas fechas el P. Enríquez contaba unos 39/40 años; el P. Rodrigo “más de sesenta”. En tema de historia teresiana, Enríquez cree estar él al corriente de muchas cosas no referidas “en el libro que el P. Francisco de Ribera escribió de su vida con mucho cuidado y acierto” (ib 16). – Siendo de nuevo profesor en Salamanca , escribió su “Theologiae Moralis Summa”, que le acarreó serias dificultades (1593-1594), hasta proponerse abandonar la Compañía y pasar a los dominicos, de lo que fue disuadido por su antiguo discípulo Gregorio de Valencia.Jesuitas.

Ervías, Agustín de

Sacerdote, gran colaborador de T en la fundación de Villanueva de la Jara. Había sido canónigo de Cuenca, y “cansado de vivir en ciudad, permutó su canonjía con el curato de Villanueva, con don Juan de Roxas” (Reforma..., I, 5,3, p. 727). Estando la Santa en Toledo de regreso de Andalucía en 1576, le llegan cartas de Villanueva, invitándola a fundar: “escribióme también un doctor, cura que es de este lugar, llamado Agustín de Ervías, hombre docto y de mucha virtud. Esta le hacía ayudar cuanto podía a esta santa obra” (F 28,8). Era amigo de dos carmelitas insignes del cercano convento de La Roda, PP. Antonio Heredia y Gabriel de la Asunción (ib 11), también empeñados en el proyecto. Ervías les prometió ayuda económica: “trescientos ducados de renta –anota la Santa– sobre la que él tiene de su beneficio” (ib y 14). Y por fin, él mismo salió a esperar a la

comitiva de fundadoras, para hacer el ingreso triunfal en la villa (ib 37). Era el 21 de febrero de 1580. Ervías no sólo cumplió su palabra, sino que en adelante quedó sumamente afecto y admirador de la Santa. En el proceso de beatificación de ésta en Villanueva de la Jara (octubre de 1596), una de sus sobrinas, Juana de Ervías, testifica la veneración con que persistía en la familia el recuerdo y ciertas reliquias de la Fundadora (BMC 18,518-519). Ervías colaborará más tarde en la fundación de descalzos... Reforma, 1,5,3.

Escalona

Villa ducal de la provincia de Toledo. En mayo de 1568, T viaja de Toledo a Avila pasando por Escalona, donde es esperada por la duquesa de Escalona, Juana Lucas de Toledo, y donde se detiene medio día: “Voyme por Escalona, que está allí la marquesa y envió aquí por mí. Yo le dije que vuestra señoría [Luisa de la Cerca] me hacía tanta merced, que no había menester que ella me la hiciese, que me iría por allí. Estaré medio día no más, si puedo, y esto porque me lo ha enviado a mandar mucho fray García [de Toledo], que dice se lo prometió y no se rodea nada” (cta 8,10). La Santa cruza correspondencia epistolar con la duquesa (que también es marquesa de Villena, título utilizado por T en la cta 8), pero ninguna de esas cartas ha llegado hasta nosotros (cf cta 417,2).

Escapulario

Es una parte del hábito carmelitano, vestido por T joven de 21 años al hacer su ingreso oficial en el noviciado de la Encarnación. A pesar de su importancia espiritual, sólo se hacía alusión somera a él en el rito de “vestición”, tal como aparece en las llamadas Constituciones de la Encarnación (BMC 9, 516-523). Tampoco se alude a él en el breve rito de “la profesión a las monjas descalzas carmelitas”, editado por Gracián al final de las Cons-tituciones de las monjas... (Sala-manca 1581, pp. 70-78). En los escritos de T se lo menciona únicamente en las Constit-u-ciones (4,2; 17,10): será “cuatro dedos más alto que el hábito”. En

cambio, al final de su vida T se interesará por la difusión del pequeño escapulario del Carmen, entregado a cofrades y devotos. Gracián le envía desde Salamanca un lote de escapularios, tan “de edificación” que “ponen devoción” (cta 426,1.7), de los cuales Teresita, su sobrina, enviará uno a Francisco de Cepeda, hermano de ésta y también sobrino de T, en Madrid. Hábito.

T. A.

Escatología

Lo que en teología se denomina escatología o tratado de las «realidades últimas», tiene en Teresa de Jesús un relieve especial. Representa la culminación definitiva del itinerario espiritual y la consumación de la nueva vida en Cristo, inaugurada en el estadio terrestre por la gracia. La gracia es, efectivamente, incoatio vitae eternae, anticipación dinámica de la gloria, a la que tiende como a su propia consumación.

Como punto de referencia, transcribimos esta definición: «La vida eterna es la salvación eterna que Dios confiere al hombre después de la muerte o de la resurrección de los muertos, y que se identifica con la felicidad del cielo» (J. Finkenzeller, Vida eterna, en Diccionario de teología dogmática, Herder, Barcelona 1990, p. 746).

La fe de la Iglesia, en la que Teresa vive tan hondamente arraigada, proclama que el hombre por la gracia «no renace a la gloria, sino a la esperanza de la gloria» (DzS 1541), a la que tiende activamente, por las buenas obras, como a la plena manifestación de su nueva condición (Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, cap. 16). La gloria o la vida eterna no es algo exterior o heterogéneo a la vida de gracia, sino la misma vida de gracia acrecida constantemente, por el influjo permanente de Cristo en nosotros, semejante al que ejerce «la cabeza en los miembros» (Ef 4,15) y «la vid en los sarmientos» (Jn 15,5), hasta alcanzar la

plena comunión con Dios, la total incorporación a Cristo, la definitiva manifestación de nuestra condición filial (perspectiva individual), junto con la integración de todas las cosas, por obra del Espíritu Santo, en la nueva creación, esto es, los cielos nuevos y la tierra nueva (perspectiva cósmica).

Esta última perspectiva de la consumación escatológica es propia del Con-cilio Vaticano II, que completa la perspectiva individual del Concilio de Trento con la perspectiva histórica y comunitaria (Lu-men Gentium, nn. 48-49; Gaudium et Spes, n. 39). La experiencia de Teresa de Jesús está marcada por la primera perspectiva escatológica. Pero la vive tan intensamente, que engloba los demás aspectos. Tal vez, radique aquí una de las aportaciones más valiosas de su espiritualidad a los nuevos planteamientos teológicos de la escatología. Y es que, cuando las experiencias de fe son auténticas, no pueden no coincidir con las verdades de fe, que forman parte del credo cristiano: «Creo en la vida eterna».

Una de las primeras características que cabe destacar de la fe de Teresa en las realidades últimas, es su fuerte presencia en todos los tramos de su caminar terreno. Vive el tiempo actual como anticipo de la vida futura, esto es, como tiempo de salvación; es el ya, pero todavía no. Este es el enfoque que la teología actual tiende a dar a las realidades últimas. Esta, más que por el carácter informativo sobre el final de los tiempos, está preocupada por destacar el valor que adquiere la revelación del final en el presente de la vida cristiana. No se trata tanto de la pregunta por las «cosas últimas», como información cierta de los últimos acontecimientos, cuanto del sentido y significado último de todas las cosas, a la luz del término final.

Otra de las características fundamentales de la experiencia escatológica teresiana es la tensión dinámica en que vive su proceso espiritual en todas sus etapas, abierto siempre al horizonte de la vida eterna y al encuentro definitivo con el Señor. Es la tensión paulina entre el «ya, pero todavía no», con la que Teresa se siente identificada y que desencadena en ella la lucha permanente por conquistar

la «corona incorruptible» (1Cor 9,25). Esta tensión está arraigada en su misma concepción del ser humano como imagen de Dios, que tiende a su acabamiento final. Pero recibe su impulso definitivo de su encuentro con Cristo.

Por eso, el fundamento último de su tensión escatológica es el descubrimiento del misterio de Cristo, y más concretamente su misterio pascual de muerte y resurrección, raíz de la esperanza en la resurrección y glorificación futuras. Santa Teresa contempla a Cristo en su humanidad resucitada y gloriosa, como centro de su espiritualidad. Esta experiencia alcanza su cima en la gracia del matrimonio espiritual, que ella interpreta en las séptimas moradas como el encuentro con Cristo resucitado, que confía a sus discípulos la misión de hacerlo presente en el mundo.

A partir de esta experiencia, Teresa de Jesús vive su esperanza escatológica, urgida no tanto por el encuentro definitivo con el Señor, cuanto por el anuncio y revelación de su misterio en la vida presente. Las realidades últimas adquieren entonces su pleno sentido en la salvación cristiana. Su valor no radica en la perfecta información del final de los tiempos, como reportaje anticipado de lo que ocurrirá entonces, sino en la revelación y progresivo desvelamiento del Señorío de Cristo sobre la historia, hasta que éste se manifieste plenamente en la parusía y en el juicio final.

El marco teológico, que hemos descrito, recoge fundamentalmente la tensión escatológica con que Teresa vive su encuentro con el Señor y el dinamismo teologal del hombre nuevo. Dentro de este marco, tratamos de interpretar las realidades últimas de que habla la Santa: tensión escatológica de su esperanza, muerte, cielo, purgatorio, infierno, reino de los cielos, juicio universal, vida eterna. Para su desarrollo, dentro del marco teológico que hemos señalado, remitimos a las palabras correspondientes de este mismo diccionario.

Aquí sólo presentamos la que podría ser la articulación más idónea de la escatología teresiana: 1) Tensión escatológica de su vida; 2) Entre el «ya, pero todavía no» de su esperanza cristiana; 3) La espera definitiva y su actitud de servicio; 4) Sentido pascual de la muerte: A) Actua-ción de la propia muerte por la purificación; B) La purificación después de la muerte, el purgatorio; 5) El encuentro definitivo con Dios en Cristo: Vida eterna; 6) Revelación de la gloria del cielo y preocupación por las almas que se pierden: A) Visión del cielo, experiencia de salvación; B) Visión del infierno, experiencia de perdición; 7) El Reino futuro, que ya ha comenzado; 8) La manifestación gloriosa de Jesucristo: El juicio final. Remitimos a las voces correspondientes de este mismo diccionario. Cielo. Infierno. Purgatorio.

BIBL. – J. Castellano, «Ya es hora, Esposo mío, de que nos veamos». El Maranatha de Santa Teresa, en MteCarm. 88 (1980), 576-582.

Ciro García

Esclavos/as

En la sociedad coetánea de la Santa persistía la existencia de esclavos, especialmente en las familias nobles o pudientes. Los esclavos eran la clase ínfima de la sociedad, tenidos como personal de lujo o de servicio material, aunque no falten casos de verdadera promoción social de los mismos. Procedían, en su mayoría, del conflicto permanente con “moros y moriscos”: de navíos apresados en el Mediterráneo; o a consecuencia de las guerras de Granada (1492) o de las Alpujarras (1570); o esclavos de color, procedentes de Africa adentro; no parece que existieran indios americanos, tras la intervención de la reina Isabel a favor de los vendidos en España por Colón al regreso de su segundo viaje (1495). – También esta clase social está presente en los escritos teresianos. Destacan dos episodios: el primero, en Vida 1, 1, al referir la bondad y “piadad” de su padre, don Alonso: “jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos,

porque los había gran piadad”; y a una esclava de “un su hermano” “la regalaba como a sus hijos”. El otro episodio ocurre ya en Andalucía, tras la guerra de las Alpujarras y afecta a los criterios de vida religiosa adoptados por T. Desde Sevilla le ha consultado la priora, María de san José, si puede recibir o no en el Carmelo hispalense a “una esclavilla” innominada. La Santa responde: “cuanto a entrar esa esclavilla, en ninguna manera resista” (cta 198,5). En ese mismo pasaje teresiano siguen otras consignas indicadoras de serios límites en la mentalidad epocal de T, sea respecto de la “esclavilla”, sea acerca de la admisión de otra hermana de ésta, tildada de nuevas contraindicaciones. Sin embargo ese gesto teresiano tendra múltiple repercusión en la vida del grupo: a/ discrepa de las recientes decisiones del capítulo general de la orden en Piacenza: “en ninguna provincia se dé el hábito a quien haya nacido de moros o de... los que llaman confesos” (Acta, p. 521); b/ en las primitivas leyes de sus Carmelos no se excluirá del hábito a esa clase de aspirantes; y c/ en ese episodio se apoyarán las fundadoras de los Carmelos franceses para admitir al hábito a hijas de padres calvinistas. – En clave espiritual, T mantiene la terminología bíblica o tradicional: invita a ser esclavos de Dios por amor, como lo fue su Hijo (Filip 2,7: F 5,17); los demonios son esclavos de este Señor (V 25,19); ser “espirituales de veras” consiste en “hacerse esclavos de Dios... hasta ser esclavos de todo el mundo, como El lo fue” (M 7,4,8); pero las superioras no deben tratar a las súbditas “con rigor”: “las monjas... no son esclavas” (cta 148,11; cf V 16,8; C 33,4). Cf Antonio, Cartas 2,571-572. Pobres.

Escorial, El (San Lorenzo de El Escorial)

Villa de la provincia y diócesis de Madrid. Con referencia especial al Monasterio de S. Lorenzo de El Escorial, que a la vez que monasterio es palacio, biblioteca y panteón real, mandado construir por Felipe II a partir de 1557, pero edificado a lo largo de los años 1563-1584. Es probable que T lo conociese en alguno de sus viajes. No lo documenta en sus escritos, si bien se ha aludido a una audiencia concedida en el monasterio por el Rey a la Santa (cf Antonio Rotondo, Historia del Escorial. 1864). En el epistolario alude ella a la estancia veraniega de Felipe II en

el Monasterio (agosto de 1578), cuando J. Gracián, depuesto y perseguido por el nuncio papal F. Sega, se acoge al favor regio: “hoy creo había de hablar [Gracián] al Rey, que ayer llegó [el mismo Gracián] a El Escorial” (cta 255,1). Poco después escribe a Gracián: “vino bien ir vuestra paternidad al tiempo que ha ido y por El Escorial” (256,2: del 14.8.1578). – En la Biblioteca del Monasterio se conservan, desde finales del siglo XVI posteriormente a la edición salmantina de fray Luis, cuatro grandes autógrafos de T: Vida, Camino (1ª redacción), Fundaciones, Modo de visitar los conventos (estos últimos, desde antes de ser editados). La Real Biblioteca otorgó honores especiales a los autógrafos teresianos, colocados durante varios siglos en medio de los códices supuestamente autógrafos de san Agustín y de san Juan Crisóstomo. Hasta mediado el siglo XVIII (1764), los manuscritos teresianos estuvieron en la Biblioteca misma. Desde entonces (quizás desde 1773) pasaron al Camarín de Reliquias, posteriormente denominado Camarín de Santa Teresa”, entonces adornado con cuadros de pintores famosos (Tiziano, Basan, Durero, Rubens...) y con numerosas reliquias exóticas. A principios del siglo XX, los cuatro autógrafos se exhibieron dentro de la Biblioteca, en la sala de exposiciones, en una vitrina de cristal. Están actualmente en la sala de códices reservados, si bien mantienen la signatura “Vitrina 16”.

BIBL.–Efrén de la Madre de Dios, Santa Teresa y Felipe II. En “El Escorial 1563-1963”. Madrid 1964, pp. 417-437. Y las respectivas ediciones facsimilares: Vida, Burgos 1999; Camino E., Valladolid 1883; Modod de visitar, ib 1883; Fundaciones, Madrid (1880).

Escribanos

Escribanos y notarios fueron una de las profesiones más frecuentadas por la Santa, especialmente en los dos postreros decenios de su vida. Ella conoce bien el atuendo de dichos funcionarios públicos, sus modales y autoridad, su mayor o menor disponibilidad, sus aranceles y honorarios. Pacientemente ha tenido que asistir reiteradas veces a la prolija lectura de los protocolos. El escribano era

prácticamente imprescindible para formalizar cualquier contrato o para dar pública fe de actos y decisiones comunitarias o familiares. Había escribanos reales, escribanos de número, de la provincia, del ayuntamiento, o escribanos al servicio personal de un hacendado, de un noble o de una institución. Los conocidos por T fueron numerosos y difíciles de inventariar. Probablemente pasen del centenar. A ellos recurrió en más de 15 ciudades (castellanas, manchegas y andaluzas). Los más recurrentes son los de Avila, Salamanca, Toledo y Burgos. En Avila intervienen en los trances más extremos: para la urdimbre del pleito de hidalguía de los Sánchez-Cepeda; para formalizar la dote de T en la Encarnación; para la escalada de pleitos ocasionados por el testamento de don Alonso; para garantizar la "carta de pago" correspondiente a los "pesos de oro" enviados por su hermano Lorenzo; para notificar oficialmente la condena de Gracián por el nuncio F. Sega, etc. En Salamanca y Toledo, recursos sin fin a causa de los incontentables Pedro de la Banda (Salamanca) y Diego Ortiz (Toledo). Pero el dossier más conocido de escrituras notariales de T es el del Burgos. En esta ciudad, cuenta ella que al decidir la compra de los solares Mansino para el nuevo Carmelo, a la puerta del Hospital de la Concepción su propio apoderado topó con un escribano que resultó ser Juan Ortega de la Torre Frías (F 31,36). Será él quien extienda no menos de siete escrituras, actualmente conservadas en el llamado "Libro de Santa Teresa" del archivo municipal de la ciudad. En esos infolios de Frías se hace presente todo un desfile de escribanos burgaleses: Pero Xuárez, Diego Ruiz, Alvaro de Carpio, Jerónimo del Río, Gregorio de Mena, Francisco de Llerena, Francisco de Rosano, Pero Arce... Poco antes, al instalarse ella con sus monjas fundadoras en el Hospital de la Concepción, se alarman los cofrades responsables del mismo y "pensaron –refiere ella– nos habíamos de alzar con el hospital... Hácennos, delante de un escribano, prometer al P. Provincial [Gracián] y a mí que, en diciéndonos que nos saliésemos de allí, luego lo habíamos de hacer" (F 31,27). Y todavía, poco antes de abandonar la ciudad, recurrirá T a otro escribano, diverso del consabido Juan Ortega, que certifique cómo "dimos por ningunas" las precedentes escrituras otorgadas por la bondadosa Dª Catalina de Tolosa (ib 48). Entre tantos episodios, quizás el más pintoresco es el referido por ella, de pasada,

acerca de un “gran jugador” ya agonizante e impenitente, que por fin decide cambiar de opinión y de vida “e hizo llamar un escribano o notario –que de esto no me acuerdo- e hizo un juramento muy solemne de no jugar más y de enmendar su vida, que lo tomasen por testimonio...” (F 16,6-7).

Escritos / escritora

La escritora. – De Teresa se ha dicho que “es escritora de raza”. Comenzó a escribir desde muy joven. Sin preparación literaria. Sin previo entrenamiento de pluma. Sin medios. En géneros literarios variados: narrativo, expositivo, humorístico, introspectivo, poético, epistolar. Con estilo marcadamente personal y original (’ Estilo). Con gran agilidad de pluma: Gracián dice de ella que manejaba la pluma con la velocidad de los escribanos de entonces. Con imaginación. Capaz de acuñar nuevos vocablos y símbolos literarios. En diálogo franco con el lector: “iré hablando con ellas (con las lectoras) en lo que escribiré”, asegura en el prólogo de las Moradas. Es capaz de redactar sus libros en directo, sin borrador ni esquemas ni apuntes previos. Así, por ejemplo, todo el libro del Castillo interior. Si redacta por segunda vez un escrito, lo hace porque se lo imponen. Escribe con espontaneidad, sin rebuscos verbales, sin efectismos. Azorín lo glosaba así: “Su lenguaje es doméstico... De que estemos tentados por el demonio de la altisonancia, de la retumbancia, pensemos en santa Teresa y leamos una página de sus libros”. T disfruta escribiendo y releyéndose. Para una mujer de aquel siglo, el número de páginas escritas por ella es un hecho singular.

Los escritos. – Casi todos nos han llegado autógrafos. Salpicados de tachas, borrones y enmiendas de los censores de turno, pero todas ellas de fácil depuración. De suerte que a distancia de cuatro siglos seguimos en posesión de sus textos, limpios de contaminaciones, casi exentos de problemática crítico-textual. Unica excepción, su opúsculo de los Conceptos, glosas libres del Cantar de los Cantares. (Conceptos).

Su primer ensayo de pluma fue una novela de caballerías. Compuesta por ella entre adolescencia y juventud (quizás a los quince años), no tardaría en destruirla. De suerte que los escritos que integran sus “obras completas” son fruto de su edad madura, a partir de los 45 de edad. Pero justamente es la época en que ella se siente “renacida”: ha iniciado “otra vida nueva”, dice (V 23, 1). Con vigor juvenil en los trazos de su grafía y en la firmeza de pensamiento o en la frescura de las imágenes. Vigor literario en neto contraste con sus incertidumbres e inseguridades escritorias. Ella no sabe de vocablos técnicos (V 18,2). Se queja de lo menguado de su entendimiento: “en cosas del cielo o en cosas subidas, era mi entendimiento tan grosero, que jamás por jamás las pude imaginar” (V 9,5). Se lamenta de que su escribir es ampuloso y desconcertado: “mas ¡qué desconcertado escribo!” (CE 22,1). “¡Válgame Dios, en lo que me he metido! Ya tenía olvidado lo que trataba... Irá todo desconcertado...” (M 4,2,1).

Escribe convencida de que sus cuadernos deberán soportar el cedazo de los letrados. Acata fácilmente las intromisiones de éstos. Cuando uno de ellos desaprueba que ella –una mujer– glose la Escritura, T no duda en arrojar al fuego lo que ha escrito. Pese a lo cual, es libre escribiendo. A veces, libre y osada. El caso más palmario es el ya mencionado proyecto de comentar versos de los Cantares bíblicos. Teresa se atreve a emprender el comentario en un momento crucial, cuando fray Luis de León atraviesa un largo período de penalidades por haber afrontado la traducción literal de ese libro bíblico. Se siente libre escribiendo y glosando: “no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor” (Conc 1,8), es decir, las riquezas contenidas en el libro bíblico. Libre también para arrojar su escrito al fuego, sin gesticular. Más de una vez escribe en la más recelosa intimidad: barrera de sumo sigilo, abatida por la prensa y los editores. En el “envoltorio” de alguno de esos escritos íntimos, anotó: “Es cosa de mi alma y conciencia. Que nadie la lea, aunque yo me muera”. O bien, “son cosas de conciencia” (R 40). Cápsula confidencial eliminada por la letra de molde. ¿Advertirá el lector de hoy que se adentra en la conciencia de Teresa?

T nos ha legado sólo cuatro libros de un cierto volumen: Vida, Camino, Fun-daciones y Castillo Interior. Nos ha legado otros cuatro escritos menores, que podríamos llamar opúsculos: Conceptos de amor de Dios, Exclamaciones, Constituciones y Modo de visitar los conventos. (De esos ocho títulos, sólo uno es original de la autora, el Castillo Interior.) Los escritos restantes son piezas sueltas. Destaca entre todas, la serie de Relaciones y mercedes, documentación íntima, indispensable para seguir el itinerario místico de T Pero entre todas las piezas sueltas, la más importante en absoluto es el epistolario teresiano. De los millares de cartas que ella escribió en las dos últimas décadas de su vida, nos quedan apenas 450, y un manojo de fragmentos (en total, 486 unidades epistolares en mi última edición de sus Cartas). Por fin, T nos legó un poemario reducido: unos 31 poemas; de ellos, muy pocos autógrafos.

Como ya hemos anotado, se han perdido varios escritos de la Santa. Apro-ximadamente los siguientes:

a) No queda vestigio de su novela de juventud, de existencia indubitable.

b) Se ha perdido la primera redacción de Vida, realizada en Toledo, 1562 (“Acabóse este libro en junio, año de 1562”: carta epílogo). Se han perdido también los relatos autobiográficos aludidos en Vida, c. 23,14 (“relación de mi vida y pecados”, quizá de 1555), y 28, 3 (relación sobre la visión de la “hermosura y majestad” de Cristo Resucitado, para el P. G. de Toledo: de 1562/1563).

c) Se ha perdido también el cuadernillo final del Castillo Interior, que contenía el índice del libro con los epígrafes de los capítulos. La titulación actual de éstos proviene de una copia de Gracián, sustancialmente fidedigna.

d) Nos quedan sólo fragmentos de los Conceptos del amor de Dios. No autógrafos. Perdido el resto.

e) Igualmente, nos queda sólo una parte de la Respuesta a un desafío.

f) Ignoramos cuántos poemas compuso, además de los pocos que han llegado hasta nosotros.

g) Se ha perdido su primera redacción de las Cons-tituciones de las carmelitas. De ese texto primitivo nos queda sólo la adaptación que los primitivos de Duruelo hicieron para comenzar vida reformada (1568). Pero ese texto es ya una elaboración de mano ajena.

h) Como hemos notado ya, se ha perdido la inmensa mayoría de sus cartas. Entre lo más lamentable de esa pérdida está el carteo de T con fray Juan de la Cruz, del que nada nos ha llegado.

Ofrecemos aquí una elemental sinopsis cronológica de los escritos de T:

1560-1563: primeras Relaciones: 1ª, 2ª y 3ª. Ya antes, en torno a los 15 años, escribe su “novela de caballerías”, actualmente perdida.

Entre 1555 y 1560 escribe la 1ª “relación de mi vida y pecados” (V 23,14). Relación sobre la “hermosura y majestad de Cristo” (V 28,3) hacia 1562/63. Perdidas las dos.

1562: primera redacción de Vida (Toledo, junio de 1562). Perdida.

1655: Libro de la Vida, 2ª redacción, terminada a finales de ese año. Su autógrafo en El Escorial.

1566-1567: Camino de Perfección, 1ª y 2ª redacción. Autógrafo de la 1ª, en El Escorial. De la 2ª, en las carmelitas de Valladolid.

1567: Constituciones de las Descalzas. Han precedido esbozos del texto. Reelaborado por los descalzos de Duruelo: 1568.

1569: 17 de noviembre, escribe la cifra de su futura muerte (R 7). Autó-grafo en Medina del Campo, carmelitas.

1569-1573: comienza la serie 1ª de Rela-ciones menores o Mercedes: de la 8 a la 36 (ó 37). Varios autógrafos: 7ª, 15ª. Notable la R 35 (Avila 1572).

1571: Libro de gastos de las carmelitas de Medina. Con autógrafos de T.

1573: Respuesta a un desafío. Probable-mente en la cuaresma de ese año. Importante por aportar un escrito primerizo de fray Juan de la Cruz.

1573: Renuncia a la Regla mitigada. Fechada el 13 de julio. Autógrafo en las carmelitas de Calahorra.

1573: Comienza en agosto, Salamanca, el Libro de las Fundaciones. Autógrafo en El Escorial.

1575-1576: Relaciones 4ª y 5ª. Escritas en Sevilla. Autógrafo de la R 4, en Caprarola (Italia).

1575-1577: Postrer grupo de Relaciones menores: sobre Gracián, etc.

1576: Modo de visitar los conventos. En Toledo. Autógrafo en El Escorial.

1576: Prosigue el Libro de las Fundacio-nes. Capítulos 21-27. Toledo.

1577: Vejamen. Hacia febrero. En Tole-do. Fragmento autógrafo en las carmelitas de Iriépal (Guadalajara).

1577: Castillo Interior. Junio-noviembre. En Toledo y en Avila. Autógrafo en las carmelitas de Sevilla.

1579: Relación 67: “Cuatro avisos a los Descalzos”. Avila, 6.6.1579. Autó-grafo incluido en el Libro de las Fundaciones, final del c. 27, fol. 100.

1580: Capítulo 28 de las Fundaciones. Fundación de Caravaca.

1581: Relación 6ª (última). Autógrafo en las carmelitas de Santa Ana (Ma-drid).

1581: Hacia agosto de ese año, Instrucción a la priora de Soria. Autógrafo en la Biblioteca de Cata-luña (Barcelona).

1581: Capítulos 29 y 30 de las Funda-ciones. Ultimos meses de ese año (?).

1582: Capítulo final (31) de las Funda-ciones. Escrito en el verano de 1582, en Burgos.

1582: Once últimas cartas, escritas durante el viaje de Burgos a Alba de Tormes (cartas 458-468). Escritas en Palencia, Valladolid, Medina del Campo. La última (carta 468), fechada en “Valladolid y quince de septiembre”, pero con postdata en Medina, uno o dos días después.

Escritos de data incierta

Exclamaciones: fray Luis de León las supuso escritas en 1568. No existe autógrafo. Sólo pseudoautógrafos.

Conceptos del amor de Dios: Fecha probable de la redacción final: 1573/1574. Sin autógrafo. Texto incompleto.

Poesías: casi todas de datación incierta. Son anteriores a Vida (1565) los poemas 6º ("Oh hermosura que excedéis") y 31 ("Pues nos dais vestido nuevo"). Fragmentos autógrafos de los poemas: 11, 17, 27, 29; íntegro el autógrafo del poema 12 (Carmelitas de Florencia y de Savona, Italia).

Escritos oficiales varios: para las fundaciones de Avila, Medina, Toledo, Caravaca, Burgos... (editados entre los "Apuntes y Memoriales").

Otros escritos, atribuidos a la Santa, pero seguramente espurios:

Relación 38. Publicada con ese nº en la BMC 2, p. 66.

Avisos de la Madre Teresa de Jesús para sus monjas. Publicados por Fray Luis de León con ese título en las Obras de la Santa (Sala-manca 1588, II, pp. 260-268). Ya antes, editados en Evora con el Camino de Perfección (1583), con el título: "Avisos de la Madre Teresa de Jesús". Son anteriores a la Santa.

Siete meditaciones sobre el Pater noster". Reiteradamente publicado entre las obras de la Santa desde la edición "plantiniana" de Ambe-res 1630. Ciertamente de mano ajena cf EstTer 2, 189-257.

Cartas falsas.

T. Alvarez

Esperanza

Criptónimo con que designa T al jesuita Gaspar de Salazar en las cartas de los años 1576-1578 (cta 128,6).

Esperanza, Teología y espiritualidad de la

Introducción: El lugar teológico de la esperanza en la fe cristiana y en santa Teresa

La esperanza ocupa un puesto central en santa Teresa, como lo ocupa también en el cristianismo y en las aspiraciones humanas, con las que guarda una estrecha relación. Esta correlación se basa en la concepción misma de la espiritualidad teresiana, cuyo núcleo es la tensión dinámica del hombre hacia el encuentro con Cristo, en el que descubre la plenitud de su ser.

El arco de la esperanza abarca toda su vida, desde su conversión hasta la cumbre del matrimonio espiritual y desde las cimas de la unión mística hasta el encuentro definitivo con el Señor en la gloria. Es una actitud esencialmente dinámica y en tensión permanente hacia el futuro de la salvación. Se fundamenta en la confianza en Dios y, al mismo tiempo, en el esfuerzo por conseguir lo que espera con el auxilio divino.

Esta vivencia de la esperanza cristiana comprende los elementos esenciales, que la definen como virtud teologal: «La esperanza es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo» (CEC 1817).

Pero la esperanza teologal no se vive al margen de las aspiraciones humanas: «La virtud de la esperanza corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre; asume las esperanzas que inspiran las actividades de los hombres; las purifica para ordenarlas al Reino de los cielos; protege del desaliento; sostiene en todo desfallecimiento; dilata el corazón en la espera de la bienaventuranza eterna» (CEC 1818).

La esperanza cristiana hace suyas las esperanzas humanas: «Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1), colaborando así a la construcción de «los cielos nuevos y la tierra nueva», esto es, a «esa renovación misteriosa que transformará la humanidad y el mundo» (CEC 1043).

Entre estos dos polos se desarrolla la esperanza en Teresa de Jesús. Nuestra exposición sigue este desarrollo, tratando de precisar el fundamento (antropológico y teológico), el dinamismo (espiritual y escatológico), la actitud teologal y el compromiso de la esperanza teresiana.

1) Comenzamos destacando su inserción en la misma estructura del ser humano, hecho deseo y esperanza (fundamentación antropológica). 2) Tratamos de concretar el doble fundamento –objetivo y subjetivo– de su esperanza teologal (fundamentación teológica). 3) Estudiamos la tensión escatológica, que caracteriza su itinerario espiritual, hasta el encuentro definitivo con el Señor en la gloria. 4) Analizamos más en concreto la tensión de su esperanza entre el «ya, pero todavía no»; entre lo ya conseguido y lo que todavía falta por conseguir. 5) Finalmente, describimos la actitud teologal de su esperanza, polarizada por el doble deseo de morir, para gozar del Señor, y de seguir viviendo, para servirle.

1. El arraigo antropológico de la esperanza

La búsqueda de felicidad

Todo hombre busca la felicidad y lucha con la esperanza de conseguirla: «La virtud de la esperanza corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre» (CEC 1818). Por eso la esperanza no es sólo una actitud cristiana fundamental, sino también una experiencia humana profundamente enraizada en el ser del hombre. Tras el viejo adagio «mientras hay vida hay esperanza», late la idea de que la esperanza pertenece

inseparablemente a la existencia humana. El hombre se experimenta a sí mismo como ser en camino y, por tanto, como deseo, como proyecto, como algo no acabado.

Por eso vive sujeto a la más radical insatisfacción. Sobre un sueño alcanzado nace otro deseo; un deseo satisfecho provoca otro deseo... Nada ni nadie le llena entera y perpetuamente. Hay un fondo en nosotros que nadie puede llenar. Es el fondo sin fondo de nuestra alma, la infinita profundidad de nuestro espíritu, que solamente Dios puede colmar. «Nuestro corazón está inquieto y no descansa hasta que repose en ti» (San Agustín).

La vida de Teresa de Jesús está marcada por esta experiencia, descrita bajo la imagen de la interioridad (V 40,6; C 28,2), que desencadena el movimiento de búsqueda: «Búscame en ti - Búscate en mí». Su misma relación de amistad se desarrolla bajo el signo de una comunión personal, que no termina de llenarla y que aviva en ella el anhelo de la comunión con Dios. Teresa era una mujer ricamente dotada para la amistad, que encuentra en la amistad divina el sentido pleno de su vida. Se ha dicho que su oración de «trato de amistad» con Dios es una vuelta a lo divino de su trato de amistad humana (T. Alvarez, Oración, camino a Dios, en Escritos Teresianos II, pp. 65-71).

Aquí radica precisamente una de las diferencias esenciales entre su esperanza como actitud cristiana y como experiencia humana. Es una esperanza esencialmente abierta a la comunión personal con Dios. Moradas y Camino de Perfección trazan el camino hacia esa comunión.

Los «grandes deseos»

El deseo pertenece a la dinámica de la esperanza. Teresa de Jesús se retrata a sí misma como una mujer de «grandes deseos»:

«En esto de deseos siempre los tuve grandes... Creo si hubiera quien me sacara a volar, más me hubiera puesto en que estos deseos fueran con obra... Porque el Señor nunca falta ni queda por El; nosotros somos los faltos y miserables» (V 13,6).

Lucha por realizarlos, pero está «hecha una imperfección, si no es en los deseos» (V 30,17). Quisiera volar, pero todavía no le han crecido las alas. Y es que es el Señor quien las hace crecer junto con los deseos, de manera que éstos «llegue a tenerlos por obra». Por eso previene a aquellas almas, que «quieren volar antes que Dios les dé alas» y «comienzan con grandes deseos y hervor y determinación de ir adelante en la virtud» y, como «no las pueden luego acabar consigo, desconsuélanse»:

«No se fatiguen –continúa la Santa–, esperen en el Señor, que lo que ahora tienen en deseos Su Majestad hará que lleguen a tenerlo por obra» (V 31,18).

El objeto de sus deseos es Dios mismo: «Bien entiende que no desea otra cosa sino a Vos» (V 16,5). Es un deseo que «penetra toda el alma» (V 20,9). Es «una noticia de Dios tan admirable, muy sobre todo lo que podemos desear» (V 20,11):

«Llegada un alma aquí [postrer grado de oración], no es sólo deseos los que tiene por Dios; Su Majestad la da fuerza para ponerlos por obra» (V 21,5).

El deseo de Dios va acompañado de «grandísimos deseos» de amarle y servirle (R 1,13), de cumplir su voluntad (C Pról 2), de ver al Señor y gozar de él (M 6,6,6; 11); pues «del mismo descontento que dan las coss del mundo, nace un deseo [penoso] de salir de él» (M 5,2,10).

Fundada en esta experiencia, establece una de sus consignas de vida espiritual, que es avivar o «no apocar los de-seos»: «Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas... Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a

grandes cosas» (V 13,2). Pues, como dice san Pablo (Fip 4,13), «todo se puede en Dios» (V 13,3). En Conceptos de amor de Dios previene a sus monjas contra las «almas pusilánimes», encareciéndoles cómo es «gran cosa tener grandes deseos» (Conc 2,29).

Los maestros de la vida espiritual han señalado la dinámica del deseo, como puerta de acceso a la experiencia mística. Naturalmente, es el deseo transfigurado por el amor, convertido en total donación de sí, hecho a la medida de la voluntad del amado. Así lo entiende Teresa de Jesús, a quien el deseo le hace volar como una paloma (V 20,24) y produce en ella los ímpetus de amor, de soledad, de recogimiento, de desasimiento de todo, de todo interés y cuidado: «Son como unos deseos de Dios, tan vivos y tan delgados, que no se pueden decir» (R 54,18).

2. Fundada en la fidelidad de Dios y en la fuerza de su Palabra

Teresa vive su esperanza fundada en la fidelidad divina a sus promesas de salvación, que ve admirablemente cumplidas en ella, y en las palabras de Cristo, que el Señor le dirige en diversas ocasiones para infundirle ánimos. Sobre estos dos pilares se levanta y madura la esperanza.

Fiel es Dios

La Santa experimenta la fidelidad divina, ante todo en «la gran bondad de Dios» y en «su gran magnificencia y misericordia», manifestada en el hecho de su conversión. Esta es la lectura –en clave soteriológica– en la que se funda su esperanza, que ella misma hace unos años más tarde:

«Muchas veces he pensado espantada de la gran bondad de Dios, y regaládose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia. Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno. Por ruines

e imperfectas que fuesen mis obras, este Señor mío las iba mejorando y perfeccionando y dando valor, y los males y pecados luego los escondía. Aun en los ojos de quien los ha visto, permite Su Majestad se cieguen y los quita de su memoria. Dora las culpas. Hace que resplandezca una virtud que el mismo Señor pone en mí casi haciéndome fuerza para que la tenga» (V 4,10).

Cuando irrumpen las primeras gracias místicas, creando en ella turbaciones y angustias de conciencia, experimenta de nuevo la fidelidad de Dios, haciendo suyas las palabras de San Pablo: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas» (1Cor 10,13):

«Estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué había de ser de mí, leí en un libro –que parece el Señor me lo puso en las manos– que decía san Pablo: Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados. Esto me consoló mucho» (V 23,15; cf R 28; CE 69,3).

«Yo soy, no hayas miedo»

Si bien Teresa tiene una clara percepción del cumplimiento de las promesas de salvación de Dios en ella, no es, en última instancia, su confianza en las promesas (realidad subjetiva) la que funda su esperanza, sino la Palabra de Dios (realidad objetiva), y más concretamente, la Palabra que Jesús resucitado dirige a los Após-toles y que ahora le repite a ella: «Yo soy, no hayas miedo».

Según el P. Tomás Alvarez, es «el texto bíblico de más rico historial y de más hondas repercusiones en el alma mística de S. Teresa» (Escritos teresianos, III, p. 136). Pero el dato que aquí interesa resaltar es cómo en este texto se fundamenta la esperanza de Teresa de Jesús. Igual que toda esperanza cristiana. El fundamento, efectivamente, de la esperanza cristiana es la resurrección de Jesucristo.

La experiencia de Cristo resucitado es una de las más fuertes en la vida de Teresa (V 28,3; 29,4; M 6,9,3; 7,2,1). De sus labios escucha las palabras dichas a los discípulos. Se hacen presentes en los momentos de incertidumbre, de inseguridad o de temor; de vacilación, en definitiva, de su propia esperanza. Son fuente de paz, de ánimo y de fortaleza.

Los textos son fáciles de identificar (cf Concordancias, «Palabras del Señor dichas a Santa Teresa de Jesús», Burgos 1965, pp. 1419-1430). Aducimos solamente uno de los más importantes:

«Pues estando en esta gran fatiga..., solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo: No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé; no temas... 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. ¡Oh, qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!» (V 25,18).

Maduración de su esperanza

Apoyada en la fidelidad de Dios y en la palabra de Cristo, Teresa se lanza a la conquista de Dios como bien absoluto: «Sólo Dios basta». Todo queda supeditado a esta meta, que va polarizando cada vez más su esperanza. Esta se traduce en un ardiente anhelo de Dios, que la lleva a ver todas las cosas en relación a Él. Explica asimismo su desprendimiento de todo lo que no es Dios y su señorío sobre todas las cosas, que se traduce en una admirable libertad frente a las realidades terrenas. Da razón, en fin, de su experiencia de soledad y de desierto, que ella cultiva, no sólo como una dimensión geográfica, sino sobre todo como un valor del espíritu. Esta dimensión de soledad y de desierto, semejante a la experiencia de éxodo de la Biblia, se traduce en oración esperanzada y en actitud

contemplativa, que hacen florecer la esperanza. Todo queda envuelto por un sentido de eternidad, como dimensión que impregna toda su existencia, al estilo de vida de los primeros cristianos, anhelantes de la venida del Señor: «¡Ven, Señor Jesús!» (1Cor 16,22; Ap 22,20).

Estas perspectivas de la esperanza son los ejes de la espiritualidad teresiana. Resulta tan obvio, que no necesita documentación. El latido más fuerte de esta esperanza son las Poesías. Pero aquí baste recordar la imagen con la que ella describe la llamada a la comunión con Dios, como la fuente de «agua viva», que sacia toda sed (C 19 y 31).

Otro aspecto que sólo podemos evocar es el de la purificación de la esperanza. Aunque no aparece expuesta con el rigor con que lo hace San Juan de la Cruz, está presente en el itinerario espiritual descrito en el libro de las Moradas. El camino hacia el interior del castillo, donde Dios mora y donde tiene lugar el encuentro con Él, se caracteriza como un camino de renuncia a los bienes exteriores al castillo, para llegar a poseer los que están en el aposento interior, donde Dios mismo mora, como centro del alma (M 1,2,3). Este centro del alma y del castillo «es la pieza o palacio adonde está el rey» (M 1,2,8). Por eso, «pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, es un disparate» (M 2,1,11).

La posesión de Dios es el bien supremo. Pero éste no se alcanza plena y definitivamente en esta vida, sino en la vida eterna, traspasada la barrera de la muerte. Esta es la meta final de la salvación cristiana, a la que se orientan todos los pasos de Teresa. Es la dimensión escatológica de su esperanza.

3. En tensión hacia Dios: dimensión escatológica

Deseos de martirio y esperanza de la vida eterna

Uno de los datos más elementales de la vida de Teresa, desde sus primeros compases, es la viva conciencia de su condición de peregrina, en camino hacia la meta final de la salvación. Sus aspiraciones se concentran inicialmente en el deseo de sufrir el martirio, con el fin de «gozar de Dios para siempre»:

«Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios y desea-ba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por 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... Espan-tábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre, en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad» (V 1,4).

Este episodio de la infancia es muy revelador. Pone de manifiesto no sólo su anhelo de la vida eterna, sino también su valoración del martirio como el medio más eficaz para alcanzarla y la forma más cualificada de testificar su verdad: «Parecía-me compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaba yo mucho morir así». Quedó así imprimido, desde la niñez, «el camino de la verdad».

Con este anhelo crecen en ella los «deseos de las cosas eternas» (V 3,1) y el correspondiente esfuerzo por ganarlas: «Estaba tan puesta en ganar bienes eternos, que por cualquier medio me determinaba a ganarlos» (V 5,2). Ante los bienes eternos, una luz se enciende en ella, que hace palidecer los bienes terrenos. Era «una luz de parecerme todo de poca estima lo que se acaba y de mucho precio los bienes que se pueden ganar con ello, pues son eternos» (V 5,2).

Este sentimiento le había calado tan hondo, que ante la crisis de su adolescencia, le hace retornar a lo que ella consideraba «la verdad de cuando niña». Era como

una luz que se había encendido en ella desde pequeña y que le hacía percibir la caducidad de las cosas terrenas, frente a la perennidad de los bienes eternos:

«Vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno» (V 3,5).

Así vivía la Iglesia primitiva su esperanza cristiana, como nos recuerda la Exhortación apostólica de Juan Pablo II: «En la Iglesia primitiva la espera de la venida del Señor se vivía de un modo particularmente intenso. A pesar del paso de los siglos la Iglesia no ha dejado de cultivar esta actitud de esperanza: ha seguido invitando a los fieles a dirigir la mirada hacia la salvación que va a manifestarse, ‘porque la apariencia de este mundo pasa’» (VC 26).

Grandes ímpetus de amor

La vivencia espiritual de Teresa, caracterizada por el sentimiento de presencia de Dios en su alma, desencadena en ella grandes ímpetus de amor, que la hacen desear vivamente el encuentro definitivo con él. Los principales relatos son las Relaciones 1 y 3, y el capítulo 29 de Vida.

En la primera relación de su vida (1560), hecha a su confesor el P. Pedro Ibáñez, acerca de su «manera de proceder en la oración» (oración de recogimiento), escribe:

«Otras veces me dan unos ímpetus muy grandes, con un deshacimiento por Dios que no me puedo valer. Parece se me va a acabar la vida y así me hace dar voces y llamar a Dios, y esto con gran furor me da. Algunas veces no puedo estar sentada según me dan las bascas, y esta pena me viene sin procurarla, y es tal, que el alma nunca querría salir de ella mientras viviese, y son las ansias que tengo por no vivir y parecer que se vive, sin poderse remediar, pues el remedio para ver

a Dios es la muerte, y ésta no puedo tomarla» (R 1,3). «Me parece que sentir las muertes es desatino» (R 1,18).

El sentimiento de Dios es tan fuerte, que parece se le desgarra la vida; le aprieta tanto, que desea morir. Pero, al fin, se abandona en sus brazos: «Póngome en los brazos de Dios, y fío de mis deseos, que éstos, cierto, entiendo son morir por El y perder todo el descanso, y venga lo que viniere» (R 3,9).

En el fondo, como una fuerza incontenible, está la experiencia paulina de la presencia divina (Gál 2,20), que Teresa misma refiere en su Relación:

«Viénenme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo, –aunque a buen seguro que no sea así en mí–, que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza, y ando como casi fuera de mí, y así me es grandísima pena la vida. Y la mayor cosa que yo ofrezco a Dios por gran servicio, es cómo siéndome tan penoso estar apartada de El, por su amor quiero vivir» (R 3,10).

La misma experiencia de ímpetus de amor, que parecen arrancarle la vida, es descrita en el libro de la Vida. Esta aparece en un contexto de gracias místicas, que prenden fuego a su corazón y deseos de morir para ver a Dios:

«Veíame morir con deseo de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida, si no era con la muerte. Dá-banme unos ímpetus grandes de este amor, que, aunque no eran tan insufrideros como los que ya otra vez he dicho ni de tanto valor, yo no sabía qué me hacer; porque nada me satisfacía, ni cabía en mí, sino que verdaderamente me parecía se me arrancaba el alma» (V 29,8).

El fruto inmediato de esta gracia es el crecimiento en el amor de Dios. Cuanto más crece éste, más se aborrece a sí misma y la vida misma. Teresa la describe como «una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón». «Bien entiende que quiere

a Dios y que la saeta parece traía hierba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de muy buena gana la vida por El» (V 29,10). La gracia mística culmina en la visión del ángel con el dardo de amor penetrando en su corazón, que la deja «toda abrasada en amor grande de Dios» (V 29,13).

Como colofón de la tensión de la esperanza, que rezuman estos textos autobiográficos teresianos, cabe destacar el valor testifical de esta experiencia, que el P. Tomás Alvarez parangona a la del martirio: «El mártir testifica su certeza de los bienes que hay más allá de la muerte... El místico, que experimenta en forma especial la salvación presente como preludio de la plenitud futura, las testifica proféticamente, con palabra humana llena de vigor y de eficacia para quienes no tienen el carisma de esa experiencia calificada de las realidades salvíficas» (T. Alvarez, Un testigo fuerte de esperanza cristiana. Teresa de Jesús, en Estudios Teresianos, III, Burgos 1996, pp. 173-174).

4. Entre el «ya, pero todavía no»: La tensión de la esperanza entre el presente y el futuro

Teresa de Jesús describe de forma plástica la tensión de la esperanza entre el «ya, pero todavía», a propósito del valor presente y futuro del Reino:

«A los que se les da acá como le pedimos [su reino], les da prendas para que por ellas tengan gran esperanza de ir a gozar perpetuamente de lo que acá les da a sorbos» (CE 52,3).

El Reino es un bien presente, pero que no se posee en plenitud; Dios lo da acá «a sorbos», como prenda de la posesión eterna. La Santa fundamenta esta tensión de la esperanza en la experiencia paulina de la vida en Cristo y en el poema «Vivo sin vivir en mí».

«Mihi vivere Chistus est, mori lucrum»

Años de lucha le costó a Teresa llegar a poner toda su esperanza en Dios (V 8,12) y a integrar las realidades presentes en la esperanza cristiana. En ese período largo de su vida (unos veinte años), según el P. Tomás Alvarez, tiene que enfrentarse a dos tentaciones, que la retienen prendida en la red de lo presente: la seducción de los bienes terrenos, cuyo exponente principal es para ella la honra, y la tentación de las amistades y del amor humano.

Pero su encuentro personal con Cristo (1560), como el de Pablo camino de Damasco, cambia el signo de su vida y hace estallar la tensión de la esperanza entre lo presente y lo definitivo, entre el «ya, pero todavía no». A partir de este hecho, que cambia su vida por su relación nueva con Cristo, con su Humanidad santa y resucitada, se fijan los dos polos de su existencia: «la vinculación al presente y la proyección a lo trascendente definitivo» (T. Alvarez, ib p. 180).

Su nuevo centro de gravedad, el eje central en torno al cual se articula su esperanza, es la presencia de Cristo en su vida. Por eso puede decir con san Pablo: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Por eso también, desea como Pablo morir para estar con Cristo (Fip 1,21). Es la realidad cristológica y escatológica, que va tejiendo su vida. Así lo corroboran los dos textos siguientes:

«¡Qué es esto, Señor mío! ¿En tan peligrosa vida hemos de vivir? Que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección, que no vivo yo ya sino que Vos, Criador mío, vivís en mí, según ha algunos años que, a lo que puedo entender, me tenéis de vuestra mano y me veo con deseos y determinaciones y en alguna manera probado por experiencia en estos años en muchas cosas, de no hacer cosa contra vuestra voluntad, por pequeña que sea, aunque debo hacer hartas ofensas a Vuestra Majestad sin entenderlo. Y también me parece que no se me ofrecerá cosa por vuestro amor, que con gran determinación me deje de poner

a ella, y en algunas me habéis Vos ayudado para que salga con ellas, y no quiero mundo ni cosa de él, ni me parece me da contento cosa que salga de Vos, y lo demás me parece pesada cruz... Estoy temiendo –y con mucha razón– si me habéis de tornar a dejar... No sé cómo queremos vivir, pues es todo tan incierto» (V 6,9).

«Mihi vivere Chistus est, mori lucrum» [Fip 1,21]; así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo» (M 7,2,5).

Los dos pasajes citados se hacen eco de la experiencia paulina de la nueva presencia de Cristo. Pero, mientras el primero insiste en el temor de perderla por el apego al presente, el segundo expresa el deseo del encuentro definitivo. Entre estos dos momentos se extiende el entero arco de su vida. El primero corresponde al principio de su itinerario espiritual; el segundo, a la cima del matrimonio místico.

«Vivo sin vivir en mí»

En el centro de su esperanza tensionada escatológicamente, como divisoria de las dos vertientes (entre el presente y el futuro, entre el «ya pero todavía no»), está el poema:

«Vivo sin vivir en mí

y tan alta vida espero,

que muero porque no muero» (Po 1).

Este poema fue compuesto en 1571, para glosar su primera experiencia mística del misterio trinitario (R 15), que tensa todavía más su esperanza hacia el nuevo desenlace, que ocurre con la gracia del matrimonio místico en 1574.

El P. Tomás Alvarez, a quien remitimos para el comentario a este poema, resume así su contenido: «Los tres versos formulan poéticamente los tres momentos de la esperanza: 1º, el gozo de vivir, pero vivir con vida nueva, no ya en mí sino en Cristo; 2º, la espera de una vida más alta; 3º, la muerte, pero sentida ya como puente pasadizo entre las dos vidas» (T. Alvarez, Un testigo fuerte de esperanza cristiana, en Estudios Teresianos, III, Bur-gos 1996, p. 174).

«Vivo sin vivir en mí» es la expresión de ese ardiente deseo, que prende en el corazón de quien se ha encontrado con Cristo y ha consagrado a él su vida: «Las personas que han dedicado su vida a Cristo viven necesariamente con el deseo de encontrarlo para estar finalmente y para siempre con Él. De aquí la ardiente espera, el deseo de ‘sumergirse en el Fuego de amor que arde en ellas y que no es otro que el Espíritu Santo’ [B. Isabel de la Trinidad], espera y deseo sostenidos por los dones que el Señor concede libremente a los que aspiran a las cosas de arriba» (VC 26).

La serie de gracias místicas, que la Santa relata en las sextas moradas (1577), colman su esperanza en un crescendo progresivo, pasando del «todavía no» paulino de la salvación cristiana al «ya» también de la posesión gozosa de la salvación y del encuentro pleno con el Señor. Es la experiencia que reflejan sus últimas palabras en el lecho de muerte (1582):

«¡Tiempo es ya que nos veamos, Amado mío y Señor mío...! ¡Ya es llegada la hora en que yo salga de este destierro y mi alma goce en uno con Vos, que tanto he deseado!» (Tiempo y vida de Santa Teresa, Madrid 1978, pp. 159-161).

5. La espera definitiva y su actitud de servicio

Deseo de morir

La experiencia escatológica de Santa Teresa, en sintonía con la de san Pablo (Fip 1,22-24), es una polarización –como observa Tomás Alvarez– entre los dos deseos extremos: el deseo de morir para encontrarse definitivamente con Cristo y el deseo de seguir viviendo para servir a los hermanos y a la Iglesia. Lo primero sería lo preferible; lo segundo será de hecho lo preferido. Es la doble proyección de la esperanza, tensa hacia la parusía y presente a la realidad histórica de la peregrinación cristiana (cf T. Alvarez, Escritos teresianos, III, p. 177).

Teresa de Jesús, desde lo hondo de su tensión, evoca esta experiencia paulina, pidiendo al Señor que la libere del cautiverio del cuerpo:

«¡Oh, qué es un alma que se ve aquí, haber de tornar a tratar con todos, a mirar y ver esta farsa de esta vida tan mal concertada, a gastar el tiempo en cumplir con el cuerpo, durmiendo y comiendo! Todo la cansa, no sabe cómo huir, vese encadenada y presa. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos, y la miseria de la vida. Conoce la razón que tenía san Pablo de suplicar a Dios le librase de ella. Da voces con él. Pide a Dios libertad, como otras veces he dicho; mas aquí es con tan gran ímpetu muchas veces, que parece se quiere salir el alma del cuerpo a buscar esta libertad, ya que no la sacan. Anda como vendida en tierra ajena, y lo que más la fatiga es no hallar muchos que se quejen con ella y pidan esto, sino lo más ordinario es desear vivir. ¡Oh, si no estuviésemos asidos a nada ni tuviésemos puesto nuestro contento en cosa de la tierra, cómo la pena que nos daría vivir siempre sin él templaría el miedo de la muerte con el deseo de gozar de la vida verdadera!» (V 21,6).

En su libro litúrgico de rezos lleva una cuartilla «cifrada» del día de su muerte, que ella espera como su «dies natalis» o segundo nacimiento a la vida eterna (R 7). Era una especie de recordatorio para mantener viva su esperanza.

Deseo de servir al Señor

Pero esta tensión de la esperanza no la arranca del presente temporal, ni del drama de la Iglesia europea de su tiempo; al contrario, la sumerje de lleno en él, como diaconía terrena a la Iglesia y a los hermanos. Esta se intensificará el último período de su vida y la sacará de su clausura, para hacerse andariega y fundadora, inmersa totalmente en el servicio.

Los últimos testimonios de su vida así lo corroboran: Moradas séptimas (1577) y última Relación (1581). Correspon-den a la plenitud del crecimiento, en la unión a Cristo y en el servicio a los otros. Son la plenitud de su esperanza.

En la cima del matrimonio espiritual, cuando Teresa ha alcanzado la plena unión con Cristo, remiten los deseos que tenía de morirse, por gozar definitivamente de Él, y crece el deseo de servirle:

«Lo que más me espanta de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca. Y si supiesen cierto que en saliendo el alma del cuerpo ha de gozar de Dios, no les hace al caso, ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella: su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido, y los pocos que hay que de veras miren por su honra, desasidos de todo lo demás» (M 7,3,6).

En el último tramo de su vida, cercano ya a la muerte, tiene tal certidumbre de la posesión eterna de Dios, que no tiene prisa por gozarle sino por servirle:

«¡Oh, quién pudiera dar a entender bien a vuestra señoría la quietud y sosiego con que se halla mi alma!; porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta

certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión aunque no el gozo; como si uno hubiese dado una gran renta a otro con muy firmes escrituras para que la gozara de aquí a cierto tiempo y llevara los frutos; mas hasta entonces no goza sino de la posesión que ya le han dado de que gozará esta renta. Y con el agradecimiento que le queda, ni la querría gozar, porque le parece no ha merecido, sino servir, aunque sea padeciendo mucho, y aun algunas veces parece que de aquí al fin del mundo sería poco para servir a quien le dio esta posesión. Porque, a la verdad, ya en parte no está sujeta a las miserias del mundo como solía; porque aunque pasa más, no parece sino que es como en la ropa, que el alma está como en un castillo con señorío, y así no pierde la paz, aunque esta seguridad no quita un gran temor de no ofender a Dios y quitar todo lo que le puede impedir a no le servir, antes anda con más cuidado, mas anda tan olvidada de su propio provecho, que le parece ha perdido en parte el ser, según anda olvidada de sí. En esto todo va a la honra de Dios y cómo haga más su voluntad y sea glorificado» (R 6,1).

«Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios; mas luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia y queda el deseo de vivir, si El quiere, para servirle más; y si pudiese, ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria» (R 6,9).

Los testimonios teresianos, que acabamos de relatar, son la mejor ratificación de la esperanza cristiana, como fuente de la misión y como principio inspirador y renovador de las realidades terrenas; esto es, como principio de los cielos nuevos y la tierra nueva (2Pe 3,13). Así lo ratifica la Exhortación apostólica sobre la vida religiosa, destacando cómo la espera escatológica es fuente de compromiso y principio de una espera activa, que se convierte en misión:

«‘¡Ven, Señor Jesús!’ Esta espera es lo más opuesto a la inercia: aunque dirigida al Reino futuro, se traduce en trabajo y misión, para que el Reino de haga presente ya ahora mediante la instauración del espíritu de las Bienaventuranzas... La tensión escatológica se convierte en misión, para que el Reino se afirme de modo creciente aquí y ahora. A la súplica: ‘¡Ven, Señor Jesús!’, se une otra invocación: ‘¡Venga tu Reino!’» (VC 27).

Estas palabras son el mejor colofón de la esperanza de Teresa de Jesús. Este es el núcleo de su espiritualidad, abierta al encuentro pleno con el Señor y a los deseos de servirle. Cielo, muerte.

BIBL. – T. Alvarez, Un testigo fuerte de esperanza cristiana: Teresa de Jesús, en «Estudios Tere-sianos» III, Burgos, 1996, pp. 173-188.

Ciro García

Espinosa, Juan Pedro de

Amigo de Lorenzo de Cepeda y pariente de la mujer de éste, Juana Fuentes de Espinosa. En 1561 viene del Perú y trae a la Santa “dineros” de parte de aquél (cta 2,1).

Espinosa, Juana Fuentes de

Espinosa, Juana Fuentes de Es la esposa de Lorenzo de Cepeda. Nacida en Trujillo (Perú) en 1539. Hija de Francisco Fuentes (cf Pólit, p.78) y de Bárbara de Espinosa (ib). A los 17 años casó con Lorenzo en Lima (18.5.1556), de donde ambos pasaron a aposentarse en Quito. Tuvo siete hijos, de los que sobrevivieron a ella 4. Última de todos Teresita. Muy querida de la Santa (cta 2,12), aunque no llegasen a conocerse. Murió de sobreparto el 14.11.1567, acontecimiento que motivó el regreso de Lorenzo y familia a España. “Enterróse –anota su marido– en

el monasterio de nuestra Señora de la Merced, y en su hábito, en la capilla de San Juan de Letrán" (Quito). Consolando a su hermano, escribe la Santa: "Deseo que entienda la merced que le hizo Dios en dar tal muerte a la señora doña Juana. Acá se ha encomendado a nuestro Señor y hecho las honras en todos nuestros monasterios..." (cta 24,15).'América. Cepeda, Lorenzo de.

Espíritu Santo

La presencia del Espíritu Santo en Teresa de Jesús, aunque es más limitada que la presencia de Dios Padre y de Jesucristo, aparece bajo las perspectivas fundamentales de la revelación y se manifiesta como fuerza renovadora y santificadora en los momentos cumbre de su vida. A partir de su acción en ella, llega a percibir la realidad personal del Espíritu Santo dentro del misterio trinitario y de inhabitación.

El proceso de este descubrimiento es similar al de la misma revelación. Esta, partiendo de las manifestaciones del Espíritu Santo en la vida de Cristo (nacimiento, bautismo, predicación, resurrección), guía al creyente a la fe en Él (V 22,1), a la comprensión pneumatológica de la vida cristiana y al misterio trinitario, que es el principio y la meta final de la vida en Cristo suscitada por el Espíritu. La Sagrada Escritura concentra sus afirmaciones en la acción del Espíritu Santo, mientras que las referencias a su esencia de ordinario sólo son indirectas.

De acuerdo con esta perspectiva de la revelación, en la Pneumatología o reflexión teológica sobre el Espíritu Santo, el primer elemento es la experiencia y la acción del Espíritu, para tener acceso a Él. Es ésta una de las características de la pneumatología actual, en contraposición a la pneumatología anterior. Es una pneumatología «desde abajo» o desde la experiencia cristiana. No hay otro acceso a la Trinidad en sí (Trinidad «inmanente») más que a través de su manifestación en la historia de la salvación (Trinidad «económica»). Así define el

Concilio Vaticano II la salvación cristiana, como acceso al Padre, en Jesucristo, por el Espíritu Santo (LG 2-4).

La experiencia que Teresa de Jesús tiene del Espíritu Santo entronca de lleno con este planteamiento soteriológico. Es una experiencia esencialmente soteriológica, que sella su proceso de renovación y santificación, hasta su culminación en el misterio de la inhabitación, y que tiene, en fin, en su vida una manifestación fuertemente carismática. Esta es en síntesis la experiencia del Espíritu que tiene Teresa y que intentamos desarrollar en los apartados siguientes.

1. Experiencia soteriológica del Espíritu

Por experiencia soteriológica del Espíritu entendemos la acción del Espíritu Santo que prolonga la presencia del Resucitado y su obra salvífica en la historia, llevando por doquier los frutos de la muerte y resurrección del Señor y abriendo el corazón de los fieles a la verdad del Evangelio.

En la vida de Teresa hay un hecho central que dice relación a esta experiencia. Es la gracia de su conversión definitiva al Señor, obtenida tras la invocación del Veni Creator Spiritus, que obra en ella la liberación afectiva de algunas amistades, que impedían que su corazón estuviese entero en Dios. Escucha estas palabras: «Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles» (V 24,5).

Comenta la Santa que estas palabras se le dijeron «muy en el espíritu» y que desde aquel día quedó «tan animosa para dejarlo todo por Dios como quien había querido en aquel momento dejar otra a su sierva... Debía aguardar [el confesor] a que el Señor obrase, como lo hizo» (V 24,7).

La fuente pneumatológica de esta experiencia aparece claramente en el relato autobiográfico. Su confesor, el P. Práda-nos, ante su resistencia para «dejar algunas amistades» le hizo esta encomienda:

«Me dijo que lo encomendase a Dios unos días y rezase el himno de Veni, Creator, porque me diese luz de cuál era lo mejor. Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno, y estándole diciendo, vínome un arrebatamiento» (V 24,5). Así escuchó las palabras dichas.

Es importante destacar esta invocación del Espíritu. La Santa, más que hablar del Espíritu Santo, ora e invoca al Espíritu Santo. La invocación, dice J. Moltmann, es la manera de hablar del Espíritu, pues abre el espíritu del hombre para acoger la verdad de Dios manifestada en Cristo: es apertura, receptividad. La medida de la invocación es la medida del Espíritu. De ahí la importancia de la invocación al Espíritu en la vida cristiana.

En el comentario de la Santa hay otro dato que no podemos pasar por alto: la libertad.

«Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo» (V 24,8).

La libertad aparece como el fruto de la acción del Espíritu Santo en ella, dentro de la más pura línea paulina: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3,17). En Teresa de Jesús la libertad en el Espíritu constituye uno de los puntos neurálgicos de su espiritualidad.

Finalmente, cabe interpretar en el contexto de su experiencia soteriológica del Espíritu, el saludo de sus cartas como un saludo pascual, deseando a sus interlocutores la gracia del Espíritu Santo.

2. Experiencia santificadora

En la tradición de la Iglesia el Espíritu Santo es considerado como el alma de la santidad cristiana. Teresa, que impulsada por el Espíritu, emprende decididamente el camino de la santidad, experimenta su fuerza renovadora a través de una de las gracias místicas más significativas de su vida. Representa una especie de «pneumofanía» o manifestación del Espíritu Santo, semejante a la «cristofanía» (V 22) o la «mariofanía» (V 33,14), que aparecen en las fuentes de su vida cristiana y de su espiritualidad.

Al lado de Cristo y de la Virgen María, aparece el Espíritu Santo, como fuente de gracia y de santidad. En una de sus Relaciones cuenta cómo el Padre la llevó cabe sí y le dijo: «Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen» (R 25,2).

Pero el hecho central de esta experiencia lo relata en el libro de la Vida (V 38,9-10). Ocurrió la víspera de Pente-costés o la Pascua del Espíritu Santo, como ella la denomina, el 29 de mayo de 1563. La gracia mística tiene lugar en la oración retirada y solitaria, dentro del marco de la liturgia de la Iglesia, leyendo en un Cartujano (la Vida de Cristo por Ludolfo de Sajonia) lo relativo a esta fiesta, para entender cómo el Espíritu Santo se halla presente en la vida espiritual. Y, pareciéndole, «por la bondad de Dios, que no dejaba de estar conmigo» (V 38,9), cayó en un éxtasis, en el que vio al Espíritu Santo en forma de paloma que descendía sobre su cabeza:

«Estando en esto, veo sobre mi cabeza una paloma, bien diferente de las de acá, porque no tenía estas plumas, sino las alas de unas conchicas que echaban de sí gran resplandor» (V 38,10).

Inmediatamente se sosegó su espíritu «con tan buen huesped», y un sentimiento de quietud y de gozo la invadió, que transformó su vida:

«Desde aquel día entendí quedar con grandísimo aprovechamiento en más subido amor de Dios y las virtudes muy más fortalecidas» (V 38,11).

Los efectos de esta acción del Espí-ritu Santo en Teresa de Jesús (gozo interior, quietud, amor, virtudes...) no son otros que los frutos del Espíritu en la vida cristiana, descritos por San Pablo como «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí» (Gál 5,22-23).

La experiencia pneumatológica de Teresa en su vida espiritual aparece estrechamente unida a su experiencia cristológica, como en San Pablo, que habla indistintamente de «la vida en Cristo» y de «la vida en el Espíritu», porque la una conduce a la otra (cf CEC, n. 1699). La Santa establece esta relación a propósito del proceso de transformación del gusano de seda, símbolo de nuestra transformación en Cristo. Tal transformación se lleva a cabo por la acción del Espíritu Santo:

«Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia» (M 5,2,3).

3. Experiencia de inhabitación por el Espíritu Santo

El misterio de la inhabitación divina, que Teresa de Jesús describe en las séptimas moradas, aparece unido al Espíritu Santo, tanto en la revelación (1Cor 3,16-17) como en la tradición teológica. La Santa establece esta relación de múltiples formas. Ante todo, partiendo de la misma experiencia de las palabras bíblicas, que anuncian la divina presencia y que incluyen expresamente al Espíritu Santo en el relato teresiano:

«Aquí se le comunican todas tres Personas... y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio [Jn 14,23] que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos» (M 7,1,6).

Las expresiones con que la Santa describe su experiencia de inhabitación son profundamente pneumatológicas. Dentro del misterio trinitario, el Espíritu es el lazo de amor entre el Padre y el Hijo: «Considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo, y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos» (E 7,2).

El Espíritu Santo es el que realiza nuestra comunión con el Padre y el Hijo: «Entre tal Hijo y tal Padre forzado ha de estar el Espíritu Santo, que enamore vuestra voluntad y os la ate tan grandísimo amor» (C 27,7). En él se manifiesta el amor del Padre: «Mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama» (R 13). Es, en fin, el mediador entre Dios y el hombre: «Paréceme a mí que el Espíritu Santo debe ser medianero entre el alma y Dios y el que la mueve con tan ardientes deseos que la hace encender en fuego soberano» (Conc 5,5).

Aparte los textos explícitos, como observa atinadamente Jesús Castellano, «hay todo un campo vasto de alusiones bíblicas, de simbolismos, de operaciones en los que está implicada toda la teología del Espíritu Santo: oración, dones, virtudes, múltiples gracias místicas tienen marcado carácter pneumatológico» (J. Castellano, en Introducción..., p. 165).

Entre los símbolos, cabe destacar dos: el del fuego y el del agua. Los Procesos de Beatificación relatan cómo la Santa hizo pintar una imagen de la San-tísima Trinidad, que llevaba en su breviario y en la que el Espíritu Santo aparece como un «hermoso mancebo, rodeado de llamas o volcanes encendidos».

Respecto al símbolo del agua, del agua viva, destaca en las cuartas moradas la fuente interior, que fluye desde dentro y lo inunda todo; es «una experiencia singular muy parecida a lo que hoy se describe como bautismo en el Espíritu Santo; es la experiencia mística de la palabra de Jesús: «Quien tenga sed, que se acerque a mí; quien crea en mí que beba; como dice la Escritura: 'De su entraña manarán ríos de agua viva'. Decía esto refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en Él'» (J. Castellano, ib).

4. Experiencia carismática

Paralela a la experiencia santificadora y transformadora del Espíritu, está su experiencia carismática, reflejada en la iconografía teresiana bajo el símbolo del Espíritu Santo como paloma, que acompaña siempre la imagen de Santa Teresa. Con ello se quiere significar la inspiración carismática de su doctrina y de su obra.

Efectivamente, su obra de escritora se halla bajo el impulso del Espíritu Santo, a quien «se encomienda para que guíe su pluma», al tratar de argumentos difíciles (M 4, 1,1; M 5 4,11). Santa Teresa tuvo el don de la Sabiduría para expresar con claridad misterios y realidades inefables. Igualmente, su actividad fundadora es fruto de la acción del Espíritu, de una intensa vivencia espiritual del misterio de Cristo y de la Iglesia y del deseo que pone en ella el Espíritu de colaborar con mayor eficacia en la salvación de las almas (C 32,9-11; F 2,7-9). La presencia del Espíritu en su vida hace de ella una auténtica carismática. Solo así se explica la fuerza de su carisma, como fundadora y escritora.

Ciro García

Estefanía de los Apóstoles, ocd

Carmelita ejemplar del Carmelo de Valladolid. Nacida en Pedraza de Campos (Palencia). Hija de Hernando Gallo y de María Sánchez. El P. Jerónimo Ripalda la

encaminó a la reciente fundación de la Santa en Valladolid. Ingresó como freila y recibió el hábito de manos de don Alvaro de Mendoza el 2.7.1572, profesando el 6.8.1573. A su toma de hábito asistió Casilda de Padilla, y fue el punto de partida de la vocación de ésta. Estefanía, a su vez, asistió a los episodios dramáticos de Casilda y su familia (cf F 11). Aunque de tan diverso nivel social, ambas intimaron en el año de noviciado. A cuál más santa, según opinión reiterada de T: “aunque Estefanía, cierto es a mi parecer santa, el talento de Casilda y las mercedes que el Señor le hace... me ha satisfecho mucho” (cta 77,2). “La simplicidad de Estefanía para todo, si no es para Dios, es cosa que me espanta, cuando veo la sabiduría que en su lenguaje tiene de la verdad” (ib 3). Se lo repite poco después a don Teutonio de Braganza (cta 79,8) y a la priora de Valladolid (104,7). Hasta el punto de proyectar dedicarle una mención especial en el relato de las Fundaciones: “Es este tiempo [1572] ofrecióse dar un hábito a una freila [a Estefanía] en este monasterio de la Concepción, cuyo llamamiento podrá ser que diga, porque aunque diferente en calidad [respecto de Casilda], porque es una labradorcita, en las mercedes grandes que le ha hecho Dios, la tiene de manera que merece, para ser Su Majestad alabado, que se haga de ella memoria” (F 11,1). De hecho, al reanudar en Toledo la redacción de las fundaciones, la Santa pide a la priora de Valladolid le envíe “una relación de Estefanía, como me la envió a Avila, que estaba muy bien...” (cta 143,6), evidentemente para dejar constancia de ella en su libro de historia. No llegó a realizarlo, ignoramos el motivo. Quizás porque con el andar del tiempo Estefanía se extremó en la vida penitencial, y la Santa hubo de advertirlo a la priora de Valladolid: “no consienta a Estefanía esas soledades y poco comer...” (cta 381,3). La fama de santidad y la simplicidad de Estefanía llegaron a noticia de Felipe II, que la tuvo en gran estima. Su muerte acaeció en Valladolid el 10.6.1617. De ella quedaron varios apuntes espirituales y su declaración en el proceso de batificación de la Santa, Valladolid, 1610 (BMC 20, 354-360). Padilla, Casilda de.

Estella, Diego de (1524-1578)

Religioso franciscano (1524-1578), nacido en Estella (Navarra). Cursa estudios en Salamanca, donde viste el hábito franciscano. Hacia 1561 es “predicador de Corte” y reside en Madrid, donde sufre dos procesos (1565 y 1569). Una vez rehabilitado y con fama de ser “uno de los más famosos predicadores” de Salamanca (BMC 18, 462), es invitado por la Santa a tener el sermón solemne en la inauguración del Carmelo de esta ciudad, el 28.9.1573 (F 19,9). El P. Estella es uno de los grandes escritores ascéticos coetáneos de T.

Estilo literario

El estilo teresiano es integral, existencial, un modo de ser, de estar en el mundo y de expresar y comunicar la experiencia vivida. El mismo estilo de vida que T pone en marcha se hace palabra y estilo literario a través de su escritura y, en su “desafeitado desaliño”, se convierte en “la misma elegancia en castellano” según fray Luis de León.

1. Características

El estilo de los textos teresianos, siendo lenguaje literario escrito, mantiene el tono de la conversación oral. Esto no excluye la preocupación por la forma, por saber decir –“No sé si queda bien dado a entender” (M 1, 2, 9) ; “No sé si la comparación cuadra, mas en hecho de verdad ello pasa ansí” (V 20, 2); “Deshaciéndome estoy por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo” (M 6, 2 3)–. Tampoco excluye la autocomplacencia por la propia escritura –“Esto es así, y quien tuviere experiencia verá que es al pie de la letra todo lo que he dicho. Alabo a Dios porque lo he sabido así decir” (V 25, 9)–. Pero la actitud estética y la consciencia creadora como escritora las pone al servicio de la mayor expresividad en una comunicación cordial, cercana, cálida y sencilla. Su voluntad de estilo se centra en el interés por dar forma precisa, expresiva, plástica, a unos contenidos –inefables muchas veces– que brotan de una profunda experiencia espiritual y vital. Su estilo se caracteriza por los siguientes rasgos:

A) Tono coloquial, conversacional, conscientemente elegido como registro: “Iré hablando con ellas [estas monjas de estos monasterios] en lo que escribiré” (M pról. 4). Se manifiesta de diversas maneras:

1. Continuas apelaciones a los destinatarios, que están presentes como interlocutores y a cuyos interrogantes se adelanta a responder –“Paréceme que estáis con deseo de ver qué se hace esta palomica y dónde asienta (...) y aún plega a Dios se me acuerde o tenga lugar de escribirlo” (M 5, 4, 1)–. A veces, incluso, sus palabras se entrecruzan con otras “conversaciones”, orales en este caso, que quedan implícitas –“Fuéronse a buscar el Provisor, que havía nombre Prudencio, y aún no sé si me acuerdo bien; así me lo dicen ahora, que como le llamábamos provisor, no lo sabía” (F 29,26)–. Se supone un inciso en el que pregunta el nombre y confirma su opinión.

2. Permanente presencia del yo narrativo, fuente de experiencia y polo indispensable para la comunicación autobiográfica con sus interlocutores.

3. Formación del pensamiento a medida que se expresa, dejando constancia de su proceso mental. No parte de un esquema previo completamente organizado, sino que elabora conjuntamente el fondo y la forma en un mismo acto creador al tiempo que escribe. Así son frecuentes: a) las autocorrecciones sobre la marcha, integradas en el texto como parte de él –“Este libro es verdad que lo he escrito yo siendo priora de San José de Avila y cuenta este libro ciento sesenta y nueve folios, digo no, ciento sesenta”–. T no tacha y modifica, sino que continúa el hilo del discurso de forma lineal para corregir lo ya “dicho”, tal como se hace en el lenguaje oral; b) las digresiones y paréntesis surgidos a partir de otra idea anterior. T retoma el hilo de su exposición de forma explícita en el punto en que espontáneamente lo abandonó: “No sé lo que había comenzado a decir, que me he divertido” (‘distraído’) (CV 2,11); “Confieso que iba tan embebida que no me he entendido hasta ahora la necedad que hacía en hablar en ello. Ahora que he

advertido callaré. Mas ya que está dicho, quédese por dicho por si fuere bien” (CE 2, 7); c) las grafías que parecen aproximarse a la fonética con todas las variantes contextuales que en el habla adquiere cada forma lingüística.

B) Lenguaje cálido, afectivo, plástico, expresivo: selección de un léxico concreto para expresar con imágenes conceptos abstractos; frecuente uso de diminutivos; gracejo en los giros y expre-siones; ironías suaves; efusiones afectivas; cambios del eje verbal; variaciones en el ritmo; abundantes imágenes, metáforas, símbolos, alegorías, juegos de palabras como esfuerzo creador en función de la claridad y viveza de la transmisión del contenido. Las ideas que transmite al entendimiento pasan antes por el corazón y buscan en el lector una respuesta que, después de pasar por la inteligencia, tenga un eco también cordial.

C) Presencia de vulgarismos, incorrecciones y formas anómalas que son “el lunar del refrán, en palabras de fray Luis de León (Carta-dedicatoria...). Algunas de las voces anómalas son arcaísmos; otras corresponden al lenguaje corriente del habla hidalga en Castilla la Vieja, al margen del gusto cortesano; otras son, sencillamente, deformaciones no siempre justificadas por la evolución del idioma y las vacilaciones que ésta trae consigo. Rafael Lapesa afirma que “la forma teresiana está ajena a la fijación del idioma por la literatura” (Historia de la Lengua española, 6ª ed. Escélicer, Madrid 1962, 210). Aunque no había límites tajantes entre vulgarismos y expresiones admitidas, la tendencia a la fijación de usos era clara, sobre todo en la lengua literaria (cf ib 243). Con frecuencia se encuentran vacilaciones vocálicas (discreción, descreçion, descrición); metátesis (yproquitas); formas inexistentes (agravuelo, agravielo); alteración de consonantes (asoluto, colesio), faltas de concor-dancia, anacolutos (“Podrá ser que no entendáis algunas qué cosa es visión, en especial las [visiones] intelectuales” (M 6,4,5). “Tenía uno casi de mi edad, juntábamonos entrambos a leer vidas de santos, que era el que yo más quería” (V 1,4); simplificación de diptongos (decinueve); diptongación (enrriedos).

Algunas investigaciones recientes subrayan la presencia de fenómenos lingüísticos semejantes en otros escritores de la época para demostrar que no hay tal vulgarismo en el lenguaje teresiano. T seguiría la pauta teórica de Valdés "escribir como se habla", y lo haría instalándose en el centro de dos tendencias, ni culta ni vulgar. Escribe como se habla en la Avila de su tiempo: conservadora, castiza y castellano-vieja. Con todo es de inestimable valor en este caso el testimonio de fray Luis de León, contemporáneo de T y buen conocedor de la lengua y la literatura de su momento. Fray Luis hace una lectura literaria de los textos teresianos y descubre en ellos unos rasgos de estilo muy personales que incluyen la presencia de anomalías en el campo de la literatura –"un desafeitado desaliño"– que le cautivan en su elevada sencillez.

T "controla perfectamente sus modos expresivos" (Lázaro Carreter, Fray Luis de León y el estilo de Santa Teresa, 485) y, controlándolos, su elección se decanta hacia un modo estilístico coloquial. Su voluntad de estilo se cifra en la no-forma retórica, es decir, en el rechazo a moldes retóricos vigentes en su momento y que ella conocía por abundantes lecturas. Su concepción de humildad, "andar en verdad", encuentra en la sencillez de estilo –estilo de vida, estilo personal, estilo literario– el camino más corto para el encuentro de la escritora y el lector a través de su pluma. La soltura y el dominio de los recursos literarios, y el gozo que provocan en la creadora sus propios logros, son una faceta más de quien, al expresarse, manifiesta su natural sentido estético, su estilo de vida cercano, sincero, cordial, sencillo de exquisita calidad humana y espiritual.

En un mundo antifeminista y obsesivamente preocupado por la ortodoxia, la elección de un estilo que la sitúa al margen de los cauces habituales de la retórica literaria y espiritual y permite a T, mujer-escritora, un ámbito de libertad creadora insospechado, al margen de las normas, para plasmar su experiencia de la forma más viva y expresiva. Comunica lo sublime a través de la suma sencillez que se recrea en el 'bien decir' aunque lo haga, según sus palabras, de un modo "desconcertado".

2. Algunas explicaciones

El estilo literario teresiano ha despertado la curiosidad de los investigadores a lo largo del tiempo. Muchos de ellos han intentado descubrir las claves hermenéuticas que expliquen las peculiaridades de un lenguaje literario difícilmente catalogable: su desenfadada soltura introduce elementos del lenguaje llano incluso vulgares, para tratar temas elevados; y empleando los recursos que la lengua le ofrece para plasmar formalmente los contenidos con sentido estético, lo hace al margen de los cauces establecidos. Al poner por escrito una biografía del espíritu, y hacerlo de espaldas a los gustos cortesanos de su momento, también en la literatura española fue fundadora. Se han dado diversas razones para explicar el porqué de tal estilo:

1ª La falta de cultura. Los estudios realizados sobre las obras leídas por T, ávida lectora de libros profanos y religiosos, desmienten esta idea. Por el contrario, ponen de manifiesto que tenía una cultura muy superior a la media de las mujeres de su tiempo (cf G. Etchegoyen, Morel-Fatio, Lázaro Carreter, García de la Concha, etc.).

2ª La depauperación de su lenguaje por la falta de libros a partir de la publicación del Indice de Libros Prohibidos del inquisidor Valdés en 1559. En esa fecha T tenía cuarenta y cuatro años y su formación se había completado. Además, el trato frecuente con personas de alto nivel cultural, tanto del mundo civil como del eclesiástico, le permitieron seguir en contacto con un lenguaje suficientemente cuidado.

3ª La dejadez, la falta de voluntad de estilo. La personalidad de T excluye la posibilidad de que sea ésta una explicación fundamentada. El retrato que de ella hacen sus contemporáneos, el estudio de las actividades realizadas a lo largo de toda su vida, y el testimonio que ella misma deja en sus escritos sobre su esfuerzo

creador y sobre su implicación personal en la tarea que tiene entre manos, apuntan a una voluntad definida y decidida.

4ª La ocultación. T trataría de esconder su personalidad tras ese supuesto vulgarismo. Y lo haría por diversas razones posibles:

a) El temor a la Inquisición. El Tribunal del Santo Oficio era una sombra que pesaba sobre cualquier actividad del siglo XVI. Con el afán de velar por la ortodoxia de la fe sometía a control y censura todo aquello que pudiese dañar la integridad doctrinal. El hecho de tratar por escrito temas espirituales y, aún más, el hecho de incluir en los textos experiencias místicas, podían convertir en sospechosas tanto las obras como, en ese caso, a su autora. El recurso a la vulgarización, según esta hipótesis, iría encaminada a encubrir la personalidad de quien se atrevía a adentrarse en terrenos considerados peligrosos.

b) Los prejuicios sociales antijudaicos. La limpieza de sangre era un tema candente en la sociedad del siglo XVI y motivo de conflictos civiles y religiosos. La ascendencia judía de la familia de T podía ser una mancha que acarrease desprestigio social en el rígido marco social de su momento, y la dedicación a una actividad intelectual, como la escritura, podía poner de relieve la sospecha de una mayor vinculación con círculos judaizantes. Quie-nes defienden esta hipótesis consideran que T escondería su autoría como literata recurriendo a la vulgarización de sus escritos.

c) La presión de la misoginia ambiental. El antifeminismo de la sociedad llevaba a considerar inaceptable, entre otras cosas, que una mujer se atreviese a realizar tareas reservadas a los hombres. Una de ellas, la de “predicar” por escrito, la de tratar temas espirituales enseñando a otros, la de ser, en definitiva, una escritora con autoridad propia. Los textos teresianos revelan en ocasiones rebeldía frente a esta falta de libertad, tan contraria al espíritu cristiano; otras veces manifiestan el haber asumido la condición de mujer según las coordenadas de su siglo pero, aun

en esos casos, no falta con frecuencia un velo de ironía que permite matizar el alcance de sus palabras. La presión de la misoginia ambiental habría obligado a T a vulgarizar para no ser tenida por atrevida y poder ocultar así su verdadera identidad.

d) La humildad. Quien afirma “[Por la] llaneza y claridad (...) yo soy perdida” (cta 124, 2) y pone en marcha una nueva forma de vida basada en la sencillez: “El estilo que pretendemos llevar es no sólo de ser monjas, sino ermitañas” (CV 13, 6), escribiría también bajo la máxima de la humildad. Esta hipótesis, que partió en primer lugar de Menéndez Pidal y fue seguida después por otros autores, considera que T realizó una mortificación ascética escribiendo en un registro inferior al suyo, según los usos vulgares. De este modo ocultó sus posibilidades reales como escritora y se sometió al condicionamiento que le imponía su deseo de humildad.

Todas estas explicaciones, que incluyen reflexiones interesantes, parten de la idea de que en la ocultación de T hay una vulgarización intencionada. Según esto, el rasgo del vulgarismo sería la clave de su voluntad de estilo. Sin embargo, la comparación de las dobles redacciones de los escritos teresianos revelan que no hay un incremento de voces anómalas en las segundas versiones, como sería razonable en caso de que su voluntad de estilo se centrase en una premeditada vulgarización.

3. Voluntad de estilo

La voluntad de estilo supone la elección deliberada de los rasgos por los que un autor desea ser reconocido, los que configuran su personalidad creadora. T consciente de sus recursos expresivos y con pleno control sobre ellos, elige voluntariamente su modo de escritura como una faceta más de estilo personal. Dentro de un marco social en el que pesaba la presión antifeminista, T funda un estilo de vida que traduce también en estilo de pluma: rompe las barreras intactas

hasta entonces para las mujeres y aprovecha las trabas que le impiden entrar en terrenos vedados. La mujer-escritora, que no puede escribir según estilo elevado ajustado a las normas de la retórica, crea en libertad su propio espacio literario en el que vuelca su propio estilo del modo más expresivo y directo: como un coloquio que se sitúa deliberadamente al margen de las normas retóricas de artificio y corrección renacentista, pero que no pretende tampoco vulgarizar. Entre estos dos polos extremos se sitúa y crea la forma para dar vida y expresión a contenidos vitales proyectándose tal como ella es: espontánea, natural, directa, y con un fuerte sentido estético en su elevada sencillez.

4. Algunas valoraciones sobre el estilo literario teresiano

“T es para los artistas, como es Cervantes, una lección perpetua: más lección, en cuanto a estilo, que Cervantes. En Cervantes tenemos el estilo “hecho”, y en T vemos cómo “se va haciendo” (Azorín). “El lenguaje de santa T, el lenguaje en las cartas, es el más profundo español que conozco”: “Castilla pura” (Azorín). “Podemos decir que es la creadora de un lenguaje de la conciencia. La lectura de santa T tiene que realizarse no desde una pura valoración literaria o histórica sino desde el misterio de un alma que se halla en perenne comunicación con la divinidad. Y para ello tiene que realizar la enorme tarea de inventar un idioma para lo inefable” (Camón Aznar). “Santa T es la cumbre de la prosa mística española, como S. Juan de la Cruz lo es de la poesía. Su amor a Dios lo expresa en la lengua viva de su tiempo, espontánea y tierna, emocionada y popular, y de forma tan eficaz que su mano parece guiada por un ángel” (Cela). “Como Quevedo, como Fernando Rojas, como Góngora, T da la impresión de estar creando en cada momento el lenguaje en que se expresa” (D’Ors). “En la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios: y en la forma del decir, y en la pureza y facilidad de estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale” (fray Luis de León). “Y ansí, siempre que los leo me admiro de nuevo, y en

muchas partes dellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo, y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que le regía la pluma y la mano, y ansí lo manifiesta la luz que pone en las cosas escuras y el fuego que enciende con sus palabras en el coraçón que las lee" (fray Luis de León). "[T] escribe como es. Es ella escribiendo y nada más. Santa T escribe, no tanto como habla sino como es. Es escribiendo, lo es en su totalidad y unidad, y por eso siendo su obra escrita maravilla inconmensurable con ninguna otra, no podemos, sin ofenderla, llamarla escritora" (Gerardo Diego). "Y en ir en aquel estilo, muestra con llaneza la verdad, sin composturas, retóricas ni artificios. Aunque, si bien se mira, el estilo es altísimo para persuadir y hacer fruto, el lenguaje purísimo y de los más elegantes de la lengua española, que quizá muchos letrados no acertarán a decir una claúsula tan rodada y bien dicha como ella la dice, aunque borren y enmienden mil veces. Y ella lo escribió sin enmendar papel suyo de los que escribía y con gran velocidad" (Gracián). "Los escritos teresianos, inspirados por el amor y rebosantes de emoción, obtenían como añadidura la suprema belleza literaria" (Lapesa). "En ella encontramos el primer esfuerzo sistemático (si se puede decir en su caso) por verter mediante la palabra escrita, al correr de pluma, la totalidad de la persona (...). Su rechazo de la retórica renacentista, su insistencia en escribir 'a lo que saliere' era así una afirmación de su voluntad de ser ella misma en sí, de rechazar las haciendas verbales, el deseo de provecho mundano" (Maricha-lar). "Por una sola página de Santa T pueden darse infinitos celebrados libros de nuestra literatura y de las extrañas (...). No hay en el mundo prosa ni verso que basten a igualar, ni aun de lejos se acerquen, a cualquiera de los capítulos de la Vida (...) habla y discurre de las más altas revelaciones místicas con una sencillez y un sublime descuido de frases que deleitan y enamoran" (Menéndez Pelayo). "[La prosa de Santa T] es el tipo perfecto del lenguaje familiar de Castilla en el siglo XVI, el mismo de la conversación; pues la autora, al escribir, estaba ajena a toda preocupación literaria; no redacta, habla, sencillamente" (Menéndez Pidal). "Santa T, obligada por obediencia a escribir, adopta como garantía de humildad el estilo descuidado. Y ese total renunciamiento a la curiosidad nos explica cómo aunque había sido la

Santa apasionada lectora de los libros de caballerías, que eran entonces el manual del habla discreta, no tomó en ello el menor rasgo estilístico, por más que alguna vez recuerda sus castillos y sus gigantes. De igual modo, aunque T fue toda su vida voraz lectora de los doctos libros religiosos, no sigue el estilo de ninguno de ellos, no aspira a igualarse con los autores que “tienen letras”... Pero la austera espontaneidad de la Santa es una espontaneidad hondamente artística: aunque quiere evitar toda gala en el escribir, es una brillante escritora de imágenes. Las expresiones figuradas acuden abundantes; algunas revisten una riqueza de variantes extraordinaria, acaso a veces inspirada en tratadistas anteriores, pero siempre matizadas y adaptadas al propósito especial que la Santa expone” (Menéndez Pidal). “Santa T es pura y transparente de lengua y estilo porque no hace de estos valores instrumentales fines en sí, sino que los usa y amolda a la expresión de las realidades más altas y trascendentes” (Pemán). “Santa T es el modelo absoluto del habla coloquial y usadera: de la transmisión más pura y directa de la imaginación al papel, sin intermedias nieblas de prefabricada cultura. [Su estilo...] podría definirse como una imaginación viva dictando unas palabras claras. De su imaginación le viene directamente el núcleo de la composición y el vocabulario que lo expresa y rodea” (Pemán). “De que la Santa no procura escribir con literatura no se sigue que la desdeñase. La tuvo en mucho aprecio (...). Quien se precie de conocer algo de la lengua castellana no podrá dejar de admirar en este desaliño uno de los mejores encantos del estilo teresiano” (Silverio de Santa T.). “Por una sola página de [sus asombrosos escritos] daría yo gustoso todos los discursos pronunciados por nuestros académicos y parlamentarios” (Schack). “Su estilo, su lenguaje (...) a los ojos desapasionados de la crítica más fría, es un milagro perpetuo y ascendente de las letras españolas” (Valera). “Con inefable acierto empleó las palabras de nuestro hermoso idioma sin adorno, sin artificio, conforme las había oído en boca del vulgo, en explicar lo más delicado y oscuro de la mente, en mostrar con poderosa magia el mundo interior... Entiendo que el hechizo de su estilo es pasmoso y que sus obras, aun miradas sólo como dechado y modelo de lengua castellana, de

naturalidad y gracia en el decir, debieran andar en manos de todos y ser más leídas de lo que son en nuestros tiempos” (Valera).

BIBL. – A. Sánchez Moguel, El lenguaje de Santa T. de Jesús. Imprenta Clásica Española, Madrid 1915; Azorín, Los clásicos redivivos, Espasa Calpe, Buenos Aires 1950, Austral 55; Alison Weber, T. of Avila and the Rethoric of Feminity, Princeton University Press 1990; Carlo Tamberlani, “Arte di col-loquiare: lo stile di Santa T. d’Avila”, L’Osservatore Romano. 2 dic. (1971) 6; Colin Thomson, “Una elegancia desafeitada”: “Fray Luis de León y Sta. T.“, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León. A Commemorative International Symposium. No-vem-ber 1991, Juan de la Cuesta, Delaware 1991, 289-298; Edgar Allison Peers, Madre del Carmelo. Retrato de Sta. T. de Jesús, CSIC, Madrid 1948, IX; Felicidad Bernabeu Barrachina, “Aspectos vulgares del estilo literario teresiano y sus posibles razones”, Revista de espiritualidad 22 (1963) 359-375; Fernando Lázaro Carreter,”Fray Luis de León y el estilo de Sta. T.”, Homenaje a Torrente Ballester, Caja de Ahorros de Salamanca 1981, 463-470; Id., “Sta. T de Jesús, escritora (El Libro de la Vida)”, Congreso Internacional Teresiano, Salamanca 1982; Fray Luis de León, Carta-dedicatoria de las Obras de la M.T. de J. a la priora Ana de Jesús, Ed. Príncipe, Foquel, Salamanca 1588; Guido Mancini, T de Avila. La libertà del sublime, Giardini Editore, Pisa 1981; Id., Expresión literaria de la enseñanza de Sta T de Avila, Instituto de Filología Románica de la Universidad de Roma, Módena 1955. Id., La crítica actual ante la obra de Sta. T. Las Fundaciones, un libro a medio camino entre el cielo y la tierra, Eidós, Madrid 1970, 61-82; H. Hatzfeld, Estudios literarios sobre mística española, Gredos, Madrid 1968, 210-242 y 243-276; Jeannine Poitrey, ”Peculiaridad coloquial de estilo teresiano”, La Vida Sobrenatural 58 (1978) 40-45; Id., Vocabulario de Sta. T, UPSA Madrid 1983; José María Pemán, “Modo de recibir el escritor el Patronato de Sta. T de Jesús”, Sta. T de Jesús, Patrona de los escritores españoles, Instituto de España, Madrid 1966, 23-33; José Camón Aznar, “Sta. T, creadora de un estilo en literatura y en arte”, Sta. T de Jesús, Patrona de los escritores españoles, Instituto de España, Madrid 1966, 36-47; Juan Marichalar, “Sta. T en el ensayismo hispánico”, “La

voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico”, Seix Barral, Barcelona 1975; Magdalena Izquierdo Luque, Sta. T de Jesús, metáforas y símbolos, Iberoamericano, Madrid 1963; Michel Flo-risoone, Estética de Sta. T, Revista de espiritualidad 22 (1963) 482-488; R. Hoornaert, Ste. Thérèse, écrivain. Son milieu, ses facultés, son oeuvre, Desclée de Brower, Paris 1922, esp. IV; Ramón Menéndez Pidal, “El estilo de Sta. T”. Mis páginas preferidas.Temas literarios, Gredos, Madrid 1927, 198-221; Id., La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Sta. T y otros ensayos, Espasa Calpe 1958, 4ª ed.; Sabino de Jesús, OCD, Sta. T de Jesús a través de la crítica literaria, Artes Gráficas Grijelmo, Bilbao 1949; Silverio de Sta. T, Vida de Sta. T de Jesús, Monte Carmelo, Burgos 1937, vol. 1-4; Víctor García de la Concha, El arte literario de Sta. T, Ariel, Barcelona 1978; Id., “Sermo humilis”, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano, Homenaje a Pedro Sanz Rodríguez Tomo II, Estudios de Lengua y Literatura, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986, 251-278.

Ninfa Watt, stj

Eucaristía

En Teresa de Jesús el misterio de la Eucaristía se hace presente en dos aspectos fundamentales. El de la experiencia y el de la catequesis práctica, en vista de la piedad eucarística de sus carmelitas y de sus lectores. A su experiencia del misterio ha precedido un laborioso curriculum informativo, condicionado por la teología y la liturgia eclesial del momento tridentino en que ella vive. Seguiremos por orden esos varios aspectos.

1. Su formación eucarística

Teresa tiene una elemental iniciación hogareña, normal en la Iglesia pretridentina: misa dominical, comunión de familia en la liturgia pascual y en especiales momentos familiares, procesiones populares, solemnidad popular y grandes

escenificaciones con ocasión de la fiesta del Corpus Christi. Sin embargo, no parece que la Eucaristía tuviese importancia decisiva en la infancia y adolescencia de Teresa. No queda constancia de la fecha de su primera comunión. Ese acontecimiento no aflora entre los nítidos recuerdos que ella tiene de su niñez. En el relato de Vida, hay que recorrer muchas páginas para llegar a una primera mención del Sacramento (4,9; 5,4; 7,11; 6,6; 7,21...). Alusiones no del todo positivas: misas del cura de Becedas; “devociones de misas” pero ya en período tardío; confesión y comunión después del terrible colapso de Teresa el 15 de agosto (5, 10: T tiene ya 24 años).

En el monasterio de la Encarnación, la piedad eucarística vivida por ella es la normal en una comunidad religiosa de entonces. Según la Regla del Carmen, la celebración de la Misa era el acto comunitario por excelencia, el que reunía “por la mañana cada día” a los ermitaños dispersos por la montaña del Carmelo. También ahora en la Encarnación, la Comunidad asiste cada mañana a la celebración de la Misa. En cambio, son pocas las fechas en que se permite a cada religiosa la comunión. En las Constituciones de aquel tiempo, la “rúbrica tercera” trataba “de las confesiones e comunión de las hermanas” y prescribía: “comulgarán regularmente en la primera dominica del adviento, y en la natividad de nuestro Señor, y en la primera dominica de la cuaresma, y en el jueves de la cena, y en el día de pascua siguiente, y en el día del ascensión, y en la pascua del espíritu santo, y en el día del corpus christi, en la fiesta de todos sanctos, y en las fiestas de nuestra señora, y en el día que reciben el hábito, y en el día que hacen profesión... Pero si nuestro Señor diere devoción al convento, o a la mayor parte, de querer comulgar más a menudo, poderlo han facer de consejo del confesor y de licencia de la priora” (BMC 9, p. 485). Estamos lejos de la comunión frecuente.

Por el relato de Vida sabemos que en los años de baja espiritual de la propia Teresa también su comunión eucarística sufrió nuevas menguas. No se mantuvo fiel a la comunión dominical, si es que anteriormente la había practicado, ya que merced al revulsivo del gran “paroxismo” del mes de agosto 1539, había optado

por “comulgar y confesar muy más a menudo, y desearlo” (6,4). Al morir su padre, tres o cuatro años después y proponerse ella una drástica revisión de vida, acoge la consigna de su confesor y vuelve a “comulgar de quince a quince días” (7,17). Ese tímido reflorecimiento de su piedad eucarística alentará la vida espiritual de Teresa en los duros años de brega que van a seguir; entre los 29 y los 39 de edad. En la Encarnación florece por esas fechas un grupo de devotas del Sacramento. Forman la “Compañía del Corpus...” Con reglamento y prácticas propias. Teresa pertenece a esa Compañía. Semillero fecundo, que sin duda producirá frutos exquisitos en la posterior piedad eucarística de la Santa.

Al lado, o quizás en la raíz misma de ese itinerario eucarístico de Teresa, hay que colocar unos cuantos factores de formación. Baste enumerarlos.

a) Entre los “buenos libros” presentes en la pequeña biblioteca de Don Alonso, figuraba –desde antes de nacer Teresa– un “Tratado de la misa”. Era, probablemente el “Tratado de la excelencia del sacrificio de la ley evangélica”, de fray Diego de Guzmán, y de haber sido accesible a Teresa hubiera sido para ella una buena iniciación catequística y espiritual. Sabe-mos que, años más tarde ya en su periodo de fundadora, la Santa tenía su librito-misal castellano para seguir participativamente la celebración de la misa. b) Mucho más influyente en su piedad eucarística hubo de ser sin duda el precioso libro de la “Imitación de Cristo”, o “Con-temptus mundi” como ella lo llama. Es cierto que T nunca se remite al famoso “libro cuarto: del Sacramento del Altar”. Pero es cierto también que ella lo leyó y que algo de lo ahí contenido se trasvasará a los capítulos del Camino, en que ella afronte el mismo tema. De hecho, Teresa lo retendrá entre los libros fundamentales de la biblioteca de cada Carmelo (Cons 2,7). c) Pero sobre todo ella tendrá un precioso manual de formación eucarística en “los Cartujanos”, es decir, en la “Vita Christi cartuxano”, escrita por el cartujo Landulfo de Sajonia y traducida por el franciscano Ambrosio Montesino, también incluido por la Santa en la lista de libros propuestos en las Constituciones (2,7). Es probable que las páginas de ese libro estén en la base del relato de Teresa en la Relación 26,

según el cual desde hace “más de treinta años” que ella practica una íntima liturgia eucarística en la fiesta del domingo de Ramos. Práctica y lectura que nos hace retroceder a los años 25 de Teresa, en pleno período de dificultades.

2. Renovación a través de la experiencia mística

Como otros sectores importantes de su proceso espiritual, también éste de la piedad eucarística sería inexplicable sin tener en cuenta el paso por la experiencia mística. Era normal. Una vez que la experiencia mística de la Santa se centró en el misterio de Cristo (V 27), con especial atención a su Humanidad (V 22 y M 6,7), era normal que la Eucaristía pasase a integrar ese plano de la piedad cristólogica de T. Es probable que para esas fechas ya practique ella la comunión diaria, aunque eso suponga una singularidad vistosa en su ambiente comunitario. Singularidad agravada por los condicionamientos de su salud (V 7,11; 40,20). Escribía así su primer biógrafo, F. de Ribera: “Desde antes que saliese de la Encarnación a fundar estos monasterios, comulgaba ordinariamente cada día..., siendo cuando ella lo comenzó una cosa que en aquella casa no se usaba, antes le recibían de tarde en tarde, y con su ejemplo se comenzó en ella a continuar harto este Sacramento. Dio en este tiempo nuestro Señor muestras de que gustaba de que ella comulgase cada día, porque teniendo entre otras enfermedades vómitos cada día, uno a la mañana y otro a la noche, el de la mañana se le quitó del todo presto y nunca más le tuvo, y el de la noche la duró toda la vida” (“La vida de la Madre Teresa...”, Salamanca 1590, IV, 12, p. 420).

Cuando las gracias místicas arrecian y los teólogos sus asesores las ponen en duda, una de las medidas más crueles adoptadas contra ella es alejarla de la comunión frecuente: “díjome mi confesor que todos se determinaban en que era demonio, que no comulgase tan a menudo”. “Fuime de la iglesia con esta aflicción... habiéndome quitado muchos días de comulgar” (25, 14-15). Se trató de una represión pasajera. Para esas fechas (en torno al 1558/59), ya su piedad eucarística se había vuelto fuego incandescente. Lo recuerda uno de los teólogos

que se agregan al grupo de asesores, Pedro Ibáñez, en el “Dictamen” que escribe sobre su espíritu; “Estas cosas (las gracias místicas) le vienen después de larga oración y de estar muy puesta en Dios, abrasada en amor o comulgando” (BMC 2,131). Al final del relato de Vida, ella misma contará que su deseo de comulgar era tan impetuoso, “que aunque me pusieran lanzas a los pechos, me parece entrara por ellas...” (39, 22).

Ahora los principales acontecimientos de su historia de salvación brotan de la Eucaristía. El primero de todos su misión de fundadora: “habiendo un día comulgado, mandóme mucho Su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas...” (32,11). El relato de Vida concluye con una serie de gracias eucarísticas: así la gracia pentecostal del Espíritu Santo aleteando sobre su cabeza (38,9-10), o las referidas a continuación (38, 19. 23.30.31). Un rápido recorrido del sartal de gracias místicas contenidas en los apuntes sueltos de sus Relaciones pone en evidencia que gran parte de ellas las recibe en el momento de la comunión. Así, “en llegándome a comulgar” desaparecen sus achaques corporales (R 1,23; C 34,6). En la liturgia eucarística del Domingo de Ramos, tiene la degustación de la sangre del Señor (R 26). Igualmente, en el momento de la comunión recibe la gracia que la introduce en las séptimas moradas (R 35). Hasta las gracias místicas que esmaltan su última jornada de fundadora (F 30-31).

En esa serie de gracias eucarísticas hay que destacar varios aspectos: Teresa tiene experiencia especial del misterio y de la real presencia del Señor en él (V 28,8), experiencia de su sangre derramada (R 26), de la majestad del Señor resucitado y glorificado, ahora encubierto bajo el signo sacramental: “Cuando yo veo una majestad tan grande disimulada en cosa tan poca como es la hostia..., me admira sabiduría tan grande, y no sé cómo me da el Señor ánimo ni esfuerzo para llegarme a él...” (V 38,21). “Cuando yo me llegaba a comulgar y me acordaba de aquella majestad grandísima que había visto, y miraba que era el que estaba en el santísimo sacramento..., los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me

aniquilaba” (ib. 19). Incluso fuera de contexto autobiográfico, Teresa nos ha hecho otras confidencias eucarísticas exquisitas (C 34, 6-7).

3. Piedad eucarística de Teresa

La Madre Teresa tenía la convicción de que una nueva casa religiosa sólo quedaba erigida cuando se celebraba en ella la primera misa y quedaba instalado en la capilla el Santísimo Sacramento. Esa su convicción se debía a la idea que ella tenía de la centralidad del Sacramento en la dinámica de la casa religiosa. Los letrados tardarán mucho en informarla de que ese requisito no es necesario para formalizar la puesta en marcha de un Carmelo. En torno a esa convicción vive ella su drama de fundadora, con episodios emocionantes. Se estrena con su primera salida, para fundar el Carmelo de Medina. Lo cuenta en el capítulo 3 de las Fundaciones: improvisación apresurada de la capilla durante la noche; pobreza total; celebración mañanera de la primera misa. E inmediatamente desolación de la Santa al caer en la cuenta de que aquel cobijo destartalado de capilla ponía al Señor del Sacramento en la boca de la calle, expuesto a todos los riesgos, en tiempo de profanaciones eucarísticas. Casi contemporáneo es el episodio de la profanación del Sacramento en Alcoy, hecho que conmocionará a toda España. “Aunque siempre dejaba hombres que velasen el Santísimo Sacramento, estaba con cuidado si se dormían; y así me levantaba a mirarlo de noche por una ventana, que hacía muy clara luna, y podíalo ver... (A la gente) poníales devoción de ver a nuestro Señor otra vez en el portal. Y Su Majestad, como quien nunca se cansa de humillarse por nosotros, no parece quería salir de allí” (F 3,13). (Recordemos que la fundación de Medina data de agosto de 1567. Los dramáticos acontecimiento de Alcoy ocurren en enero de 1568, y deciden al santo obispo de Valencia, Juan de Ribera a pedir a la Madre Teresa una fundación de carmelitas en el lugar de la profanación. El relato de la fundación de Medina es evidentemente posterior a ambos sucesos, y probablemente influenciado por ellos.)

Episodios parecidos se repetirán en cada fundación: Toledo, Segovia, Cór-doba camino de Sevilla... Hasta la fundación de Burgos, la más penosa de todas. El Arzobispo de la ciudad no consiente que la casa de doña Catalina, en que reside la pequeña comunidad de Teresa, rehabilite su antigua capilla para celebrar la misa cotidiana. La Santa y sus monjas tendrán que madrugar cada mañana, atravesar la plaza de Huerto del Rey, subir una de las escalinatas de la iglesia de San Gil y asistir a la primera misa que se celebra en la ciudad en la capilla de Nuestra Señora de la Buena Mañana, para regresar de nuevo en silencio y a oscuras a la casa de doña Catalina.

Al hacer el balance de su tarea de fundadora, Teresa la percibe ante todo como instalación de la Eucaristía en un templo más, o como colaboración a la difusión de la presencia del Señor en el paisaje de los hombres, campos o ciudades: “para mí es grandísimo consuelo ver una iglesia más adonde haya Santísimo Sacramento” (F 3,10). Lo repetirá, páginas adelante: “Es particular consuelo para mí, ver una iglesia más, cuando me acuerdo de las muchas que quitan los luteranos. No sé qué trabajos, por grandes que fuesen, se ha-bían de temer a trueco de tan gran bien para la cristiandad; que aunque muchos no lo advertimos, estar Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, como está en el Santísimo Sacramento en muchas partes, gran consuelo nos había de ser” (F 18, 5). Idéntica idea persiste en las últimas fundaciones. Con ocasión de la de Palen-cia, escribía: “aunque no sea sino haber otra iglesia adonde está el Santísimo Sacra-mento, es mucho” (F 29,27).

Para la Santa andariega, la misa era literalmente un alto en el camino: “Ponía grandísimo cuidado en que los sacerdotes que iban con ella [de] camino, por ningún caso no dejasen de decir la misa ningún día. Y uno que por no hallar recaudo para decirla todos los que iban, faltó para uno, decía a las que allí íbamos: rueguen a Dios que se halle lo que falta para decir esta misa, que me hace mucha fatiga pensar si se ha de privar hoy la Iglesia del valor de este

sacrificio” (Declaración de Ana de Jesús en el proceso de Salamanca: BMC 18, 465).

Ya en el plano estrictamente personal, la actitud de Teresa frente al Sacramento constituye todo un historial de fe, amor, tensión de esperanza escatológica, profundo sentido de la Eucaristía como centro nuclear del misterio eclesial, momento privilegiado para el trato de amistad con el Señor y Esposo, que en el sacramento cubre con un velo –“disfraza”, dice ella– la infinita majestad de su humanidad glorificada. Es su Pascua cotidiana.

4. Educadora de la piedad eucarística

Al poner en marcha el nuevo estilo de vida comunitaria en sus carmelos, Teresa pensó atentamente la importancia de la Eucaristía. En el elemental proyecto de vida trazado en las primeras Constituciones del grupo, la misa diaria ocupaba puesto destacado. Se la solemnizaría en los domingos y fiestas. A las Hermanas no les propone –ni era pensable entonces– la práctica de la comunión diaria, pero aumenta considerablemente el número de comuniones permitidas en las precedentes normas de la Encarnación. Ahora, el capítulo segundo de las Constituciones versa sobre “qué días se ha de recibir el Señor”, y comienza: “la comunión será cada domingo y fiestas de nuestro Señor y nuestra Señora..., y los demás días que al confesor pareciere, conforme a la devoción y espíritu de las hermanas, con licencia de la madre priora” (2,1). El primer biógrafo de la Santa, F. de Ribera, añade que, además de lo prescrito en las Constitu-ciones, la M. Teresa “mandó que cada monja comulgase todos los años el día en que tomó el hábito, y en el que hizo profesión. Y aunque esto no está en las Cons-tituciones, quiso que tuviera la misma fuerza que si en ellas estuviera, y para que se supiese su voluntad, una vez que se lo preguntaron pidió tinta y papel, y lo escribió y firmó de su nombre” (ib p. 424). Aún se conserva ese apunte pseudo-autógrafo de la Santa: “Día de la profesión y hábito es constitución de las antiguas que comulguen las hermanas que lo hubieren recibido” (A 2).

Y Ribera prosigue: “De esta devoción que tenía al santísimo sacramento venía la grande y entrañable reverencia que tenía a los sacerdotes, por ser ellos los que consagran” (ib. p. 423). Poco antes, el mismo Ribera había aportado un par de detalles reveladores: “Tenía grandísima curiosidad en que todo lo que tocaba al servicio de este Sacramento estuviese muy cumplido y limpio y bien aderezado, como es la iglesia y el altar y frontales y ornamentos y cálices y corporales, como se ve en todos sus monasterios por pobres que sean, y cuando estaba con grandes señoras y le ofrecían muchas cosas, a lo que se acodiciaba eran pastillas y pebetes para el Santísimo Sacramento, y procuraba que fuesen los mejores que había” (ib p. 423).

Por una de sus compañeras más íntimas, Ana de Jesús (Lobera) sabemos el interés de Teresa por la participación activa en cualquiera de las misas celebradas en el convento: “Deseaba ayudásemos siempre a oficiar la misa y buscaba cómo lo pudiésemos hacer cada día, aunque fuese en el tono que rezamos las horas, y si no podía ser por no tener capellán propio y ser tan pocas entonces, que no éramos más de trece, decía que le pesaba careciésemos de este bien” (BMC 18, p. 473).

Esas primeras disposiciones elementales tienen amplio desarrollo doctrinal y pedagógico en el Camino de Perfección. La Santa se sirve de la petición central del Padrenuestro –“el pan nuestro de cada día, dánoslo hoy, Señor”– para educar a fondo la piedad eucarística de la comunidad y de cada hermana. Las ideas fundamentales que les inculca podrían resumirse así:

a) Ante todo, Teresa propone el tema “joanneo” de que la Eucaristía es el don del Padre, su don por excelencia, que ya no consiste en el maná del desierto, sino en el don de su propio Hijo. Es ese don-persona lo que pedimos al Padre al decirle que nos dé “el pan de cada día”. Se lo pedimos para el “hoy” pasajero de la vida presente, y para el inmarcesible “cada día” de la eternidad (C 34, 1-2).

b) La Eucaristía es a la vez la prolongación de la presencia de Cristo entre los hombres. Presencia “velada” de su Huma-nidad, como la Encarnación fue presencia velada de su divinidad. Nuevo “disfraz” de su Persona gloriosa. Pero en suma cercanía misteriosa. Tan importante y decisiva para el orante, necesitado –según ella– de entrar en la presencia misteriosa del Otro, para activar el trato recíproco de amor. Esa misteriosa presencia de Cristo en el Sacramento es la más excelente plataforma para dar paso a todas las modulaciones de la oración: adorar, pedir, dar gracias..., y especialmente para unirse a Cristo y orar con El y por El al Padre, por la Iglesia (C 34).

c) La Eucaristía es misterio de comunión: principio y germen de unión. La comunión misma es propuesta por T como un proceso de interiorización. Comulgan-do, interiorizamos al Señor y nos interiorizamos con El. No duda ella en recuperar los términos bíblicos de “templo y posada”, para aplicarlos a ese momento terminal del banquete eucarístico en que el Señor se convierte en alimento del comulgante. Para ella, lo más relevante en esa etapa terminal es el hecho de la “unión”. Con toda la fuerza que ese término tiene para el místico. La unión es la esencia de la santidad. Así, la Eucaristía es el centro orbital de la santidad del cristiano.

d) A su vez, la Eucaristía es teofánica. Manifestación suma de Cristo y de su amor. En ella se nos da a conocer El de manera especial: “se nos descubre”, escribe T. Oculto, pero dispuesto a manifestarse al comulgante según la medida de sus deseos. El Señor tiene mil formas de manifestarse, pero de hecho “se descubre” del todo, sólo “a quien mucho lo desea” (C 34,10.12). Muy en coherencia con la estructura misma del Sacramento-banquete, que requiere hambre espiritual para ser recibido adecuadamente.

e) Por fin, en la Eucaristía Cristo está sacrificado, para hacernos posible ofrecerlo en sacrificio al Padre. No sólo en la misa. Ni sólo el sacerdote. Sino en cualquier

momento y por cualquiera de nosotros, llamados así a ejercer lo sumo del sacerdocio bautismal (C 35).

Este último aspecto adquiere importancia especial en la formación de la lectora carmelita. La Santa la ha responsabilizado, desde el primer capítulo del Camino, de las grandes necesidades de la Iglesia. No sólo su oración, sino toda la vida de la carmelita debe apuntar ahí: sensibilizarse frente a los grandes bienes y grandes males de la Iglesia misma. Sumo tesoro de ella, es la Eucaristía. Sumo mal suyo ("grandísimo mal"), las profanaciones del Sacramento, que en el momento en que escribe Teresa son signo patente de la rotura de la unidad eclesial. Por eso, T termina su lección de piedad eucarística convocando a las hermanas para la gran prez eucarística por la Iglesia. Las páginas del Camino le sirven de plataforma para la "sinaxis": ella en medio del grupo improvisa, en nombre de todas, una magnífica prez eclesial y la dirige al Padre. La Eucaristía es el único "gran bien" que podemos ofrecerle. Sólo ella compensa en la balanza divina todos los males y desacatos de que somos capaces los hombres. El nos la dio. Se la tornamos a ofrecer, en pro de su Iglesia. Para que cesen los males que la afligen, y para que se alejen los sufrimientos que oprimen a la humanidad entera. Teresa termina su gran prez, con una especie de grito dirigido al Padre celeste: por la Eucaristía "salvadnos, Señor mío, que perecemos" (C 35,5).

En la memoria de las primeras carmelitas quedó impreso el recuerdo de la postrera oración eucarística de Teresa en el lecho de muerte. Exhausta de fuerzas, al acercarse el Santísimo a su celda, la enferma se incorpora en la tarima, inicia en voz alta el diálogo con su Señor, y le repite una y otra vez: "hora es ya, Esposo mío, de que nos veamos". Era un último eco del Cantar de los Cantares, que ella había vivido intensamente en tantas eucaristías de su vida. Comunión.

BIBL. – C. García, Experiencia eucarística de Santa Teresa de Jesús, en «Burgense» 41 (2000), 73-86.

Evangelio

El arsenal de textos que santa Teresa domina de memoria no es muy abundante. Maneja más y mejor que textos precisos, piezas evangélicas. Se entiende y se expresa alegando escenas y tipos más que citas y referencias precisas. Evoca, revive o recrea textos evangélicos. Nunca compulsa directamente el texto literal al escribir y cita entre dudas, correcciones, combinaciones de dos textos o más (C 20,15) titubea (M 2,1,11 6 3.1,8) y a menudo declara sin rubor ignorancia; no usa el evangelio de modo científico o literal, pero le importa sobremanera estar cerca y alcanzar la sustancia del mensaje evangélico. Lo logra en el sentido más profundo, el que la tradición conoce como sensus plenior. «El modo de citar... es aproximativo, de memoria, con un recurso fácil a imágenes y tipologías bíblicas» (J. Castellano, El entramado bíblico del Castillo interior, RevEspir 46 (1997) 119-142). Una primera investigación léxica da este resultado en cuanto a terminología: Evangelical CE 65,3; 73.3.6; CV 37,1; 42,5. Evangélicos CE 1.2; ídem CV 1,2. Evangelio y 3,1; 16,3; 30,19; CE 31,5; 39,6; CV 23,6: M 3,1,7; 7,1,6; Po 2. Evangelios CE 35,4; CV 21;4. Evangelista Ap 6,1. Evangelistas V 39.22; Conc 1,8. Estas son las frecuencias y lugares según el utilísimo Léxico de T publicado por A. Fortes. No es un concepto muy abundante en sí mismo en la pluma teresiana. Ha citado textos evangélicos con mayor profusión y confiesa que hubiese deseado conocer mejor el evangelio: «¡Quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender!» (M 7,3,13). No es escasa, sin embargo, la panoplia de textos evangélicos alegados por T. Si nos ayudamos de las Concordancias de Fr. Luis de San José, aún útiles para estos indicadores, la estadística, que siempre es aproximativa por la doble razón de los paralelos sinópticos y por la imprecisión de las alusiones teresianas, el recuento da este resultado: treinta y cuatro citas de Mt; cuatro de Mc, veintisiete de Lc y treinta y una de Jn. El recuento de E. Renault, (Alle sorgenti d’ acqua. Apendice 2º) es un

poco más abundante. Un estudio más detallado lo ofrecen las Concordancias de los Escritos de S. T. de J. (Roma 2000), t. 2, apéndice 2º, pp. 2934-2950.

Como vemos, el género de los libros influye en la alegación del evangelio. Oraciones y tratados como C, M, Exc y Conc abundan en citas más que las narraciones de V y F.

Pero el tema ha de abordarse espiritual y teológicamente si queremos captar el enfoque teresiano, su peculiar modo de lectura espiritual del evangelio y la importancia sustantiva del tema en su obra.

1. Evangelio, libro vivo

T ha recibido y aprendido el evangelio en sus núcleos fundamentales o dogmáticos, inicialmente mediante la transmisión tradicional de la catequesis y la inmersión en la religiosidad popular y en la liturgia del tiempo. Sus expresiones más humildes: cartillas, sermones, iconografía e imaginaria popular en su ambiente (casa de su padre y monasterios de Gracia y Encarnación) han sido los primeros accesos y vehículos del evangelio: las escenas evangélicas en estampas, retablos y cuadros; pasos de Semana Santa, procesiones, estampas, misterios, «autos» y representaciones (navideñas o de pasión) de la época, sea en las calles de la ciudad o en romerías, sea en el interior de los templos o en los claustros del monasterio de Gracia primero y después en la Encarna-ción.

Ante todo se ha encontrado con el «evangelio», mejor, con los evangelios en la Vita Christi del Cartujano, Ludolfo de Sajonia, traducido y adaptado por Am-brosio de Montesinos (Sevilla, 1537-1544) y en los Flos Sanctorum que atendían también a los pasos de la vida del Señor ordenados litúrgicamente. «Ignora-mos la fecha en que T se encontró con esa obra maravillosa. Sabemos que se mantuvo en contacto con ella hasta los últimos años de su vida. Y sobre todo, que fue éste el libro que sirvió a la Santa la más amplia documentación bíblica, litúrgica y

cristológica» (T. Alvarez, Estudios Teresianos III, p. 15, n. 12). La recomendará como indispensable en la biblioteca de sus comunidades teresianas: «Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial Cartujanos...» (Cons 8).

Teresa se ha apropiado del evangelio por diversos cauces, pero lo que importa es que ha llegado a ser libro del corazón y de la memoria. Teresa ha leído y aprendido el evangelio: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras del Evangelio que libros muy concertados. En especial si no era el autor muy aprobado, no los había gana de leer. Allegada, pues, a este Maestro de la sabiduría, quizá me enseñará alguna consideración que os contente» dice en CV 21,4 y se dispone en seguida a comentar el paternóster.

T no sólo ha leído y aprendido, ha enseñado y comentado el evangelio: «No digo que diré declaración de estas oraciones divinas (que no me atrevería y hartas hay escritas; y que no las hubiera sería disparate), sino consideración sobre las palabras del Paternóster» (ib). Utiliza el evangelio como veremos en su exposición y le concede la mayor autoridad posible en su argumentación: «Si no creéis a Su Majestad en las partes de su Evangelio que asegura esto, poco aprovecha hermanas que me quiebre yo la cabeza a decirlo» (CV 23,6). De hecho cuando intenta ordenar y resumir su enseñanza sobre la oración y la vida de sus comunidades no encuentra mejor soporte y esquema que la «oración evangelical... ordenada de tan Buen Maestro y así podemos, hijas, cada una tomarla a su propósito. Espántame ver que en tan pocas palabras... se podía hacer un gran libro de oración sobre tan verdadero fundamento» (C 37,1). Lo interpreta aventurando sus propias exégesis y piensa que «Su Majestad lo dejó [el evangelio] así en confuso» para que cada uno pidiese o entendiese «a su propósito y se consolase pareciéndonos le damos buen entendimiento, es decir, buena interpretación». Se refiere el texto en concreto a su peculiar y, sin embargo, tradicional exégesis del «pan nuestro de cada día», pero bien puede aplicarse este modo a todos los pasajes evangélicos que pasan por su pluma.

Se da en esta escritora la reclamada circularidad interpretativa entre la experiencia que ilumina el evangelio o lo explica y aplica (sensus plenior) y el evangelio que ilumina y provoca a su vez nueva y continua experiencia. Su interpretación es didáctica, simbólica, mistagógica y teológica.

2. Evangelio instituido

La propuesta de T no es teórica. Quiere llevar el Evangelio a la práctica y para ello y sobre sus valores instituye un modo de vida evangélica: en eso termina al fin su lectio. No está en su texto escrito la última interpretación, es su vida vivida personalmente en compromiso e instaurada institucionalmente y socialmente en las fundaciones, ahí está su verdadera exégesis. Un modo concreto de comprensión, relectura y de seguimiento, de «estar con Jesús» y de «andar en su compañía» y de «tratar» con el Maestro del pequeño colegio. Cada comunidad reproduce los rasgos ideales del primer colegio apostólico e intencionalmente apunta a reproducir, repetir algunas de las escenas evangélicas. Oración y seguimiento, soledad y compañía tienen raigambre en el tipo ideal de la comunidad evangélica que formó el Salvador y cuya atmósfera quiere rescatar y representar históricamente otra vez T.

3. Evangelio vivido y meditado

En T, lectura espiritual del evangelio y autobiografía se confunden. Los tipos evocados en sus páginas son tomados, bien como falsilla interpretativa de las vivencias o bien como autoridad para resguardar su incomunicable experiencia; a veces le sirven también para proteger sus osadías y polemizar parapetada a buen seguro. Las escenas de la Pasión, muy especialmente, son parte esencial de todo su proceso vital y de su propuesta de camino espiritual; la capacidad de «tratar con el Señor» representado en los cuadros evangélicos es condición primera del aprendizaje oracional. Un solo texto nos basta para mostrar esta técnica de lectio evangélica:

«Si estáis alegre, miradle resucitado; [...] Si estáis con trabajos o triste, miradle camino del huerto [...] O miradle atado a la columna, [...] O miradle cargado con la cruz, que aun no le dejaban hartar de huelgo. Miraros ha El con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vayáis vos con El a consolar y volváis la cabeza a mirarle [...] Juntos andemos, Señor. Por donde fuereis, tengo de ir. Por donde pasareis, tengo de pasar [...] Diréis, hermanas, que cómo se podrá hacer esto, que si le vierais con los ojos del cuerpo en el tiempo que Su Majestad andaba en el mundo, que lo hicierais de buena gana y le mirarais siempre. No lo creáis, que quien ahora no se quiere hacer un poquito de fuerza a recoger siquiera la vista para mirar dentro de sí a este Señor (que lo puede hacer sin peligro, sino con tantito cuidado), muy menos se pusiera al pie de la cruz con la Magdalena, que veía la muerte al ojo. Así que, hermanas, no creáis erais para tan grandes trabajos, si no sois para cosas tan pocas. Ejercitándoos en ellas, podéis venir a otras mayores. [...] Lo que podéis hacer para ayuda de esto, procurad traer una imagen o retrato de este Señor que sea a vuestro gusto; no para traerle en el seno y nunca le mirar, sino para hablar muchas veces con El, que El os dará qué le decir» (CV 26,4-10).

Rememorando el evangelio, reviviéndolo y prolongándolo con la propia vida y palabra se aprende lo que la autora quiere enseñar. Así «pensando en un paso» le habla el Señor (V 18,14) por ejemplo. La Palabra evangélica se prolonga místicamente en las palabras que T recibe del Señor, v. gr.: «Dijéronme sin ver quién, mas entendí ser la misma Verdad: No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes: porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad: no faltará una tilde de ella» (Mt 5,18: V 40,2). El que habló con los discípulos sigue hablando con Teresa y la acoge en su intimidad. Todas las “palabras interiores” son revelación privada que se añade y completa la revelación de los misterios mismos del Evan-gelio.

4. Tipos evangélicos

Dijimos antes que T opera en su trabajo redaccional con escenas evocadas y con tipos con los que identificarse en sus actitudes, sentimientos, experiencias ordinarias o místicas de relación con Cristo. El desfile es completo. Para la llamada trae a los apóstoles, para la conversión a Mag-dalena, al ciego, al paralítico o al sordomudo. Para la lucha perseverante se alude al hijo pródigo y a los hijos de Zebedeo. Si de valentía ante la prueba se trata: Tomás, el mancebo rico, Pedro, etc.; para la gratuidad: los obreros de la viña. En tratando de la fiesta y la alegría: el ciego que ve, el regreso del pródigo, pero también valen Pedro perdonado y la Magdalena. La fidelidad final de los Zebe-deos, la sed ansiosa de la Samaritana le ayudan a entenderse y a presentar su experiencia disfrazada y autorizada por la Escritura. Tipos teresianos de experiencias de cumbre mística son Marta y María (Magdalena para el caso), el publicano, la Virgen María o Cristo mismo. Como se ve, las mujeres son evocadas con más ternura y frecuencia. Los cómputos no pueden hacerse cargo nunca de los matices más delicados de la asunción teresiana de la tipología del evangelio. Por ejemplo la actitud de Jesús frente a las mujeres (CE 4,1) tan mirada, estudiada, buscada, alegada y querida por Teresa. Lo mismo se diga del tipo evangélico por excelencia, es decir, Jesús a quien T mira, quiere y destaca. Es el Jesús del Evangelio, el terreno y humanado el que a través de todos los filtros y condicionamientos culturales de su tiempo T busca, rescata y extrae del evangelio. A él busca y encuentra vivo no sólo en la letra estudiada o en el relato escuchado, sino en su lectura espiritual y en su vida de amistad y de fe.

Más aún, T reproduce en todas sus obras el proceso mismo que el Cristo del evangelio ha vivido y exigido a sus seguidores: Llamada, conversión, seguimiento, convivencia, enseñanza, asociación a su oración, a su misión y finalmente a su pasión, muerte, pascua y comunión en su Espíritu. La comunión en su persona viva con el Padre, por el Espíritu y en su Iglesia es el esquema mismo de Vida y la última ratio y razón de fondo o hilo conductor de Moradas. Camino de Perfección y

Moradas de T en último término no son sino el proceso de vida evangélica propuesto por Teresa y que es el mismo que trazan los evangelios: de Galilea a Jerusalén y del Calvario a la Iglesia en Pentecostés. A la progresiva revelación y asimilación del Misterio de Cristo por los discípulos corresponde un «idéntico» proceso ascético inicial interpretado por T como «vida de oración» (V 11-21 y C 27-41) o de aprendizaje de la vida teologal, (C 1-26 y M 1-3) es transformación purificativa y penosa mediante inserción en Cristo y por tanto participación en su muerte (M 4-5 y V 29-31) y anticipación escatológica de la victoria y la gloria de la gracia (M 6-7-1 y V 38-40). Toda la vida mística se puede (¿se debe?) leer a la luz de la transfiguración y de las apariciones del Resucitado, como huellas y rastros de su glorificación en nuestro tiempo, historia y carne. Sobre-salto de eterno futuro en nuestro presente fugaz.

5. Cinco temas evangélicos fundamentales

A. La misericordia inagotable del Padre que ama, tiene paciencia, sufre ante la miseria del hombre creado en debilidad y pecador. Misericordia manifestada y encarnada, humanizada y aproximada en Cristo. El aprendizaje de la oración (en humildad-fe, desasimiento-pobreza-esperanza y amor-caridad) es sólo medio para poder disponerse y aprender a acoger esta misericordia. Y para poder cantarla in aeternum. “Misericordias Domini in aeternum cantabo”.

B. Las tres actitudes básicas del cristiano según T. Amor, humildad o andar en verdad y desasimiento (C 4,4). Co-rresponde visiblemente a tres conceptos centrales en el evangelio:

a) Ágape: Amor de unos con otros; caridad fraterna concreta y que viene de la fuente del amor de Dios, cuya más cierta señal a su vez es saber sí «guardamos bien el amor del prójimo» (M 5,3,8).

b) Tapéinosis. Manifestada en la pistis o confianza total en Dios reconocido como único en quien confían y afirmarse una vez tomada conciencia del propio pecado, esto traducen los conceptos tan teresianos de «miseria-ruindad-bajeza», la necesidad, dependencia radical y pobreza, de la propia verdad en definitiva.

c) La pobreza esperanzada y desasida que se vivencia como esperanza escatológica, como alegría y gozo anticipado y como oración deseosa del cumplimiento.

C. Las nuevas realidades evangélicas comportan también una nueva oración: el Padrenuestro. Teresa amasa el mensaje evangélico con su propia vida y da testimonio de su vida «evangelical» escribiendo una historia de oración y un método de aprendizaje de la vida en compañía y del «trato de amistad» con Cristo. El proceso pasa desde la auténtica oración vocal, oración de recogimiento. Tú cuando vayas a orar entra en lo escondido... (Mt 6,6), quietud infusa, y contemplación perfecta. La alegoría evangélica del agua viva sustenta buena parte de su mensaje.

D. Son centrales en esta manera teresiana de leer el evangelio las ‘experiencias místicas’ de los misterios evangélicos: la encarnación permanente y actual de la Humanidad de Cristo, la esponsalidad del alma y de la Iglesia entera, la comunión (koinonía) y presencia trinitaria y las consecuencias eucarísticas y eclesiales, la constante revelación (vida mística) como anticipo terrenal de la incoada gloria futura y celeste.

E. El tema, joaneo del ‘permanecer’ o ‘morar’, el ‘ménein’. Este misterio de la morada de Dios, de su presencia, marca el arranque y la cumbre de su sistema. Descubrimiento, contemplación, gozo y comunicación del misterio de la Trinidad. Dignidad y grandeza del hombre y del cristiano habitado y acompañado. Nece-sidad de «entrar» y recogerse para ser en plenitud. Divinización que potencia el caudal del hombre en favor de los otros y de la Iglesia.

Más allá del uso moral y tipológico de los personajes y de los símbolos evangélicos referentes constantes de la espiritualidad cristiana, hay que buscar en estos cinco amplios campos la aportación genuinamente teresiana y mística al descubrimiento e interpretación del «sensus plenior» del evangelio. Simbología biblica. Ti-po-logía bíblica.

G. Castro

Évora

Ciudad de Portugal, próxima a Lisboa. Vinculada a la actividad de T por varios motivos: a/ Para la sede episcopal de la ciudad es nombrado obispo en 1578 el amigo y colaborador de la Santa, don Teutonio de Braganza; es él quien se lo comunica en secreto. Si bien le responde T que la cosa no es tan sigilosa, pues ya lo ha sabido ella por varios otros conductos (cta 226,2); b/ a Evora le dirige ella en adelante sus cartas; c/ apenas nombrado obispo, don Teutonio propone a la Santa la fundación de un Carmelo en la ciudad: proyecto que acepta ella, si bien se ve obligada a retrasarlo a causa de las dificultades que de momento atraviesa su obra de fundadora (ib 12), pero gozosa de la propuesta: “¡qué sería si se hace lo de Portugal!... Por cierto, para mí sería harto contento” (347,16; cf 319,11); d/ finalmente a Evora envía ella su manuscrito del Camino de Perfección, que ahí será publicado por primera vez gracias a don Teutonio, juntamente con los Avisos de la Madre Teresa y la Vida de san Alberto. Esta última, también se la ha enviado ella (cta 305,1). El Camino vería la luz en 1583 (“fue impressa la presente obra en la muy noble y siempre leal ciudad de Euora, en la casa de la Viuda Muger que fue de Andrés de Burgos... 1583”), prologado por “Theotonio, Arcebispo de Euora. La Vida y milagros del padre san Alberto, en Evora 1582.

Exclamaciones

Es uno de los escritos breves de T. Del que menos noticias tenemos respecto a su composición. En la edición príncipe (Salamanca 1588), fray Luis de León lo publicó al final de las Moradas (últimas páginas de la obra), con el título: “Excla-maciones o meditaciones del alma a su Dios, escritas por la Madre Teresa de Jesús en diferentes días, conforme al espíritu que le comunicaba nuestro Señor después de haber comulgado: año de 1569”.

Ese epígrafe contiene prácticamente todo lo que sabemos del opúsculo, si bien no todos los datos consignados por fray Luis son seguros. No parece posible la vinculación del escrito con las comuniones eucarísticas de la autora. De hecho, a lo largo de las diecisiete “Exclamaciones”, no hay alusiones al Sacramento.

Las “exclamaciones” pertenecen al género literario de los “soliloquios”. Teresa conocía especialmente los atribuidos a san Agustín, los altisonantes soliloquios de Job en el respectivo libro bíblico o en los Morales de san Gregorio, los incandescentes soliloquios insertos en las Confesiones del Santo de Hipona, y las deliciosas oraciones monologales de la “Vita Christi” del Cartujano Landulfo de Sajonia, así como tantos otros soliloquios espirituales. Es posible que el título “Excla-maciones” se deba a la pluma de la Santa, que nunca utilizó el vocablo culto “soliloquio” y sí el de “exclamación”.

La serie contenida en el presente librito no responde a un plan orgánico. Más bien refleja la espontaneidad y el ardor de su alma en momentos de incandescencia amorosa. A impulso de esa carga emotiva, es normal que las diecisiete exclamaciones den paso a temas espirituales fuertemente sentidos por ella: su profundo sentido de la vida (“¡Oh vida, vida! ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu Vida?”) y su tensa espera de la muerte. Su sentido de la ausencia de Dios, de su magnificencia y misericordia. Su amor a la Humanidad de Cristo (“¡Oh fuentes vivas de las llagas de mi Dios...!”). Su abismal sentido del pecado y del infierno. Su anhelo de compartir la gloria de los bienaventurados («¡Oh almas que ya gozáis...!”), etc. Ya en el Libro de la Vida, la autora había confesado el

anhelo que con frecuencia la asaltaba de salir a plazas y calles para clamar y dar voces: “Querría dar voces para dar a entender qué engañados están” (V 20,25), “si me dierais estado para decir a voces esto...” (21,2), “¡oh quién diese voces por él [mundo] para decir cuán fiel sois a vuestros amigos!” (25,17), “dé voces vuestra merced en decir estas verdades, pues Dios me quitó a mí esta libertad” (27,13). Igual deseo de dárselas a sí misma: “A mí me las querría [yo] dar siempre...” (ib).

Pues bien, en las páginas del presente escrito puede, por fin, dar rienda a esa impelente necesidad de clamar como un profeta. Las “exclamaciones” son una manera de “dar voces, y dárselas a sí misma”. Comienzan en forma irruente, con un puro grito o interjección a la propia vida. Luego, irán incorporando brevísimas motivaciones bíblicas, tomadas del Evangelio “Venid a mí todos!” (8 y 9), o de los Salmos “hijos de los hombres, hasta cuándo seréis duros de corazón” (3,2), o de los Cantares “mi amado a mí y yo a mi Amado, y mi Amado a mí” (16,2), hasta terminar con un bloque de evocaciones bíblicas a partir, nuevamente, de los Cantares: “Fuerte es como la muerte el amor, y duro como el infierno” (17,3), glosado en términos audaces: “¡Oh, quién se viese ya muerto de sus manos [=a manos del amor], y arrojado en este divino infierno, de donde ya no se esperase poder salir, o por mejor decir, no se temiese verse fuera!” (17,3).

En conjunto, las Exclamaciones forman un pequeño oracional o una especie de salterio teresiano. No sólo están transidas de lirismo, sino que a veces tienen cadencia y ritmo interno, a la manera de los salmos bíblicos. En la pedagogía teresiana cubren una de sus líneas de fuerza en su enseñanza de la oración: no sólo hablar de oración sino hacerla delante del lector. Entrar en comunión con él, e introducirlo en el propio diálogo con Dios. Sería uno de los resortes de la “mistagogía” de Teresa.

De este escrito de T no se conserva original alguno. Los pretendidos autógrafos del mismo (mss. de Madrid y de Granada) son meros amaños, elaborados a base de letras recortadas de otros autógrafos de la Santa. Comunión.

BIBL. – D. Barsotti, La preghiera di S. Teresa: commento alle Esclamazioni, Brescia 1977; R. Lapesa, Estilo y lenguaje de S. T. en las «Exclamaciones»... En «Aureum Saeculum». Beiträge zu Texten des siglo de oro. Wiesbaden 1983, pp. 125-140.

T. Alvarez

Éxtasis

(Aquí “éxtasis” tiene la acepción técnica de la teología espiritual y de la mística cristiana. Común también a espiritualidades religiosas no cristianas.)

1. El éxtasis es uno de los “fenómenos místicos” más llamativos en la vida, en los escritos y en la espiritualidad de santa Teresa. Importante, no sólo por su influjo y su fuerza inspiradora en el arte, sino por su presencia incisiva en la mística teresiana. Teresa vivió, de hecho, un largo período de éxtasis frecuentes. En ese período (década de los años 1560 al 1570, desbordados por ambos extremos), “nace y se hace” la Teresa fundadora. En ese mismo período se abre paso la escritora: de esas fechas son su Libro de la vida, su doble redacción del Camino de perfección, y sus primeras Relaciones. Ella no escribe ni dicta en éxtasis a la manera de otras místicas extáticas. En algún caso puede sorprenderla el lector a punto de caer en trance (V 38,23). Pero la efervescencia –quizás incandescencia– de sus experiencias extáticas timbra el tono de numerosas páginas de sus libros. En ese mismo período arranca el epistolario teresiano, con su típica expansión de onda sobre personas, problemas y realidades terrestres: refrendo del entramado de lo místico y lo humanístico en su vida.

Una vez superada esa fase de experiencias extáticas, si bien ella logra relativizar su importancia, todavía le concede puesto de excepción en el libro de las Moradas, donde concede a ese período un tercio del libro entero.

También en este sector ella se ve impulsada a evocar tipos bíblicos de ese fenómeno místico: recuerda a David y su gozo exaltante ante el Arca de la Alianza, identificándolo con sus propias experiencias de “gozo y locura y desatino”, preámbulos del trance extático (V 16,3; 2,10-11; 20,24). Está convencida de que algo similar ocurrió a Jacob en la visión de la escala (M 6,4,6) y a Moisés en la teofanía de la zarza ardiente (ib 7). Pero su referencia bíblica preferida es san Pablo, arrebatado al tercer cielo. De la narración paulina retiene ella uno de los vocablos designadores del éxtasis, el rapto (rabto, escribe T ese cultismo): “raptus in paradisum”, “raptum usque ad tertium coelum” (2 Cor 12, 2.4).

La abundancia y variedad de sus experiencias extáticas queda reflejada en la riqueza de vocabulario con que las designa: además de éxtasis (ella escribe siempre estasi), emplea arrobamiento, arrebatamiento, rapto, suspensión de sentidos y potencias, elevamiento, levantamiento, vuelo de espíritu, subir sobre sí, salir de sí, perderse de sí, estar fuera de sí, estar fuera del cuerpo, tener absortas las potencias o como embobecidas... Abundancia lexical que revela el realismo de la experiencia teresiana y su multiplicidad de facetas.

Teresa expone o narra o describe expresamente la experiencia del éxtasis en varios escritos suyos. Indiquemos los principales pasajes:

– en Vida 18-21.24, y capítulos finales de la obra,

– en Moradas sextas, especialmente en los cc. 4-6,

– en la Relación 5,7-15; y esporádicamente en las R 8-34,

– en Camino 32, 12, muy de soslayo,

– en Conceptos, cc. 6-7,

– en Fundaciones cc 4-5,

– en la carta 177,3-4, a Lorenzo, una instantánea al vivo.

2. Sus experiencias personales

Hemos notado ya que los éxtasis ocupan, diseminados, un período de la historia interior de T. En Vida, ella los sitúa tras la fase de unión incipiente: como acontecimientos dentro de la unión mística, fase tope de su vivencia espiritual mientras escribe el libro. En cambio, en las Moradas localiza los éxtasis en el período de “desposorio”, previo por tanto a la etapa final de su vida mística. Son parte de “las joyas que comienza el Esposo a dar a su esposa, y son de tanto valor, que no las pondrá a mal recaudo” (M 6,5,11). Cronológi-camnte, esa lluvia de estrellas que son los éxtasis se extiende desde el año 1555 al 1572, desde los 40 de edad hasta los 57. Para T, años intensos en todos los órdenes de la vida.

No es fácil diagramar las incidencias de ese período con su serie de éxtasis. Nos limitamos a señalar los más destacados:

a) El primer éxtasis lo recuerda así ella misma: “habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo..., vínome un arrebatamiento tan súbito, que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos...” (V 24,5 y ss.: datado probablemente el año 1555, a sus 40 de edad).

b) Sobreviene una gran oleada de arrobamientos con ocasión de la visión de la Humanidad de Cristo: “sería imposible sufrir la visión ningún sujeto”, de no quedar “puesto en arrobamiento y éxtasis, que pierde el ver la visión de aquella divina presencia con gozar” (V 28,9; cf 27,10; 29,2.14; 31,11...).

c) Nueva serie de éxtasis en la preparación de la fundación del Carmelo de San José, a partir de 1561: “entonces me comenzaron más grandes los ímpetus de amor de Dios y mayores arrobamientos...” (V 33,4: cf 33,14; 34,2.17; 38,1.5.10-11.18). Pasan a ser públicos, y ello desata en T una auténtica repugnancia (“grande corrimiento y afrenta”: M 6,4,16). “Vino a términos la tentación, que me quería ir de este lugar y dotar en otro monasterio..., muy lejos” (V 31,139).

d) Sigue todavía una serie de éxtasis en el nuevo Carmelo de San José. Es ahora cuando, al sucederle en público (es decir, ante el exiguo público íntimo del nuevo Carmelo), se acrecienta por la parte humana de T la actitud de resistencia. Hacia 1562 escribe: “Los arrobamientos han crecido, porque a veces es con un ímpetu y de suerte que, sin poderme valer exteriormente, se conoce, y aun estando en compañía...” (R 2,2). Ya antes, su sonrojo “vino a término que, considerándolo [que sus éxtasis acaecerían en público], de mejor gana me parece me determinara a que me enterraran viva, que [pasar] por esto” (V 31,12-13). Cf V 39,22.23.25.26; 40, 1.5.7.9.

e) Sigue todavía un largo período , ya no documentado en Vida, pero sí en las Relaciones (nn. 12-34), si bien en éstas no se propone consignar este tipo de gracias, sino las “palabras” y consignas recibidas de lo alto. Cf. especialmente las R 15 y 26, ya al final del período.

f) Más allá del período extático, ya en plena década de los años 70, a pesar de su afirmación tajante de “que en llegando aquí el alma [a las moradas séptimas] todos los arrobamientos se le quitan” (M 7,3,11), todavía podemos sorprenderla con rebrotes pasajeros de los mismos. Lo confidencia ella en carta a su hermano Lorenzo en intimidad: “¡Bueno anda nuestro Señor! Paréceme que quiere mostrar su grandeza en levantar gente ruin... Sepa que ha más de ocho días que ando de suerte que, a durarme, pudiera mal acudir a tantos negocios... Me han tornado los arrobamientos... Ando estos días como un borracho, en parte...” Era el mes de

enero de 1577 (cta 177,3). Todavía testificará nuevos éxtasis intensos en 1580 (F 28,36). Pero serán sumamente esporádicos. Comenta ella misma al final de las Moradas: “Quizá es que la ha fortalecido el Señor, y ensanchado y habilitado” (M 7,3,12: lo escribe a finales de 1577).

3. ¿Qué es el éxtasis místico?

Antes de sintetizar la respuesta de T a esa pregunta, recordemos que ella no habla de éxtasis en abstracto y teorizando. Habla en vivo y desde la propia experiencia. Afrontando el tema del éxtasis en el relato de Vida (18,8), asegura: “No diré cosa que no la haya experimentado mucho”. Cuenta en su haber con la experiencia ajena: “Declárome tanto en esto, porque sé que hay ahora, aun en este lugar [Avila], personas a quien el Señor hace estas mercedes” (V 20,21). Más tarde (M 6,9,17), aludirá a la experiencia de fray Juan de la Cruz. Sus palabras son, pues, testimonio directo y esfuerzo de discernimiento doctrinal a la vez.

Tanto cuando ella narra, como cuando trata de codificar doctrinalmente la vida mística, para ella el éxtasis no es un episodio isomorfo y monocorde. Paradóji-camente, se esfuerza por afirmar su sinonimia y a la vez su variedad. “Arrobamien-to o elevamiento o vuelo de espíritu o arrebatamiento... todo es uno. También se llama éxtasis” (V 20,1). Lo repite en Moradas al titular el capítulo cuarto de las M sextas: “Trata de cuando suspende Dios el alma... en arrobamiento o éxtasis o rapto, que todo es uno, a mi parecer” (M 6,4). Pero a la vez subraya insistentemente “la diferencia que hay entre arrobamiento y arrebatamiento” (R 5,9), o entre éstos y vuelo del espíritu” (V 18,7).

Poco antes de escribir las Moradas, redactó una especie de síntesis de la vida mística, en que distinguió tres especies de éxtasis: a) el arrobamiento suave y delicioso; b) el éxtasis por arrebatamiento impetuoso del espíritu, enajenándolo de sus potencias y funcionalidades normales; y c) el vuelo del espíritu, que parece operar una extraña división entre alma y cuerpo (R 5).

a) “La diferencia que hay entre arrobamiento y arrebatamiento es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios” (R 5,9),

b) “...el arrebatamiento viene con una sola noticia que Su Majestad da en lo muy íntimo del alma, con una velocidad que le parece que la arrebata a lo superior de ella, que, a su parecer, se le va del cuerpo...” (ib).

c) “El vuelo de espíritu es un no sé cómo le llame, que sube de lo más íntimo del alma. Sola esta comparación se me acuerda...: paréceme que el alma y el espíritu debe ser una cosa, sino que, como un fuego, que si es grande y ha estado disponiéndose para arder, así el alma, de la disposición que tiene con Dios, como el fuego, que de presto arde, echa una llama que llega a lo alto...” (ib 11).

Este último llega a adquirir manifestaciones de levitación corporal: “...es de tal manera, que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta, al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes. Parécele que, toda junta, ha estado en otra región” (M 6,5,7). “Si esto pasa estando en el cuerpo o no, yo no lo sabré decir; al menos, ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin alma” (ib 8: con clara alusión a las palabras de san Pablo: 2 Cor 12,2-4). “¿Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en su sentido y verse arrebatar el alma –y aún... el cuerpo con ella–, sin saber adónde va, qué o quién la lleva, o cómo? Que al principio de este momentáneo movimiento no hay tanta certidumbre de que es Dios” (M 6,5,1. – Lugares paralelos: V 20, 9-10; 38,17; M 6,5,2; R 5,11-12).

En todo éxtasis la Santa distingue dos planos sucesivos: el momento de la gracia extática, y su derivación más o menos prolongada en la vida que sigue. El momento extático es siempre breve: “...es bien breve. Cuando estuviere media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto. Verdad es que se

puede mal sentir lo que se está pues no se siente; mas digo que, de una vez, es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí" (V 18,12). Muy relativo todo, como ella misma advierte, porque posteriormente escribirá a propósito de sus hambres de Eucaristía: "Acaecióme una mañana, que llovía tanto, que no hacía para salir de casa. Yo estaba tan fuera de mí con aquel deseo, que aunque me pusieran lanzas a los pechos, me parece entrara por ellas... Como llegué a la iglesia, diome un arrobamiento grande... Cuando dio el reloj, vi que eran dos horas las que había estado en aquel arrobamiento y gloria..." (V 39, 22-23. En F 6,14, humorizará a propósito de "una mujer" que "se estaba ocho o nueve horas, pareciendo a ella y a todos que era arrobamiento... Era perder el tiempo e imposible ser arrobamiento").

En cambio, pasado el momento extático, lo normal es que se prolongue en un estado psicológico fuerte: "En esto se pueden pasar algunas horas..., porque, comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí, para estar muy más ganadas..." (V 18,13). "Des-pués que torna en sí, si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar un día o dos y aún tres tan absortas las potencias, o como embobecida [el alma], que no parece anda en sí" (V 20,21). Incluso en los relatos finales de Vida, tras alguna de sus experiencias cristológicas, en que "fue tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo...", pasado ese momento intenso, queda ella "tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí, y siempre me parecía tenía presente aquella majestad..." (38,17).

Ahora nos interesa el éxtasis en sí mismo. En las descripciones que de él hace T –a veces tan plásticas y emotivas–, suele distinguir expresamente lo exterior y lo interior del éxtasis. Exterior es lo corpóreo y sensible. Interior, lo espiritual y su contenido, a veces noético, a veces fruitivo o doloroso.

a)Lo exterior es, en términos pobres, lo fenoménico, manifestativo y vistoso, digamos la teatralidad del éxtasis: materia prima para artistas y psiquiatras. Pero secundario y periférico en la apreciación de T. Para ella es lo más fácil de describir. Por así decir, lo retrata reiteradamente. He aquí una cualquiera de las descripciones de Vida: “Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee, acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien...; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada... Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar, porque toda la fuerza exterior se pierde, y se aumenta en las del alma para mejor gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es muy grande y muy conocido” (V 18,10. – cf. otra descripción muy detallista en V 20,18).

b) “Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente” (V 18, 14). Según la Santa, el éxtasis místico conlleva siempre una sobredosis de conocimiento del misterio divino, y a la vez una gran carga afectiva, de amor y ternura, de gozo o dolor, y de intensificación de la unión a Dios. El éxtasis es ante todo una inmersión del hombre en el misterio divino. “Deshácese toda [el alma o la persona], 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... Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer... El entendimiento, si entiende no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende” (ib). Es el místico “entender no entendiendo”, que glosará san Juan de la Cruz.

Poco más adelante: “tiene el entendimiento tan habituado a entender lo que es verdadera verdad, que todo lo demás le parece juego de niños” (V 21,9). “Quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no

tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal” (M 6,4,6).

Teresa excluye del auténtico éxtasis toda posibilidad de “vacío mental”, sea cual fuere el significado que se dé a éste. De suerte que, en el caso de darse tal vacío, ella lo retiene paranormal y morboso, y lo relega expresamente al plano clínico: “Yo tengo para mí que si algunas veces no entiende de estos secretos en los arrobamientos el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza natural, que puede ser a personas de flaca complexión, como somos las mujeres, con alguna fuerza de espíritu sobrepujar el natural, y quedarse así embebidas... Aquello no tiene que ver con arrobamiento, porque el que lo es, creed que roba Dios toda el alma para sí y... le va mostrando alguna partecita del reino..., que por poca que sea, es todo mucho lo que hay en este gran Dios...” (M 6,4,9). Su texto prosigue designando una forma de función noética, auténtica pero transpsicológica, acaecida más allá de los mecanismos normales del conocimiento. Pero de contenido y calidad superiores.

4. Evaluación del éxtasis

La valoración que Teresa hace del éxtasis en el plano místico contrasta con otras apreciaciones, formuladas desde la psiquiatría o incluso desde la teología espiritual teórica. Para T la calificación positiva del éxtasis proviene del contenido de éste en su vertiente interior. Es decir, de su convicción de que no hay éxtasis, si el extasiado “no entiende de estos secretos” divinos.

Es comprensible que las ciencias psicológicas se paren en la parafernalia fenoménica del momento extático, hasta asimilarlo o reducirlo a los parámetros de la epilepsia demoledora o de la exaltante “epilepsia Dostoievski”. Lo que es científicamente inadmisible es emitir un diagnóstico sobre el posible “origen epileptogénico de los éxtasis de la Santa” a base de una mediocre recopilación de

los datos suministrados por la presunta paciente, partiendo incluso de la confusión elemental de su grafía.

También T ha emitido su diagnóstico valorativo de lo exterior y fenoménico de las diversas formas de éxtasis, que a su parecer son índice de la “flaqueza” sensorial o meramente funcional del sujeto. No ignora ella que en ese plano fenoménico, como en el de las “hablas” (místicas o presuntas) son posibles y aún frecuentes los hechos morbosos, debidos unas veces a debilidad psicofísica, otras a “melancolía”, vocablo con que ella etiqueta una amplia gama de anomalías psíquicas. Pero aún en los éxtasis genuinos, de origen transhumano (metapsicológico), Tere-sa devalúa los síntomas externos. No consiste en ellos la gracia del éxtasis. Esta se sitúa más allá: según su léxico realista y precientífico, en “lo interior”, puramente anímico, aun cuando dada la unidad psicosomática del ser humano, produzca de rebote síntomas corporales o funcionales empíricamente anómalos. Para T, no está ahí ni la mística ni la santidad, únicas que a ella le interesan.

En cambio, de cara a las evaluaciones, no siempre positivas, de la teología espiritual, para ella el éxtasis es, por sí mismo, un impulso de unión a Dios y como tal se sitúa en el plano de la gracia; y en razón de los efectos que produce en el sujeto, es “de grandísimo provecho” (V 20,23) en el orden moral y teologal de la persona. No sólo la transforma y eleva en el plano de la conducta, sino que la depura en una especie de catarsis superior a todos nuestros esfuerzos ascéticos: “En esta pena [producida por ciertos éxtasis], se purifica el alma y se labra o purifica como el oro en el crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y se purifica allí lo que había de estar en purgatorio” (V 20,16). Lo repetirá en las Moradas: “...es purificar esta alma para que entre en la séptima morada” (M 6,11,1).

Pero esa catarsis recae sobre la parte espiritual de la persona, con derivaciones en toda ella, incluso en el factor somático. Hablando de esos éxtasis de pena

purificadora, explica: “Es tan sabroso [este tormento] y ve el alma que es de tanto precio, que ya le quiere más que todos los regalos que solía tener...; en sí tiene un gusto muy de valor...; no trocaría esta merced que el Señor me hace por todas las que después diré...” (V 20,15).

En suma, la aportación espiritual del éxtasis es “de tanto valor”, porque realiza en sí mismo un acercamiento a lo divino; porque produce una intensificación de la unión mística (“es grande la ventaja que el éxtasis hace a la unión”: V 20,1); y por su función preparatoria respecto de la etapa final del proceso místico.

Nunca afirma la Santa que el éxtasis sea un escalón indispensable para ascender a la unión mística suprema, y tanto menos para la santidad o para la futura vida celeste. Pero cuando Dios lo concede –“porque quiere y a quien quiere” (V 21,9)–, sí es un medio potentísimo para lo uno y para lo otro. Así mismo lo pensó, acerca de la doctrina teresiana de los éxtasis, el propio fray Juan de la Cruz. Escribe él en su comentario al verso “que voy de vuelo”: “tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu..., quedarse ha para quien mejor lo sepa tratar que yo...: la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto a la luz” (Cántico 13,7). Arrobamiento. Fenómenos místicos. Grados de oración. Levitación. Rapto.

BIBL. – R. T. Petterson, The art of Ecstasy: Teresa, Bernini and Crashaw, Nueva York (Atheneum) 1970.

T. Alvarez

F

Familia de T

Teresa comienza el Libro de la Vida haciendo la presentación de la familia en que nació. Perfila en dos preciosas semblanzas las figuras de su padre, don Alonso, y de su madre, doña Beatriz. Él, hombre de cultura, “aficionado a leer buenos libros”. Ella, mujer piadosa (1,1). Recuerda enseguida el grupo de hermanos, nueve varones y dos chicas, más ella: doce en total. (El número de nueve hermanos es el apuntado en Vida 1, 3, si bien se discute la existencia y el nombre de uno de ellos). Nos cuenta su predilección por Rodrigo, el que la precede en edad. En capítulos sucesivos, recordará el entorno familiar: a sus primos (2,2), a una prima de no muy buen talante moral (“una parienta de livianos tratos”: 2,3), a su cuñado, Martín de Guzmán, casado con la hermana mayor, María (3,3), y a uno de sus tíos, don Pedro de Cepeda, viudo, retirado en su casona de Hortigosa y entregado a lecturas espirituales (3,4); a los criados (1,1), y a las criadas de casa (2,6). También formó parte de la familia la abuela materna, doña Teresa de las Cuevas, muerta en 1525, pero ya no mencionada por su nieta.

Tal como T lo recuerda desde la altura de los cincuenta años, el suyo fue un hogar muy por encima de la media de su época. Familia numerosa. Abierta a los libros y a la cultura. Marcada por una vida de piedad sencilla y sincera. De gran devoción a la Virgen, gracias a la iniciativa materna (V 1,1.6). Socialmente pertenecían al estamento de caballeros hidalgos de la ciudad. Pero hubieron de defender ese título con un penoso pleito, que resultó para la familia más ruinoso que provechoso. Sin duda, niña de seis a siete años que era T, percibió los afanes del pleito, pero no alude a él.

Teresa había asistido sólo parcialmente a la formación del hogar. Ya eran muchos cuando ella nació y se agregó a los cuatro o cinco hermanos que la precedieron. En cambio, asistió de cerca a la desintegración del hogar: muerte de su madre doña Beatriz, aún muy joven (de apenas 34 años); partida de todos sus hermanos a tierras lejanas, casi todos rumbo a las Indias Occidentales; casamiento de su

hermana mayor, que funda hogar propio en Castellanos de la Cañada (provincia de Avila); noticia de la muerte de su hermano menor Antonio en la batalla de Iñaquitos, y de Rodrigo en las Pampas del Cono Sur, tierras del Río de la Plata. Soledad y tristeza de don Alonso. Teresa misma, tras hacer de ama de casa varios años, se aleja y entra en el monasterio de la Encarnación. Por fin, muerte de don Alonso (1543), asistido por ella (7, 15-16).

En sus 47 años de monja, Teresa nunca se desentenderá de los problemas familiares. Especialmente en los momentos más duros o frente a los asuntos más espinosos. Se hace cargo de la educación de su hermana menor, doña Juana, la lleva consigo a la celda de la Encar-nación y la encamina al matrimonio. Toma parte, muy a su pesar, en el penoso pleito familiar surgido a la muerte de su padre, a causa de la herencia, primer trauma de desgarro en la unidad familiar, por enfrentar entre sí a las dos hermanas, la mayor María y la más pequeña Juana, y a las respectivas familias, de Castellanos y de Alba. En el pleito ganó la mayor, “aunque no bien”, escribirá T a su otro hermano Lorenzo (cta 2,7), temerosa de que se reanude el pleito en 1562, tantos años después del fallo. Más adelante, tendrá que mediar entre los dos hermanos regresados de América, Lorenzo y Pedro, para que el primero soporte la histeria y las excentricidades del segundo (cta 309,3). La preocupa seriamente el afán del hermano menor, que sigue en Amé-rica, ganoso de puestos de mando (cartas 379 y 486). Ya en vísperas de su muerte, tendrá que intervenir en los enredos y calaveradas de sus sobrinos, Lorenzo (junior), que ha regresado a América y se desentiende de una hija natural que ha dejado en España; y Francisco, que es manipulado por su mujer y su suegra para apoderarse de la herencia de su hermana Teresita, aunque sea a costa de la vocación religiosa de ésta, con gran sufrimiento de la tía de ambos, que escribe: “No fue nada perder tan buen hermano (=Lorenzo), en comparación de los trabajos que me han dado los que quedan” (cta 412,11). Otra sobrina, Beatriz de Ovalle, hija de la hermana menor de T, doña Juana, también se ve enredada en turbios ataques de celos y calumnias en Alba de Tormes, con vivo sentimiento de la Santa, que en esa ocasión llegará a escribir una de las frases

más fuertes de su pluma: “me parece cordura huir, como de una fiera, de la lengua de una mujer apasionada” (la celosa calumniadora de Beatriz: cta 409,7, del 9.10.1581).

En medio de tantas espinas emerge no sólo el amor de Teresa por los suyos, sino su celo por acercarlos más y más a Dios. Los dos casos más notorios son el de su padre, don Alonso, y el de su hermano predilecto, don Lorenzo. En el relato de la propia vida (c. 7), cuenta ella la conversión profunda de su padre. Iniciado por T en la oración, fueron tantos sus avances en ese camino, que se adelantó a la improvisada maestra. Al so-brevenir su postrera enfermedad y su muerte, lo cuenta ella con emoción mal contenida, dedicándole elogios, que pre-co-nizan sin más la santidad del anciano moribundo (7, 15-16).

Más intensa y lograda fue la dirección espiritual ejercida con la persona de su hermano, el indiano Lorenzo, a partir del reencuentro de ambos en Sevilla (1575). Lorenzo regresa de América viudo a sus 56 años, acompañado de su hermano Pedro, enfermizo éste y desarbolado de bienes de fortuna. Acompañado también de sus tres hijos, muy niños aún. Había perdido en la travesía del Atlántico a otro de ellos, Esteban, muerto en alta mar. Rápidamente queda subyugado por la personalidad de su hermana y contagiado de su espiritualidad. Teresa lo hace confidente de sus experiencias de Dios. Lo introduce en el camino de la oración. Lo asiste en la educación de sus hijos y en la administración de sus haberes. Amplio carteo entre ambos. Lorenzo sigue fascinado y fraternalmente enamorado de su hermana, hasta la muerte en 1580. De él había escrito T: “Lorenzo de Cepeda es el (hermano) que yo quiero. Y yo le digo (a la destinataria de la carta) que es mucho para amar. Muy buen alma tiene” (cta 88,2).

En el epistolario de la Santa, entre las cartas a sus familiares, nos quedan las dirigidas a sus hermanos Lorenzo y Juana, al marido de ésta, Juan de Ovalle, a la hija de éstos, Beatriz de Ovalle (cta 439), al hijo de Lorenzo, Lorencico (junior) de Cepeda (cta 363,427), a sus primos, Diego de Guzmán (cta 156 y 168), María de

Cepeda (cta 93) y Luis de Cepeda (cta 153 y 235) y a D.ª Beatriz de Castilla y Mendoza, suegra del sobrino Francisco de Cepeda. Incluso las cartas a las dos Carmelitas Teresa de Jesús (Teresita de Ahumada: cta 351) y María Bautista (muy numerosas).

Ascendencia familiar

Línea paterna: padres de don Alonso fueron Juan Sánchez de Toledo y D.ª Inés de Cepeda. Aquél, de Toledo; ella, oriunda de Tordesillas pero naturalizada en Toledo. Línea materna: padres de doña Beatriz fueron Juan Dávila Ahumada y Teresa de las Cuevas Ahumada, de Olmedo ambos. Las dos líneas de ancestros fueron estudiadas ya en el siglo XVI y XVII por los primeros biógrafos de la Santa. He aquí los datos reunidos por el famoso P. Jerónimo de san José (Ezquerra):

Progenitores de santa Teresa por la línea paterna. – Alonso Sánchez, bisabuelo de la Santa, originario de la ciudad de Avila –aunque por haber nacido en Toledo le llamaron ‘Alonso Sánchez de Toledo o el Toledano’–: casó en la misma ciudad con Teresa Sánchez, deuda suya, y tuvieron un hijo, que se llamó Juan Sánchez; éste, que fue abuelo de la Santa, se casó con Inés de Cepeda, originaria de Torde-sillas, de quien tuvo seis hijos, que fueron: Alonso Sánchez de Cepeda, Francisco Sánchez –que también se llamó de Cepeda–, Pedro Sánchez de Cepeda, Rui Sánchez de Cepeda, Lorenzo de Cepeda, y doña Elvira de Cepeda. Alonso Sánchez fue el dichosísimo Padre de la Santa... – Francisco Alvarez de Cepeda fue aquel tío suyo, que, siendo ella niña, la encontró y volvió a casa de sus padres, cuando iba a padecer martirio por Cristo... Este Francisco Alvarez casó en Avila con doña María de Ahumada, hija de Diego de Tapia y nieta de Juan Dávila de Cordovilla... – Pedro Sánchez de Cepeda casó en Avila con doña Catalina del Aguila, hija de Alvaro del Aguila y de Isabel de Herrera... – Lorenzo de Cepeda fue eclesiástico, graduado de maestro, y así le llamaban el Maestro Lorenzo de Cepeda. – Doña Elvira de Cepeda casó en Avila con Hernando Mesía...

Progenitores suyos por la línea materna. – Juan Blázquez Dávila de Cordovilla, bisabuelo de la Santa, hijo de Hernán Núñez, que lo fue de Vela Núñez y de María González, que fue hija de Sancho Esteban..., casó con doña Beatriz de Ahumada... y tuvieron dos hijos: a Juan de Ahumada y a doña María de Ahumada; Juan de Ahumada casó con doña Teresa de las Cuevas, hija de Rodrigo de Oviedo y de María de las Cuevas..., vecinos de la villa de Olmedo, y tuvo tres hijos, que fueron: Juan, Antonio y Sancho Dávila y Ahumada, y tres hijas llamadas: doña Beatriz, doña María y doña Juana de Ahumada...

De suerte que, resumiendo esta genealogía y ascendencia de la Santa, digo brevemente que su padre se llamó Alonso Sánchez de Cepeda, hijo de Juan Sánchez y de Inés de Cepeda, y nieto de Alonso Sánchez y de Teresa Sánchez. Su madre se llamó doña Beatriz de Ahumada, hija de Juan de Ahumada y de Teresa de las Cuevas, y nieta de Juan Blázquez Dávila de Cordovilla y de doña Beatriz de Ahumada." (Historia del Carmen Descalzo, II, c.1, 4-5).

Los datos del P. Jerónimo pueden ser confrontados y corregidos con los ofrecidos por Efrén y Otger en Santa Teresa y su tiempo I (Salamanca 1982), p. 39 y ss. En torno a la figura del abuelo paterno, Juan Sánchez, remitimos a los estudios de: Teófanes Egido, El linaje judeoconverso de Santa Teresa. Pleito de Hidalguía de los Cepeda, Madrid, 1986; Id., La familia judía de Santa Teresa, en «Studia Zamorensia» 3 (1982), 449-479; J. Gómez Menor, El linaje de Santa Teresa y San Juan de la Cruz: sus parientes toledanos, Toledo, 1970.

Descendientes de la familia abulense de la Santa

Como es natural, de la Santa nos queda únicamente descendencia colateral. De sus hermanos, legaron descendencia conocida los matrimonios Lorenzo de Cepeda y D.ª María Fuentes de Espinosa, Juana de Ahumada y Juan de Ovalle, María de Cepeda y Juan de Barrientos. Mucho más variada y numerosa la

descendencia por parte de sus tíos paternos y maternos. Actualmente, son numerosas las familias que se sienten vinculadas a las ramas colaterales de la Santa. Ya en el siglo pasado don Francisco Fernández de Béthencourt se ocupó varias veces de precisarlas, especialmente entre las familias nobles de españoles de su tiempo (cf F. F. de Béthencourt, en Anales de la nobleza de España: Anuario de 1882, p. 318 y ss., publicado y ampliado otras veces: cf “Los parientes de santa Teresa, en el “Boletín de la R. A. de la Historia”, 1911, pp. 216-223). Sobre la descendencia andaluza del tronco abulense, puede verse el artículo de Tomás Alvarez: “Los Cepe-da; raíces y retoños. Un manuscrito de genealogías” en “Estudios Teresianos” I (Burgos 1993), pp. 55-63. Sobre sus descendientes en América, ver: M. M. Pólit, “La familia de santa Teresa en América... Estudio Histórico” (Friburgo Br. 1908), al que habría que añadir la rama chilena, una de cuyas actuales descendientes es carmelita en el monasterio de San José de Santiago de Chile y el artículo de J. M. Miranda, en este mismo diccionario: América, familia de T en. Sobre el sobrino de la Santa, Francisco de Cepeda, y los antecedentes dolorosos de su regreso a América, puede verse documentación abundante en: Luis Vázquez, Ocho documentos de don Francisco de Cepeda, sobrino de Santa Teresa: Madrid 1580-1590, en «Estudios» 49 (1993), 39-89.

Actitudes y pensamiento de T acerca de su familia

Imposible sintetizar en tan breve espacio el pensamiento de T sobre la familia y sus posibilidades de vida espiritual. Una de sus lecturas decisivas, antes de hacerse religiosa, habían sido las Cartas de san Jerónimo (cf V 3,7), que en la versión de Juan de Molina (Valencia 1520...) tenían todo un apartado de espiritualidad familiar. De hecho, T tiene la convicción de que “también hay en él [en el estado del matrimonio] santos, como en otros [estados]” (cta 386,2: a Antonio Gaytán, que ha contraído segundas nupcias). Del propio hogar piensa “claramente lo mucho que el Señor había puesto de su parte, desde que [ella] era muy niña, para allegarme a sí con medios harto eficaces” (R 16,2). Aquí nos

limitaremos a indicar la secuencia de situaciones y actitudes adoptadas por la Santa ante los diversos problemas de la propia familia:

a) en la familia, además de los miembros del hogar, T admira y secunda el ejemplo virtuoso de su tío don Pedro, “muy avisado y de grandes virtudes, viudo, a quien también andaba el Señor disponiendo para sí...” (V 3,4; 4,7). Lo extraño es que T misma concluye el relato de la convivencia con su tío, exclamando: “Válgame Dios, por qué términos me andaba Su Majestad disponiendo para el estado en que se quiso servir de mí...”(V 3,4).

b) Poco después, al enfermar gravemente, ya monja en la Encarnación, T se entrega a los desvelos amorosos de su padre, que la hace llevar a Becedas y, de regreso, la acoge en su propia casa (V 5,8); pero tras el paroxismo del mes de agosto, T exige que la lleven inmediatamente al monasterio de la Encarnación, aunque “a la que esperaban muerta, recibieron con alma, mas el cuerpo peor que muerto” (V 6,2).

c) En el propio monasterio, ella contribuye a resolver los problemas familiares, llevando consigo a la hermana menor, Juana de Ahumada, y preparándola para el matrimonio (no para la vida religiosa), si bien son escasos los datos que posee-mos sobre el particular. (Juana se casa el año 1553).
d) Por esos mismos años, tras la muerte del padre don Alonso (1543), T tiene que soportar, dolorida, el desgarro familiar, quizás latente entre los hijos de la primera y la segunda esposa de su padre: la hermana mayor, María, no acepta el testamento paterno y lo lleva penosamente a los tribunales. Teresa sufre y comparte. La hermana mayor triunfa, si bien T no aprueba, pero tiene que restablecer la paz entre las dos hermanas (cta 2,7).

e) Poco después, ella misma utiliza los servicios de su hermana menor, doña Juana y de su marido Juan de Ovalle, para llevar adelante el proyecto de fundación de San José (V 36,3-5). Aprueba y apoya la generosidad del indiano

Lorenzo de Cepeda, que envía ayuda económica con que socorrer la penuria de las dos hermanas (cta 2,7).

f) Ya fundado el convento de San José, en las páginas del Camino de Perfección, T reserva un fuerte capítulo para tratar “del gran bien que hay en huir (de) los deudos los que han dejado el mundo” (c. 9). Comienza: “¡Oh, si entendiésemos las religiosas el daño que nos viene de tratar mucho con deudos, cómo huiríamos de ellos!” (n. 1). Y de sí misma confiesa: “Yo he sido querida mucho de ellos, a lo que decían, y yo los quería tanto, que no los dejaba olvidarme. Y tengo por experiencia, en mí y en otras, que dejados padres (que por maravilla dejan de hacer por los hijos, y es razón con ellos cuando tuvieren necesidad de consuelo, si viéremos no nos hace daño a lo principal, no seamos extraños, que con desasimiento se puede hacer, y con hermanos)...” (n. 3). – Es posible que la fuerte crítica contenida en el capítulo refleje aspectos de vida religiosa malvividos por esas fechas, incluso en la Encarnación, y que ella quiere evitar en el nuevo Carmelo. Más adelante, en el c. 27 del mismo libro, volverá sobre el tema de los linajes familiares (cf el título), con fina crítica sobre usos y abusos de la época: “anda el mundo tal, que si el padre es más bajo del estado en que está el hijo, no se tiene por honrado en conocerle por padre” (C 27, 5).

g) De hecho, ella jamás se desentenderá de los problemas familiares, tanto los referentes a los hermanos dispersos por tierras de América, como en la educación y problemas financieros de los hijos de Lorenzo en Avila, o en la triste suerte del enfermizo hermano Pedro en constante pendencia con su hermano Lorenzo y, muerto éste, con el hijo mayor del mismo, Francisco de Cepeda. Son altamente interesantes al respecto las misivas de la Santa a Lorenzo de Cepeda, cartas 337, 338 y 345.

h) Pero los problemas familiares se le agudizaron en el trato de los últimos años con sus sobrinos, especialmente con los hijos de Lorenzo: graves problemas con el menor de éstos, Lorencico, regresado a América tras sus calaveradas en

España. La Santa no tiene dificultad en reivindicar ayuda económica para la hija natural que aquél ha dejado en Castilla (cf cta 427). Y más grave todavía la tensión con la familia política –esposa y suegra– del hijo mayor de Lorenzo, don Francisco de Cepe-da, empeñadas en apoderarse de la herencia de aquél, a expensas de Teresita y de los legados póstumos del mismo. Tensiones que amargaron los últimos meses de vida de la Santa.

A lo largo de su vida, T tuvo la oportunidad de conocer grupos familiares de diverso talante y de los más extremos estratos sociales. En amistad unas veces. Otras, en franca polémica. Pudo confrontar bien su estado de religiosa contemplativa, con la vida de familia. Identificada con el primero. América, familia de T en.

T. Alvarez

Fe, Teología y espiritualidad de la

1. Premisas teológicas

Planteamientos teológicos subyacentes al pensamiento teresiano sobre la fe.

La fe tiene en santa Teresa, como en el lenguaje teológico y religioso, diversos significados. Expresa, ante todo, su fe en Dios, que aparece como fundamento de su vida espiritual; designa también la fe cristiana en su conjunto: revelación, Escritura, verdades de fe; más concretamente, significa la fe de la Iglesia, que ella vive en profunda comunión; finalmente, destaca su actitud pesonal de fe, como virtud teologal, vivida como relación y encuentro con Jesucristo y con las Personas divinas.

Los tres primeros significados corresponden a la realidad objetiva de la fe («fides quae») o conjunto de contenidos de la fe cristiana, que tienen su fuente en la

revelación y en la tradición. El último responde a la realidad subjetiva de la fe («fides qua») o actitud personal de acogida y de adhesión a la verdad revelada.

El pensamiento de la Santa se enmarca en estas coordenadas generales de la fe cristiana, pero al mismo tiempo las desborda, por la carga experiencial, que tanto una como otra perspectiva tienen en ella. Esta característica hace de Teresa de Jesús un testigo cualificado de la fe cristiana. Y lo es, no sólo para los creyentes en su proceso de maduración de la fe, sino también para los que buscan a Dios.

La búsqueda de Dios: los primeros pasos de la fe

Precisamente la búsqueda y el deseo de Dios es el primer paso de la fe, desarrollado hoy por la teología y por la misma catequesis. Con ello se quiere expresar la correlación entre mensaje de la fe y sujeto humano, destacando, por una parte, la apertura del hombre a Dios y, por otra, la respuesta de Dios al hombre, que sale a su encuentro por medio de la revelación.

Es significativo, a este propósito, el planteamiento del Catecismo de la Iglesia Católica en los tres primeros capítulos de su exposición, que sirven de introducción a «La profesión de la fe cristiana». Comienza destacando el deseo de Dios:

«El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar» (CEC 27).

Este planteamiento está en el origen de la comprensión antropológica que santa Teresa tiene del hombre, como ser abierto a lo absoluto y a lo trascendente, «capaz de Dios». Lo explica a través de la imagen del cristal, capaz de ser embestido por el sol. El ser humano está hecho «para participar de El», esto es,

de Dios: pues es «tan capaz para gozar de Su Majestad, como el cristal para resplandecer en él el sol» (M 1,2,1).

A idéntica conclusión llega por el descubrimiento que hace de la interioridad de la persona humana. Esta adquiere su verdadero sentido en el encuentro con Dios dentro de sí misma (V 40,6; C 28,2; M 2,1,4). De ahí su consigna: «Buscar a Dios en lo interior» (M 4,3,3).

A esta consigna responde el «Vejamen», otro texto representativo de la experiencia de interioridad. Explica el sentido de las palabras, dichas por el Señor: «Búscate en mí». Según J. Martín Velasco, muestra «la correlación entre el descubrimiento del hombre y el descubrimiento de Dios» (J. Martín Velasco, en Actas, pp. 809-834).

2. Su arraigo en la fe

Revelación de Dios

La fe de Teresa está firmemente arraigada en la revelación y en la fe de la Iglesia. Es lo que le da seguridad y confianza. Si descubre a Dios en la interioridad, es porque éste se ha revelado y se ha comunicado previamente; pues El es el Dios «vivo y verdadero» (R 56), que se comunica y actúa en su vida, conforme a su plan revelador: «Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle más allá de lo que ellos serían capaces por sus propias fuerzas» (CEC 52).

Teresa de Jesús tiene una nítida percepción de esta comunicación de Dios, que la llena de estremecimiento:

«¡Que queráis vos, Señor, estar así con nosotros...!» (V 14,10). «Trae consigo [esta comunicación] un particular conocimiento de Dios, y de esta compañía tan

continua nace un amor ternísimo con Su Majestad y unos deseos aun mayores que los que quedan dichos de entregarse toda a su servicio» (M 6,8,4).

La experiencia teresiana de la revelación de Dios pone de relieve en primer término el sentido personal de la revelación cristiana, destacado por el Concilio Vaticano II: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad... En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2).

Las verdades de la Escritura

Aunque Teresa llega a la percepción íntima de Dios a través de la experiencia, es plenamente consciente de que el camino de acceso principal es la Escritura. Su actitud es de total e ilimitada adhesión a la palabra revelada, criterio supremo de todas sus experiencias y revelaciones privadas:

«Creo ser verdadera la revelación [privada], como no vaya contra lo que está en la Sagrada Escritura o contra las leyes de la Iglesia que somos obligadas a hacer» (V 32,17). «Por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes» (V 33,5). «Ninguna [habla o revelación] que no vaya muy conforme a la Escritura hagáis más caso de ellas que si la oyeseis al mismo demonio» (M 6,3,4).

Es importante destacar cómo la inmensa mayoría de las hablas divinas están formuladas con palabras de la Escritura y cómo la escala de su proceso espiritual está sellada por experiencias de palabras bíblicas (cf T. Alvarez, Estudios Teresianos, III, pp. 134-142).

La fe de la Iglesia

Si firme es su aceptación de la palabra bíblica, no lo es menos su adhesión a la fe de la Iglesia, en cuya comunión quiere vivir y morir. Es la piedra de toque de la autenticidad de sus experiencias místicas. Son proverbiales sus confesiones de fe, sujetándose a «las verdades de nuestra fe católica» (V 10,6) y a «lo que tiene la santa Iglesia Católica Romana» (M pról. 3, concl. 4). «Bien cree lo que tiene la Iglesia» (V 30,12).

La Iglesia es el ámbito en que vive y madura su fe, en el que percibe la verdad de la Sda. Escritura y experimenta el misterio de Cristo:

«Con este amor a la fe, que infunde luego Dios, que es una fe viva, fuerte, siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y a otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades, que no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar –aunque viese abiertos los cielos– un punto de lo que tiene la Iglesia» (V 25,12).

Es también el mejor aval de la verdad de sus experiencias de oración, que somete al discernimiento de los confesores y de la jerarquía. Destaca el testimonio de la Relación 4, en la que hace un relato de su fe al Obispo de Salamanca e Inquisidor en Toledo, Francisco de Soto y Salazar:

«El le dijo que todo esto no era cosa que tocaba a su oficio, porque todo lo que veía y entendía siempre la afirmaba más en la fe católica, que ella siempre estuvo y está firme y con grandísimos deseos de la honra de Dios y bien de las almas, que por una se dejara matar muchas veces» (R 4,6).

La misma preocupación de fidelidad a la fe católica y para que ésta vaya en aumento, la guía en la fundación de sus monasterios:

«Siempre jamás estaba sujeta y lo está a todo lo que tiene la santa fe católica, y toda su oración y de las casas que ha fundado, es porque vaya en aumento. Decía

ella, que cuando alguna cosa de éstas la induciera contra lo que es fe católica y la ley de Dios, que no hubiera menester andar a buscar pruebas, que luego viera era demonio» (R 4,10).

La fe de la Iglesia le da seguridad y es la que, en definitiva, cuenta a la hora de la verdad suprema, cuando llega el momento de la muerte. En ella se funda su esperanza de salvación: «En fin, Señor, soy hija de la Iglesia».

3. El núcleo de la fe teresiana: el misterio salvífico

El núcleo del credo teresiano está formado primordialmente por hechos salvíficos. Lo mismo que el pequeño credo histórico salvífico del Deuteronomio (Dt 26,5-10) o el primer credo de la comunidad cristiana (1Cor 15,3-7) o el mismo «Sím-bolo de los Apóstoles». No son enunciados abstractos, sino confesiones históricas de la acción salvífica de Dios, llevadas a término por la redención de Jesucristo y el don del Espíritu Santo.

El amor del Padre

Santa Teresa de Jesús contempla el amor del Padre como la fuente de todo bien, que nos lo ha dado todo en su Hijo, como dice san Juan de la Cruz. Este hecho es la suprema revelación de Dios Padre, que nos ha entregado lo que El más ama: Jesucristo. Y pone de manifiesto las «entrañas tan amorosas» de Dios:

«¡Oh Padre Eterno!, no son de olvidar tantos azotes e injurias y tan gravísimos tormentos. Pues, Criador mío, ¿cómo pueden sufrir unas entrañas tan amorosas como las vuestras, que lo que se hizo con tan ardiente amor de vuestro Hijo y por más contentaros a Vos, que mandasteis nos amase, sea tenido en tan poco... el Santísimo Sacramento?» (CE 4,2).

«¡Oh Señor mío, cómo parecéis Padre de tal Hijo y cómo parece vuestro Hijo hijo de tal Padre! ¡Bendito seáis por siempre jamás! ¿No fuera al fin de la oración esta merced, Señor, tan grande? En comenzando, nos henchís las manos y hacéis tan gran merced que sería harto bien henchirse el entendimiento para ocupar de manera la voluntad que no pudiese hablar palabra» (CV 27,1).

«¡Oh Hijo de Dios y Señor mío!, ¿cómo dais tanto junto a la primera palabra? Ya que os humilláis a Vos con extremo tan grande en juntaros con nosotros al pedir y haceros hermano de cosa tan baja y miserable, ¿cómo nos dais en nombre de vuestro Padre todo lo que se puede dar, pues queréis que nos tenga por hijos, que vuestra palabra no puede faltar? Obli-gáisle a que la cumpla, que no es pequeña carga, pues en siendo Padre nos ha de sufrir por graves que sean las ofensas» (CV 27,2).

Una de las gracias místicas que recibe es el amor que le muestra la persona del Padre, al decirle: «Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen. ¿Qué me puedes tú dar a mí?» (R 25,2).

La redención del Hijo

El proyecto de salvación de Dios ha quedado concentrado en Jesucristo, que es la revelación del Padre: «Por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos» (V 22,6). Es también el Me-diador y Redentor. Así lo proclama la Santa, haciéndose eco de un pasaje de la carta a los Hebreos (Heb 2,10 y 2Pe 1,4): «Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes» (V 22,7). Por eso, al final de uno de los capítulos dedicado a la humanidad de Jesús, convencida de «tan grandes bienes como están encerrados en los misterios de nuestro bien Jesu-cristo» (M 6, 7,12), concluye: «No quiero ningún bien, sino adquirido por quien nos vinieron todos los bienes» (M 6,7,15).

La profesión de fe de Teresa gira en torno al misterio redentor de Cristo, fuente de esperanza y de gozo:

«Porque en pensar y escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros, muévenos a compasión, y es sabrosa esta pena y las lágrimas que proceden de aquí. Y de pensar la gloria que esperamos y el amor que el Señor nos tuvo y su resurrección, muévenos a gozo» (V 12,1).

La salvación en la Iglesia

De la mano del misterio de Cristo, viene el misterio de la Iglesia, como medio de salvación. Teresa de Jesús siente una pena desgarradora por los males y desgarros de la Iglesia y por la perdición de las almas. Es una experiencia eclesiológica, que la Santa traslada al plano cristológico, señalando cuánto mayor será «el sentimiento de nuestro Señor Jesucristo»:

«Es así que muchas veces he considerado en esto [en las vehementes ansias de Cristo en la última cena], y sabiendo yo el tormento que pasa y ha pasado cierta alma que conozco, de ver ofender a nuestro Señor, tan insufridero que se quisiera mucho más morir que sufrirla, y pensando si una alma con tan poquísima caridad, comparada a la de Cristo, que se puede decir casi ninguna en esta comparación, sentía este tormento tan insufridero, ¿qué sería el sentimiento de nuestro Señor Jesucristo, y qué vida debía pasar, pues todas las cosas le eran presentes y estaba siempre viendo las grandes ofensas que se hacían a su Padre? Sin duda creo yo que fueron muy mayores que las de su sacratísima Pasión» (M 5,2,14).

El misterio trinitario

El amor del Padre, el misterio de Cristo y de su Iglesia desembocan en el de la Santísima Trinidad. Este representa la cumbre de la profesión de fe de la Madre Teresa. Por gracia especial, alcanza una comprensión del misterio, que no hay

quien la mueva de esta fe. Estaría dispuesta a disputar con todos los teólogos la verdad de este misterio (V 27,9). Cuanto menos lo entiende más lo cree (R 33).

El pasaje central, en el que se condensa su experiencia trinitaria, es el de las séptimas moradas. En él destaca la diferencia entre oír, creer y entender las palabras reveladoras del misterio:

«Se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas distintas... Entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista... Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son!» (M 7,1,6-7).

4. El dinamismo teologal de la fe

Con esta expresión queremos referirnos a la fe como actitud personal de Teresa. Es la «fides qua» o virtud teologal, en la que se manifiesta tanto su arraigo en la fe como el núcleo de su credo. Es, en definitiva, su respuesta a la revelación de Dios, cerrando así el proceso iniciado en su búsqueda.

Respuesta a la revelación y sentido de la vida

La primera expresión del dinamismo teologal de la fe es su carácter de respuesta. Esta aparece, efectivamente, como la culminación de un proceso, que se inicia con la búsqueda del hombre («el hombre ‘capaz’ de Dios»), al que sigue la revelación de Dios («Dios al encuentro del hombre»), y que termina con «la respuesta del hombre a Dios», expresada en la obediencia de la fe (cf CEC, cc. 1-3).

Desde esta perspectiva, el Catecismo define la fe como «la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al hombre que busca el sentido de su vida» (CEC 26).

Teresa experimenta los primeros pasos de su fe precisamente como una luz, que viene a redimensionar toda su existencia: «[Tenía] una luz de parecerme todo de poca estima lo que se acaba y de mucho precio los bienes que se pueden ganar con ello, pues son eternos» (V 5,2; cf 21,7). Gracias a la luz de la fe, comprende «la vanidad del mundo» (Conc 4,3), y su vida adquiere un sentido trascendente, vivido en tensión hacia el encuentro con el Señor.

La respuesta de la fe es un don de Dios, regalo de su gracia: «No hay [razón] para que Dios nos haga tan gran merced, sino sola su bondad» (V 15,7). «Esto es cosa muy conocida, el conocimiento que da Dios para que conozcamos que ningún bien tenemos de nosotros, y mientras mayores mercedes, más» (V 15,14).

Quiere decir esto que la fe es una virtud sobrenatural infundida por Dios, como explica la teología y ratifica este texto del Concilio Vaticano II: «Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirije a Dios, abre los ojos del espíritu y concede ‘a todos gusto en aceptar y creer la verdad’» (DV 5).

La formación en la fe: verdades de fe

Uno de los requisitos intrínsecos a la virtud teologal de la fe es el conocimiento y la formación en esa misma fe. Santa Teresa lo siente como una exigencia radical, nada común en su época y menos entre mujeres. Ella quiere ir fundada siempre en la verdad: la verdad de las Escrituras, la verdad de lo que enseña la Iglesia. Por

eso busca el asesoramiento de los teólogos y de los que tienen letras: «Siempre he procurado buscar quien me dé luz» (V 10,8).

Son muy conocidos los pasajes en que hace su apología de los letrados (V 13,17-21; 28,6; R 3,7; C 3,2; M 5,1,7) y el sentido que tienen las letras para la vida espiritual:

«Espíritu que no vaya comenzado en verdad yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz y, llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios» (V 13,16).

Llama la atención la preocupación de Teresa por su formación religiosa y la de sus hijas. No es algo coyuntural; responde a la naturaleza misma de la fe cristiana, tal como ella la percibe. Sus principios esenciales no brotan de las exigencias naturales, sino de la revelación divina positiva. Este carácter positivo de la fe impone un deber primario: enterarse de su contenido. Este conocimiento no puede ser sustituido por la sola buena intención.

En el cristianismo la recta comprensión de las verdades de fe es tan fundamental como la buena intención: «¡Si hubiese de decir los yerros que he visto suceder fiando en la buena intención!» (V 13,10). La falta de formación religiosa es la causa primordial de muchas incoherencias de la fe. Por eso la Santa, refiriéndose a esta ignorancia, dice que «de devociones a bobas nos libre Dios» (V 13,16). «Cuando digo ‘credo’, razón me parece será que entienda y sepa lo que creo» (C 24,2).

Dentro del cultivo y formación de la fe, que Teresa de Jesús busca por todos los medios, hay que señalar las «grandes verdades», que el Señor le revela a través de su experiencia mística. Desde que Jesús se convierte en su libro vivo (V 26,5), es Él quien la va amaestrando sobre las grandes verdades de su vida:

Quiere «hacer Dios que entienda el alma lo que El quiere y grandes verdades y misterios» (V 27,6). «El Señor la da a entender secretos y grandezas suyas» (V 27,12). «Muestra Su Majestad estas verdades de manera, que quedan tan impresas que se ve claro no lo pudiéramos por nosotros de aquella manera en tan breve tiempo adquirir» (V 38,4). Una palabra de las que el Señor le dice, «trae consigo esculpida una verdad que no la podemos negar» (V 38,16). Y refiriéndose a la humildad dice: «Entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad» (V 40,3).

La maduración en la fe: vida de fe

El dinamismo y crecimiento en la fe no se da sólo por el conocimiento de las verdades de fe, sino también –y muy particularmente– por una adhesión plena a Dios, en el encuentro personal con Él. Es un crecimiento no en extensión, por el que se llega a conocer un número cada vez mayor de verdades, sino en intensidad, por el que uno se adhiere más plena y profundamente al misterio personal de Dios.

Este crecimiento en la fe sigue normalmente un proceso de purificación, que aparece descrito en san Juan de la Cruz en su conocida «noche oscura» (la «noche de la fe»), pero que en santa Teresa está más difuminado. Y es que en ella la purificación de la fe va unida a la purificación de la oración, en la que se expresa y desarrolla la fe. Para Teresa de Jesús la fe es el encuentro personal con Dios, que se vive en y por medio de la oración. El proceso de maduración de la fe coincide con el proceso de maduración de la oración.

Esta vinculación entre fe y oración es intrínseca a su misma naturaleza. Se ora como se cree y se cree como se ora: «Lex orandi, lex credendi». La oración es expresión de fe. Así la presenta el Catecismo: «Este Misterio [el Misterio de la fe]

exige que los fieles crean en él, lo celebren y vivan de él en una relación viviente y personal con Dios vivo y verdadero. Esta relación es la oración» (CEC 2558).

En Teresa de Jesús la relación entre fe y oración es consecuencia de su misma definición de la oración, como «trato de amistad» (V 8,5), esto es, como «relación viviente y personal con Dios vivo y verdadero». Es «trato de personas», mucho más y antes que «trato de negocios»; es fundamentalmente «estar con El». No es algo directamente funcional, sino una realidad primordialmente comunional. La expresión más fuerte de esta comunión para la Santa es el encuentro personal con Cristo y con el misterio trinitario.

Actitud teologal: «fe viva»

La fe engloba toda la vida de Teresa. Lo mismo que la oración, en la que se expresa. Y así como ésta no se da aislada de su quehacer ordinario, como un recoleto parque religioso, al margen de los acontecimientos, lo mismo la fe. La oración teresiana a Dios brota de la vida y retorna a la vida; es un continuo fluir entre Dios y la vida, la vida y Dios. La mejor expresión de esta interrelación es su insistencia en cómo «Marta y María han de andar juntas» (M 7,4,12).

Este ensamblaje entre fe y vida, entre oración y compromiso, aparece en ella como una actitud teologal, que la lleva a descubrir a Dios en todas las cosas y que se expresa en la oración contemplativa, centro de su pedagogía sobre la oración (Camino de Perfección, cc. 25-26 y 31-32). Es una mirada de fe y una entrega confiada a la voluntad amorosa del Padre.

Esta mirada de fe y de entrega confiada es la manifestación de la fe viva, de que habla san Pablo (Rom 1,5; Gál 5,6), fórmula que repite con distintas modulaciones Santa Teresa, como criterio supremo de comportamiento (cf Concor-dancias: Fe). Ese «avivar la fe» (V 27,17) o tener «fe viva» (V 19,5; 27,9; 42,2; C 34,6) es reconocer a Dios en todo y hacer su voluntad. A los que «no tienen fe viva» Dios

no les habla (Conc 1,11). Y ocurre que cuando «está tan muerta la fe..., queremos más lo que vemos que lo que ella nos dice» (M 2,1,5).

La «fe viva» representa, en definitiva, una especie de connaturalidad o de enraizamiento del creyente en la fe, de modo análogo a como se está arraigados en los principios naturales. Significa la plena asimilación de los criterios de fe y de su escala de valores, de modo que no sean solamente objeto de conocimiento, sino de convencimiento que motiva hondamente la vida. Es la culminación del proceso de maduración de la fe.

BIBL. – Ana M.ª López, La experiencia de fe en Santa Teresa, en «Studium Legionense» 23 (1982), 9-52.

Ciro García

Felipe de la Purificación, ocd

Carmelita, confesor de la Santa, muy apreciado por ella. Nacido en Malpartida (Salamanca), hijo de Juan Martínez y María García. Profesó en Mancera el 2.2.1576. La Santa lo llevó por confesor a Malagón para reemplazar a G. de Villanueva, contra el parecer del superior de aquél (cta 316,6). Fray Felipe desempeña su función a plena satisfacción de la Santa: “lo hace muy bien” (cta 318,16). Y poco después ella misma lo enjuicia así: “El P. fray Felipe vino pintado... Harto buen hombre es” (cta 324,2). Durante los días aciagos que precedieron a la fundación del Carmelo burgalés, lo reclama por capellán y confesor de la comunidad: “En esto de quien nos diga misa, no hallamos remedio. Será por ahora necesario traer algún fraile...Yo no hallo ninguno como fray Felipe, que sé que está ahí afligidísimo, y no hace sino enviarme cartas... Viniendo él, se tendrá quien nos confiese...” (cta 454,3: del 25.6.1582), buen indicio de la confianza que media entre él y la Santa. Años adelante, fray Felipe será súbdito de fray Juan de la Cruz en el convento de los Mártires, de Granada.

Felipe II

Siempre ha resultado difícil y comprometido escribir sobre Felipe II. Desde siempre su figura ha sido un “signo de contradicción”. Pocos personajes, como el llamado por muchos “rey prudente”, han sido tan contestados por otros. Ninguno ha sido tan satanizado o tan alabado. Para unos fue el verdadero genio del mal. Para otros un verdadero mito. La abundante historiografía sobre él está adscrita a dos grupos, la de quienes le han falseado abierta y calumniosamente y la de los que le han exaltado de forma reiterativa y acrítica. La urgente revisión de Felipe II ha tenido lugar en los tiempos más recientes, tomando ocasión de las celebraciones centenarias que se han ido sucediendo: del nacimiento en 1527, del comienzo del reinado 1557, de la terminación de El Escorial 1574, de la Armada Invencible 1588. De esta primera etapa de revisión histórica han quedado algunos nombres y sus estudios, todavía válidos a pesar de los avances que se han ido produciendo. Nombres conocidos son: León E. Halkin, W. T Walsh, Pfandl hasta 1938. También durante el siguiente decenio se publicaron estudios importantes, como los de J. March sobre la niñez y juventud de Felipe II; el de G. Marañón sobre Antonio Pérez, y la magistral investigación de F. Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II. En 1958 aparecieron los dos volúmenes, XIX-y XX, de la Historia de España dirigida por M. Pidal, por L. F. de Retana, estudioso de por vida del tema y peregrino paciente por las fuentes documentales y la bibliografía existente hasta el momento. Aunque su admiración rendida causa la impresión de que escribe más una hagiografía que una historia crítica. En el Prólogo se apunta el siguiente pronóstico: “enjuiciar a Felipe II y a los hombres de su tiempo no será posible hasta dentro de algunos años, cuando se haya realizado una serie de investigaciones” (Cayetano Alcázar Molima, p. XIX). Lo sucedido en los años que corren desde el decenio de los setenta parece que es el cumplimiento de ese augurio. Desde esos años han aparecido numerosos estudios monográficos de otros tantos acreditados investigadores españoles, como Alvar Ezquerra sobre la capitalidad en Madrid,

Gómez Centurión, sobre la empresa de Inglaterra, Fernando Checa, sobre Felipe II y las artes, Luis Gil Fernández, sobre el humanismo español desde comienzos del XVI hasta el XIX. Autores extranjeros que han hecho sus aportaciones al tema son: J. Brown, D. Brading, N. Salomón, D. E. Vassgerg. Otras obras bien recibidas por la crítica han sido las de G. Parker –edición española en 1984–, y la más reciente de H. Kamen. La de éste repetida cuatro veces desde mayo de 1997 en que apareció la edición española. Aunque ha sido una constante la acogida favorable de los estudios foráneos, la causa está más que en otra alguna en la mejor utilización de las fuentes, en el sentido de haberse liberado de prejuicios y apasionamientos de otros momentos, como le sucedió al por otra parte tan acreditado L. P. Gachard.

El encuentro de Santa Teresa con Felipe II se explica desde la colocación de ésta y de las especiales circunstancias de su actividad. Teniendo también en cuenta la clara percepción del sentido de la realeza, de su rol y de sus funciones dentro de la realidad que se vivía en España. Y también desde el conocimiento del rey de los problemas religiosos y de su preocupación por la reforma. Desde esos datos se deriva el testimonio de Santa Teresa sobre el rey y su valoración del mismo. Se han conservado cuatro cartas dirigidas personalmente a él, aparte otras que se han perdido (F 27, 6). Un breve ensayo aparecido en 1900 del arcipreste de Madrid, Higinio Ciria Nasarre, se titula, Santa Teresa y Felipe II, y se presenta con el siguiente subtítulo, Concepto cabal de justo y piadoso que se forma del Rey prudente, leyendo las obras de Santa Teresa de Jesús. Se trata de una rareza bibliográfica, cuyo valor es únicamente significativo. El valor historiográfico está únicamente en el recuento pormenorizado de referencias o alusiones explícitas al rey, espigadas especialmente en las Fundaciones.

Las cuatro cartas autógrafas dirigidas por la Santa al rey están datadas el 11 de junio de 1573, 19 de julio de 1575, 13 de septiembre de 1577, 4 de diciembre del mismo año. Aparte la primera, cuyos motivos no se conocen, las otras fueron motivadas por asuntos puntuales y graves de la Reforma, como la situación

provocada por las medidas del Capítulo General de Piacenza, la campaña de los Calzados y sus memoriales contra el P. Gracián y la prisión de los descalzos, San Juan de la Cruz y su compañero, Germán de S. Ma-tías, en la noche del 3 al 4 de diciembre de 1577.

Estas cartas son un modelo peculiar de su correspondencia; siempre se han valorado como paradigma de estilo epistolar. En ellas la Santa se presenta a sí misma con su sentido de las cosas, en la apreciación de las circunstancias y en el uso de los medios que cree indispensables y más eficaces en ese momento. Ante todo tiene muy presente su derecho de acudir a quien ante todo y sobre todo representa la justicia, según correcta apreciación de la realeza y de su sentido, de acuerdo con la Sagrada Escritura y la tradición sobre el carácter providencial de la realeza. Una sola vez en las cartas al rey usa los títulos del protocolo “sacra, católica, cesárea, real majestad”, manteniéndose fiel a los usos establecidos y exigidos. La Santa no tenía, sin duda, precisa y clara noción del significado real y simbólico de cada término; era más bien fiel al respeto, veneración y obediencia, más que a otras depuradas intenciones en el cuadro de las que detalla C. Lisón Tolosana (La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias, Madrid 1991), vigentes en esa época. La palabra majestad, que usa preferentemente para referirse a Jesucristo, no tenía en el lenguaje normal del pueblo castellano una tradición acreditada; el mismo Felipe II, a partir de 1580, desaconsejaba su uso. La Santa desecha la fórmula o el estereotipo en las tres cartas últimas dirigidas al rey. Su imagen sobre él está fuera de cualquier inspiración o dependencia. Trasmite lo que ella piensa y siente, tanto de su persona como de su poder y de su acción. Es “defensor y ayuda de la Iglesia” (cta a Felipe II, 11.6.1573). Sobre todo le tiene como defensor de la Orden “el único amparo que tiene en la tierra” (cta a Felipe II, 18.9.1577). Es la Virgen quien le ha escogido y tomado como amparo y remedio de la Orden (cta al mismo, 4.12.1577). Es instrumento para bien de la cristiandad que le necesita (cta 19.7.1577). El rey “está en lugar de Dios” (ib). La Santa siente respeto y temor dirigiéndose al rey. Un temor reverencial expresado de diversas maneras -”es razón que se le tema” (V

37,5)-, a la vez que cae en cuenta y percibe las graves responsabilidades del gobierno. Por lo que no le importaría transferirle las “mercedes que Dios la ha hecho a ella” (V 21, 2). Tiene seguro que Dios les ha marcado a los reyes de alguna forma (V 21, 3). La voluntad de Dios y la del rey se identifican para ella (cta al P. Jerónimo Gracián, fines de agosto de 1578).

Santa Teresa no solamente admira al rey; le quiere y reza por él. Se siente tan agradecida que no solamente lo encomienda ella, sino que todas las hermanas y siempre rogarán por él. Está convencida además de que la ayuda que ha prestado a la Orden será para “vuestra majestad mayor ganancia” (cta 11.6.1573). La eficacia de la intervención del rey se convirtió en una experiencia decantada que la Santa fijó en otras muchas referencias de sus escritos. No alcanzó los dramáticos momentos para su obra que llegaron después de haber muerto. Pero también entonces las intervenciones del rey seguían siendo decisivas. La propia experiencia se convirtió en axioma, hasta cuando se trataba de que el Papa fuera favorable: “con unas letras que escriba el Rey a su embajador, gustaría de hacerlo” (el Papa) (cta al P. Jerónimo Gracián 15.4.1578).

BIBL.–Aguado, José María, Relaciones entre Santa Teresa y Felipe II, La Ciencia Tomista 36 (1927) 29-56.

A. Pacho

Fenómenos místicos

Reunimos bajo esta denominación una serie de manifestaciones accesorias de la vida mística teresiana, netamente distintas de la vida mística propiamente dicha, entendiendo por ésta el proceso de unión con Dios y su experiencia por parte del hombre. Lo místico es de por sí, como lo indica su nombre, misterioso y secreto, es decir, acontecido más allá del plano sensorial empírico, si bien dentro de la esfera conciencial de la persona. En cambio, el fenómeno o lo fenoménico,

también en fuerza de su mismo nombre, es manifestación o lo manifestativo. Al unir esos dos extremos “fenómenos + místicos”, estamos hablando de las manifestaciones de lo “secreto” y profundo, que a veces acompañan a la vida mística y que a veces no sólo la manifiestan sino que la intensifican en el místico que las vive. Por su índole parapsicológica, es normal que frecuentemente provoquen serias sospechas por parte del psicólogo, y recelos de fraudulencia o falsificación en el teólogo. Sin embargo, es incontestable el hecho, no sólo por estar presente en la Biblia, sino por ser documentable en la historia de la más genuina espiritualidad, antigua y reciente.

En Teresa de Jesús distinguiremos dos aspectos: 1) el hecho mismo de los fenómenos místicos vividos y testificados por ella; 2) la valoración de los mismos por parte de la Santa.

1. Fenómenos místicos en la experiencia de T

Probablemente no le hubiera sido posible a la Santa contarnos el hecho fundamental de su vida mística, de no haber estado marcada ésta por toda una escala de fenómenos, que ella suele designar como “mercedes de Dios” y que por tanto los sitúa –como veremos luego– en el orden de la gracia o de las gracias místicas. Pode-mos enumerarlos, a ser posible con una sencilla clasificación:

En primer lugar, hay en su relato autobiográfico una serie de fenómenos fácilmente identificables con similares fenómenos bíblicos. Son, por ejemplo: – a) el rapto o arrobamiento o éxtasis (cf V 20), homologables por parte de ella con el “rapto” de san Pablo, “arrebatado al paraíso” (2 Cor 12, 4: V 38,1). Teresa los anota copiosamente, desde el primero que le acontece, referido en V 24,5; – b) las visiones de lo divino o las apariciones que en T nunca son corporales o sensoriales, y que igualmente son para ella homologables con similares visiones de san Pablo (2 Cor 15,8: V 27-28). En estos dos capítulos refiere sus primeras visiones de Cristo. Habían precedido otras, testificadas en V 7,6; – c) las hablas

místicas, tan frecuentes en los libros proféticos y apocalípticos de la Biblia, y en el mismo Pablo (He 9,4-6: V 24,5...). Su primera percepción la consigna T en V 19,9; – d) las profecías de lo futuro o de lo lejano, igualmente testificadas en la Biblia, incluso en la historia de Pablo (He 9,12: V 25,2; 26,2); – e) las heridas místicas (R 5,15), y entre ellas la famosa “gracia del dardo” que le traspasa el corazón (V 29,13; M 6,2,2), con su conocida evocación del “vulnerasti cor meum” de los Cantares bíblicos; – f) finalmente, las revelaciones de lo divino o del plan salvífico, que en cierto modo forman el tejido del relato bíblico, comenzando por el misterio mismo de la Encarnación y su anuncio a la Virgen María o a san José (Lc 1,26...: V 21,12; 37,4...) y que abundan en los relatos de Teresa. Esas seis o siete especies de fenómenos son sumamente frecuentes en un estadio de la vida de Teresa de Jesús, dentro de su vida mística, y relatados sobre todo en sus escritos autobiográficos: Vida, Relaciones, y Libro de las Fundaciones. Baste recordar que el relato contenido en este último libro, tan realista, comienza con una palabra mística (pról. 2; y c.1,8), y concluye con la narración de la fundación de Burgos, salpicada de palabras interiores (31,4.11.26.36.49: capítulo redactado pocos meses antes de morir la autora). Para el estudio detallado del tema, remitimos a otras voces del presente Diccionario: apariciones, corazón, éxtasis, locuciones, profecías, visiones.

Hay, además, en los relatos teresianos otros fenómenos místicos de entidad menor, algunos con resonancia psico-somática; otros, de orden meramente psíquico. Enumeramos aquí los más relevantes: – a/ levitación, a manera de pérdida del peso específico del cuerpo: “veisos llevar y no sabéis dónde...: que me llevaba el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella... y algunas veces todo el cuerpo, hasta levantarle” (V 20,4, si bien el término culto “levitación” no es usado por T); – b) vuelo de espíritu, a veces identificado con el rapto (V 20,1), que ella describe como “un vuelo que da el espíritu para levantarse de todo lo criado, y de sí mismo primero” (ib 20,24; cf R 5,10; M 6,5, tít. y n.9); – c) júbilos, que “es, a mi parecer, una unión grande de las potencias... sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan” (M 6,6,10): “gozo excesivo del alma” como el que “debía sentir san

Francisco cuando le toparon los ladrones... y les dijo que era pregonero del gran Rey" (ib 11); – d) toques de amor, que hacen evocar la similar terminología de san Juan de la Cruz ("¡oh mano blanda, oh toque delicado!"), si bien con mucho menor relieve temático (M 7,3,9); – e) recogimiento infuso de toda la actividad intelectual e imaginativa (R 5, 3) y quietud amorosa de la voluntad, absorbida por el objeto amado (R 5, 4: M 4,1-2). No todas esas manifestaciones tienen igual importancia en los relatos o en la doctrina teresiana. Baste dejar constancia de ellas. En la biografía de T nos queda constancia documental, al menos en tres casos del fenómeno de bilocación. Ella no las menciona. No nos interesa aquí.

2. Evaluación doctrinal

Al escribir en 1573 su Libro de las Fundaciones, cuando ya la madre T era discípula de fray Juan de la Cruz desde hacía más de un año, perfila ella el balance de "algunas mercedes que el Señor hace a las monjas de estos monasterios" (título del c. 4º), y a la vez emite un juicio de valor sobre ciertas manifestaciones místicas, entre las cuales menciona los "arrobamientos" (=raptos), "visiones" y "revelaciones". Y en el enjuiciamiento de ellos se expresa así: "bien entiendo que no está en esto la santidad ni es mi intención loarlas", es decir, alabar a quienes lo reciben (F 4,8). Advierte a continuación la posibilidad de desvíos neuróticos y de falsificaciones fraudulentas (capítulos 5-7), para volver sobre el tema: "En lo que está la suma perfección, claro está que no es en regalos interiores ni en grandes arrobamientos ni en espíritu de profecía; sino en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios, que ninguna cosa entendamos que quiere, que no la queramos con toda nuestra voluntad..." (ib 5,10).

Esa evaluación peyorativa de arrobamientos, visiones, etc. no permite sin embargo recapitular en su complejidad el pensamiento de T, tanto antes como después de esa fecha, que puntualiza, en cierto modo, su aprendizaje sanjuanista.

De hecho, en Vida (1566) es palmaria su idea de que ciertos fenómenos místicos mayores canalizan e intensifican la sustancia de la vida mística. En dos casos, al menos, es franca su valoración positiva: en los raptos o éxtasis, y en las heridas de amor. Según ella, los éxtasis nunca se reducen a la mera suspensión de ciertas funciones psico-físicas; sino que son en sí mismos, vectores de gracia, bien sea para un inefable conocimiento de las cosas divinas, o bien para un desasimiento liberador de ataduras terrenas desordenadas. Así es desde el primer éxtasis historiado por ella, cuyo contenido fueron las palabras de corte bíblico: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles” (V 24,5), éxtasis que reordenó toda su vida afectiva y apuró su relación con Cristo. Otro tanto vale para las heridas de amor, tipificadas en la “gracia del dardo”, cuyo contenido fue, en definitiva, la intensificación del amor teologal: “...creciendo en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía [yo] quién me le ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba. Veíame morir con deseo de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida si no era con la muerte” (29,8).

Esa evaluación sustancialmente positiva de los mismos fenómenos místicos se reitera en el Castillo Interior. Esta vez, valoración extensiva al contenido de las “hablas” (M 6,3), de los éxtasis (ib 4), del vuelo de espíritu (ib 5-6), y de las visiones (ib 8-9). Ciertamente T tiene en la práctica una cierta alergia con fortísima resistencia a la externación de esos fenómenos (“dábame grandísima pena”: ib 20,5). Le da auténtica repugnancia el hecho de que puedan trascender al público (“de mejor gana me parece me determinaba a que me enterraran viva, que por esto” (V 31,12), hasta suplicar a Dios que la liberase de esa especie de teatralidad: “Supli-qué mucho al Señor que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores” (ib 20,5). Pero nunca se pronuncia contra el contenido espiritual de esos fenómenos.

3. Evaluación posterior

Sí, es cierto que la teología espiritual de nuestro tiempo propende a devaluar los fenómenos místicos, incluidos los de T misma. Basta recordar los nombres de teólogos tan insignes como K. Rahner, U. von Balthasar, Gabriel de Sta. María Magdalena.

Sin embargo, en la mentalidad de los seguidores inmediatos de T, al menos dos de sus fenómenos místicos produjeron un impacto incalculable, debido en parte a la sensibilidad barroca del siglo XVII y finales del XVI: el éxtasis y la transverberación.

Así aparece en los primeros autores que escribieron sobre ella: fray Luis de León en la carta introductoria a las Obras de la Santa editadas por él, y mucho más el otro biblista, Francisco de Ribera, en su biografía de la Santa, especialmente a lo largo del libro IV. Ese aspecto llamativo de la vida mística de T pasa luego a los interrogatorios de su proceso de beatificación; el famoso “Rótulo”, preparado en Roma entre 1609 y 1610, le dedica una serie de números: 14. 15. 24. 81. 82. 84...

Ocurre otro tanto en el plano del arte y de la iconografía teresiana. Tanto sus éxtasis como su transverberación quedan consignados en todas las “Vite effigiate” de T. Y sobre todo, merecerán los honores de los grandes maestros del pincel y de la gubia a lo largo del siglo XVII: Velázquez y Rubens presentan a Teresa en éxtasis. L. Bernini esculpe en mármol la transverberación. Esta “gracia del dardo” tendrá incluso el honor de ser introducida en la liturgia carmelitana, que la celebra el 26 de agosto de cada año. Corazón. Transver-beración del. Éxtasis. Grados de oración. Mística teología.

T. Alvarez

Fernández de Córdoba, Gonzalo

Nieto del famoso Gran Capitán del mismo nombre. Era hijo del duque de Sessa, Luis Fernández de Córdoba y de Elvira de Córdoba. Don Gonzalo entra en la red de amigos de la Santa por haberse casado (noviembre de 1577) con María Sarmiento de Mendoza, hija de doña María de Mendoza y por tanto sobrina de don Alvaro. Pero falleció al año siguiente (3.12.1578) en Odón (Teruel). Con ese motivo acudió don Alvaro a la Santa (cta 296,3). Esta se lo escribe, apenada, a la priora de Valladolid, María Bautista, al trazarle el itinerario del próximo viaje (Avila, Medina, Valladolid, Alba, Salamanca, Malagón): el Vicario provincial, P. Salazar, le manda hacer una parada en Valladolid "a consolar esos señores" (don Alvaro y familia), a la vez que le trasmite la carta de éste (de don Alvaro). La Santa accede: era ya el 9.6.1579. Se detiene en Valladolid casi todo el mes de julio de este año.

Fernández, Gregorio, Ocarm

Provincial de la Santa en sus años de la Encarnación. Había profesado en San Pablo de la Moraleja, el 31.5.1520. Fue prior de Avila y luego provincial de los carmelitas de Castilla en 1550-1555. (Es el período en que T ingresa en su fase de vida mística). Una vez terminado su oficio de provincial, fue transferido con el mismo cargo a la provincia de Andalucía, por iniciativa del P. Damián de León, vicario del P. General Audet: desde 1555/56 hasta 1560/61. Al llegar a la Santa la noticia de su muerte ese año de 1561, escribe ella: "Dijéronme era muerto un nuestro provincial que había sido (y cuando murió lo era de otra provincia, a quien yo había tratado y debido algunas buenas obras. Era persona de muchas virtudes... Dile todo el bien que había hecho en mi vida, que sería bien poco, y así lo dije al Señor... Hacía no más de quince días que era muerto... Después supe –porque murió bien lejos de aquí– la muerte que el Señor le dio, que fue de tan gran edificación, que a todos dejó espantados del conocimiento y lágrimas y humildad con que murió" (V 38, 26-27). Provinciales carmelitas.

Fernández, Pedro, O.P.

Dominico. Teólogo en el Concilio de Trento. Gran colaborador de la Santa en su obra de fundadora. Sumamente apreciado por ella, que lo define “persona de muy santa vida y grandes letras y entendimiento” (F 28,6).

Nacido en Vilvestre de la Ribera (Salamanca) hacia 1527. A los 19 años toma el hábito dominico (1546). Profesa al año siguiente en San Esteban de Salamanca (1547), donde es connovicio de Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. Tiene la suerte de cursar estudios en las aulas de grandes discípulos de Francisco de Vitoria, cuales Domingo Soto, Diego de Chaves, Pedro de Sotomayor, Melchor Cano... En las clases de éste último inició en 1550 su curso de teología. A los 30 años, él mismo ocupa la cátedra de teología en Santa Cruz de Segovia (1557). Será nombrado Maestro de Teología por el Capítulo General de la Orden en Roma, 1571.

En enero de 1562, él y el dominico Juan Gallo son enviados como teólogos del rey al concilio de Trento, donde el P. Pedro presentará su “Votum” sobre el sacramento del matrimonio el 15.2.1563. Terminado el Concilio, tras breve paso por Roma, regresa a su convento de Segovia, del que es nombrado superior en 1564. Años después, será elegido provincial de los dominicos castellanos en el capítulo celebrado en Toledo, 1572.

El 20 de agosto de 1569, san Pío V lo había nombrado comisario y delegado apostólico para la provincia de los Carmelitas de Castilla (cf MHCT 1, 78), cargo de visitador que lo pondrá en estrecha colaboración con la Madre Teresa y su obra. Al visitar en 1571 el monasterio de la Encarnación, el P. Fernández nombra a la Santa priora de la comunidad, convencido en un primer momento del cese de la actividad de fundadora por parte de la Madre (F 2 1, 1: “no había (el P. Pedro) gana que (yo) fundase más”. “Era enemigo, o al menos no amigo de que fundase”: F 22,2). Pero bien pronto cambia de parecer y le otorga poderes para proseguir la tarea. La apoya y asesora. Con sus “actas” de visitador, completa las primitivas Constituciones teresianas (MHCT 1, 114). Y, a pesar de su resistencia a ciertas

propuestas de la Santa para no endurecer la ascesis penitencial de los Carmelos ("nunca pude acabar con él, sino que la pusiese" o impusiese cierto tipo de abstinencia, cta 376,5 a Gracián: 21.2.158 1), ella asegurará que "entre él y mí pasó el concertar las actas que puso, y ninguna cosa hacía sin decírmelo: eso le debo" (ib 4). De él fue la decisión de asignar a fray Juan de la Cruz la misión de confesor en la Encarnación, al lado de la Madre Teresa (cta del 16.1.1578, n. 10, a Teutonio de Braganza).

Tras el cese en su cargo de visitador y comisario apostólico en virtud del breve de Gregorio XIII, del 13 de agosto de 1574 (MHCT 1, 192), la presencia del P. Fernández en la escena teresiana se reanudará bajo el nuncio Ormaneto, y sobre todo durante la nunciatura de F. Sega, en que formará parte del grupo de asesores –"acompañados" los llama la Santa– que aplacan al nuncio y sacan a la reforma teresiana del atolladero. Al enterarse ella de que en el grupo de "acompañados" figura el P. Pedro Fernández, se apresura a escribir: "Es todo el bien que nos puede venir, porque conoce a los unos y a los otros. Parece traza venida del cielo" (cta del 2.12.1578, n. 3, a María Enríquez). "En sabiendo yo que el Rey le había nombrado, di el negocio por acabado, como por la misericordia de Dios lo está" (F 28,6).

Por fin, el P. Fernández será designado para ejecutar el breve "Pia consideratione" de Gregorio XIII (22.6.1580) para erigir la provincia de los descalzos (MHCT 2, 192). Sólo que, al presentarse en Salamanca el P. Gracián con el respectivo breve (del 30.8.1580: cf MHCT 2, 216), el padre Pedro, que era superior de San Esteban, yacía moribundo en el lecho. Fallecería, efectivamente, el 22.11.1580. Poco antes (1579) había sido presentado en primera fila en una lista de episcopables. Este mismo año, el rey de Portugal, Cardenal Enrique de Braganza, escribía a Felipe 11 proponiendo "que se elija por General de toda la Orden de Santo Domingo al padre fray Pedro Fernández, que fue provincial de la Provincia de Castilla, de la cual elección entiende que se seguirá gran beneficio a toda la Orden" (Carta del 19.12.1579: Archivo de Simancas, "Estado", legajo 403, f. 66).

En la biografía de la Santa fundadora, la figura del padre P. Fernández ocupa un primer plano. En él tuvo la Santa el mejor anillo de conexión con la letra y el espíritu reformista del concilio de Trento.

En los escritos teresianos, el dominico está especialmente presente en las Fundaciones y en numerosas cartas. Siendo visitador en 1571, había establecido que las carmelitas venidas de la Encarnación renunciasen formalmente a la Regla mitigada y en cierto modo renovasen su profesión. Así lo hace la Santa el 13 de julio de ese año (MHCT 1, 112), renuncia solemnemente confirmada por el Visitador el 6 de octubre siguiente (ib p. 121. Cf “Estudios Teresianos” 1, 193-205).

La contribución del P. Fernández al establecimiento de las Constituciones teresianas puede verse, siquiera sea parcialmente, en las “actas” por él dictadas a partir de 1571, sobre la praxis penitencial de las carmelitas, sobre reelección de superioras, sobre el número de religiosas en cada Carmelo teresiano, así como sobre capellanes y confesores (MHCT 16, 3 87- 3 89).

Las numerosas alusiones del epistolario teresiano a su figura y actuación de visitador, tejen el mejor elogio de este insigne dominico: “Es muy avisado y letrado”. “Es el mayor prelado que ahora tenemos”. “Es con quien más me entiendo”. “Este Padre visitador me da la vida”. “A él debemos todo el bien que tenemos”... (Cartas de la Santa, passim). Único lunar: que él no nos haya trasmitido carta alguna de las muchas que le escribió la Santa en la década de los años setenta.Dominicos.

BIBL.–Alvaro Huerga, Pedro Fernández, O.P .1 teólogo en Trento, artífice en la reforma teresiana, hombre espiritual. En “Attl del Convegno Storico Internazionale. Trento 2-6 settembre 1963. Roma II, pp.647-665; Francisco Delgado, Apunte autógrafo de fray Pedro Fernández, O.P., sobre el ‘Regale sacerdotium’... En

“Antologica Annua” 38 (1991) 379-386; Felipe Martín, Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores. Avila, 1909. Pp. 682-683 y passim.

Fernando, príncipe don

Hijo de Felipe II y de Juana de Austria. Nacido el 5.12.1571. Moriría a los siete años (18.10.1578). Había sido jurado por heredero a finales de mayo de 1573. Un mes después aludía la Santa a ese re-ciente episodio, en carta a Felipe II (11.6.1573). Encomendando al Rey un asunto delicado, le recuerda que en la orden del Carmen se ora por él, y que “en esta casa que ahora estoy [la Encarnación de Avila] se hace lo mismo, junto con pedir para la reina nuestra señora y el príncipe, a quien Dios dé muy larga vida. Y el día que Su Alteza fue jurado se hizo particular oración...” (cta 52,1). Es probablemente la primera carta de T a Felipe II.

Figueredo, Antonio de

Es uno de los responsables de correos que ofrece su amistad y servicios a la Santa. Es “correo mayor” de Toledo desde 1557. La Santa recurre a sus servicios en 1576, para el frecuente cruce de cartas con Sevilla (carteo con Gracián y con María de san José). Figueredo es primo de una monja carmelita (“es hermano de una nuestra monja”, había escrito al hacer su presentación a Gracián: cta 118,1). Se lo explica a María de san José, poco después: “el correo mayor de aquí es primo de una monja que tenemos en Segovia; hame venido a ver, y por ella dice que hará maravillas; llámase Figueredo. Es, como digo, el correo mayor de aquí. Hémonos concertado y dice que, si allá [en Sevilla] hay cuidado de dar las cartas al correo mayor, que casi a ocho días podría saber de allá. ¡Mire qué gran cosa sería! Dice que con poner una cubierta sobre mi envoltorio que diga que es para Figueredo, el correo mayor de Toledo, cuando en ellas fuere mucho ninguna cosa se puede perder” (cta 120,3). Se lo confirma varios meses después: “Muy bien vinieron los pliegos, y vendrán siempre por Figueredo; el porte viene bien así” (cta

132, 2). Evidentemente, también en los portes economizaban ella y los de Sevilla. Pero a ella le interesaba sobre todo la seguridad de la correspondencia: “Si [las cartas] no se detienen en casa del correo mayor de ahí [Sevilla], de acá [Toledo] bien seguras van” (139,1). De hecho fue de alta frecuencia el carteo de ese año a manos de Figueredo: ctas 118, 120, 126, 128, 132, 136, 137, 155, 190... El de Toledo no fue el único correo mayor al servicio de T. Utilizó también los de Madrid, Palencia, Burgos, Soria... Correos.

Filatelia

Doce naciones han emitido hasta ahora sellos de correos en honor de Santa Teresa de Jesús. El año teresiano más conmemorado filatélicamente ha sido el de 1982, IV Centenario de la muerte de la Santa en Alba de Tormes (1582). Damos a continuación una sucinta relación de cada una de estas emisiones.

Italia.–En 1923, esta nación conmemoró postalmente el III Centenario de la Obra de la Propagación de la Fe con una serie de cuatro sellos. Uno de ellos, color oliva, valor 20 liras, dedicado a santa Teresa de Avila.

España.–España es el país que más veces ha honrado a Santa Teresa con emisiones postales. En 1962, IV Centenario de la Reforma Teresiana, dedicó una serie de tres sellos a ese acontecimiento: 0’25 ctmos., violeta, monasterio de San José de Avila; 1’00 pta., castaño, Transverberación de la Santa, por Bernini (detalle); 3’00 ptas., azul, Santa Teresa, de Velázquez. En 1971, para celebrar la proclamación de Teresa de Avila como primera Doctora de la Iglesia, un sello de 2’00 ptas., policromado, al que servían de modelo la imagen de la Santa, talla de Gregorio Fernández, perteneciente al convento de las madres carmelitas de Burgos. Finalmente, en 1982, IV Centenario de la muerte de Santa Teresa, España lo resaltó con un sello policromado de 33 ptas., con el busto de la Santa. Puede incluirse también aquí el sello dedicado en 1977 a Enrique de Ossó en el que aparece en escorzo la figura de santa Teresa, 8’00 ptas.

Colombia.–Esta nación americana festejó el Doctorado de santa Teresa en 1970 con un sello de 2’00 en el que se reproduce en policromía el lienzo de la Santa de Baltasar de Figueroa. En 1982, volvió a conmemorarla con otro sello policromado de 5’00 con el retrato teresiano de Velázquez.

Brasil.–En 1982, Brasil emitió un sello policromado de 85’00 con la efigie de santa Teresa.

Ecuador.–En 1982, sello en policromía de 2’00, con el rostro de la Santa en óvalo.

Filipinas.–En 1982, serie policromada de tres valores: 0’40, 1’20 y 2’00, con la figura de Teresa de Avila.

Francia.–En 1982, rostro estilizado de Teresa de Avila, policromado, 2’10 F.

Luxemburgo.–En 1982, efigie de la Santa en un sello policromado de 4’00 F.

Perú.–En 1982, lienzo en policromía de la Santa en estampilla de 100’00.

República Dominicana.–En 1982, retrato de la Santa en color de 6’00.

Vaticano.–En 1982, tres sellos con dibujos de santa Teresa de 600, 1000 y 4000 liras.

Wallis Y Futuna.–En 1982, sello en policromía con la efigie de Teresa de Avila, de 31’00 f.

BIBL.–Bengoechea, Ismael, Santa Teresa de Jesús en sellos de correo, ABC (ed. de Sevilla), 21.5.1971.

Filosofía

T tiene un alto concepto de la filosofía y de los filósofos ("cuántas cosas de éstas hacían los filósofos o, aunque no sea de éstas, de otras, de tener mucho saber": M 5,3,7), si bien en su apreciación, lo mismo que en el escalafón de las cátedras universitarias de su tiempo, a la filosofía se antepone la teología. Humoriza ella: "los letrados deben de ir por sus letras –que esto no lo sé–, que el que ha llegado a leer teología no ha de bajar a leer filosofía, que es un punto de honra, que está en que ha de subir y no bajar" (C 36,4). A veces a la filosofía le atribuye las competencias de nuestra ciencia de hoy. Así, hablando de los "elementos", frío y agua, escribe: "Mucho valiera aquí hablar con quien supiera filosofía, porque sabiendo las propiedades de las cosas, supiérame declarar..." (C 19,3). En su léxico abundan más los vocablos comunes como "letras" y "letrados" ("es gran cosa letras": V 13,16), el "saber" y la "sabiduría", sobre todo ésta última. En su concepto, "la sabiduría" es propia de Dios o de Cristo ("le llamaron loco, y era la misma sabiduría": V 27,14; cf C 22,6). En el común de las gentes sencillas, la sabiduría de la vida está muy por encima de la ciencia de especialistas y filósofos: "...hace el Señor en esta ciencia a una vejecita más sabia, por ventura, que a él [al docto], aunque sea muy letrado..." (V 34,12).

No analizamos aquí los diversos aspectos de filosofía y psicología implícitos en los escritos de T, en su interpretación del mundo, del alma humana, de la vida y de la sociedad, o de Dios. Quizá lo más relevante en ella es el gesto "filosófico" de fondo, que frecuentemente la pone en "admiración" o "asombro" o en su típica manera de "espantarse" ante lo profundo o ante lo incomprensible o ante lo que rebasa los límites de su saber y entender ("¡quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras...!", V 25,17), porque está convencida de que en cada cosa, incluso en las más pequeñas, hay grandes secretos: "creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita" (M 4,2,2). Cf

T. Alvarez, Admiración, estupor, espan-tar(se): gesto filosófico primordial en Teresa, en Estudios Teresianos. III, Burgos 1996, pp. 313-332.

T. A.

Flamenca, la

Ana de san Pedro (Wasteels)

Flandes

Oriunda de Flandes es una de las primeras carmelitas de San José de Avila, Ana de san Pedro, Wasteels, que atraerá al mismo Carmelo a su propia hija, Ana de los Angeles (cta 416). T alude a Flandes al ponderar la extraordinaria belleza del retablo de la iglesia de Mancera ("yo no he visto en mi vida... cosa mejor", escribe ella: F 14,9), traído de Flandes por el padre de don Luis, "señor de las Cinco Villas" (ib). En noviembre de 1576 está al corriente de que don Juan de Austria viaja a Flandes, "disimulado por criado de un flamenco" (cta 143,3). En sus múltiples alusiones al Duque de Alba, nunca lo relacionará con la estancia de éste en Flandes.

Flos Sanctorum

Es uno de los libros recomendados expresamente por T en sus Constituciones (2,7): "Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial Cartujanos, Flos Sanctorum..." Se trataba de la versión castellana de la Leyenda áurea de Jacobo de Vorágine († 1298). En Vida 1,4, refiere cómo de niña se juntaba con su hermano Rodrigo "a leer vidas de santos", obviamente en el "Flos Sanc-torum" publicado esos años. Todavía al final de su vida solía pedir a una hermana, al terminar la jornada de trabajo, que le leyese la vida de un santo o de un padre del Yermo, refiriéndose probablemente al mismo "Flos Sanctorum". En la lista de

libros, hecha por su padre don Alonso en 1507 no se menciona esta obra, entonces difundida en ediciones latinas y quizás en alguna de las primeras versiones castellanas (la versión de Gonzalo de Ocaña es, con todo, de Zaragoza 1516).

La fecha a que se refiere T en sus lecturas de infancia (V 1,4) hay que retrasarla hasta la década de los años veinte de su siglo, con posterioridad a “los seis o siete años” de edad a que alude ella en su primer “despertar” a la vida (ib 1,1). Y el libro más probablemente manejado por los dos niños lectores sería un ejemplar de la edición de 1520 (por Juan Varela de Salamanca, Sevilla 1520), hoy conocido generalmente como “el Flos Sanctorum de Loyola”, aludiendo al ejemplar conservado en el santuario de San Ignacio de dicha localidad (Azpeitia). Su título era: “Leyenda de los santos (que vulgarmente ‘flossanctorum’ llaman), agora de nuevo empremida: y con gran estudio y diligencia extendida y declarada: y a la perfecion de la verdad trayda: y avn de las siguientes leyendas augmentada. Conviene a saber: la vida de sant Joseph: la de sant Juan de Ortega: la Visitacion de nuestra señora a santa Elisabet: el Triunfo: o vencimiento de la cruz: la hystoria de sancta Anna”. El ejemplar carece de fecha y lugar. Es interesante, desde el punto de vista ‘teresiano’, por sus numerosas viñetas (más de 200), que ha-rían la delicia de los dos niños lectores. El libro es una versión adaptada de la “Leyenda áurea” de J. de Voragine, prologada por “fray Gauberto Fabricio de Vagad”, monje bernardo del monasterio de nuestra Señora de Santa Fe, junto a Zaragoza. Interesante también por contener las leyendas de casi todos los Santos que luego figurarán en la lista de devociones predilectas de T, por ejemplo, entre las “santas mártires” aludidas por ella (V 1,4), aparecen jóvenes como Inés o Cecilia, o Eulalia, Agueda y Apolonia, o bien las dos santas Catalinas (de Alejandría y de Sena), o las Oncemil Vírgenes, o santa Marina, a cuya vida aludirá expresamente T más tarde (cta 149,2); comparecerán santos bíblicos de gran devoción por parte de T, como san José y santa Ana, o la Magdalena y ‘santa Martha, huéspeda de nuestro Señor Jesucristo’. El influjo de la Leyenda áurea en T aún no ha sido suficientemente evaluado.

BIBL. – Sobre la identificación de este ejemplar del ‘Flos Sanctorum’, cf el estudio de Emilia Colomer Amat, El flos Sanctorum de Loyola..., en Anal. Sacra Tarrac., 72 (1999) 109-142.

T. Alvarez

Fonseca, Francisco de

Caballero de Salamanca. Señor de Coca y Alaejos. Gran bienhechor de T ya desde los años de su priorato en la Encarnación, adonde envía en el invierno de 1573 generosa provisión de aves (cta 47,1.3; cf la alusión de cta 224,2). Todavía en septiembre de 1582, T sigue segura de su aportación (“800 ducados”) al Carmelo de Salamanca (cta 465,13).

Fortaleza

Determinación

Francés

Beamonte, Don Francés

Francia

T parece haber tenido especial atención a los sucesos de Francia. Las turbulencias y guerras religiosas de la década de los años 60 (matanza de Wassy, 1562) la impresionan vivamente, hasta influir en la fijación del ideal apostólico de sus Carmelos. Dejó constancia de ello en el capítulo primero del Camino: “En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia... Diome gran fatiga... y determiné hacer eso poquito que era en mí...” (C 1,2). En 1574, a los pocos días

de la muerte de Carlos IX (30.5.1574), escribe ella a don Teutonio de Braganza: “Ya yo sabía la muerte del rey de Francia. Harta pena me da ver tantos trabajos...” (cta 67.4). Víctima de aquellas turbulencias religiosas será uno de sus confesores más apreciados, el jesuita P. Martín Gutiérrez, muerto en Cardeilhac (Haute-Garonne) durante su viaje a Roma, en 1573. Lo recordará T todavía en 1576 (R 4,3). Apenas muerta ella, llegará de Francia Juan de Quintanadueñas de Brétigny con la primera iniciativa de introducir el Carmelo teresiano en la nación: propuesta que él hará a María de san José en Sevilla (1583), y que realizará en 1604 Ana de Jesús (Lobera).

Francisca de Jesús (Cano), ocd (1549-1626)

Prima de Ana de san Bartolomé, y muy querida de la Santa. Nació en Almendral de la Cañada (Toledo), el 4.10.1549. Es hija de Alonso Sánchez y de María Muñoz Cano. Bautizada el mismo día que su prima Ana y en la misma iglesia de nuestra Señora de la Antigua, de Almendral, “siendo cada padre de la una padrino de la otra”. Niñas íntimas y exquisitamente fervorosas las dos. La primera en ingresar carmelita es Ana (2.11.1570). Francisca vive un año largo de espera en la casa de Julián de Avila. Es entonces cuando la conoce a fondo la Santa, que ya en febrero de 1576 la propone a María Bautista para el Carmelo de Valladolid, con grandes elogios: “quisiera yo harto se tomara ahí” a Francisca, “y no veo remedio... Tan santa es como Estefanía [cf F 11,1...], y aún no tiene hábito... Si quiere allá esta santa, daríame la vida. A osadas, si supiese la señora doña María [de Mendoza] la que es, que ella me rogase...” (cta 104,7). Por fin, Francisca ingresa como hermana de velo blanco en el Carmelo de Medina del Campo, donde profesa el 3.7.1578. Pasa grandes enfermedades en el noviciado, a pesar de las cuales insistió la Santa en que se le diese profesión. Siguió carteándose, años después, con su prima Ana, residente en Bélgica. Fue distribuidora y propagandista de las estampas de la Santa que Ana le enviaba desde Flandes. Ella misma escribió una Relación con los recuerdos de infancia y juventud de las dos primas (MHCT 5,782-788). Al fallecer en Medina el 19.2.1626, este Carmelo envía a la beata Ana (que

también morirá en junio de ese año), una relación de las virtudes y vida ejemplar de Francisca y Ana corresponde (3.5.1626) con una de sus últimas cartas. Cf T. Alvarez, Nueva carta de Ana de S. Bartolomé. En “MteCarm” 99 (1991) 99-104. – HCD 9, 481-486.

Francisca de la Cruz (de Cuéllar), ocd

Es una de las fundadoras del Carmelo de Caravaca (Murcia), en 1576. Nacida en esa villa en 1554, es hija de Rodrigo de Moya (cf cta 103), y de Luisa Dávila. Huérfana de madre. Se había retirado con otras jóvenes en la casa de doña Catalina Otálora. Escribe la Santa: “Se habían ido a su casa, desde un sermón que oyeron a un padre de la Compañía de Jesús, tres doncellas con determinación de no salir hasta que se fundase un monasterio en el mismo lugar” (F 27,1). Por fin consiguieron la fundación, si bien la Santa no vino a realizarla personalmente (ib 4.8). Francisca profesó el 27.10.1577. Ejerció dos veces el cargo de supriora de la comunidad. Falleció el 17.8.1605. A ella alude varias veces la Santa en el epistolario: cartas a la priora de la casa, Ana de san Alberto (cta 95; 200...) y al padre de Francisca, Rodrigo de Moya (cta 103), y a otros (cta 165...).

Francisca de la Madre de Dios (Sahojosa), ocd

Nace en Caravaca hija de Jorge de Sahojosa, capitán de la Orden de Santiago, y Leonor Muñoz, vecinos de la villa. Queda huérfana a los pocos años y la recoge en casa su tía doña Catalina de Otálora. Santa Teresa recuerda a una hermana (F 27,9). Provoca la reclusión en casa de su tía con tres amigas más, para hacerse religiosas. Informadas por un padre de la Compañía, deciden sumarse a la obra fundadora de la madre Teresa. Primero viven en casa de doña Catalina y, más tarde, en la de don Rodrigo de Moya, padre de Francisca de la Cruz (Cuéllar), una de las amigas. Antes de llegar las fundadoras decide volverse a su casa, pues “tenía mucho humor de melancolía, y debía hacerle mal estar encerrada” (F 27,9). Poco después “en viniendo el padre maestro fray Jerónimo Gracián a visitar

aquella casa, la dio el hábito" (ib). Profesó el 1 de junio de 1578 a la edad de 29 años. Fue priora el trienio de 1592-1595. Difícil para la convivencia, tuvo sus dificultades. Escribiendo la madre Fundadora a Ana de san Alberto, dice: "llévela, mi hija, como pudiere. Si el alma tiene buena, considere que es morada de Dios." (cta 200,3, a Ana de san Alberto del 2.7.1577). Después de una larga enfermedad murió el 2 de agosto de 1601. En junio de 1586 copió el Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz. Escribe éste a la priora de Caravaca: "El librico de las Canciones de la Esposa querría que me enviase, que ya a buena razón lo tendrá sacado Madre de Dios" (carta del Santo: 5,5).

Dionisio Tomás Sanchís

Francisca de san José (Tauste), ocd

Es una de las fundadoras del Carmelo de Caravaca (1576). Nacida en Caravaca (Murcia) hacia 1553. Hija de Juan de Caja y de Ana de Tauste, ya difuntos en 1576. Hermana de Miguel Caja, regidor de la villa y curador de los bienes de Francisca. También ella se recluyó con otras jóvenes en la casa de Catalina Otálora en espera de la fundación, que finalmente obtienen de la Santa (F 27), si bien ésta no la realizó personalmente. Francisca estuvo presente al escriturar la fundación (BMC 6, 269). Profesó el 27.10.1577. Fallecería en 1632. – Ella y la Santa no llegaron a conocerse, si bien ésta alude a Francisca entre "las señoras" fundadoras (cta 95,2). En cambio, su hermano Miguel Caja sí se carteó con la Santa (ib 3-4).

Franciscanos

En los comienzos del siglo XVI los franciscanos habían escrito ya una historia de tres siglos. Desde los mismos comienzos la Península Ibérica fue una parcela privilegiada para el arrollador movimiento desencadenado por el Poverello. La presencia franciscana en España desde los orígenes está relacionada con la

presencia física del Santo. En 1217, cuando se hace la primera división de provincias se anota ya la de España. En 1232 había tres: Santiago, Aragón y Castilla. La llegada de los mendicantes, especialmente de los franciscanos fue una irrupción de espíritu nuevo que alcanzó hasta los últimos pliegues de una sociedad ansiosa de un nuevo aliento religioso. Fueron ellos los que más extensa y profundamente se fundieron con el pueblo mediante un apostolado directo, variado e intensísimo: sacramental, predicación, dirección y acompañamiento espiritual. Los fieles se les entregaron y les aceptaron como guías e inspiradores, comenzando por los mismos reyes, quienes no solamente les confiaron su conciencia sino que los convirtieron también en consejeros. Las crisis internas en la Orden se produjeron por causas diversas internas y externas. Entre las primeras la dialéctica pobreza total conventual. Entre las segundas no fue la menor la peste negra de la mitad del siglo XIV, que provocó un trastorno general en todos los aspectos, pero afectó de una manera más severa a las órdenes religiosas, sobre todo, causando profunda reviviscencia desde las raíces de las propias instituciones. A fines del siglo XIV los franciscanos habían remontado la catástrofe en el número. La Provincia de Castilla contaba con 8 custodias y cuarenta y cuatro conventos. Es en Castilla donde surgió el movimiento de restauración con más fuerza y en diversas presentaciones de la conocida fórmula de la “observancia” que alcanzó su propia organización y consistencia durante el siglo XV, hasta llegar a la plenitud en los inicios del siglo XVI. Se impuso al grupo tradicional de los conventuales, y provocó la división de la Orden, contra la que tanto se había luchado, en 1517.

En ese movimiento renovador se hizo presente una constelación de insignes franciscanos, entre los que sobresalen los tres “Pedros”: de Villacreces, de Santoyo y S. P. Regalado, y otros como Lope de Salinas, Juan de la Puebla, Juan de Guadalupe. Dentro de la saga de reformadores el cardenal Cisneros, por su influyente y decisiva colocación, realizó una profunda reforma de la Orden en el contexto general de la reforma de la Iglesia impulsada por los Reyes Católicos. También en Italia surgió un movimiento semejante en intensidad, vigor y

extensión, especialmente el acaudillado por S. Bernardino de Siena y su grupo de colaboradores, que consiguió contagiar sus ideales a otros tres insignes apóstoles que con él forman el triunvirato de la Observancia: Alberto de Serteano, Jacobo de la Marca y S. Juan de Capistrano. El éxito del movimiento, pese a las ambigüedades y otros riesgos, fue impresionante. A fines del siglo XVI los observantes, según datos aproximativos, alcanzaban los treinta mil contra veinte mil observantes en mil quinientos conventos.

A pesar de las tensiones internas y las divergencias el franciscanismo alcanzó un éxito superior en los siglos siguientes. En una estadística ya fiable de 1762, los franciscanos de los distintos grupos eran 77.000.

En el humus de la observancia nació otra reforma, los descalzos alcantarinos, porque a los primeros se adhirió S. Pedro de Alcántara, el enlace privilegiado de santa Teresa con una peculiar fórmula de franciscanismo. La última y exitosa reforma franciscana, la capuchina, nacida en 1528, retrasó su llegada a España hasta 1578, aunque a partir de esa fecha su éxito fue espectacular, pero cae fuera de la cronología teresiana.

A pesar de las tensiones, de las luchas internas, de las dificultades e incomprensiones de vario signo dentro de la gran familia franciscana, el hecho de su presencia es una expresión de plenitud, de pléroma espiritual vivificante en amplísimos sectores de fieles de toda España y fuera, en las nuevas tierras de evangelización. Con justicia se ha apuntado que los diversos conventos franciscanos fueron centros de irradiación espiritual tan intensa como pocas veces se ha conocido. Los años que van de 1492 a 1520 marcan el espacio de verdadera plenitud. En un primer momento según una línea de pronunciado ascetismo, que luego dio paso a la primera gran floración de escritores místicos en la edad de oro de la mística española, que es todo el siglo XVI.

San Francisco y santa Clara fueron dos paradigmas para santa Teresa. Su encuentro con los franciscanos ocupa una página de su biografía como fundadora, y especialmente su biografía interior.

Algunos incidentes con los franciscanos no fueron ciertamente gratos con ocasión de algunos roces en las fundaciones: “No me va bien con los frailes franciscanos, que compramos una casa harto a nuestro propósito, y es algo cerca de ellos y hannos puesto pleito” (cta a D. Teutonio de Braganza, fines de junio de 1574). Pero hubo otros franciscanos, como el P. Alonso Maldonado (F 1,4) cuyo encuentro y sus impresiones evangelizadoras en Nueva España causaron tan fuerte impresión en la Santa. También ocupa lugar de privilegio en la historia interior de la Santa S. Pedro de Alcántara cuyo encuentro ayudó a superar las primeras dificultades de su vida mística, y cuyo magisterio le resultó tan convincente porque repetía su propia experiencia. Le tenía por santo, y sobre él escribió una de las más bellas memorias que un santo haya escrito de otro (V 27, 16-20). Le califica abiertamente de santo (V 40, 8; M IV, 3-4). Le vio subir al cielo sin pasar por el purgatorio (V 38, 32). La presencia de autores espirituales que la han ayudado es testificada por ella misma, como el Tercer abecedario de Francisco de Osuna (V 4, 7), Subida del Monte Sión de Bernardino de Laredo (V 23,12).Alcántara, Pedro. Maldonado, Alonso de.

A. Pacho

Francisco de Jesús (Capela), Ocarm/ocd (1513-1593)

Nacido en Beas (Huelva, “en el condado de Niebla”, según Reforma II,8,69, p. 661), en 1513. Fue carmelita de la Antigua Observancia. Pronto pasó a los descalzos. En Pastrana conoció al P. Gracián, según el cual el P. Francisco “fue de los primeros de Altomira”. Siendo vicario de este convento, influye en la vocación del futuro General de la orden, Elías de san Martín (MHCT 3,554; 19,219). Prior de Altomira (1571). Vicario de Los Mártires (Granada: 1573-1578).

Asiste a los capítulos de Almodóvar (1576 y 1578). Después de ocupar los prioratos de Guadalcázar y la Manchuela, falleció en Granada el 18.12.1593. Afecto y fiel a Gracián en los momentos difíciles (MHCT 9, 31). En el penoso conflicto ocasionado por el P. G. de Salazar, la Santa recurre al P. Francisco para que haga llegar a aquél sus cartas. Escribe a Gracián: “Lo más aprisa que vuestra paternidad pudiere, envíe esa carta al P. Salazar por vía del prior de Granada [p. Francisco], que se la dé a solas, y encárguelo mucho...” (cta 230,13). Por esas fechas, siendo prior de Granada, es confesor de renombre (MHCT 19, 217-218) a pesar de su menguada formación teológica, según Gracián, que lo define: “hombre de mucha rectitud y espíritu, y de provecho en las confesiones, aunque sin ningunas letras” (Peregrinación de A., diálogo 13: MHCT 19, 218). CfReforma II, 8, 69, 1-4.

Francisco de la Concepción (Espinet), Ocarm/ocd

Es uno de los primitivos descalzos venidos de la Antigua Observancia. Nativo de Perpiñán (1504), entonces Cataluña, profesó muy joven en el Carmen de la ciudad. Pasó luego a la provincia de Castilla, donde en 1567 fundó el colegio de Alcalá de Henares, quedando prior del mismo (1567-1569). Ese año 1569 viajó a Pastrana con Isabel de Santo Domingo, ingresando en los descalzos y haciendo pro-bablemente de maestro de novicios. Fundaría poco después el colegio de San Cirilo de Alcalá. Es prior de Mancera por los años 1572-1575. Luego prior de La Roda (1575). En momentos difíciles del Carmelo de Malagón (1576), la Santa lo llevará allí como confesor (cta 166,7), donde seguirá consignas de ésta acerca de la priora, M. Brianda, gravemente enferma, trasladándola a Toledo (cta 192,1-3). Al año siguiente, la Santa lamentará su traslado a la Peñuela (cta 201,4). Tras participar en el capítulo de Almodóvar en 1578, acompaña a fray Juan de la Cruz en su viaje a Andalucía. Será uno de los que, poco después, inauguren el colegio de Baeza. La Santa se dolerá de su muerte en carta del 15.1.1580 (328,2; cf 245,8). Había fallecido en Baeza a finales de 1579. – Cf Reforma, que le dedica un extenso elogio en el t. II, 4, cc. 43-46.

Francisco de la Concepción (Hériz), ocd

Carmelita descalzo, connovicio de Gracián y hermano del futuro general de los descalzos, Elías de san Martín. Nacido en Illana (Guadalajara). Hijo de Martín Hériz y de María Martínez. Profesó en Pastrana el 11.4.1572. (Gracián había vestido el hábito el mes anterior: 25.3.1572). La celebración de su profesión fue determinante de la vocación de su hermano Elías, que hasta ese día era –dice Gracián– "de los más traviesos, inquietos y acuchilladores" (MHCT 19,219). En el período más conflictivo de la familia teresiana (verano/otoño de 1578), Francisco es suprior de Mancera, en ausencia del prior Juan de Jesús Roca. A él se dirige la Santa con suma cautela para pedir informes sobre el paradero de Gracián y para encargarle la transmisión de cartas y consignas a éste, pero exigiendo absoluto secreto sobre todo ello (cta 254,1). El P. Francisco falleció joven, en enero de 1579.

Freilas

Nombre con que designa la Santa a las religiosas carmelitas no coristas o "de velo blanco". (Las coristas llevaban velo negro a partir de la profesión).

Al fundar el carmelo de San José (Avila), la Santa no quiso esa distinción de clases en el monasterio. Más tarde accedió a recibir a quienes, por ser analfabetas o por otros motivos, no podían rezar el oficio coral. En las Constituciones de la Santa se indican las cualidades requeridas para la admisión y la duración del período de formación de las freilas (un año de postulantado y dos de noviciado: Cons 6,5) y la igualdad de trato respecto de las coristas: "sean tratadas con toda caridad y hermandad, y provéanlas de comer y vestir como a todas" (ib). Con todo, las freilas carecían de voz y voto en el capítulo (Cons 12,2).

En las Constituciones de Alcalá (c. 2,8) se prescribe que en el monasterio “no pueda haber más de tres freilas”, limitación en que insistirá el Modo de visitar los conventos (n. 27).

La primera religiosa no corista admitida por la santa parece haber sido Ana de san Bartolomé, que más tarde aprendió a escribir directamente de la Madre Fundadora, llegó a ser su amanuense para el carteo por los años en que Teresa tiene dislocado el brazo (fines de 1577…), por esas mismas fechas comienza su servicio de enfermera de la Santa, y más tarde (1605) recibe el velo negro y pasa a ser corista y es nombrada priora de varios carmelos en Francia y Bélgica, así como autora de numerosos escritos.

En tiempo de la Santa son varias las “freilas” de alta calidad (cf carta a Gracián, 13 de diciembre 1576, n. 7).

T. A.

Freire, Enrique (“el portugués”)

Padre de tres carmelitas y gran bienhechor de la Santa. Casado con Leonor de Valera, oriundos de Lagos (Portugal) y residentes en Sevilla, donde los conoce T por los años de la fundación del Carmelo hispalense. En este Carmelo ingresaron sus dos hijas, Blanca de Jesús (que trajo de limosna 600 ducados), y María de san José. Más tarde ingresará también carmelita otra hija, Isabel de santa Febronia. Es famoso el veredicto de la Santa sobre el posible ingreso de las tres en un mismo Carmelo. En julio de 1579 escribía a la priora de Sevilla: “Creo no han de poder dejar de tomar a la hija mayor de Enrique Freire [2ª que ingresa], porque se le debe mucho... La más chica [la 3ª] en ninguna manera conviene ahora..., porque en ningún monasterio están bien tres hermanas juntas, cuánto más en los nuestros que son tan pocas” (cta 304,5). Poco antes había expresado la Santa su gratitud a los Freire, por “lo mucho que han puesto en lo que a vuestra reverencia

toca", es decir, en las penalidades de María de San José, durante su injusta deposición del cargo prioral. "Agradézcaselo de mi parte" (cta 301,6). En 1584, don Enrique acompañará a María de san José y a la propia hija Blanca de Jesús en el viaje de Sevilla a Lisboa, para iniciar la fundación de este Carmelo (MHCT 3, 666). Cf Belchior, Chro-nica II, cc 24-26.

Fuente, Antonio de la

Vecino de Salamanca. Mencionado en el epistolario teresiano como mediador en el intrincado asunto de la adquisición de casa para el Carmelo salmantino. En 1580 "tomó el negocio sobre sí" para "hacer el arrendamiento a Pedro de la Vanda", y salió fiador de la compra de casa (cta 361, con la correspondiente carta de García Manrique, de 30.11.1580). Todavía en septiembre de 1582 mantiene, según la Santa (cta 465,11) su oferta de ayuda financiera.

Fuente, Beatriz de la

Amiga de la Santa en Toledo. Esposa de Diego Hurtado, y madre de la carmelita María de los Mártires (Hurtado), que irá de priora a Villanueva de la Jara. Con esa ocasión, menciona la Santa a su madre: "Llevé de aquí por priora una hija de Beatriz de la Fuente. Harto buena parece" (cta 335,8). Era quizás pariente del tenaz toledano Diego Ortiz de la Fuente, albacea del fundador Martín Ramírez.

Fuente, Mateo de la

Mateo de ...

Fuentepiedra

Fuente de aguas medicinales en Antequera (Málaga), especialmente indicada contra el mal de piedra. Ahí envía T al menos tres cartas (8, 9 y 10) a Dª Luisa de

la Cerda, que ha llevado a su hijo enfermo, Juan Pardo, a la cura de las aguas en la primavera de 1568. La Santa cree en la virtud curativa de la fuente y apoya bondadosamente la decisión de Dª Luisa (cta 9,1). Con todo, el joven enfermo morirá tres años después: 22.6.71 (ctas 37 y 38). En 1577, también Gracián acude a la cura de la famosa fuente (cta 181,2).

Fundadora / fundaciones

"Fundadora" es el título que figura al pie de la estatua de la Santa en la basílica de San Pedro (Roma), en la serie de "santos fundadores" que adorna la nave central: "S. Teresia spirit [ualis] Mater et Fundatrix novae Reformationis Ordinis Discalc. B. M. de Monte Carmelo".

"Fundar" fue uno de sus carismas, documentado en el Libro de la Vida al referir la misteriosa 'orden de envío' para iniciar la fundación de San José de Avila (V 32,11; cf los epígrafes de los caps. 32-36). El ulterior despliegue de su actividad fundadora comienza con su primera salida de Avila para erigir el Carmelo de Medina del Campo (1567). A partir de ese momento se suceden las correrías en virtud de la autorización que le concede el General de la Orden, Juan Bautista Rubeo (F 2,3), y que él mismo le reitera intimándole por obediencia que prosiga en la tarea de fundaciones (cta 269,10; 270,6; cf las patentes de Rubeo en MHCT 1, pp. 62. 66, y 110). De ahí sus viajes a Malagón (Ciudad Real), Valladolid, Toledo, Duruelo, Pastrana (Guadalajara), Madrid, Salamanca, Alba de Tormes. Surgen pronto los rumores escandalistas contra sus viajes, por su condición de mujer y de claustral. Ella misma los consigna por esas fechas (1571) en una de sus Relaciones: "Estando... pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar, y que estaría yo mejor empleándome siempre en oración, entendí: 'mientras se vive, no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad'. Parecíame a mí que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres –que me han dicho poco ha, y aun antes lo había oído–, que ésta sería la voluntad de Dios. Díjome [el Señor]: 'Diles que no se sigan por sola una

parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos'" (R 19). A esos rumores se agregan luego las reticencias del nuncio papal Nicolás Ormaneto, quien a pesar de su aprecio por la Fundadora, hace llegar a Gracián un aviso confidencial: "...a mí jamás me ha agradado el modo que, según entiendo, tiene la madre Teresa de andar de acá para allá fundando y visitando monasterios. Porque las mujeres que profesan vida regular han de estar dentro de sus casas y no andar de acá para allá, pues esas visitas corresponden a sus superiores, que pueden viajar sin escándalo ni peligro... Avíseme vuestra paternidad de lo que sepa y qué le parece, sin decir por el momento palabra a nadie de este mi parecer, para no contristar a esta buena y santa madre..." (cf mis Estudios Teresianos III, p. 251).

Así pues, la confidencia del Prelado no llegaría, suponemos, a oídos de la interesada. Pero ¿no llegarían, en cambio, hasta ella difidencias antifeministas de instancias más encumbradas? Cuando en enero de 1573 la Duquesa de Alba solicita que la Santa viaje de la Encarnación de Avila, donde es priora, hasta la villa ducal, el Visitador que debe otorgar el permiso escribe a la Duquesa: "...diciéndole yo [a la Madre T] que por algún tiempo era necesario ir a Alba..., me respondió que el Sr. Obispo de Avila había escrito a Su Santidad de Pío V la necesidad que había de que esta Madre viese los monasterios que había fundado y acabase lo comenzado... Su Santidad respondió que no saliese de su monasterio; y el Sr. Obispo tiene esta respuesta" (carta de Pedro Fernández, 22.1.1573, a D.ª María Enríquez de Toledo; BMC 2, 217). Si bien tal noticia sea sumamente dudosa, la carta es auténtica. (Pío V fue Papa desde 1566 hasta 1572. De su misiva no queda rastro documental. En cambio sí consta que al año siguiente el P. Fernández faculta a la M. Teresa para fundar en Segovia).

De hecho, la difidencia crece hasta penetrar en el ánimo del P. General y del Capítulo General de la Orden reunido en Piacenza (1575), que oficiosamente intima a T el cese de sus viajes y la reclusión claustral en uno de sus Carmelos (cta 102,15). Ella replica francamente al General que "por acá nunca se ha

entendido... que el Concilio ni motu proprio quita a los prelados que puedan mandar que vayan las monjas a cosas para bien de la Orden...” (ib). Pero obedece y regresa a Castilla: primero a Toledo y luego a su Carmelo de Avila. Aquí le llega la categórica desaprobación del nuevo nuncio papal Felipe Sega, que la tilda –según parece– de “inquieta y andariega, desobediente y contumaz”: “De mí le dicen [al nuncio] que soy una vagamunda e inquieta” (cta 269,3).

Por esos motivos, su tarea de fundadora se suspende durante un trienio (1576-1580): “acabada la fundación de Sevilla –escribe T– cesaron las fundaciones por más de cuatro años” (F 28,1).

Pasado el torbellino de la adversidad, T reanuda sus viajes en febrero de 1580 (F 28,37), y los prosigue hasta el último año de su vida con la fundación de Burgos, hecha sólo unos meses antes de su muerte (1582). He aquí un sencillo cuadro cronológico de sus fundaciones:

1562 Avila (V 36).

1567 Medina (F 3)

1568 Malagón (F 9)

1568 Valladolid (F 10)

1568 Duruelo (religiosos: F 13-14)

1569 Toledo (F 15)

1569 Pastrana (religiosos y religiosas: F 17)

1570 Salamanca (F 18)

1571 Alba de Tormes (F 20)

1574 Segovia (F 21)

1575 Beas (F 22)

1575 Sevilla (F 23) 1

576 Caravaca (organizada, no realizada por T: F 27)

1580 Villanueva de la Jara (F 28)

1580 Palencia (F 29)

1581 Soria (F 30)

1582 Granada (realizada por Ana de Jesús)

1582 Burgos (F 31)

Entre las fundaciones proyectadas pero no logradas en vida de T, merecen mención las siguientes:

Carmelo de Segura de la Sierra, proyectado en 1568 (cta 11).

Carmelo de Madrid, proyectado hasta 1582.

Carmelo de Aguilar de Campoo, proyectado en 1576 (ctas 159,7; 179,5).

Carmelo de Pamplona, proyectado en 1582 (cta 444,4).

Carmelo de Torrijos (cta 79,4).

Carmelo de Zamora (cta 77,5).

Carmelo de Ciudad Rodrigo (cta 401,3).

Carmelo de Orduña (cta 401,3).

Convento de Ciudad Real (cta 135, 15).

Carmelo de Arenas de San Pedro (ctas 316 y 318).

Carmelos de Valencia y de Alcoy, propuestos a la Madre T por san Juan de Ribera.

Carmelos de Lisboa y Evora (cta 226.12).

En la mentalidad y estilo de la Santa, “fundar un Carmelo” exigía una serie de actos, en parte materiales y en parte espirituales: a) obtener previamente los debidos permisos eclesiásticos y civiles; b) adquirir un inmueble, con un pequeño lienzo de terreno anexo, formalizar las “escrituras” y tomar la posesión con ritual folclorístico (cf BMC 5, p. 174, nota); c) celebrar la primera misa e instalar la Eucaristía, centro de la nueva casa. (Ella estuvo convencida largo tiempo de que la presencia del Santísimo Sacramento era indispensable para la fundación canónica de la casa); d) instalar la clausura canónica prescrita por el Concilio de Trento y subsiguiente documentación romana; e) reunir en clausura a un pequeño grupo de religiosas profesas o novicias; f) poner en marcha un estilo de vida comunitaria (“el estilo de hermandad y recreación que llevamos juntas”) y normalizar el rezo litúrgico, “hacer el oficio”, dirá ella (V 36, 25); g) nombrar o elegir a la priora de la comunidad y los restantes cargos comunitarios; h) alguna vez,

como por ejemplo en el caso del Carmelo de Soria, ella misma dejará a la priora un memorial con toda una serie de detalles que habrán de llevarse a cabo poco a poco, para normalizar la vida religiosa del nuevo Carmelo (cf A 17); i) por fin, se inician los libros de actas y de cuentas de la comunidad y se regularizan los servicios externos (capellán, torneras, etc.).

Con todo, en la tarea de fundar no prevalecía la materialidad de la faena y de los trámites burocráticos. La Santa fundaba accionada por impulso interior y con la mira puesta en la gloria de Dios. Fundar un Carmelo era, para ella, un servicio doxológico y una pequeña empresa de Iglesia. Lo dice reiteradas veces en el relato de las Fundaciones: “No pongo en estas fundaciones los grandes trabajos de los caminos, con fríos, con soles, con nieves... A lo que ahora me acuerdo, nunca dejé fundación por miedo del trabajo, aunque de los caminos, en especial largos, sentía gran contradicción; mas en comenzándolos a andar, me parecía poco, viendo en servicio de quién se hacía y considerando que en aquella casa se había de alabar el Señor y haber Santísimo Sacramento. Esto es particular consuelo para mí, ver una iglesia más...” (F 18, 4-5; 27,7; 27,21...).

El título de fundador/fundadora se prodigaba en tiempo de la Santa a cuantos en una u otra forma promovían la erección de una casa religiosa o de ciertas obras pías. La Santa se lo otorga frecuentemente a quienes la han ayudado en lo económico a adquirir la casa material en que fundar un Carmelo. Así por ejemplo, a D.ª Luisa de Cerda, por Malagón (F 15,3), a Teresa Layz, por Alba de Tormes (F 20,1-2), a Beatriz de Beamonte, por la fundación del Carmelo de Soria (F 30,3.8). Lo otorga igualmente al grupo de monjas que inician la vida religiosa en la fundación de una casa (cta 200,9; 420,2). Pero ella misma tiene conciencia de fundadora en cuanto ha puesto en marcha la nueva familia de Carmelos. Acepta que la niña Bela Gracián le dedique sus versos: “la madre fundadora / viene a la recreación / cantemos y bailemos / y hagamos son” (cta 169,1; cf algo similar por parte de Teresita, cta 120,5). Ella misma humoriza: “¡qué seso de fundadora!” (cta 172, 24), o “una negra fundadora [ella]” (cta 401,6). Más explícitamente en

documentos oficiales: “Nos, Teresa de Jesús, fundadora del monasterio de San José de Toledo...” (A 14), o bien: “...yo, sor Teresa de Jesús, monja profesa de la Orden de nuestra Señora del Carmen, fundadora de los monasterios de monjas descalzas de la dicha Orden...” (A 13). Su biógrafo, F. de Ribera, refiere el episodio siguiente: “Reprehendióla una vez un perlado –y debía de ser por probarla–, diciendo que por qué consentía que la escribiesen y llamasen fundadora de las descalzas. Respondió que mandase él que no se lo llamasen, que ella no lo echaba más de ver que si la llamaran Teresa de Jesús”. (L. IV, cap. 15, p. 436).

En sus escritos nunca utiliza el título de “reformadora”, que se le aplicará más tarde. En la documentación oficial de la Iglesia se le concede el título de “fundadora”, tanto en el breve de beatificación (BMC 2,413), como en la bula de canonización (BMC 2, 435: “fundadora de la Orden de carmelitas descalzos”). Por primera vez había aparecido el título en letras de molde en vida de T, al publicar las Constituciones de las descalzas en 1581 (carta dedicatoria de Gracián). Más solemnemente se lo concedía fray Luis en la edición príncipe de las Obras (1588), que él titulaba “Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles descalços...” Ya antes le había dado ese título el editor del Camino (Evora 1583). Se lo reiteraba su primer biógrafo, F. de Ribera: “La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços carmelitas” (1590). También le otorgaba ese título el “Rótulo” romano de los “Procesos remisoriales” (n. 51: BMC 20, p. XVI). Con el mismo título aparecía ella en sus primeros retratos impresos, a cuyo pie se leía: “la madre Teresa de Jesús fundadora de los descalzos carmelitas” (así en la edición príncipe de fray Luis), y título parecido al pie del grabado en la citada obra de Ribera. Ambos retratos calcan, como es sabido, el retrato de la Santa por fray Juan de la Miseria, hecho en 1576 , a cuyo pie se añadió por aquellas fechas la inscripción: “Este retrato fue sacado de la Madre Teresa de Jhesus, fundadora de las descalzas carmelitas”. El historiador oficial escribía en Reforma 2, 6, 5: “que aunque nuestro Padre San Elías es el antiguo y original fundador de la Orden de nuestra Señora del Carmen,

Santa Teresa de Jesús, hija suya, es la única Fundadora, Autora y Madre de nuestra Descalcez, no sólo respecto de las monjas sino también de los frailes” (p. 15). Libro de las Fundaciones.

BIBL.–G. Vallejo, Santa Teresa ¿fundadora o reformadora?, en «ViEsp» 29 (1970), 99-110; I. Moriones, Santa Teresa ¿fundadora o reformadora?, en «Teresianum» 41 (1990), 669-684.

G

Gabriel de la Asunción, ocd (1544-1584)

Es uno de los primeros carmelitas profesos en Pastrana. A la altura de 1576, lo define así la Santa: “es un padre [al] que yo tengo mucha voluntad, y él a mí poca” (cta 130,4: carta a Juan de Jesús Roca). Más tarde (1581) reafirmará: “cierto, yo le quiero mucho” (cta 389,2). Nacido en Pastrana (Gabriel Buencuchillo Hernández) en 1544. Es primo del carmelita Ambrosio de san Pedro. Profesó en Pastrana el 20.8.1570 (cf MHCT 19, 217). Ellos dos –escribe Gracián– “aunque no tuvieron letras, su mucha prudencia, virtud y espíritu las suplían, y ayudaron mucho para las letras a la Orden” (ib). Fue luego rector del colegio de San Cirilo, de Alcalá. Sucedió en el priorato de La Roda al padre Francisco de la Concepción (1576-1580). Aquí fue director espiritual de la famosa Catalina de Cardona. En 1578 tomó parte en el improvisado capítulo de Almodóvar del Campo, que motivó su castigo por el nuncio F. Sega, con unos meses de reclusión (MHCT 2,35). Al año siguiente, en el capítulo provincial de San Pablo de la Moraleja (15.11.1579) es elegido prior de La Roda (MHCT 2, 142) y definidor de la provincia (cta 316,9). Desde La Roda se interesó vivamente por la fundación del Carmelo de Villanueva de la Jara (cta 225,5; 330,4). Acompañó personalmente a la Santa y a la comitiva de fundadoras hasta la Jara (F 28,18). Intervino en el capítulo de Alcalá (1581)

como socio de La Roda, donde le había sucedido ya el nuevo prior, Gregorio Nacianceno (MHCT 2, 251), siendo elegido por el capítulo 4º definidor (fray Juan de la Cruz fue definidor 2º). Todavía después de muerta la Santa fue elegido prior de Almodóvar (1583); fundador del convento de la Fuensanta (Jaén: 1583), muriendo al año siguiente (1584). En el epistolario teresiano queda constancia del carteo entre él y la Santa (ctas 365,4; 324,7; 389,1), pero no nos ha llegado ninguna de esas cartas (cf Reforma…, II, 6, 33-55; pp. 102-114).

Gabriel de la Concepción (Peñuela), Ocarm/ocd († 1593)

Carmelita andaluz que pasó dolosamente a los descalzos contrariando las órdenes y los castigos del P. General Rubeo. Gabriel de la Peñuela (o Piñuela o Peñola) nació en Ubeda y tuvo vida azarosa en la provincia de carmelitas de Andalucía. En 1566, durante la visita del mencionado P. Rubeo, era prior del convento de Granada. Fue depuesto y duramente castigado por aquél en el capítulo celebrado en Sevilla ese año (R.Rubei, p.165 y cf. pp.132 y 145). Logró fugarse e infiltrarse en los descalzos, tomando el nombre de Gabriel de la Concepción. Después de viajar a Madrid y Pastrana, con el apoyo del P. Baltasar Nieto erige el convento de La Peñuela (cf una amplia y sesgada relación de sus aventuras en Reforma I, 3, 2, pp. 401-404; y cc. 10-18). Estando en Sevilla la Santa (1575) se entera de la mala conducta de este hombre y escribe a Rubeo acerca de él: “Mariano dice que ese Piñuela por engaño tomó el hábito, que fue a Pastrana y dijo que se le había dado Vargas, el visitador de aquí, y venido a saberse le tomó él mismo. Días ha que andan por echarle, y así lo harán” (cta 83,8). Era claro su deseo de alejarlo cuanto antes. No sucedió así. Fray Gabriel permaneció en los descalzos, llegó a ser prior del convento de la Peñuela (1573...). Posteriormente fue vicario de Los Mártires de Granada (1579-1581), antes de la llegada de fray Juan de la Cruz, donde intentó poner la casa bajo la obediencia de los calzados (cf Monte Carmelo 100 –1992– 31). En este convento convivió temporalmente con el Santo (1585). En 1584 colaboró en la fundación de Málaga, donde quedó como vicario. En 1591 visitó en Ubeda a fray Juan de la

Cruz gravemente enfermo. En los últimos años de su vida parece haber reparado los achaques de su periplo anterior (cf Monte Carmelo 98 –1990– p. 495, nota 4). Murió en Granada el 25.6.1593.

BIBL.–Gabriel Beltrán, El convento de Granada y fray Juan de la Cruz, en "MteCarm" 100 (1992) 3-48; Reforma 1,3, c. 2 y cc. 10-18; 2,8,69.

Gabriela

Leonor de san Gabriel ("la mi Gabiela")

Galiano, Asensio

Asensio Asentista de Medina, amigo y colaborador de T. Probablemente entablan amistad cuando ésta viene a Medina a fundar el segundo de sus Carmelos. Asensio figura (con el nombre de "Nascensio de Gallano") entre los firmantes de las escrituras de compra de la casa de "Juan Alonso de Fonseca" (BMC 5,357). Según la Santa, Galiano sigue prestándole ayuda incondicional. Escribiendo al P. Ordóñez, le dice: "... dé mucho mis encomiendas a Asensio Galiano y le dé a leer ésta. Siempre me hace merced en todo, que harto me he holgado que mis cartas estén ya en seguridad" (cta 53,10): parecería que el asentista medinense se hubiese hecho garante del carteo de la Santa. Las carmelitas de Medina en sus apuros económicos ofrecen a Galiano el patronato de la capilla mayor de la proyectada iglesia (cta 88,4). El, de hecho, presta su ayuda económica. Es el verano de 1575, período en que el asentista de Medina presta, en Sevilla, cien ducados para sacar a la Santa de apuros en la compra del Carmelo hispalense (cta 148,7). Poco antes había facilitado la entrada de una de sus criadas –la futura Juana del Sacramento– en el Carmelo de Medina. Probablemente falleció poco después (1577-?), y la Santa se apresura a saldar con sus herederos la deuda aún pendiente de los cien ducados: "como se murió, he tenido cuidado de pagarlo" (cta 195,3). – BMC 5, 357-369.

Galinduste

Aldea de la provincia de Salamanca, valle del Tormes, donde solía invernar la familia Ovalle-Ahumada, residentes en Alba de Tormes. Ahí envía la Santa al menos las cartas 39 y 40 (cf cta 40,2 y 414,2).

García, Acacio

Sacerdote de Villacastín (Segovia), amigo de Isabel de san Francisco, nativa de esa villa. Visita a la Santa en la posada de esta localidad a su regreso de Soria a Avila (5.9.1581) y le ofrece correo para Sevilla. Fallece poco después (cartas a Mª de san José: 405,2, del 5.9.1581; y 412,6, del 8.11.1581).

García, Santos

Probablemente es uno de los braceros de la finca de los Cepeda-Ahumada en Gotarrendura. En 1546 trae a Teresa, monja en la Encarnación, parte del trigo correspondiente a su dote (BMC 2,93). Escribía ella en esa fecha: “Santos García trajo diez fanegas de trigo” (cta 1).

Garciálvarez (Alvarez, García)

Sacerdote sevillano que ayudó a T en la fundación del Carmelo de esa ciudad (1575-1576): “Un siervo de Dios...casi desde luego que fuimos allí, como supo que no teníamos misa, cada día nos la iba a decir, con tener harto lejos su casa y hacer grandísimos soles. Llámase Garciálvarez...” (F 25,5: muy elogiado a lo largo del capítulo). Parientes suyas ingresan en el Carmelo de Sevilla (cartas del 7.9.1576, y del 9.9.1576 a M. María). Al marchar la Santa, queda de confesor y capellán de la nueva fundación. A causa de sus escasos alcances y entrometimientos, es motivo de graves turbaciones en la comunidad. Las frena

Gracián, enviándole un “papel” de instrucciones (carta a M. María del 3.1.1577, n. 7: “el papel de nuestro Padre, que escribió para lo de Garciálvarez... es bonísimo”). Pero sin resultado. Por consejo del visitador dominico, Pedro Fernández, la priora María de san José lo aleja del convento. Garciálvarez se asocia a los manejos del Provincial andaluz, Diego de Cárdenas en el proceso contra las carmelitas sevillanas, contra Gracián y contra la propia T (1579). En él logran deponer a la priora María de san José y colocar en su lugar a una monja inepta recién profesa (Beatriz de la M. de Dios, “la negra vicaria”, dirá la Santa), con peligro de ruina total para la comunidad.

El arzobispo de Sevilla prohíbe a Garciálvarez confesar y decir misa en las descalzas. El 9.6.1580 María de san José es repuesta en su cargo de priora. Y Garciálvarez queda definitivamente marginado. La Santa, que durante los pasados sucesos hubiera preferido hablar con él cara a cara (“al señor Garciálvarez quisiera harto más hablar que escribir”: carta a las carmelitas de Sevilla: 31.1.1579, n. 7), no le retiró su aprecio y agradecimiento: “Por amor de nuestro Señor le pido, hija, que sufra y calle, y no traten de que echen de ahí ese padre por más trabajos y pesadumbres que con él tengan, como no sea cosa que llegue a ofensa de Dios, porque no puedo sufrir que nos mostremos desagradecidas con quien nos ha hecho bien” (carta de sept. 1578 a M. María).

En 1576-1577 había sido frecuente el carteo entre él y la Santa. Especialmente frecuentes las misivas de ésta (cf cartas a María de san José: del 31.10.1576, n. 5; 4.6.1578, n. 8; 1.2.1580, n. 7...). Pero ninguna de esas cartas ha llegado hasta nosotros. En el proceso de canonización de T, Garciálvarez depuso: “Todo el pueblo tiene gran devoción con la dicha Madre..., hasta tomarle a este testigo personas muy graves y de la Compañía y otras, muchas cartas que tenía de la susodicha, y este testigo aprovecharse de sus cartas y reliquias para sus enfermedades y necesidades...” (BMC 19,151: su declaración fue el 17.8.1595, ib pp. 146-151, pero no refleja lo ocurrido entre él y la Santa).

La semblanza que de él hace su mejor conocedora, María de san José, reza así: “clérigo siervo de Dios, aunque ignorante, confuso y sin letras ni experiencia” (Libro de recreaciones, Recr. 9ª). De él había escrito T en lo más recio de la contienda: “le tengo por de buena conciencia” (carta a M. María del 4.7.1580, n. 10).

Gaspar de San Pedro, ocd

Carmelita, prior de Los Remedios de Sevilla por los años 1579-1580. Natural de Granada, profesó en Los Remedios de Sevilla el 23.6.1576. Ahí lo conoció la Santa. Cuando la priora de Sevilla quiere cambiar de local, la Santa prefiere que lo consulte, entre otros, con fray Gaspar (cta 311,5). Pero en cuanto a su habilidad de negociador, lo subestima: “del prior que está ahí, yo fiaría poco en cosa de negocios...” (cta 331,7). En el cargo de prior lo había precedido el P. Antonio de Jesús (Heredia) y le sucede el P. Gracián el 19.2.1580 (MHCT 2,147). Fue el primer vicerrector del Colegio de Baeza, con san Juan de la Cruz como rector. Tiene fama de gran predicador, que luce en la inauguración del convento de San Felipe de Lisboa (1581). En 1583 es uno de los capitulares de Almodóvar. En 1586 es destinado a Segovia, con el P. Gregorio Nacianceno. Posteriormente (1588) es rector del Colegio de san Lázaro de Salamanca (ib 3, 295). Será uno de los fieles a Gracián, a quien hace llegar su adhesión en 1596, apenas éste ha regresado del cautiverio de Túnez (MHCT 19,483).

Gaytán, Antonio

Caballero de Alba de Tormes, amigo y colaborador de T. Probablemente cambió de vida a partir del encuentro con ésta en la fundación del Carmelo de esa villa (1571). Luego toma parte juntamente con Julián de Avila en la fundación de los Carmelos de Segovia, Beas, Sevilla y Caravaca. Hizo con la Santa el largo viaje a Andalucía. Con poderes de ella y del visitador, viajó de Sevilla a Caravaca y preparó la fundación de este Carmelo. Cuenta Julián de Avila: “Antes que la santa

madre tuviese entablado su negocio en Sevilla, nos envió a mí y al compañero [Gaytán], que era un hidalgo de Alba, y nos dio dineros hasta ponernos en nuestras tierras" (BMC 18, 219). En 1576, la Santa estuvo decidida a encomendarle, juntamente con Julián de Avila, la fundación de un Carmelo en Aguilar de Campoo (ctas 159,7 y 179,5). A la Santa encomienda él su vida de oración (ctas 64 y 76), hasta el punto de sentirse inclinado a ingresar carmelita, si bien la Santa no parece muy propensa a ello (cta 75,2). "Hijo mío", lo llama ella confidencialmente (64,1), "mi buen fundador" (85,1). En el Carmelo de Alba reciben a la niña pequeña de Gaytán.Cuando éste pasa a segundas nupcias, la Santa lo congratula, pero le recuerda que no se descuide en saldar los gastos de su hijita Mariana, acogida en el Carmelo de Alba, y que no podrá profesar antes de los 16 años (386,6). – En el epistolario teresiano quedan cuatro cartas a él: 64, 75, 85, 386.

Gaytán, Mariana, ocd (1570-1615)

Carmelita. Es hija del amigo y colaborador de T Antonio Gaytán, caballero de Alba. "Nuestra sabandijita" o "angelito", la llama cariñosamente la Santa, en carta a su padre (cta 85,5). En atención a los servicios de éste y a la orfandad materna de aquélla, fue admitida muy niña (a los siete años) en el Carmelo de Alba. Para ello, T pide licencia de admisión a Gracián: "Antonio Gaytán ha estado aquí. Viene a pedir se le reciba en Alba su niña, que debe de ser como la mi Isabelita de edad. Escríbenme las monjas que es en extremo bonita [en acepción de 'buenecita']" (cta 205,2). Con esa ocasión llega a pronunciarse la Santa: "ningún inconveniente veo [en ello] sino provecho" (ib). "Ese angelito que tienen en casa", escribirá de nuevo aludiendo a ella (cta 386,6: marzo de 1581). De carmelita, su nombre fue Mariana de Jesús. Profesó el 13.12.1585. En 1600 pasó a fundar el Carmelo de Tarazona, donde fue maestra de novicias, supriora y por fin priora. Mariana testificará en 1592 en el proceso de beatificación de T. Evocará entonces, entre otras muchas cosas, sus impresiones personales en la muerte de la Santa: "la vio esta testigo que el día que se quiso morir, cuando le llevaron el Santísimo

Sacramento..., al entrar en la celda se sentó en la cama con gran ligereza ella sola... y empezó a hablar con el Santísimo Sacramento con palabras tiernas y suaves...: Oh Señor y Esposo mío, ya es llegada la hora de mí tan deseada... etc." (BMC 18,83). En ese mismo año interviene como testigo y como parte, en el proceso de recuperación de los restos mortales de la Santa, trasladados a Avila (MHCT 6, 519-523; cf además las pp. 259, 263-264). Mariana falleció en el Carmelo de Santa Ana de Tarazona, el 13.12.1615.

Generosidad

Es uno de los rasgos característicos de la imagen de Dios en la teología de Teresa: uno de sus atributos fundamentales, su oblatividad, su propensión a dar, su misma condición de don para el hombre, en Cristo y en su Espíritu. El es un Dios "ganoso de hacer mucho por nosotros" (M 6,11,1; cf V 3,3). Es "amigo de dar" (M 5,1,5). El es un "Señor tan grande y tan ganoso de hacer mucho por nosotros" (C 6,12). "No está deseando otra cosa sino tener a quién dar" (M 6,4,12). "Para tomarnos cuenta no es nada menudo sino generoso" (C 23,3). "Siempre da Su Majestad ciento por uno" (cta 294,13). "No acabamos de creer que aun en esta vida da Dios ciento por uno" (V 22,15).

"¿Qué podemos hacer por un Dios tan generoso, que murió por nosotros?" (M 3,1,8). Precisamente esa su condición oblativa, manifestada en Cristo Jesús, imprime y motiva la misma condición en el cristiano. En él la generosidad es un derivado del amor. En los perfectos, un derivado del amor puro: "son estas personas que Dios llega a este estado, almas generosas, almas reales…" (C 6,4). Según el dicho de san Pablo, "estas tales almas son siempre aficionadas a dar, mucho más que a recibir" (C 6,7).

Por eso, Teresa no simpatiza con las personas "apretadas" de mano, cortas en dar y en darse, es decir, en hacer el don de sí a Dios. A sus discípulas del carmelo de San José les propone, como condición previa al camino de oración, el "darse

todas al Todo, sin hacerse partes” (C 8,1). O bien, darle de una vez para siempre la joya de la propia voluntad, para poder rezar con verdad el “hágase tu voluntad” (C 32,7-8).

Ella misma comparte esa condición de generosidad magnánima. A los pobres, “si mirase a mi voluntad, les daría lo que traigo vestido” (R 2,4). Y de cara a Dios, quizás la expresión que mejor refleja la manera de ser de Teresa es: “Sea bendito por siempre, que tanto da, y tan poco le doy yo. Porque ¿qué hace, Señor mío, quien no se deshace toda por Vos?” (V 39,6).

T. A.

Génova

Ciudad italiana presente en los escritos teresianos por ser patria del P. Nicolás Doria (F 30.5), y porque en el verano de 1582 ahí espera éste encontrarse con el P. General de la orden, “adonde tratará todos los negocios” de la familia teresiana (cta 457,7).

Germán de san Matías, ocd

Carmelita famoso por haber convivido casi cuatro años con fray Juan de la Cruz en la Encarnación de Avila. Nacido en Logroño. Profesó en Pastrana el 25.2.1573. Fue algún tiempo connovicio de Gracián, y firma como testigo en la profesión de éste (25.4.1573). Es probablemente uno de los retadores anónimos del Desafío a que responden T y sus monjas de la Encarnación. Por esas fechas (entrado el año 1573), es trasladado a Avila al lado de fray Juan de la Cruz. Hacia finales de 1575 ellos dos –fray Juan y él– son depuestos de su cargo por el prior Alonso de Hernández, si bien muy pronto fueron restablecidos en el cargo por el nuncio N. Ormaneto (cta 102,16). Nuevamente depuestos y llevados presos a primeros de diciembre de 1577. Escribe la Santa: “al fray Germán llevó el prior de aquí [Avila] a

San Pablo de la Moraleja...; dicen que iba echando sangre por la boca” (cta 221,7). Ella misma lo empareja con fray Juan de la Cruz: “con ser [los dos] grandes religiosos y tener edificado a todo el lugar cinco años que ha que están allí” (cta 226,10). Evadido de la prisión, fray Germán pasa al convento de Mancera (1578), donde sucede en el cargo al prior Juan de Jesús Roca (12.6.1579), falleciendo unos meses después (noviembre 1579). Al enterarse la Santa de su muerte, escribió a Gracián: “Dios le tenga en el cielo a fray Germán, que buenas cosas tenía; mas no llegaba su ingenio a más entender la perfección” (cta 316,6). Es interesante su reacción ante la prolongada prisión de su compañero fray Juan de la Cruz: “Información se había de hacer para mostrar al Nuncio [F. Sega] de lo que esos han hecho con ese santo de fray Juan... Dígase a fray Germán, que él lo hará, que está en esto muy bravo” (cta 260,3). – Cf Reforma 2, 6, 10, p. 27.

Gilberto

Criptónimo, que designa al nuncio Nicolás Ormaneto (cta 124,10) o bien al sucesor de éste, Felipe Sega (cta 231,7).

Ginesa de la Concepción, ocd

De Toledo. En el siglo, Ginesa Guevara. Nacida hacia 1527. Es hija de Alonso de Guevara y de Beatriz Suárez. Al enviudar ingresa carmelita de velo blanco. Profesa en Malagón en 1570. En junio de 1576 acompaña a la Santa, de Malagón a Toledo, en el viaje de regreso de Andalucía a Castilla. Se lo recuerda T a Lorenzo: “mi compañera... es la de los cincuenta años, digo la que vino de Malagón con nosotros, que sale en extremo buena y es bien entendida. Al menos, para mi regalo es el extremo que digo, porque tiene gran cuidado de mí” (cta 182,12). Es el momento en que T ha tenido la grave crisis de salud del 6-7 de febrero de 1577. Ginesa le hace de enfermera ocasional. Todavía en otra carta de ese mes a Lorenzo, vuelve la Santa a aludir a ella (“donosa ha estado mi

compañera con el empedrador” -?-), y sigue un pasaje humorístico de difícil comprensión (cta 185,13).

Godínez de Ovalle, Gonzalo

Caballero de Alba, hermano de Juan de Ovalle (cuñado éste de la Santa). Casado con Inés del Aguila, que era a su vez prima de la Santa (hija del tío de ésta, don Pedro Sánchez de Cepeda). Parece haber insistido en que la Santa se ocupase de los asuntos económicos de los Ovalle. Motivo por el cual T escribió rotundamente a su hermana Juana: “Una cosa la pido por caridad: que no me quiera para provecho del mundo sino para que la encomiende a Dios; porque en otra cosa (aunque más diga el señor Godínez) no he de hacer nada. Yo tengo quien gobierne mi alma, y no por la cabeza de cada uno” (cta 23,5).Ovalle, Juan de.

Godoy, “el licenciado”

Amigo fiel de T a pesar de la adversidad. Ignoramos su nombre. T lo llama “el licenciado” o “el licenciado Godoy”. Hombre de leyes, instalado en Valladolid. Hacia 1578-1579 una hija suya ingresó en el Carmelo de Alba, aunque no sin reservas por parte de la Santa. Pronto se la comprobó desequilibrada y descontenta. Es significativo y alarmante el informe dado por T al padre J. Gracián: “Nunca he querido dar parte a vuestra paternidad de cuán sin poderse sufrir es la hija del licenciado Godoy que está en Alba, por no le dar pena. Yo he hecho cuanto he podido por que se pruebe de todas maneras, y de ninguna se puede sufrir. Que como falta el entendimiento, no se llega a razón y debe estar descontentísima, porque da grandes gritos. Dice estar mal del corazón; yo no lo creo” (cta 302,6: del 7.7.1579). Como T se halla en Valladolid, ha pedido un informe de Alba, que luego no mostrará a Godoy, pero en cambio lo convence personalmente de que su hija “no es para acá”, es decir, no vale para un Carmelo (ib). Rápidamente (el 18 del mismo mes) vuelve a informar a Gracián sobre Godoy

y su hija: “Vino acá el licenciado Godoy, que me pareció harto buena cosa. Tratamos del negocio de su monja muy largo...” (cta 303,1), y ambos deciden la salida de la joven, que irá de momento a un “monasterio de Bernardas”, no de Valderas como dice la Santa, sino de Benavente. Godoy siguió siendo buen amigo y colaborador de T (ctas 355,8; 359,4), ayudándola incluso en la fundación de descalzos en Valladolid (cta 303,3). La Santa lo había bosquejado bien: “me pareció harto buena cosa” (ib, 1). – Aunque no resulte expresamente citado en los escritos teresianos, sí figura como primo de T el beato Francisco Pérez Godoy, que es uno de los 40 jesuitas “mártires de Brasil”, asesinados en plena mar el 15.7.1570 y, a lo que parece, visto en éxtasis por T en ese mismo trance, referido por ella al P. Baltasar Alvarez.

Gómez de Silva, Ruy (1516-1573)

Portugués, famoso “Príncipe de Eboli”, amigo y bienhechor de la Santa. Hijo de Francisco de Silva y de María de Noroña y Meneses, nieto del mayordomo de la Emperatriz, Ruy Téllez de Meneses. Vino a España en 1515, aún niño de 9 años. Fue paje de Felipe II y posteriormente íntimo y gran valido del mismo. En 1552 casó con Ana Mendoza de la Cerda, pariente de Dª Luisa de la Cerda. De su esposa tuvo 10 hijos, ninguno de los cuales destacaría en la sociedad ni en la política. – No sabemos cuándo se conocieron él y la Santa, si bien ésta había tratado a su esposa en el palacio toledano de Dª Luisa (1562). Ciertamente tuvo noticia de él antes de las dos fundaciones de Pastrana (1569), para las cuales Ruy Gómez ofreció locales, edificios y toda suerte de facilidades (F 17). Llegada la Santa a Pastrana para fundar, hubo de residir, con sus monjas, en el palacio de los príncipes: “Diéronnos un aposento apartado, adonde estuvimos más de lo que yo pensé...; estaría allí [en Pastrana] tres meses” (F 17,12). Luego el príncipe les facilitaría la fundación del Colegio de San Cirilo en Alcalá de Henares. Lo refiere Gracián: “Poco después de fundado este convento [de Pastrana], fundó el príncipe Ruy Gómez el Colegio de Alcalá, comprando las casas y tratando de poner renta para 18 colegiales, aunque le llevó Dios antes que lo de la renta se efectuase”.

(MHCT 3,551). La Santa traza reiteradamente la semblanza del príncipe, de quien admiró la nobleza de ánimo y modales. Aunque contrariada en Toledo por el modo de exigirle la partida para Pastrana, cede ella “porque... para todo era bueno tener a Ruy Gómez, que tanta cabida tenía con el Rey y con todos” (F 17,3). Llegada a Pastrana, “hallé allá a la princesa y al príncipe Ruy Gómez, que me hicieron muy buen acogimiento” (ib 12). Frente a las veleidades de la Éboli, que casi deciden a la Santa a marchar de Pastrana “sin fundar”, “el príncipe Ruy Gómez, con su cordura, que lo era mucho y llegado a razón, hizo a su mujer que se allanase” (ib 13). De ambos príncipes, guardó la Santa toda su vida un recuerdo agradecido. Pero la relación leal con ambos, dado el diverso talante de uno y otra, constituyó para T un pequeño drama en vivo. – Ruy Gómez murió en Madrid el 29.7.1573, asistido por los PP. Ambrosio Mariano y Baltasar Nieto, que luego acompañaron sus restos mortales a Pastrana (cf MHCT 3,557). Ya antes, siendo todavía novicio el P. Gracián, había tenido que socorrer a Ruy Gómez, a quien sus émulos habían propinado “algún veneno o ponzoña a comer” (ib 19,16). Desafortunadamente, la memoria histórica de Ruy Gómez quedará oscurecida por los devaneos cortesanos de su viuda Dª Ana.Mendoza, Ana de.

Gómez Girón, Tello

Tello ’

Gómez, Sebastiana, Ocarm

Carmelita, súbdita de T en la Encarnación (1571-1574). Era “de las más antiguas del convento”. Capitular de él ya en 1545. En la visita canónica de Rubeo (1567) comparece ante éste pidiendo ciertas dispensas en el rezo del Oficio Divino (EstTer 1,311). En 1572 es una de las primeras firmantes de la Respuesta a un Desafío, devota de “las tres horas que el Señor estuvo en la cruz” (n. 8). Todavía en 1577, tras la célebre “elección machucada”, será una de las adictas a la madre Teresa, e integra el grupo de las que reclaman a ésta como priora (MHCT 1,433-

437). Será, por tanto, una de las excomulgadas por haberle dado el voto y persistir en ello.

González Dávila, Gil, sj (1532-1596)

Jesuita insigne, coetáneo y asesor espiritual de T. Nacido en Burujón (Toledo). Cursando estudios en Alcalá, decide ingresar en la Compañía, a los 19 años. Terminados en Alcalá los estudios, desem-peña cargos de alta responsabilidad: visitador de las provincias SJ de España; provincial, sucesivamente, de las tres provincias españolas; asistente general, “uno de los cuatro señalados”, escribe la Santa en 1575 (R 4,3). No sabemos cuándo se conocen y amistan él y T, pero ésta lo cuenta en el número de sus confesores selectos: “trató... a un provincial, que está ahora en Roma, que es uno de los cuatro señalados, llamado Gil González” (ib). Ciertamente trató con asiduidad a la Santa, por lo menos en el trienio 1571-1573. En su tiempo se lo juzgó “uno de los hombres más prudentes que tuvo la Compañía”. De la correspondencia que medió entre ambos, nada queda en el epistolario teresiano. Nos queda, en cambio, su testimonio en el proceso de beatificación: “este testigo tiene muy particular noticia de la M. Teresa de Jesús de muchos años a esta parte, y desde el año de 68 a esta parte la comunicó y trató... antes que fuese a Roma por asistente de la Compañía, y después de vuelto de Roma se escribió con este testigo y la confesó... y comunicó cosas de su espíritu...” (BMC 18, 378-381).Suárez, Juan.

BIBL.–Abad, C.,Gil González Dávila. En “Corrientes espirituales en la España del s. XVI”. Barcelona 1963, pp. 363-391.

González de Mendoza, Pedro

Sacerdote toledano amigo de T. Canónigo tesorero de la Catedral y administrador del Hospital de Santa Cruz. Tío del conde de Arcos. Para T, buen portavoz de noticias, ya sea de la corte de Madrid, ya sea de Roma. En 1576, con ocasión del

improvisado capítulo (primero) de Almodóvar, informa a T de las decisiones adoptadas por el Consejo Real (cta 118,3). Más adelante (1577) la informa sobre rumores acerca del inminente relevo en la nunciatura de Madrid: “Ayer me dijo don Pedro González que había visto por carta de Roma que estaba proveído nuncio” (cta 181,8: del 6.2.1577). Probable falso rumor. Ormaneto muere tras breve enfermedad, el 18.6.1577. Al año siguiente (agosto de 1578), don Pedro acogerá en su casa a fray Juan de la Cruz, fugado de la carcelilla toledana: “llamado por la priora don Pedro González de Mendoza..., se llevó en su carroza al dicho padre fray Juan de la Cruz vestido con un hábito de sacerdote de clérigo encima del suyo, porque no fuese conocido de nadie, porque no le volviesen a prender; y estuvo en su casa con grande secreto hasta tanto que se sintió para poderse poner en camino” (BMC 14,158: declaración de Leonor de Jesús, portera del Carmelo toledano). Luego, lo llevará desde Toledo a Almodóvar. Al conocer T esta última noticia, comentó: “harta pena me ha dado la vida que ha pasado fray Juan y que le dejasen, estando tan malo, ir luego por ahí. Plega a Dios que no se nos muera...” (cta 267).– (No confundir a don Pedro con su homónimo Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca)

González de Mendoza, Pedro (1518-1574)

Obispo de Salamanca (1560-1574), cuando la Santa funda el Carmelo Salmantino y el de Alba de Tormes. Había cursado estudios en la universidad de la ciudad, de la cual luego fue rector. Siendo obispo, asistió a las últimas sesiones del Concilio de Trento, de las que escribió un célebre diario. En 1567 ordenó de presbítero a fray Juan de Santo Matía, futuro san Juan de la Cruz. A él recurre la Santa en 1569, suplicando licencia para fundar el Carmelo de Salamanca: “procuré desde allí [Avila] la licencia del obispo que era entonces, el cual lo hizo tan bien, que como el P. Rector [Martín Gutiérrez, S.J.] le informó de esta orden y que sería servicio de Dios, la dio luego” (F 18,1).

González y Jiménez, Gonzalo

Caballero de Alba de Tormes, hijo de Pedro González y Catalina Jiménez (nacido hacia 1542). En el epistolario teresiano aparece con el solo nombre de “don Gonzalo”. Amigo de la familia Ovalle-Ahumada. Poco afortunado en su vida conyugal. Su mujer (anónima en el epistolario teresiano) lo calumniará insistentemente de mantener relaciones sentimentales con la sobrina de la Santa, Beatriz Ovalle. La Santa, que confiaba en la posible vocación religiosa de ésta, se preocupó seriamente, hasta escribir una carta “terrible” a Dª Juana, madre de Beatriz. (cta 402,10). Llegó, incluso, a escribir otra carta al sacerdote de Alba, don Sancho Dávila, exponiéndole el caso y suplicando su mediación: “Si vuestra merced tiene alguna comunicación con ese don Gonzalo, podría ser acabar con él que, pues tiene buen asiento en otra parte fuera de ahí..., que se fuese de ahí siquiera un año o medio, hasta que su mujer tornase en sí” (cta 409,8). Ocurrían esos sucesos el año 1581. Beatriz de Jesús (Ovalle).

González, Alonso, Ocarm.

Es uno de los provinciales carmelitas de la Madre Teresa. La apoyó en los comienzos de su obra. Hombre de prestigio ante el P. General, Rubeo. Había profesado en San Pablo de la Moraleja el 15.8.1514. Cursó estudios en Salamanca. Prior repetidas veces: en Avila, Salamanca, La Moraleja. En el capítulo provincial de Avila, presidido por el P. General, J. B. Rubeo, fue elegido provincial de Castilla en abril de 1567. Es, por tanto, provincial de fray Juan de la Cruz. Y no sólo le otorga su consentimiento para iniciar vida nueva en Duruelo (F 13,6), sino que él mismo preside la inauguración del convento (1568), lo visita de nuevo, asiste a su traslado a Mancera (1570), y presta su consentimiento para la fundación de Pastrana (F 17,11). Al poner Rubeo a las Descalzas bajo su directa jurisdicción, designa al P. Alonso como comisario suyo en ese cargo (MHCT 1,76). Luego, al iniciar su tarea de Visitador apostólico el P. Pedro Fernández, el P. Alonso, nombrado por el General defensor de los derechos de la Orden (R.R. 101), se mantiene en buenas relaciones con el Visitador dominico. Tiene, sin

embargo un tropiezo en sus relaciones con el Carmelo de Medina del Campo, primero a causa de la dote de Isabel de los Angeles (sobrina del célebre banquero Simón Ruiz), y luego nombrando por propia cuenta como priora de la comunidad a una monja de la Encarnación de Avila, Dª Teresa de Quesada, e imponiendo a la Santa la orden de alejarse inmediatamente de ese Carmelo y regresar al de Avila. Según cuenta Ribera, "envíalas [a la Santa y a Inés de Jesús] el provincial un mandato con graves censuras, que luego el mismo día salgan de Medina y quede por priora Dª Teresa de Quesada, aunque esto duró poco tiempo, porque ella [T. de Quesada] no se hallaba bien y se volvió presto a la Encarnación. Y ansí estuvo el monesterio de Medina sin priora casi medio año" (La vida de la Madre T, 3, c. 1, p. 222). Todavía a finales de 1575, ya en Sevilla, recordará la Santa al obispo carmelita Diego de León "lo de Medina", desaprobándolo (cta 96,1). Se había creado en 1571 una cierta tensión entre ella y el P. Alonso. Es sintomática la queja de la Santa: se trata de las vocaciones del Carmelo de Valladolid, acerca de las cuales ella se entiende mejor con el visitador que con el provincial, porque éste, "el padre provincial, aunque más le escribo, no me quiere responder" (cta 34,3: de junio 1571). Nada de esa correspondencia epistolar entre los dos ha llegado hasta nosotros. Queda en pie el rápido perfil que ella trazó del P. Alonso en las Fundaciones: "Fray Alonso González era viejo y harto buena cosa y sin malicia" (F.13,6).

BIBL.–Pablo M. Garrido. Provinciales de Castilla contemporáneos de S. T, en "Carmelus" 40 (1993) 153-156.

Gonzaliáñez

Yáñez, Gonzalo

Gotarrendura

Aldea de la provincia y diócesis de Avila, en la que tenía su hacienda (casa, palomar y fincas) la madre de Teresa, Dª Beatriz de Ahumada, quien la había heredado de la propia madre, Dª Teresa de las Cuevas. Ahí celebraron su boda en noviembre de 1509 los padres de T. Fue residencia de ésta en varias ocasiones durante su infancia y juventud. A esas fincas vinculó don Alonso de Cepeda buena parte de la dote de T al tomar ésta el hábito en la Encarnación: “el dicho Alonso Sánchez da... en dote y para su alimento y sustentación 25 fanegas de pan de renta, por mitad trigo e cebada, en heredad que lo rente en el lugar e término de Gotarrendura” (BMC 2,93). Según el Inventario y partición de los bienes que dejó a su muerte Don Alonso, en Gotarrendura tenía “unas casas... con una cerca; una cerca con un palomar...; tres cuartillos de heredad...; dos prados ... ambos a dos cercados; dos tierras cabe los prados de heno que se dicen las Vegas... de doce a trece obradas; bienes inmuebles”, entre éstos, “un libro de Evangelios e sermones” (Serrano y Sanz, 2, pp. 491-492). Teresa misma siguió percibiendo los frutos del palomar (cta 1), que todavía hoy se conserva. Por la fecha en que T pide a Venegrilla “unos palominos” del palomar de Gotarrendura (cta 1), “rentó el dicho palomar el año de quinientos e quarenta e siete, de palominos 4704 maravedís, e de palomina 3000 maravedís” (Serrano y Sanz, ib). En 1982, con ocasión del cuarto centenario de la Santa, los dueños de la finca hicieron donación de ella al Papa Juan Pablo II, donación aceptada oficialmente por el nuncio de S. S., Mons. Innocenti, el 27.8.1982, quien propuso la erección de una entidad que la gestionase. Surgió así la asociación “Amigos del Palomar Teresiano de Gotarrendura”, que actualmente se hace cargo de las instalaciones y vela por la conservación del viejo palomar.

Gozo/s

El «gozo» es un fruto del Espíritu Santo concedido al «hombre nuevo» en Cristo, –como contrapunto a las «apetencias de la carne»–. A quien se deja conducir por el mismo Espíritu (Gál 5,22). Sinónimo de alegría, deleite, consuelo, júbilo, etc., nos muestra en T las cotas más altas de su experiencia fruitiva en la inmersión mística

trinitaria. El mensaje teresiano es un reflejo patente de ese «grito» (kraxein, que dice Pablo: Rom 8,16; Gál 4,6) con que el hijo de Dios «exclama», a una con el Espíritu de Cristo, ante el amor fontal del Padre.

Será justamente en sus Exclama-ciones donde T alcance los tonos más agudos de su gozo-deleite en el Espíritu. En cuanto nos sea posible, vamos a seguir este canto al «goce místico» de la Santa, desde su hontanar profundo hasta sus manifestaciones cristológicas y pneumáticas. Simple profecía reservada a quienes engolfados en estos misterios, poseen la pregustación «ya aquí» de los bienes divinos y su promesa eterna en la esperanza.

1. En los deleites del Dios-Padre

Por naturaleza y destino, por creación y adopción divinas, estamos destinados a ser felices y a gozar de la fruición expansiva de las Tres Personas eternamente felices: «Considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer al Hijo, y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos... Estas soberanas Per-sonas se conocen, éstas se aman y unas con otras se deleitan» (E 7,2). Pero Dios tiene también sus «deleites con los hijos de los hombres» (Prov 8,31) y T se pregunta extrañada: «¿Fáltaos, Señor, con quién os deleitéis, que buscáis un gusanillo tan de mal olor como yo?» (E 7,1). La respuesta del Padre confirma y explica este misterio de participación condescendiente: «Aque-lla voz que se oyó cuando el Bautismo, dice que os deleitáis con vuestro Hijo (Lc 3,22). ¿Pues hemos de ser todos iguales, Señor? ¡Oh, qué grandísima misericordia y qué favor tan sin poderlo nosotras merecer!» (ib).

T sabe bien hasta qué punto Jesús es portavoz de la voluntad gozosa del Padre: «No te inquietes por nada; goza del bien que te ha sido dado, que es muy grande: mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama» (R 13). Misterio de la inhabitación trinitaria, del «excesivo amor» de cada Persona divina que tiene

«imprimidas» (R 16,2) y como «esculpidas» en su alma (R 47). Al presente no se agota el deleite de los Tres, pero estas gracias despiertan en ella el anhelo de la posesión definitiva: «Son unas grandezas, que de nuevo desea el alma salir de este embarazo que hace el cuerpo para no gozar de ellas» (R 47).

La enjundia del deleite no está en saber si se goza en el cuerpo o en el alma, sino la convicción de que «era el alma capaz de gozar mucho» aun siendo incapaz de disfrutar totalmente de la felicidad increada. En otra Relación intenta explicarnos simbólicamente esta experiencia del Dios trinitario: «Como cuando una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma se enchía de aquella divinidad y, por cierta manera, gozaba en sí y tenía las tres Personas» (R 18). Expe-riencia de vida trinitaria, de efusión y comunión paterna con sumo gozo divino: «Parecíame que la Persona del Padre me llegaba a Sí y decía palabras muy agradables. Entre ellas me dijo, mostrándome lo que quería: 'Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen: ¿qué me puedes tú dar a Mí'?» (R 25,2). Coloquio paterno-filial.

2. El gozo con Cristo Esposo

Jesús es el enviado del Padre por quien «nos vienen todos los bienes» (V 22,7). De forma especial nos participa «su» gozo (Jn 15,11) hasta colmar nuestra capacidad asombrosa de ser felices (Jn 16,21-22). T no terminaría nunca de ponderar su vivencia fruitiva en comunión con su Esposo: el gozo de sentirse «rescatada», de hallar «el tesoso escondido» del Reino, de alegrarse en su Resurrec-ción pascual, de su presencia en la eucaristía y en la propia alma.

Cristo es quien la conduce hasta el Padre como «redimida» («Esta que me diste te doy»: R 15,3). Misterio insondable que la hace cantar: «vuestra soy, pues me redimisteis» (Po 2,3). Condensa así toda su experiencia del amor misericordioso con que Dios la «rodea» y «fuerza» para atraerla hacia Sí (V 8,12); los forcejeos del Amado que la gana hasta hacerle saborear el gozo del «agua viva»... Con una

pedagogía acoplada a la necesidad humana («porque si no conocemos que recibimos no despertamos a amar»: V 10,4), el Señor la va granjeando con «gustos y regalos» (V 9,9), con detalles de consuelos que la convencen de que El «regálase allí, huélgase allí» (V 10,2). «Con regalos castigabais mis delitos», concluye Teresa en su repaso del enamoramiento (V 7,15).

Como expresión teresiana de este su deleite cristopático está el trasfondo de los misterios gozosos y gloriosos del Señor. Si es «esta Humanidad sacratísima, en quien su Majestad se deleita», por quien contentamos a Dios y de quien recibimos todo (V 22,6), cualquier empeño de gozo espiritual pasa por este «enamorarse mucho de su Sagrada Humanidad y... alegrarse con El de sus contentos y no olvidarle por ellos» (V 12,2).

En los momentos de «oración sabrosa» (V 22,4) el gozo del Espíritu se centra en la contemplación pascual del Señor. Nadie puede quitarle al alma «de estar con El después de resucitado» (V 22,6), saboreando cómo salió del sepulcro (V 26,4) y ponderando «el amor que el Señor nos tuvo y su resurrección», que es la que «nos mueve a gozo» (V 12,1).

Y en los estados supremos de esta relación, cuando ya el alma no se preocupa siquiera de «gozarme más, sino en hacer mi voluntad» (R 19), entonces siente la presencia silente y poderosa del «pax vobis» (Jn 20,19) en el mismo centro del alma, con un «grandísimo deleite... que no sé a qué lo comparar, sino que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo» (M 5,1,12; M 7,2,3). Saborea al mismo tiempo el gozo de la «joya dada» (V 10,5), el «gran tesoro» escondido (V 16,7), y la «gota de agua» que salta hasta la vida eterna (V 11,10-11). Y, como la mujer del evangelio que halla la moneda perdida, «querría dar voces en alabanzas el alma», que «no cabe en sí» [con] «un desasosiego sabroso... Aquí querría el alma que todos la viesen y entendiesen su gloria para alabanzas de Dios y que la ayudasen a ella, y darles parte de su gozo porque no puede tanto gozar» (V 16,3).

3. El gozo en el Espíritu

La conversión y conformación a Cristo es para T la obra de filigrana del Espíritu Santo. Por ser «Dador de vida» a El le corresponde guiar la voluntad de «contentarle en todo al Señor» (V 24,5). La Santa no desea otra cosa. Por eso invoca al «Consolador» presente en ella y obtiene su primera gracia mística de conversión a Cristo. Así nos recuerda «la gran merced» recibida al paladear orante el Veni Creator en la Pascua de Pentecostés: «Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno; y estándole diciendo, vínome un arrobamiento tan súbito que casi me sacó de mí... Entendí estas palabras: 'Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles'...Y así me hizo temor, aunque por otra parte gran consuelo que, en quitándoseme el temor –que a mi parecer causó la novedad–, me quedó» (V 24,5).

De esta primera gracia pentecostal vuelve a dar fe T veinte años más tarde, cuando en Beas hace voto de obediencia al P. Gracián. Era otro segundo día de Pascua del Espíritu Santo. Sentía cierta reticencia para dar este paso, pero el Espíritu deshace sus dudas y la fortalece para lo más perfecto: «Ni sé si merecí, mas gran cosa me parecía había hecho por el Espíritu Santo, al menos todo lo que supe. Y así quedé con gran satisfacción y alegría y lo he estado después acá» (R 40,8).

El Espíritu Santo cumple su misión de ahijarnos del Padre y de corformarnos con Cristo «enamorando» y «encendiendo» el fuego en nuestros corazones. El es «el Medianero entre el alma y Dios, y el que la mueve con tan ardientes deseos que la hace encender en fuego soberano, que tan cerca está» (Con 5,5). Y al Espíritu atribuye el vínculo de amor que nos «ata» con la Trinidad: «Que, por desbaratado que ande el pensamiento, entre tal Padre y tal Hijo forzado ha de estar el Espíritu

Santo que enamore vuestra voluntad y os la ate con grandísismo amor, ya que no basta para esto tan gran interés» (C 27,7).

Por su acción llega la inhabitación divina a su culmen de simbiosis mística (M 7,1,6), transformando con su fuego al gusano en «mariposica» de hombre nuevo: «Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos da Dios y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia» (M 5,2,3).

4. Tonalidades del gozo espiritual

Todos los contenidos y formas de la fruición espiritual se inscriben en la vivencia teresiana, desde el inicio de su vida mística hasta su última expresión antes de morir: «Ya es llegada la hora de que salgamos de este destierro, y mi alma se goce contigo de lo que tanto he deseado» (Efrén-Otger, ST y su t., II/2, 803). No teoriza sobre matices filológicos si se detiene en conceptualizar sus goces íntimos. Se contenta con afirmar lo que «siente» su alma sin espejismos engañosos: «Que me favorezca –dice– su Majestad para entender por descanso lo que es descanso, y por deleite lo que es deleite. ¡Y una higa para todos los demonios!» (V 25,22).

Por complemento de cuanto es para ella la alegría, señalamos algunos matices expresivos de este gozo en el Espíritu.

– Gozo inseparable del amor: Como aval de autenticidad y de gratuidad inmerecida: «El corazón que mucho ama no admite consejo ni consuelo sino del mismo que le llagó» (E 16,1). No existe motivación humana para este contento difuso, puro don del Espíritu: «Conoce que goza de lo que ama y no sabe cómo goza: es don del Señor de ella y del cielo y, en fin, da como Quien es» (C 25,2). Por eso los contentos divinos borran otros apetitos, como el amor auténtico libera de falsos amores: «es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos

regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El, después que ha dejado todos los del mundo por su amor» (Conc 1,6).

– Gozo jubiloso en la oración: Aquí verifica T su vida y sus deseos de «contentar a Dios» (F 2,4) no sólo de palabra. En la oración halla el momento privilegiado para ejercitarse en «dar recreación a este Señor nuestro y así se venga muchas veces a este huerto [del alma] y a holgarse entre sus virtudes» (V 11,6). Y como «no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso donde El dice tiene sus deleites» (M 1,1,1), en el trato de amistad realizado en el «cielo pequeño de nuestra alma» (C 28,5) «nunca falta consolación» (C 20 tít). Expresión máxima de este agrado a Dios es la «alabanza» y «glorificación de Dios: el hacer todo para gloria y bien de su Iglesia» (C 3,6). Toda oración culmina en la obligada doxología de su jubiloso «amén, amén» (V 19,15).

– Gozo contagioso: A pesar de ser el gozo espiritual una experiencia inefable e íntima, un «entrañarse con este sumo Bien» (E 17,11) en el más profundo silencio del alma con su Esposo (M 7,3,11), T insiste mucho en la condición incontenible, participativa y contagiosa del mismo. Su espíritu reedita la fiesta de la mujer que halló el «gran tesoro» (Lc 15,9=V 16,3.8) y la fiesta del Padre de las misericordias por el «hijo reencontrado y vuelto a casa» (Lc 15,22=M 6,6,10). Su alma «está que no cabe en sí, [con] desasosiego sabroso» que irrumpe en lírica poética de macarismos incontenibles: «Aquí querría el alma que todos viesen y entendiesen su gloria para alabanza de Dios, y que la ayudasen a ella y darles parte de su gozo porque no puede tanto gozar... Toda ella querría fuesen lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a Quien la tiene así... ¡Bendito seáis por siempre, Señor! ¡Alaben os todas las cosas por siempre!» (V 16,3-4).

Todos los escritos de T están plagados de elevaciones similares, de exclamaciones jubilosas y agradecidas a Dios, pues, a pesar de todo, «hay quien ame a tu Dios como El merece» (E 7,2). «Todo su contento provoca alabanzas de

Dios» (M 6.6.10). El alma es incapaz de «disimular» su alegría, «que este gozo la tiene olvidada de sí y de todas las cosas, que no advierte ni acierta a hablar sino en lo que procede de su gozo, que son alabanzas de Dios» (M 6,6,12). Es como una reedición del «magníficat» mariano (E 7) o del «cántico de las criaturas» del Poverello: «Es un gozo tan excesivo del alma, que no querría gozarle a solas sino decirlo a todos para que le ayudasen a alabar a nuestro Señor, que aquí va todo su movimiento. ¡Oh, qué de fiestas haría y qué de muestras, si pudiese, para que todos entendiesen su gozo! /.../ ¡Y ayúdennos todas las criaturas por los siglos de los siglos, amén, amén, amén!» (M 6,6,10.13).

– Profecía del gozo pleno: T, como todos los santos que han hecho escuela en la alegría cristiana (Ex. Ap. Gaudete, p. 36), mueve su vivencia y mensaje entre el gozne del gozo poco encarecido y nunca perfectamente poseído aquí. Para su mejor entendimiento distingue entre la «ordinaria alegría» (F 27,12), en que se manifiesta «el gozo interior» (F 12,1), y el gustar del «gozo del alma cuando está así» en la «paga de esta vida» (Conc 4,7-8). Pero por mucho que ésta se adelante y se pondere su semejanza con la plena posesión del Bien Amado (V 10,3), por más que se compare con el gozo de la gloria (C 40,9), estamos ante una vivencia precaria. Sólo «en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra» (M 5,1,2). Por eso la fruición del alma aquí no es más que un simple aperitivo de «los tesoros que se han de gozar sin fin» (M 6,4,10). «Entrañada» y «embebida», «engolfada y absorta» por el «rocío deleitoso» (Conc 5,4), T no deja de pensar en el éxodo definitivo hacia la «tierra propia» (C 40,8), en la entrada de la nueva «ciudad de Jerusalén» (F 4,4).

Mientras esto llega, la esperanza sostiene la «agonía» (V 16,1) y la impresión de que el cuerpo ya no aguanta tanto gozo (V 17,1). El gozo del Espíritu se disfruta al presente sólo «a tiempos» (M 6,1,2) y «a sorbos» (V 22,5;C 30,6). Hay un ansia, deseos y envidia irreprimibles de «gozar del todo a su Bien» (E 13,1;V 29,14). Es el impulso teologal de la «gran esperanza de ir a gozar perpetuamente» (C 30,6), el gemido del Espíritu que clama por la plena redención del hombre y que hace

exclamar: «ansiosa de verte, deseo morir» (Po 7,1). Por eso invoca T su traspaso final: «no se goza estando viva: ¡muerte, no me seas esquiva!» (Po 1,7). Recuerda la alegría de los santos «cuando les dijeron ¡Vamos!» (V 27,l9; F 16,3) y anhela la «posada de para siempre, para sin fin» (C 22,1). Un fin que viene a rescatar «la verdad de cuando niña», aquel «para siempre, siempre, siempre» (V 1,4). Sólo en esta perspectiva gloriosa, el disfrute de Dios tiene su último sentido: «¡Oh, qué tarde se han encendido mis deseos...! Descansa mi alma considerando el gozo que tendrá, si por vuestra misericordia le fuere concedido gozar de Vos» (E 4,1). Desde ese entonces del Espíritu que dice «ven», T acuerda el cántico de las misericordias divinas (M 7,1,1;V 14,10) y exclama como esposa enamorada: «Te gozarás con tu Amado, con gozo y deleite que no puede tener fin» (E 15,3). Alegría. Espíritu Santo.

BIBL. – Díez, Miguel Angel, La alegría cristiana y el gozo del Espíritu desde la experiencia teresiana, en «Vida Religiosa» 53 (1982) 301-310; Paul M. de la Croix, Aux sources bibliques de la joie, en EtCarm, Bruges 1949,11-20.

Miguel Angel Díez

Gracia santificante

1. Terminología

La terminología teresiana sobre la gracia es muy rica y variada. No se limita al término «gracia», sino que comprende otros muchos. Destacan los siguientes: merced/es (bienes, beneficios, regalos), gracia/s, misericordia/s (bondad, perdón), favor/es, auxilio, natural-sobrenatural. El orden señalado es numérico; está en proporción a la frecuencia de su uso, de más a menos.

Gracias a la informatización (A. For-tes, Léxico de Santa Teresa, Burgos 1997), hoy podemos saber con exactitud el número de veces que emplea cada uno de los

vocablos. Pero, teniendo en cuenta las distintas acepciones (no siempre teológicas) que les da, sólo podemos establecer el número aproximado. Los agrupamos en tres series por orden numérico: 1ª/ merced (426), mercedes (381), bienes (117), regalos (102), beneficios (8); 2ª/ gracia (412), gracias (79); 3ª/ misericordia (170), misericordias (17), bondad (107), perdón (7); 4ª/ favor (158), favores (13), auxilio (3); 5ª/ natural (157), sobrenatural (38), sobrenaturales (21).

Para una teología de la gracia en Santa Teresa es necesario el estudio de todos estos términos.

a. Descripción general

Si bien todos expresan la misma realidad central de la gracia divina, que es la comunicación personal de Dios que nos renueva interiormente, cada uno tiene una connotación particular:

– El término fundamental es «gracia», que para la Santa significa primordialmente la presencia sobrenatural de Dios en el alma («presencia por gracia»). Su descubrimiento marca los comienzos de su itinerario espiritual. Es el ámbito «sobrenatural» en el que se desarrolla toda su vida. Comprende también la transformación interior, que da lugar a una nueva vida («estado de gracia»).

– Los términos «merced» y «mercedes» de Dios, con sus equivalentes, «bienes», «regalos» y «beneficios», designan predominantemente la intervención personal de Dios en la vida de Teresa, con una triple serie de gracias: gracias de salvación, que la ponen en camino hacia Él; gracias de comunión, que recibe en su intensa vida de oración; gracias místicas, que experimenta en la cumbre de su vida espiritual.

– Los términos «misericordia», con sus equivalentes «bondad» y «perdón», dicen relación a la gracia de la conversión, al perdón de los pecados y a la confianza en

el Señor. «La misericordia de Dios nunca falta a los que en él esperan» (M 6,1,13). En Teresa resplandece particularmente sobre el trasfondo de su ruindad.

– El término «favor» de Dios («favores» se usa pocas veces y en sentido diverso) responde a la idea de gracia como auxilio divino o ayuda interior para hacer el bien y progresar en el camino de la virtud y de la oración. Este no falta nunca en el camino ordinario. La Santa lo denomina auxilio general. Pero no basta en el camino contemplativo, sino que es necesaria una nueva merced divina o gracia sobrenatural, que la denomina auxilio particular.

– El término «natural», empleado casi siempre en sentido sustantivo, designa la debilidad de la condición humana o la flaqueza de nuestra naturaleza: «se va nuestro natural antes a lo peor que a lo mejor» (V 2,3). El remedio a esta situación es el «favor» de Dios, el auxilio de su gracia. «Sobrenatural» (en sentido adjetivo) lo usa ordinariamente para designar la oración contemplativa y la unión mística: «El alma no puede por sí llegar a este estado, porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella» (V 22,1).

b. Lectura teológica

De esta descripción general se desprenden algunos datos, que son básicos para la articulación de una teología teresiana de la gracia. Su concepción está lejos del hieratismo escolar. Para ella la gracia tiene siempre una connotación personal. No es un «aliquid in anima» o una realidad estática, sino una realidad eminentemente personal y dinámica. En otros términos, es una propiedad inseparable de la persona: tanto de la persona que comunica su gracia (Dios que se comunica = gracia increa-da), como de la persona que la recibe (el hombre transformado por esa comunicación = gracia creada).

Toda la vida de Teresa está envuelta en esta realidad personal de la gracia divina. Nada de ella se entiende, si no es dentro de este ámbito divino. Su vida no es otra

cosa que una relación personal con Dios, vivida intensamente en su camino de oración, hasta la plena unión con El. Tanto su itinerario espiritual como los misterios de vida cristiana en los que se fundamenta, aparecen siempre tamizados por esta relación personal, que constituye su experiencia mística, factor determinante de su vida y de su doctrina.

Los términos descritos convergen todos en el mismo punto: la realidad personal de la acción y comunicación divina (la gracia), que va moldeando y transformando su existencia. Es una realidad omnipresente en su vida. De ella nos habla santa Teresa en todas sus páginas, con una reiteración que hoy puede resultarnos excesiva, pero que pone de manifiesto el ámbito sobrenatural y de gracia en que se mueve. La misma variedad de términos para describir esta realidad y la frecuencia de su uso lo confirman.

A este respecto, es importante destacar que, si bien los términos descritos aparecen abundantemente en todas sus obras, la mayor parte de ellos aparecen en su Autobiografía. Esto pone de manifiesto hasta qué punto Teresa de Jesús, al echar una mirada retrospectiva a su vida, la considera toda ella obra de la gracia y nos da su interpretación en clave soteriológica. Es un canto a las misericordias de Dios. Por eso, consideramos que esta clave es fundamental para comprender tanto su vida como su doctrina.

Es lo que intentamos hacer en los siguientes apartados, articulando los contenidos de los vocablos señalados en torno a estos puntos: la acción salvadora de Dios en su vida, el descubrimiento de la presencia divina, la transformación por la gracia o cristificación, el crecimiento en la vida de gracia, el sentido del sobrenatural.

2. La acción salvadora de Dios

Cuando Santa Teresa comienza el relato de su vida, una de sus primeras experiencias –evocada y descrita con fuertes trazos– es la intervención salvadora

de Dios en ella, que se valió de todos los medios y la hizo grandes mercedes, para librarla del infierno, perdonar todas sus culpas y ponerla en camino de salvación.

a. Las «mercedes» de Dios y su «ruin vida»

Desde el principio, es consciente de «las mercedes que el Señor [le] ha hecho», frente a sus «grandes pecados y ruin vida» (V Intr. 1). Si bien el Señor le había dado abundantes «gracias de naturaleza», confiesa que de todas se comenzó «a ayudar para ofenderle» (V 1,8). Fue así «perdiendo las mercedes que el Señor le había hecho» (V 7, tít.).

Entre estas mercedes, destacan las que recibió en el perío-do de su enfermedad en casa de su tío: «Comenzóme Su Majestad a hacer tantas mercedes en los principios, que al fin de este tiempo que estuve aquí (que era casi nueve meses en esta soledad...), comenzó el Señor a regalarme tanto...» (V 4,7).

Su entrada en religión había marcado el comienzo de estas mercedes: «Cómo la ayudó el Señor para forzarse a sí misma para tomar hábito» (V 4, tít.), y «las grandes mercedes que me comenzasteis a hacer» (V 4,4): «Muchas veces he pensado espantada de la gran bondad de Dios, y regaládose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia» (V 4,10).

Pero, pasados los primeros fervores religiosos, la Santa entra en un período oscuro, en una especie de atonía espiritual, de la que le costará salir, hasta que el Señor obra en ella la conversión.

En el fondo de esta crisis está la tensión entre su trato con Dios y su trato con el mundo. Reconoce la libertad que para esto se daba en el monasterio de la Encarnación, debido al poco «encerramiento», aunque a ella no la justifica:

«No estar en monasterio encerrado» y «la libertad que las que eran buenas podían tener con bondad..., para mí, que soy ruin, hubiérame cierto llevado al infierno, si con tantos remedios y medios el Señor con muy particulares mercedes suyas no me hubiera sacado de este peligro» (V 7,3).

Se comprende así su exclamación patética y llena de agradecimiento, parecida a la del apóstol san Pablo (Rom 7,24-25):

«¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes!... Con regalos grandes castigábais mis delitos» (V 7,19).

b. Las «misericordias» divinas frente a sus «grandes culpas»

La toma de conciencia de las mercedes recibidas aviva en Teresa el sentido de sus culpas, a cuya luz replandece «la muchedumbre de las misericordias» de Dios. Hay dos hechos centrales, en torno a los cuales gira esta experiencia.

El primero es el sentimiento de la «gran dignidad» que el Señor le había hecho con la profesión religiosa (1537), tomándola como esposa, y lo mal que «había de usar de ella» –«casi veinte años que usé mal de esta merced»–. El balance final de estos años oscuros se cierra con un saldo a favor de la misericordia divina:

«Muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias. ¿En quién, Señor, pueden así resplandecer como en mí, que tanto he oscurecido con mis malas obras las grandes mercedes que me comenzasteis a hacer?» (V 4,3-4).

El otro hecho central es el de su conversión (1554), que ella narra como el triunfo de la miseridordia divina sobre sus faltas. Por eso pone especial empeño en que

éstas se conozcan: «para que se entienda mi maldad y la gran bondad de Dios y cuán merecido tenía el infierno por tan grande ingratitud» (V 7,9); «para que se vea la misericordia de Dios y mi ingratitud» (V 8,3).

Esta constatación de la actuación misericordiosa de Dios en su vida, pese a su resistencia interior, la eleva a categoría salvífica universal, válida para todos: «Pues si a cosa tan ruin como yo tanto tiempo sufrió el Señor..., ¿qué persona, por malo que sea, podrá temer?... Ni ¿quién podrá desconfiar, pues a mí tanto me sufrió?» (V 8,8).

Y llega a formular este principio soteriológico, realmente atrevido, que si no estuviese respaldado por la proclamación de Jesús en el Evangelio, sería provocativo: «Mientras mayor mal, más resplandece el gran bien de vuestras misericoridas. ¡Y con cuánta razón las puedo yo para siempre cantar!» (V 14,10).

Esta experiencia de la misericordia de Dios inspira su pedagogía sobre la oración, al glosar la última petición del Padrenuestro, previniendo contra algunas tentaciones: «Atajad el pensamiento de vuestra miseria lo más que pudiereis, y ponedle en la misericordia de Dios y en lo que nos ama y padeció por nosotros» (C 39,3).

En las Sextas Moradas, ante la experiencia purificadora del recuerdo de los pecados, exhorta vivamente a confiar en la misericordia de Dios, que «nunca falta a los que en él esperan» (M 6,1,13), y trata de transmitir seguridad: «No ande el alma espantada, sino confiada en la misericordia del Señor» (M 6,3,17).

3. Descubrimiento de la presencia divina en el alma

La acción salvadora de Dios, descrita como «mercedes» y actuaciones de su «misericordia», culmina en la presencia divina en el alma. Son distintas manifestaciones de la gracia, que actúa en la vida de Teresa. La primera es la

gracia como auxilio divino (exterior e interior); la segunda, la gracia como perdón de los pecados; la tercera, la gracia como comunicación personal de Dios, que se hace presente en el alma.

a. Una presencia sobrenatural por gracia

Teresa de Jesús llega al descubrimiento de esta presencia divina, a través de una gracia mística, que le revela el sentido de la presencia de Dios por inmensidad en todas las cosas y su presencia por gracia en el justo.

Esta experiencia contemplativa aparece precedida por un proceso de interiorización y una serie de gracias de oración, que suscitan en ella el sentimiento de la presencia divina: «Acaecíame... venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí y yo toda engolfada en El» (V 10,1).

Sin embargo, nos confiesa que ella ignoraba al principio el sentido verdadero de esta presencia, hasta que Dios la introdujo en ella de lleno:

«Acaecióme a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas. Y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer; porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto» (V 18,15 = M 5 1,10).

Los comentaristas teresianos se han preguntado si el contenido de la experiencia es una presencia natural (de inmensidad) o sobrenatural (de gracia). Tomás Alvarez dice que se trata de la especial presencia de Dios en ella, presencia

sobrenatural, que la Santa percibe como distinta de la presencia divina natural de inmensidad (T. Alvarez, Estudios Tere-sianos, III, 123). Del mismo parecer es M. García Ordás, aunque advierte atinadamente que la Santa tiene una noción incompleta y pobre de la presencia sobrenatural por gracia. Piensa que es sólo intencional y afectiva. De ahí su dificultad. Su experiencia está pidiendo una presencia real de Dios en ella, que se comunica personalmente (M. García Ordás, La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa, Roma 1967, pp.68-69).

Este descubrimiento va seguido de otros dos, que son: la presencia de Cristo cabe sí (1560) y la presencia de la Trinidad por dentro, en el castillo del alma (1571). Estas tres experiencias marcan su itinerario espiritual.

b. Fundamento de su pedagogía sobre la oración y de la alegoría del Castillo Interior

La percepción de la presencia divina en el alma es el fundamento de su pedagogía sobre la oración, que consiste en educar para el descubrimiento de esa presencia, a través de un proceso de interiorización, que expone particularmente en Camino. Se puede decir que toda su exposición gira en torno a la convicción de la presencia de Dios que se comunica al alma. Para hablar con él, basta ponerse en su presencia (C 26,1); no es preciso «ir al cielo», ni «hablar a voces» (C 28,2).

«Está Su Majestad tan cerca de ella que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende» (V 14,5).

Asimismo, la realidad de la presencia divina es el fundamento de Moradas, que concibe el alma como «un castillo todo de un diamante o muy claro cristal», con «muchas moradas», que «en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (M 1, 1,1 y 3). A partir de esta descripción, propone la vida espiritual como un

proceso de interiorización, que, a través de gracias místicas y de una lenta purificación, llega a la unión perfecta con El y capacita al alma para obrar apostólicamente con todas sus energías (M 7, 4,14).

4. Transformación por la gracia y vida nueva en Cristo

Teresa, al reanudar el relato de su autobiografía tras el breve paréntesis de los grados de oración, que sigue a su conversión, confiesa: «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).

a. «Otra vida nueva»: dimensión pascual

La novedad de esta vida es sencillamente la vida de gracia. La soteriología cristiana la describe como una transformación radical, que afecta al hombre en lo más íntimo de su ser, como un nuevo nacimiento (Jn 1,13; 3,3-7) o una nueva criatura en Cristo Jesús (Gál 6,15; 2Cor 5,17). La gracia, que nos viene por Cristo y nos configura con él, tiene un sentido esencialmente cristológico, que aparece particularmente acentuado por Teresa de Jesús.

Haciéndose eco de las palabras de san Pablo («Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí»: Gál 2,20), escribe: «Que no vivo yo ya, sino que Vos Criador mío, vivís en mí» (V 6,8). En parecidos términos se expresa en una de las Relaciones, paralela al relato de Vida: «Viénenme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo..., que ni me parece vivo yo, ni hablo ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza» (R 3,10).

La vida nueva es la participación en el misterio pascual de Jesucristo. Teresa la explica con la imagen del gusano de seda, que muere y de él sale una palomica. De gusano «grande y feo» se transforma en «una mariposica blanca, muy

graciosa» (M 5, 2,2). Esta metamorfosis es la imagen del misterio pascual, de muerte y resurrección, origen del hombre nuevo en Cristo, que se expresa en la dialéctica paulina del «morir» para «vivir». Es la expresión plástica del misterio pascual de muerte y vida del cristiano, que tiene lugar por la regeneración bautismal:

«Pues crecido este gusano..., comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí que es Cristo» (M 5, 2,4).

Así explica el sentido de las palabras del Apóstol a los colosenses (Col 3,3-4), que cita como colofón:

«En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo» (Ib).

Así, dice ella, «sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El» (M 5, 2, 7). Entiende «ya por experiencia cómo ayuda el Señor y transforma un alma, que no parece ella ni su figura» (M 5, 2,8).

La culminación de esta vida se describe en las Séptimas Moradas como un eco de las palabras de san Pablo, para quien «la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia» (Fip 1,21), cuando afirma: «Así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo» (M 7, 2,5).

b. «Estado de gracia»: dimensión antropológica

La nueva vida en Cristo, dentro de la perspectiva antropológica cristiana, comprende el perdón de los pecados por la justificación del pecador y la santificación y renovación interior por la infusión de la gracia. Se denomina

«estado de gracia» (M 1, 2,2). Santa Teresa lo contrapone al «estado de pecado», que describe en el capítulo segundo de las Primeras Mo-radas.

El pecado destruye la imagen resplandeciente de Dios en el castillo interior del alma. Su alegoría del Castillo Interior, que quiere significar la presencia de Dios en su mismo centro, «adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (M 1, 2,3), cae totalmente por tierra. Por eso se ve obligada a prevenir sobre las consecuencias del pecado mortal, antes de pasar adelante:

«No hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más. No queráis más saber de que, con estarse el mismo sol que le daba tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de El... Ninguna cosa le aprovecha...; y todas las buenas obras son de ningún fruto para alcanzar gloria... En fin, el intento de quien hace un pecado mortal no es contentarle [a Dios], sino hacer placer al demonio, que como es las mismas tinieblas, así la pobre alma queda hecha una misma tiniebla» (M 1, 2,1).

Esta descripción plástica del pecado está reforzada por la visión que le mostró el Señor «cómo estaba el alma que está en gracia» y «cómo está el alma que está en pecado» (R 24). De esta experiencia brotó en ella el horror al pecado, el dolor por las almas que se pierden y el deseo de trabajar por su salvación. De ahí su grito patético: «¡Oh almas redimidas por la sangre de Jesucristo! ¡Entendeos y habed lástima de vosotras! ¿Cómo es posible que entendiendo esto no procuráis quitar esta pez de este cristal? Mirad que, si se os acaba la vida, jamás tornaréis a gozar de esta luz» (M 1, 2,4).

En las Moradas séptimas vuelve a hablar del pecado y del alma que no está en gracia, de su esclavitud y de su ceguera, pese a que el Señor está en ella dándole el ser:

«De la que no está en gracia, yo os lo confieso, y no por falta de Sol de Justicia, que está en ella dándole el ser; sino por no ser ella capaz de recibir la luz...; que estas desventuradas almas es así que están como en una cárcel oscura, atadas de pies y manos para hacer ningún bien que les aproveche para merecer, y ciegas y mudas» (M 7,1,3).

La gracia libera de este estado de alienación y de muerte. Si el pecado es esclavitud, oscuridad, noche, muerte, la gracia es libertad, luz, belleza, vida. La Santa explica esta realidad con diversas imágenes: agua, fuente, jardín, flores, brasero, perfumes...

Ante todo, la gracia es la fuente de agua clara, que fecunda su vida: «Porque así como de una fuente muy clara, lo son todos los arroyicos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esa fuente de vida, adonde el alma está como un árbol plantado en ella» (M 1, 2,2).

El simbolismo del agua en la Santa es uno de los más ricos para explicar el misterio de la gracia. La gracia es la fuente de «agua viva» que salta hasta la vida eterna (Jn 4,15), de la que pide al Señor que le dé a beber (V 30,19; F 31,46; Conc 7). Los cuatro modos de regar el huerto, correspondientes a los cuatro grados de oración (V 11,7), presentan la gracia como el agua viva prometida por el Señor a la Sama-ritana (M 6,11,5).

Al principio, la corriente surge suavemente: «Es como unas fuentecicas que yo he visto manar, que nunca cesa de hacer movimiento la arena hacia arriba... Siem-pre está buyendo el amor y pensando qué hará» (V 30,19). Luego el surtidor se hace torrente, como dos pilones que se hinchen de agua de diferentes maneras (M 4,2,2-3) y colman al alma «con grandísima paz y quietud y suavidad» (M 4,2,4). El surtidor y el torrente se convierten en mar: «No parece sino que aquel pilar de agua..., aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no

deja salir la mar de sus términos, los manantiales por donde venía este pilar del agua» (M 6,5,3). Las olas se agrandan y mueven impetuosas la navecilla del alma. Dios ha terminado por absorberla en su océano (M 7,2,7; 3,15).

c. La gracia interior: dimensión experiencial

Abordamos aquí un problema delicado, pero fundamental en la teología de la gracia de Teresa de Jesús: su experiencia. «¿Existe en Sta. Teresa –se pregunta Tomás Alvarez– una experiencia directa y expresa de la gracia de la justificación?» (T. Alvarez, Estudios Teresianos, III, p. 157).

En su opinión, la Santa tiene una percepción clara de la gracia como realidad interior, que transforma el alma de raíz, desde los «tuétanos» (M 5,1,6; Conc 4,2), dejándola «sellada» (M 5,2,12) o «esculpida» (V 22,4; 40,5.10; M 7,2,8), «imprimiendo» su cuño en las potencias (V 27,5; 28,9), estampando en lo más hondo del alma la presencia de Dios (V 28,8; 38,17; M 5,1,5; 6,1,1), del mismo Dios Trino (R 6,9; 16; 47; M 7,1,6-7), los misterios de Cristo (V 13,13; M 6,7,9.11), su gloria y su belleza (V 37,4; M 6,9,3) y las «verdades» divinas (V 38,4.18; M 6,3,7; 6,4,6; 6,5,11; 6,10,2). Es la gracia, en fin, que la hace partícipe de la naturaleza divina (2Pe 1,4):

«Porque la gracia de Dios ha podido tanto que te ha hecho particionera de su divina naturaleza con tanta perfección que ya no puedas ni desees poder olvidarte del sumo bien ni dejar de gozarle junto con su amor» (E 17,5).

Tiene, asimismo, percepción directa del alma justa, que está en gracia en contraste con el alma en pecado (R 16,1; 24; 28). El alma en gracia está habitada por la Trinidad (R 6,9; 33,1). Pero esta comunicación no se produce cuando el alma está en pecado (R 57). Distingue, en fin, la belleza fundamental del alma en cuanto imagen de Dios y en cuanto dotada de nueva belleza sobrenatural (M 1,1,1; 7,1,1; 7,4,22; R 29,1.3; 54; M 5,2.2.7).

Llega también, según el P. Tomás Alvarez, a una percepción de la infusión de la gracia como «constante influjo sobrenatural» de Dios en el alma, que se hace particularmente fuerte a partir de la segunda agua (primeras experiencias místicas) y de las sextas moradas. He aquí un testimonio cualificado:

«Dásele ya un poco de noticia de los gustos de la gloria..., porque comienza Su Majestad a comunicarse a esta alma y quiere que sienta ella cómo se le comunica... Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende [...] Quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia, y que quiere particularmente comenzar a obrar en el alma» (V 14,5-6).

Finalmente, se plantea el problema de la certeza de la gracia. El Concilio de Trento afirma que «nadie puede saber con certeza de fe, en la que es imposible el error, que ha conseguido la gracia» (DzS 1534). Si bien se rechaza un tipo de certeza estrictamente dicha, no se descarta una certeza moral, basada en determinados signos. Para Teresa de Jesús este signo es el amor de Dios: si estamos ciertos de tener ese amor, «lo estaremos de que estamos en gracia» (C 40,2). La teología actual habla de una certeza afectiva o experiencial, de carácter sobrenatural, que es a la que llega la Santa.

En los años de sus grandes crisis iniciales (1556-1560), Teresa se siente, a veces, afligida por no saber «si estaba en gracia» (V 34,10). Pero, superadas estas crisis, «la Santa –afirma Tomás Alvarez– llega a la certeza plena del contenido sobrenatural de sus altas experiencias, no sólo momentáneamente mientras está bajo la actual infusión mística, sino habitual y establemente. Por ese mismo camino llega a la certeza del propio estado de gracia. Pero esta seguridad titubea y quizá llega a disolverse frente a los embates de los teólogos que le oponen una

decisión del Concilio de Trento, de eficacia fortísima en el ánimo de la Santa. De ahí sus dudas e incertidumbres acerca de la compatibilidad de las altas gracias místicas con el estado de pecado» (ib p. 158).

5. Crecimiento en la nueva vida

a. El dinamismo de la gracia

Teresa de Jesús no habla de la gracia en abstracto. A la luz de estas imágenes, aparece como algo vivo, lleno de frescor y de dinamismo interior, que vivifica, ilumina y recrea todo cuanto se deja alcanzar por su radio de acción. Es el dinamismo de la gracia, que marca el itinerario espiritual y que se caracteriza por la progresiva configuración con Cristo.

En este sentido, hay que destacar la fuerza renovadora del encuentro con Cristo y la exhortación a seguir renovándose. Como San Pablo, que a partir del nuevo ser en Cristo exhorta al cristiano a despojarse del hombre viejo y a revestirse del hombre nuevo (Col 2,11-12; 3,1-15), también la Santa exhorta a sus hijas al desasimiento de las cosas criadas por la oración y las obras de penitencia:

«¡Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado!, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho» (M 5,2,6).

La imagen que mejor explica esta realidad cristiana es la del simbolismo nupcial, que tiene su fundamento en la misma realidad bautismal: «Nosotras estamos desposadas –dice a sus monjas– y todas las almas por el bautismo» (CE 38,1). A partir de aquí, comienza el camino hacia la unión bajo la marcha nupcial. El alma se identifica con la novia del Cantar, que es conducida solemnemente a la sala del festín. La gracia es su traje de bodas (M 5,1,12).

La imagen nupcial culmina en el matrimonio espiritual, descrito en las Séptimas Moradas:

«Esta alma que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada, que es esta séptima; porque así como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora» (M 7,1,3).

A la luz de la imagen nupcial, alcanza su pleno desarrollo el simbolismo pascual del gusano de seda, transformado en «mariposilla» que se abrasa y consume en el sol que arde en el centro del alma. De gusano feo, que se arrastraba lleno de suciedad por el lodo, llegó a ser algo tan primoroso por «el calor del Espíritu Santo» y el auxilio de la gracia (M 5,2,3). El gusano se transforma en mariposa de lindos colores, que surca los aires y, al consumirse en la luz esplendorosa de Cristo, resucita en ave fénix (M 6,4,3): «Ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haber hallado reposo, y que vive en ella Cristo» (M 7,3,1).

b. Colaboración con la gracia

La soteriología cristiana proclama la primacía absoluta de la gracia en orden a la salvación. Es la tesis paulina de la justificación por la fe, no por las obras de la ley (Rom 3,21-22; Gál 1,17). La experiencia teresiana de la gracia, que hemos descrito, es la mejor testificación de esta verdad soteriológica.

Pero Dios no nos trata como leños muertos, sino que pide una respuesta libre y decidida; una «determinada determinación» (C 21,2). La acción salvadora de Dios respeta nuestra libertad. «El que te creó sin ti, no te salvará sin ti. Te creó, pues, sin tú saberlo; pero sólo te salva con el consentimiento de tu voluntad» (San Agustín).

La afirmación de la primacía absoluta de la gracia y la necesidad de colaborar con ella generan una tensión, que cada uno ha de aprender a resolver en su vida cristiana y hacer su propia síntesis. Es la tensión entre fe y obras, de que habla el Apóstol, presente en toda la historia del cristianismo.

¿Cómo resuelve santa Teresa este problema? Su respuesta se inspira directamente en la soteriología paulina, que se funda en una experiencia del misterio de Cristo, como Mediador y Redentor: «Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes» (V 22,7). Tiene, además, –como dice Tomás Alvarez– «nítida percepción de los méritos de Cristo, comunicados a su alma como dotación personal o como haberes sobrenaturales transferidos del Señor a ella» (T. Alvarez, Estudios Teresianos, III, p. 159) (cf R 51; M 6,5,6).

Este dato nos ofrece el primer elemento de la respuesta. Su vida de gracia es el permanente influjo de Cristo en ella, como «la cabeza en los miembros» (Ef 4,15) y como «la vid en los sarmientos» (Jn 15,5), tal como expone bellamente el c. 16 del Decreto sobre la justificación del Concilio de Trento (1547). Así lo experimenta ella de hecho.

A partir de esta experiencia soteriológica, llega la Santa a la síntesis de los dos elementos «fe y obras»: « [Sin mirar e imitar a Cristo] no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio; porque la fe sin ellas y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor pueden tener?» (M 2,5,6).

A la misma síntesis llega también a través del desarrollo de la alegoría del gusano de seda. Cristo es el capullo en que se sepulta y transforma el gusano; al mismo tiempo, esta transformación es el resultado del «trabajillo» de éste:

«No habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el

mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa» (M 5,2,5).

Viene a confirmar esta síntesis del binomio «fe y obras» el testimonio de una experiencia mística: «Estando yo una vez deseando de hacer algo en servicio de nuestro Señor, pensé qué apocadamente podía yo servirle, y dije entre mí: ¿Para qué Señor, queréis Vos mis obras? Díjome: 'Para ver tu voluntad, hija'» (R 52).

c. «Con el favor de Dios»: La iniciativa divina

La colaboración con la gracia, expresada en el binomio «fe y obras», no hay que entenderla como una especie de sinergismo de la gracia y de las obras humanas, como si éstas se produjesen independientemente de aquélla, o como si la salvación fuese el resultado de la suma por igual de estas dos fuerzas: la de la gracia y la de las obras. Esta era la tesis del semipelagianismo, combatida en los primeros siglos del cristianismo y que ha reverdecido en la historia bajo determinadas formas de rigorismo y de vida cristiana. La afirmación correcta es que la misma colaboración humana de las obras está suscitada y mantenida por la gracia divina. La síntesis teresiana «fe y obras» así lo confirma admirablemente.

La gracia de Dios precede siempre el querer y el obrar del hombre y los acompaña: «Pues Dios es quien activa en vosotros el querer y la actividad para realizar su designio de amor» (Fip 2,13). Este es también el sentido de la oración litúrgica, que implora la gracia divina, en la que tienen su origen –como en su fuente– las obras buenas, para que las acompañe y lleve a término. Toda la vida cristiana es gracia, existencia regalada, alabanza a Dios.

Teresa de Jesús llega a una percepción clara de esta verdad soteriológica, expuesta bajo la fórmula «con el favor de Dios», que usa como acepción de gracia. Se repite como un ritornelo en todas sus páginas. Indica un conjunto de

auxilios interiores y exteriores de la gracia para toda obra buena, que sólo puede hacerse con el favor de Dios, pues «sin éste ya se sabe no podemos tener un buen pensamiento» (V 11,9).

Invoca el favor de Dios, concretamente, en los comienzos de su vida espiritual, para «huir de las ocasiones» (V 4,9) y «apartarse de los peligros» (V 8,11). Es necesario para emprender el camino de la oración («sacar agua del pozo»: V 11,9) y tener ánimo para cosas grandes: «Es imposible conforme a nuestra naturaleza –a mi parecer– tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios» (V 10,6; V 13,2). A «los que comienzan a ser siervos del amor» (V 11,1), «póneles tantos peligros y dificultades delante, que no es menester poco ánimo para no tornar atrás, sino muy mucho y mucho favor de Dios» (V 11,4).

Asimismo, es necesario el favor de Dios para progresar en la virtud (V 13,10; C 4,10), en el desprecio del mundo (V 13,4), en el desasimiento (V 21,8; C 15,7); para seguir el camino emprendido de oración (V 16,8), hasta llegar a beber el agua viva de la contemplación (C 16,6.8; C 19); para ser fiel a las mercedes recibidas (V 18,4); para perseverar en la gracia (V 31,19; 37,3; M 6,5,12; 8,6; 10,3); en fin, para ser santos:

«Dios nos libre, hermanas, cuando algo hiciéremos no perfecto decir: ‘no somos ángeles’, ‘no somos santas’. Mirad que, aunque no lo somos, es gran bien pensar, si nos esforzamos, lo podríamos ser, dándonos Dios la mano; y no hayáis miedo que quede por El, si no queda por nosotras. Y pues no venimos aquí a otra cosa, manos a labor, como dicen: no entendamos cosa en que se sirve más el Señor, que no presumamos salir con ella con su favor. Esta presunción querría yo en esta casa, que hace siempre crecer la humildad: tener una santa osadía, que Dios ayuda a los fuertes y no es aceptador de personas» (C 16,12).

En el último tramo del itinerario espiritual, el favor de Dios se intensifica y se convierte en auxilio especial, que se concreta en «favores» (M 6,3,17),

«mercedes, «regalos», «bienes sobrenaturales»... Son gracias místicas, que caracterizan el estado de unión contemplativa y que no pueden alcanzarse con el sólo favor ordinario de Dios: «El alma no puede por sí llegar a este estado, porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella» (V 22,1). Se necesita una gracia o auxilio especial, que Teresa llama «sobrenatural» (Sobre-natural).

Concluyendo, queremos destacar la importancia de la gracia en la experiencia teresiana y en la soteriología cristiana. Teresa es un testimonio cualificado de la economía de la gracia dentro de la Iglesia. Ciertamente, no habla de ella como teólogo, aunque no desconoce las cuestiones más candentes de su tiempo. Habla desde la maravillosa experiencia, que Dios hizo con ella. Fue, ante todo, «un testigo excepcional de la realidad de los valores sobrenaturales existentes en el alma propia y en la de todo justificado» (T. Alvarez, Estudios Teresianos III, p. 170). Esta es su gran aportación a la soteriología cristiana, que ratifica al teólogo en la verdad de su reflexión y le infunde un nuevo aliento de vida. Confirmación en gracia. Sobrenatural.

BIBL. – T. Alvarez, Santa Teresa de Jesús contemplativa, en «Estudios Teresianos», III, pp. 154-163, («El misterio de la gracia»); F. Domínguez Reboiras, «El amor vivo de Dios». Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús», en «Compostellanum» 15 (1970), 5-59; S. Castro, La vida y la luz, la muerte y las tinieblas. Gracia y pecado, en «Temas Teresianos», Avila 1987, pp. 147-154.

Ciro García

Gracián, Jerónimo de la Madre de Dios, ocd (1545-1614)

Dada la importancia de Jerómimo Gracián en los escritos teresianos, trataremos de él en tres apartados: 1, su biografía; 2, su presencia en los escritos de la Santa; 3, su familia.

1. Gracián: perfil biográfico

Jerónimo Gracián, tercero de 20 hermanos, nació en Valladolid el 6 de junio de 1545. Fueron sus padres don Diego Gracián de Alderete y doña Juana Dantisco. En el hogar Gracián Dantisco, junto con las letras florecía la piedad cristiana, como lo demuestra el hecho de que siete hermanos abrazaran la vida religiosa; y en letras y piedad sobresalió Jerónimo, cuya alma dirigieron desde sus ocho años los padres de la Compañía.

Cursó con brillantez (primero en licencias) sus estudios en la Universidad de Alcalá, graduándose de Maestro en Artes a los 19 años. Con el estudio de la teología comenzó a tener oración mental, guiándose por los libros de fray Luis de Granada y bajo la dirección del Maestro Deza, jesuita. Sacerdote a los 24 años, unió a sus estudios el ministerio pastoral de púlpito y confesonario, y cuando tenía acabados todos los actos para recibir el Doctorado en Teología –tras haber pensado por algún tiempo entrar en la Compañía– abrazó en 1572 la obra de la Madre Teresa de Jesús, a quien conoció a través de sus hijas de Pastrana, donde era priora Isabel de Santo Domingo. La vocación de Jerónimo Gracián es una conquista de la madre Teresa a través de sus hijas. En el capítulo 23 de las Fundaciones describe la Santa la impresión que Gracián causó a las descalzas. La que éstas causaron en su ánimo delicado queda bien patente en una carta del padre a su madre doña Juana el 6 de mayo de 1572: “Pues las monjas que aquí hay de la mesma Orden, cierto que nunca tal pudiera creer si no lo viera por mis ojos” (MHCT 9, 23).

Este joven sacerdote, con brillante carrera universitaria y ejercitado en la vida de oración, fue para la Madre Teresa un regalo de la providencia: yo mucho quisiera pedir a Su Majestad una persona para que pusiera en orden todas las cosas de la Orden en estos principios, no acertara a pedir tanto como Su Majestad en esto nos dio (Fundaciones 23, 3). En el naciente Carmelo Teresiano ocupó el padre

Gracián un papel de primer orden al lado de la Madre Fundadora, de quien pronto llegó a ser maestro y discípulo insustituible.

Gobernó Descalzas y Descalzos como Comisario Apostólico y luego como su primer Provincial (1581-1585) al constituirse éstos en Provincia independiente. La figura del padre Gracián conserva su mayor interés en la historia de la Orden y de la Iglesia, precisamente ahí, al lado de Santa Teresa, como colaborador incondicional en vida y como defensor de su herencia después de la muerte de la Fundadora.

Al cesar en el provincialato el padre Gracián fue nombrado Vicario provincial de Portugal, pero ya a partir de 1587 sus trabajos apostólicos van mezclados con una serie de procesos promovidos por el nuevo Provincial y que culminan en la sentencia de expulsión de la Orden (17.2.1592). Es un lustro tormentoso, que durante siglos ha permanecido oscuro en la biografía de Gracián, pero que las últimas investigaciones históricas han venido a aclarar así:

Al movimiento de entusiasmo religioso puesto en marcha por Teresa de Jesús se asociaron personas de tendencias rigoristas y eremíticas que no acabaron de asimilar la novedad del carisma de la Madre Fundadora. Mientras el padre Gracián estuvo al frente de los Descalzos, los fautores del rigorismo mostraron incluso públicamente su descontento y disconformidad con el estilo de vida y de gobierno del Provincial. Al llegar ellos al poder con el padre Doria en 1585, iniciaron una labor de “reforma” de la Orden para acomodarla a su estilo. Gracián les pareció un obstáculo insuperable en su camino y no hallaron otra solución que deshacerse de él, llegando a pronunciar una sentencia de expulsión que no llevaba garantía alguna de justicia. La historiografía oficial del siglo XVII tomó posición a favor del padre Doria y de sus colaboradores y para justificar tan ruidosa sentencia no tuvo inconveniente en falsificar hechos y documentos. Gracián fue expulsado de la Orden por su “doctrina y costumbres” es decir, por ser quien era; los cronistas añadieron luego que la expulsión se debió a que se había alejado del ideal de

Teresa (ya canonizada), y de Juan de la Cruz (camino de serlo), y empañaron su figura con acusaciones falsas y calumniosas que han ido transmitiéndose de unos autores a otros hasta nuestros días.

El padre Jerónimo recurrió a Roma en demanda de justicia, pero sus enemigos se le adelantaron obteniendo por medio de Felipe II que Clemente VIII confirmara la sentencia de expulsión. Pasados siete meses (junio-diciembre) sin conseguir resolver su caso, se dirigió a Nápoles, donde el Virrey no le quiso recibir por estar en desgracia de Felipe II. Siguió su camino hasta Sicilia y acogido favorablemente por la señora del Virrey pudo desplegar su celo en un hospital (febrero-agosto). De vuelta para Roma cayó en poder de los turcos a la altura del golfo de Gaeta el 11 de octubre de 1593. Tras año y medio de cautividad, en la que demostró su caridad heroica y su celo apostólico arriesgando la vida por atender espiritual y materialmente a sus compañeros de desventura, fue rescatado por un mercader judío, llamado Simón, que le adelantó el capital necesario (a restituir con los intereses), el 11 de abril de 1595. Reconocida su inocencia por la Congregación de Regulares, Clemente VIII le otorgó, con fecha 6 de marzo de 1596, un breve por el que se le concedía regresar a la Orden “como si nunca hubiera sido expulsado”; pero, ante la resistencia de algunos Descalzos a admitirlo de nuevo, el mismo Papa le recomendó vivae vocis oraculo que, por amor a la paz, vistiese el hábito de Calzado. Y en él vivió hasta su muerte acaecida el 21 de septiembre de 1614, después de haber trabajado en Roma hasta 1600, en España hasta 1607 y en Bélgica hasta el fin de sus días.

Quien desee profundizar en el conocimiento de la figura del padre Gracián deberá tener presentes, entre otros, los siguientes aspectos:

a) Su relación con la Orden del Carmen

Al poco de profesar se le encomendaron actividades orientadas a reformar su propia Orden, en contraste con las directivas del padre General. El padre Gracián

se vio envuelto, sin haberlo pretendido, en una serie de circunstancias que exigieron de él prudencia y tacto extraordinarios, difíciles de encontrar en una persona de su edad. Implicado en la visita de Andalucía por iniciativa del padre Francisco Vargas (13.6.1574) y confirmado por el Nuncio Ormaneto (22.9.1574), Gracián ejerció su cargo de visitador y comisario apostólico hasta que fue depuesto por el nuncio Sega (23.7.1578). Se trata de un trienio cuyo balance, visto desde el punto de vista de los Descalzos, fue de lucha por la supervivencia, mientras que, mirado desde el punto de vista de la Orden del Carmen, fue de lucha por mantener la propia jurisdicción y la salvaguardia de la propia unidad. La actuación del padre Gracián en la visita fue correcta y acomodada a las directrices del Concilio Tridentino. Las acusaciones presentadas contra él, y en las que motivó su deposición el nuncio Sega, resultaron infundadas y su rehabilitación, pasada la tormenta, fue total, tanto por parte de la Orden como por parte de la Santa Sede. Sin embargo, en la historiografía de la Orden ha perdurado una cierta prevención en contra suya, como puede verse, por ejemplo, en los escritos de Saggi o de Smet. Gracián, personalmente, supo combinar siempre su entusiasmo por la obra teresiana con una grande estima y una simpatía visceral por el Carmelo. Recuérdense sus estudios sobre la historia de la Orden y la huella que dejaron entre las Descalzas, como atestiguan los escritos de María de San José. En los años de su vicariato en Portugal fue encargado de nuevo de visitar a sus hermanos y se prodigó por defender su inocencia contra las acusaciones de colaboracionismo con los enemigos del Rey. Cuando en 1596 los Descalzos se nieguen a readmitirlo, será acogido con todos los honores y se sentirá como en su casa en la Comunidad de San Martino ai Monti de Roma. Es este un detalle que demuestra su grandeza de ánimo y sus miras sobrenaturales, ajenas de toda ambición. Su actitud en ese aspecto puede parangonarse sin duda con la de la Santa en su retorno a la Encarnación. Los santos tratan de reformarse y de mejorarse sin romper con quienes prefieren caminar con paso más lento o por otros derroteros.

b) Su relación con Santa Teresa

Siendo aún novicio, le encomendó la Madre Fundadora el cuidado de sus hijas, que no confiaba a cualquiera. En este caso la condición de “novicio” tiene un alcance bien diferente que en el apartado anterior. Frente al padre General, depositario de una tradición plurisecular, el Gracián recién profeso asumió una responsabilidad que aparecía verdaderamente desproporcionada.

En el caso de su atención como confesor a las Descalzas de Pastrana, no se trata de un “novicio” (como lo es para sus connovicios) sino de un sacerdote con 12 años de estudios universitarios y más de 10 años de experiencia de vida de oración. El entusiasmo de Isabel de Santo Domingo y sus hijas de Pastrana primero, y el de la Santa y las monjas de Beas después, demuestran que la sintonía fue perfecta. Al “yo desde Beas lo entendí” de la Santa, corresponde esta confesión de Gracián: «Estuve en Beas muchos días, en los cuales començábamos [= comentábamos?] todas las cosas de la Orden, así pasadas como presentes, y lo que era menester para prevenir las futuras; y demás desto, de toda la manera de proceder en el espíritu, y cómo se había de sustentar así en frailes como en monjas. Ella me examinó a mí de todo cuanto sabía en esta doctrina, así por letras como por experiencia. Me enseñó todo cuanto ella sabía dándome tantas doctrinas, reglas y consejos, que pudiera escribir un libro muy grande de lo que aquí me enseñó, porque, como digo, fueron muchos días y todo el día, fuera del tiempo de Misa y de comer, se gastaba en esto. Diome cuenta de toda su vida y espíritu e intentos. Quedéle tan rendido, que desde entonces ninguna cosa hice grave sin su consejo» (Scholias... MteCarm 68 (1960) p. 125).

Creo que puede afirmarse con razón que la Santa comenzó a sentirse plenamente Fundadora a partir del encuentro con el padre Gracián. Fue él quien le abrió nuevos horizontes y le hizo vislumbrar que podría “dilatarse esta orden de la Virgen Santísima María en todo el mundo con el fruto de las almas, como se había dilatado la de la Compañía de Jesús”. (Al final de su vida pondrá Gracián en el mismo nivel a San Elías, como fundador de los Carmelitas, a San Ignacio, como

fundador de la Compañia, y a la Madre Teresa, como Fundadora de sus Descalzas y Descalzos).

De ese respeto por el magisterio teresiano nacieron sin duda la invitación a proseguir el libro de las Fundaciones (que Gracián se comprometió a completar escribiendo las de los frailes) y a escribir el libro de las Moradas; la edición y defensa de sus Constituciones (completadas con el contrapunto de El Cerro); la conservación del epistolarío teresiano; la contribución decisiva a la hora de iniciar el Proceso de Canonización, con la consiguiente vigilancia para que la figura de Teresa no fuese instrumentalizada, como intentaron algunos al pedir que se quitasen del Rótulo los pasajes que la llamaban Fundadora de los frailes y ponían de relieve su celo de almas.

c) Su fecunda labor literaria

El padre Gracián merece un puesto destacado en la historia de la espiritualidad, tanto por la abundancia como por la calidad de sus escritos. Su formación universitaria en Alcalá, su intimidad con santa Teresa y sus principales colaboradoras (Isabel de Santo Domingo, María de San José, Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé, por citar sólo las más conocidas), la lectura asidua de la Sagrada Escritura y de los autores espirituales, las tres horas diarias dedicadas a la oración durante toda la vida, junto con su clara inteligencia y su memoria prodigiosa, hacen del padre Gracián un gran maestro y escritor de vida espiritual. La exposición de la doctrina teresiana es el tema que destaca con mayor fuerza en gran parte de sus escritos. A él hay que añadir las numerosas páginas autobiográficas (aun fuera del epistolario y de la Peregrinación de Anastasio) y notables elaboraciones sistemáticas de doctrina espiritual, desde la Lámpara encendida (Pamplona 1583) hasta la Mística teología (Madrid 1601, Bruselas 1609) o el Itinerario de los caminos de la perfección (Bruselas 1609).

BIBL.–Las colecciones fundamentales de escritos del P. Gracián son la de Silverio de Sta. Teresa, Obras. 3 vol. (Burgos 1932-1933; BMC 15-17) y la de J. L. Astigarraga, Epistolario (Roma 1989; MHCT 9). Para la documentación sobre la Orden véanse los 4 vol. de Documenta Primigenia (Roma 1972-1985; MHCT 1-4). Para más información tanto biográfica como bibliográfica véase el fascículo monográfico de la revista Monte Carmelo 91 (1983) 257- 625 y: A. Donázar, Principio y fin de una reforma. Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II. La Reforma del Carmen y sus hombres (Bogotá 1968); I. Moriones, Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo? (Roma 1968); id. artículo Jérome de la Mère de Dieu (Gracián), carme déchaux, 1545-1614, en Dictionnaire de Spiritualité, T 8, París 1974, col. 920-928; id. El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica (Vitoria 1997); Alvarez Tomás, Jerónimo Gracián, pionero de las misiones teresianas, en MteCarm 110 (2002) 29-49.

Ildefonso Moriones

2. Presencia de Gracián en los escritos teresianos

1. Encuentro de Teresa y Gracián, 1575.–Al leer el epistolario teresiano, es fácil constatar que Gracián es un personaje que entra de lleno en la vida de T. Puede decirse que el más sobresaliente. Sorprende su presencia y su permanencia. Todo parecía dispuesto para que ambos se conocieran en el momento oportuno. El encuentro tiene lugar, no sólo en una fecha determinada, sino en el instante en que T lo estaba necesitando para la obra que había emprendido.

Fue en Beas, 25 de abril de 1575. “Estando yo en la fundación de Beas, acertó a venir por allí el Maestro fray Jerónimo de la Madre de Dios Gracián” (R 40). T había llegado a esta ciudad andaluza el 16 de febrero. Gracián unos dos meses después, ya nombrado Visitador de los calzados de Andalucía, a los pocos meses de haber profesado la nueva vida carmelitana estrenada en Duruelo. “Jamás nos

habíamos visto, aunque yo lo deseaba harto; escrito, sí algunas veces. Holguéme en extremo cuando supe que estaba allí, porque lo deseaba mucho por las buenas nuevas que de él me habían dado; mas muy mucho más me alegré cuando le comencé a tratar, porque, según me comentó, no me parecía le habían conocido los que me le habían loado. Y como yo estaba con tanta fatiga, en viéndole, parece que me representó el Señor el bien que por él nos había de venir; y así andaba aquellos días con tan excesivo consuelo y contento, que es verdad que yo misma me espantaba de mí" (F 24,1.2). Hasta tal punto la impactó lo que había descubierto en él, que hace voto de obedecerle en todo (R 40,5).

2. Un hombre enviado por Dios y su bendita Madre.–Desde ese encuentro, Gracián comienza a ser uno de los personajes de los que en la historia teresiana no se puede prescindir. Influye en las fundaciones iniciadas por la Santa. No importa que fueran sólo siete los años (1575-1582), después que se conocieron, luchando unidos para defender la obra teresiana iniciada en 1562 en Avila; tampoco el que Gracián frisara en los treinta años y T llegase a los 60. Ésta descubrió en él algo providencial: "Nuestra Señora parece lo escogió para bien de esta Orden primitiva" (F 23,1). "Verdaderamente que me ha perecido un hombre enviado de Dios y de su bendita Madre, cuya devoción –que tiene grande– le trajo a la Orden para ayuda mía" (cta 208,4).

3. No habrá otro semejante.–Desde el primer momento T descubre en él al carmelita descalzo que responde al "ser tales" de que se habla en Camino aludiendo a las monjas. Lo define como "hombre de muchas letras y entendimiento y modestia, acompañado de muchas virtudes toda su vida" (F 23,1). "Entonces había muy pocos o casi ninguno semejante" (ib n. 7). "De que se haga con ese aviso [de Gracián] estoy muy contenta; porque creo yo [que] ahora ni nunca habrá otro con quien así se pueda tratar. Porque, como lo escogió el Señor para estos principios y no los habrá cada día, así pienso que no habrá otro semejante" (cta 160,1). Y por si no fuera suficiente el concepto que se ha hecho de Gracián desde ese primer momento, lo corrobora con la impresión que recibe

de parte de san Juan de la Cruz: “Dice Séneca, contentísimo, que ha hallado más en su prelado de lo que él había podido desear; da hartas gracias a Dios” (cta 92,4).

4. Presencia de Gracián en el espistolario teresiano.–La Santa siente “por él una admiración superlativa, y un amor filial y materno a la vez” (F 23, nota 2). Es la persona que T estaba necesitando en aquel momento para no enfrentarse sola con los años borrascosos que poco después iban a sobrevenir, amenazando destruir lo comenzado en Avila y sobre todo en Duruelo. Esto explica por qué desde un primer momento se entabla entre los dos intensa relación, sobre todo epistolar. Son 114 las cartas que se conservan dirigidas por T a Gracián. Cinco de 1575; veinticuatro de 1576; diez de 1577; veinticinco de 1578; catorce de 1579; once de 1580; veintiuna de 1581 y cuatro de 1582. Sin embargo de Gracián a T sólo se conoce una.

A partir de 1575, las cartas de T están como sembradas, de una u otra forma, de referencias a Gracián. Su presencia es continua en las misivas de ella. No serán menos de quinientas las veces que lo menciona. Utiliza “nominativos” o “apelativos” diversos, según el cargo que Gracián está desempeñando: Comisario (unas once veces, Provincial (cuarenta), Visitador (veintiocho); o lo trata con la fórmula que era usual en el Carmelo de entonces y en la misma vida religiosa, que indica cercanía, sentido filial, confianza, predilección: nuestro Padre (ciento veintisiete), “mi Padre” escribe en ocasiones; o bien Jerónimo Gracián o sólo Gracián (noventa y siete).

Pero existe otra particularidad impuesta por las circunstancias adversas a que estaba sometida la obra de T, que lo era también muy particular de Gracián: el recurso a los criptónimos. Se vale de ellos con frecuencia en las cartas que le escribe desde el 27 de septiembre de 1575 (cta 89) hasta el 11 de enero de 1580 (cta 324), cuando la tormenta ya había amainado. Son diversos los criptónimos con los que se refiere a Gracián, rogándole además en bastantes de sus cartas

que las rompa en cuanto las haya leído. Éste no cumple el deseo de T, y gracias a ello disponemos de esas misivas. Una vez lo llama Cirilo; diez, Eliseo; dos, Joanes, y cincuenta y tres, Pablo, o más exactamente Paulo, nombre que usa sólo cuando se refiere a Gracián, no así cuando recuerda a san Pablo o a otras personas. No se sabe por qué hace esta distinción.

5. Aspectos concretos de la visión de Gracián desde T.–Son muchos los detalles que la Santa de Avila va dejando en sus cartas. Por ellos puede deducirse algo de lo que era Gracián para T. Resumiendo, pueden anotarse los siguientes:

–Hay cartas de tipo informativo (cta 89, entre otras) o para saber si le ha gustado alguna cosa en concreto (cta 108,5) o bien para interesarse cómo van sus negocios (ib).

–No pierde ocasión de aconsejarle: le dice cómo tiene que proceder con las monjas (cta 108,11). Incluso, en el tema de gobierno de Gracián como visitador o comisario, le dice claramente que “aunque no le obedezcan”, se detenga en lo de “poner cartas de descomunión”, para que no se sometan a viva fuerza (cta 96,4).

–O sintiéndose con más experiencia de la vida, no duda en enseñarle cómo hay que caminar por ella, sobre todo cuando la “llaneza” con que él obra puede no ser entendida por todos. “Yo puedo tratar y tener mucho amor por muchas causas, y ellas no todas podrán, ni todos los prelados serán como mi padre, que se sufra con ellos tanta llaneza. Y, pues Dios le ha encomendado este tesoro [el carmelo teresiano], no ha de pensar que le guardarán todos como vuestra paternidad; que yo le digo, cierto, que tengo harto más miedo a lo que le pueden robar los hombres que los demonios; y lo que me vieran decir y hacer a mí (porque entiendo con quién trato, y ya por mis años puedo), les parecerá que pueden ellas hacer, y tendrán razón. Y esto no es dejar de amarlas mucho, sino quererlas muy mucho... No le pese a mi padre de oír estas cosas, que estamos vuestra paternidad y yo, cargados de muy gran cargo y hemos de dar cuenta a Dios y al mundo; y porque

entiende el amor con que lo digo, me puede perdonar y hacerme la merced que le he suplicado de no leer en público las cartas que le escribo. Mire que son diferentes los entendimientos y que nunca los prelados han de ser tan claros en algunas cosas; y podrá ser que las escriba yo de determinada persona o de mí, y no será bien que las sepa nadie" (cta 141,1-3).

En tantos otros momentos se siente madre cariñosa que se preocupa del hijo y teme por su salud. Le aconseja que se controle en el trabajo (cta 74,2). Y, como experimentada en el camino de la oración, tras haberle manifestado Gracián cómo la hacía él, le avisa, exhorta y enseña en qué puede conocer que es auténtica: "El caso es que en estas cosas interiores de espíritu, la que más acepta y acertada es, es la de mejores dejos [...]; llamo dejos confirmados con obras, y que los deseos que tiene de la honra de Dios se parezcan en mirar por ella muy de veras y emplear su memoria y entendimiento en cómo le ha de agradar y mostrar más el amor que le tiene" (cta 136,4.5.6). Pero al mismo tiempo que madre que advierte y amonesta, se siente "muy su hija" (cta 316,4), "sierva e hija y súbdita, y ¡qué de buena gana!" (cta 380,5).

–Añora no tenerlo presente: "Querría yo verle por acá [...], y yo no sé qué más tiene estar aquí que andar por allá" (cta 246,1). Las ausencias se le hacen largas, hasta el punto de escribir: "He sentido esta ausencia a tal tiempo, que se me quitó el deseo de escribir a vuestra paternidad" (465,2). "Es cosa recia no saber adónde está" (cta.410,1). "Sin Pablo, ni nada la satisface de lo que hace, ni parecía que acertaba" (cta 118,4).

–No siempre le llega la carta que espera. Las cartas de Gracián a T son como medicina: "Yo le digo que me han dado salud, que, desde anoche que recibí ésas de Malagón, me han cargado un gran romadizo que tenía, como me cansé en leer y escribir. Y ahora estas cartas me han regalado de manera que me han aliviado mucho" (cta 246,1). Siempre la alegran: "una que dice vuestra reverencia me escribía muy larga no ha llegado acá; mas, aunque éstas eran muy cortas, no lo

fue el contento que me dieron por saber tiene vuestra reverencia salud, que estaba con cuidado” (cta 402,1). -

–Lo defiende ante Felipe II (cta 208) y sale en su defensa contra el breve del nuncio Felipe Sega (cta 262; cf cta 226, 271,269).

T fue siempre para Gracián libro abierto: “Quisiérale yo abrir las entrañas” (124,4). Por Gracián conocemos un poco mejor a T y por T conocemos un poco más a Gracián.

E. Renedo

3. Padres y hermanos de Gracián

Los padres de Jerónimo Gracián fueron Diego Gracián de Alderete y Juana Dantisco, que contrajeron matrimonio el 22 de mayo de 1538.

1. Diego Gracián de Alderete (1494-1586) fue hijo de Diego García, armero mayor del Rey Católico y de Isabel de Hermosilla. Hizo sus estudios en París y Lovaina. Perteneció al grupo erasmista de la Corte de Carlos V. Políglota y traductor de profesión, es conocido por las traducciones de Plutarco, Tucídides, Jenofonte, etc., que fue publicando a partir de 1533 y le conquistaron un puesto de honor en el mundo de las letras del siglo XVI español. El empleo a que consagró la mayor parte de su vida, y que le aseguró el sueldo para mantener honestamente a su numerosa familia, fue el de secretario de Cruzada e intérprete del emperador Carlos V y del rey Felipe II. Murió, conservando hasta el final su buen talante y sus facultades mentales, el 2 de marzo de 1586 (MHCT 3, p. 111-112).

2. Juana Dantisco (1526-1601), fue hija natural de don Juan Dantisco, embajador del rey de Polonia –luego obispo de Kulm (1530) y príncipe obispo de Ernmerland (1537)– y de Isabel Delgado. Niña aún, Juana fue recogida en su casa y educada

por su futura suegra doña Isabel de Hermosilla, que cuidó de ella hasta que cumplió los años y alcanzó la madurez necesaria para contraer matrimonio con su hijo Diego. Mujer fuerte, madre ejemplar, regaló a santa Teresa lo mejor de su familia, comenzando por el hijo predilecto. La Santa le correspondió agradecida y nos dejó de ella el siguiente retrato: «Es de las mejores partes las que Dios le dio, y talento y condición, que he visto pocas semejantes en mi vida, y aun creo ninguna; una llaneza y claridad, por la que yo soy perdida. Hartas ventajas hace a su hijo en esto. Grandísimamente me consolara de estar adonde la pudiera tratar muchas veces. Tan conocidas estábamos como si toda la vida nos hubiéramos tratado» (Carta del 20.9.1576 a Gracián). Murió santamente el 6 de octubre de 1601, asistida por su hijo Jerónimo, quien, para el sermón de sus honras fúnebres eligió el tema Surrexerunt fiflii eius et beatissimam praedicaverunt (MHCT 9, p. 314). Dantisco, Juana.

BIBL.–T. Alvarez, Alderete y Dantisco: padre y abuelo de Gracián. El drama de dos humanistas del siglo XVI, en Monte Carmelo 91 (1983) 383-432; M. Bataillon, Erasmo y España (México-Buenos Aires 1950) II, p. 226-227.

Los hermanos. –El matrimonio Gracián-Dantisco tuvo 20 hijos. Siete murieron en la infancia y trece llegaron a la edad adulta. He aquí los nombres de estos trece:

1. Antonio Gracián Alderete. Ayudó a su padre en el oficio de Secretario. Felipe II lo eligió para “secretario asistente a su Real Persona”. Desde su puesto de Secretario del Rey ayudó a la Santa en algunos momentos difíciles, por lo que ella sintió mucho su pérdida (6.4.1576), cuando más lo necesitaba. Quejándose al Señor por ello recibió esta respuesta: «Pidiómelo y otorguéselo, porque convenía». Murió pobre y en opinión de cristiano virtuoso, sobre todo por su desinterés y vida de oración.

2. Lucas Gracián. Se hizo famoso en todo el mundo por su obra Galateo español. Casado en Toledo con doña Juana Carrillo, sirvió al Rey en varios empleos

políticos y colaboró con su hermano Antonio en la formación de la biblioteca de El Escorial. Murió en Madrid hacia 1586. Ana de Jesús le vio pasar al purgatorio y pidió a sus monjas le ayudasen con sus oraciones.

3. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614).

4. Adriana Gracián (1544-1631). Entró monja en la Concepción Jerónima de Madrid «donde con muchos años y más ejemplos selló la feliz carrera de su vida». Resulta viva todavía en 1619. Cf ctas 124,5; 241.6.

5. Justina Dantisco (1552-1599). Casó con don Pedro Zapata del Mármol, Secretario del Consejo Real y hermano de los doctores Bernabé y Juan Vázquez del Mármol, de tanta transcendencia en la historia de Gracián y de la Orden. «Fue esta señora muy parecida a su madre y parecía serlo de sus hermanos».

6. Tomás Gracián. Secretario y sucesor de su padre en el oficio. Se casó dos veces, la primera con doña Lorenza de Zurita, llamada familiarmente “la perfecta casada” y, al morir ésta, con Isabel de Berruguete. Entre sus hijos tuvo cinco religiosos: un cartujo, dos benedictinos, un jesuita y una carmelita descalza; otra casada y otros que murieron niños. Sobrevivió a su hermano Jerónimo Gracián algunos años (en 1619 vive todavía) e intentó promover su Proceso de Canonización, pero ante la reacción amenazadora de algunos Descalzos desistió.

7. María de san José (Dantisco). Carmelita descalza, recibió el hábito de manos de la Santa en Valladolid. En 1588 pasó a Madrid y en 1597 fue de fundadora a Consuegra, donde fue varias veces priora y permaneció hasta su muerte, a los 48 años de edad, en 1611.

8. Pedro Gracián de Torres Alderete. Le echaron de Pastrana, después de once meses de noviciado, en 1588 por falta de salud. Siguió la carrera eclesiástica y se

ordenó de sacerdote. Fue Rector del Hospital de la Latina en Madrid, donde, curando a los apestados, murió víctima de la caridad a los 34 años en 1599.

9. Juana Dantisco. Murió al año de haberse casado con el Regidor de Segovia, Olías.

10. Luis Gracián. Casó con Inés de Barrionuevo. Fue Secretario del Virrey de Sicilia. Murió improvisamente a los 32 años en Madrid, asistido por su hermano Pedro que le administró los últimos sacramentos.

11. Isabel de Jesús (Dantisco). Carmelita descalza. Niña todavía ("la mi Bela") recibió el hábito de manos de la Santa en Toledo. Luego pasó a Cuerva, donde murió después de 1619.

12. Lorenzo de la Madre de Dios (1570-1645). Tomó el hábito en Pastrana el 16 de enero de 1588, a los 17 años, después de licenciarse en Artes en Alcalá y profesó el 17 de enero de 1589.

13. Juliana de la Madre de Dios (Gracián Dantisco). Carmelita Descalza en Sevilla, donde la recibió la Santa Madre y pasó toda su vida, llegando a ser priora de la comunidad.

Los otros siete murieron "en edad pupilar" dice Mármol (p. 161).

BIBL.–A. Mármol, Excelencias, vida y trabajos del padre fray Gerónimo Gracián de la Madre de Dios Carmelita (Valladolid 1619); Reforma, T VI, 1. 23, c. 50.

Ildefonso Moriones

Grados de oración

En la enseñanza práctica de la oración, T habla frecuentemente de grados. Los "grados de oración" indican a la vez una posible escala de crecimiento en la relación del hombre con Dios, y diversas maneras de articularse la oración misma por parte del orante. Para entender correctamente el pensamiento de la Santa hay que tener en cuenta varias cosas: a) que la oración se mide por la vida del orante, y a la inversa, porque hay correlación entre una y otra, entre oración y acción ("obras", dice la Santa), o entre oración y conducta, pues no hay relación con Dios sin una sensibilización hacia los hermanos, o hacia la Iglesia y la humanidad. La mejor oración –aconsejará ella– "es la que deja mejores dejos..., llamo 'dejos' confirmados con obras" (cta 136,4). b) Y lo segundo, habrá que tener en cuenta la idea básica que T tiene de oración, no como simple práctica de entrenamiento (acto solipsista) del orante, sino como "trato de amistad" entre dos (V 5,8), es decir, como 'relación recíproca' entre los dos amigos que son Dios y el hombre. Él precede siempre, aunque misteriosamente ("amistad con quien sabemos nos ama", insiste ella: (ib); en la relación recíproca, sigue la parte del hombre; y ésta prepara de nuevo la acción misteriosa de Él; pero de suerte que también en el segundo tiempo la "parte" que corresponde al orante esté impregnada de la presencia y la acción de Él. La oración, así concebida como "trato de amistad" no queda confinada en una práctica (aunque la requiera), sino que es una forma de vida. Y lo normal es que la amistad y la vida crezcan. Lo anormal será que el amor y la vida se estanquen o involucionen. "El amor tengo por imposible contentarse estar en un ser [estacionado o estancado], donde le hay" (M 7,4,9); "el amor jamás está ocioso" (ib 5,4,10). c) Es ahí donde comparecen los "grados de oración", como niveles de amistad y de vida. Y dada esa peculiar concepción de la oración como relación bipolar, es normal que T distinga siempre entre "grados de oración que dependen del orante humano" (oración ascética), y "grados superiores que derivan de la misteriosa iniciativa del Amigo divino (grados místicos). Y en una escritora mística como T, lo normal es prestar atención especial a éstos últimos. De hecho, así lo hará en todos los pasajes de sus escritos que planteen el problema de los grados. d) Efectivamente lo hace en numerosos contextos. Expone libremente esa graduatoria. Lo veremos al menos en cuatro pasajes

importantes de sus escritos. Helos aquí esquemáticamente. Luego los analizaré uno a uno:

1) en Vida 11-21: expone los grados desde la propia experiencia autobiográfica. Año 1565.

2) en Camino: 22 y siguientes. Los propone con intención pedagógica, para una comunidad de jóvenes contemplativas. Año 1566/1567.

3) en la Relación 5: los enumera a petición de un teólogo consultor de la Inquisición de Sevilla. Año 1576.

4) en las Moradas: en el intento de codificación de la vida espiritual en su pleno desarrollo. Año 1577.

Seguiré ese orden cronológico.

1) En Vida. Teresa escribe su autobiografía para someterla y someterse al discernimiento de los teólogos asesores. A éstos les interesa, sobre todo, discernir sus experiencias místicas. Y T, para hacérselas más inteligibles, antes de narrarlas (c 23...) interrumpe el relato e intercala un tratadillo de “cuatro grados de oración”. Son “cuatro grados de oración, en que el Señor, por su bondad, ha puesto algunas veces mi alma” (V 11,8). En coherencia con ese planteamiento, es normal que en el “tratadillo” se preste atención especial a los grados místicos, los únicos que en realidad interesan a los lectores teólogos en su intento de discernir y evaluar la subsiguiente narración autobiográfica. Teresa procederá así: introduce el símbolo del jardín y el riego. Jardín es el alma. Dueño del Jardín es el Señor. Riego es la oración. Hay diversas maneras de riego (grados de oración): unas se deben al hortelano (el orante humano): primer grado de oración. Otras se deben a la misteriosa intervención del Dueño supremo del huerto: segundo, tercero y

cuarto grado. Obviamente, los más importantes son estos tres últimos. Fuera ya de la alegoría, Teresa los describe así:

Grado 1º: oración ascética (cc. 11-13), que puede ser simple meditación de la Palabra o de los misterios del Señor, o puede (y debe) desarrollarse en forma de atención amorosa y callada (c 13,22: es importante este número final).

Grado 2º: ingreso esporádico en la oración mística (cc 14-15). La “llaman oración de quietud” (c 14 tít), nombre que retiene T para su exposición. Consiste en un reposo pasivo y amoroso de la voluntad, fascinada por el misterio divino. Fasci-nación que se le otorga intermitentemente, pero que constituye una nueva manera de relacionarse con el Amigo divino.

Grado 3º: formas varias de oración fuerte, preextática, o “sueño de potencias, resultado de una intensa infusión de amor en la voluntad. La Santa recurre a las imágenes del “glorioso desatino”, la “locura celestial”, la “embriaguez” de la voluntad, “verdadera sabiduría y deleitosísima manera de gozar el alma” (cc 16-17).

Grado 4º: mística unión (18,3) que unifica toda la actividad de la mente (todas las potencias) y las une al interlocutor divino. Y se expresa en fenómenos místicos como el éxtasis, el “vuelo de espíritu” (cc 17-21), los incontenibles ímpetus amorosos, las heridas de amor (c 29).

La escala graduatoria de esas diversas formas de oración se mide por sus “efectos” en la vida cotidiana del orante. Se mide también por la experiencia que el orante adquiere del Amigo divino y de su misterio.

2) En Camino: Teresa sitúa su exposición en plan pedagógico. El libro entero sirve para formar a las jóvenes de su primer Carmelo, novicias o recién profesas, pero entusiastas de la vida contemplativa. Por eso, les esquematiza la vida de oración

en tres momentos: oración vocal, oración mental, contemplación. Pero, aunque así diversificadas, no son necesariamente sucesivas: en plena oración vocal pueden sobrevenir momentos de auténtica contemplación. Y, por otro lado, nunca habrá verdadera oración vocal sin la componente de atención mental. En este planteamiento, es obvio que los altos grados de oración (lo místico) queda en segundo lugar, apenas esbozado. Camino hace así el contrapunto de la exposición de Vida. Repetidas veces dirá a las lectoras de Camino que a su tiempo leerán el otro libro, si el teólogo P. Báñez se lo diere. Al principiante le interesa:

a) ante todo, la oración vocal: aprendizaje de los contenidos de la oración dominical enseñada por el Maestro: el Padrenuestro (cc. 22...).

b) le interesa iniciarse en la oración mental, que lo acerque más y más a la Humanidad de Jesús: aprender a mirarle, a escuchar sus palabras, asimilar sus sentimientos, callar ante él... (c 22...)

c) le interesa iniciarse en el “recogimiento” (el “modo para recoger el pensamiento”: tit. de los caps. 26 y 28): interiorizar la oración, aprender a silenciar los sentidos exteriores, celebrar a fondo la Eucaristía... y así “disponer el alma” para posibles formas de oración contemplativa infusa... (c 29,8).

d) sigue un simple esbozo de las primeras formas de oración mística..., que el Señor dará a quien Él quiera, pues “no porque en esta casa todas traten de oración, han de ser todas contemplativas” (c 17,1). “Santa era santa Marta, aunque no dicen era contemplativa” (ib 5). Eso sí, a todas les dará Él esa agua viva, si no en esta vida, sí en la otra.

3) En la Relación 5. – En Sevilla, Teresa ha sido citada a comparecer ante los inquisidores. Sin consecuencias, ni para su persona ni para la comunidad. Sólo para su Libro de la Vida, que será secuestrado por la Inquisición de Castilla. En

ese contexto, uno de los consultores de la Inquisición hispalense pide a T que ponga por escrito la respuesta a varias preguntas. Algunas de ellas, impertinentes (R 5, 21-24). Pero es importante la pregunta por las formas de oración que ella ha vivido. Al teólogo no parecen interesarle las meditativas (n. 2). Teresa, pues, las deja de lado. Y enumera simplemente los grados místicos, o más bien los "fenómenos místicos" que parecen interesar al consultor. Propone los siguientes:

a) Entrada en la experiencia de la misteriosa presencia de Dios (de que había hablado ya en V 10,1): R 5,25.

b) Recogimiento infuso de la mente (n. 3).

c) Quietud y paz de la voluntad (n. 4).

d) "un sueño que llaman de potencias", que las embelese sin impedirles atender simultáneamente a las cosas de la vida (n. 5).

e) Siguen los éxtasis y arrobamientos con suspensión de todas las potencias. El espíritu mismo por momentos se une a Dios (n. 7-10).

f) "Vuelo del espíritu" (n. 11-12).

g) Impetus de amor (n. 13).

h) las heridas de amor (n. 17-18: "esta oración se tuvo antes de los arrobamientos y los ímpetus grandes que he dicho", n. 19).

4) Por fin, en las Moradas T desarrolla, a su modo, el proceso de la vida espiritual, desde el hecho de ser hombre y tener alma con capacidad de lo divino (morada 1ª), hasta la plenitud de gracia y de servicio a los demás (morada 7ª). Dividido todo el proceso en siete jornadas, en cada una de ellas sitúa sus grados de

oración: tres grados iniciales de oración ascética (M 1ª, 2ª y 3ª), y otros tres de oración netamente mística (M 5ª, 6ª, 7ª), con un grado o momento de transición entre unas y otras (M 4ª). De suerte que niveles de vida espiritual y grados de oración comparecen emparejados. Esquemati-zan-do esa graduatoria, se presenta así:

Primer grado: oración sumamente rudimentaria. Si el orante se halla todavía inmerso en lo exterior y en el desorden interior, su relación con Dios apenas si será real: es como la relación del sordomudo con los otros (moradas primeras).

Grado 2º: comienzos de auténtica oración meditativa, fundada en la naciente sensibilización para las palabras y las cosas de Dios, y para la relación con El: el orante es –dice T– como un sordomudo que comienza a oír (moradas segundas).

Grado 3º: normalización de la meditación, y cierta estabilidad de la vida espiritual (moradas terceras).

Grado cuarto: simplificación y estabilidad en la meditación, con intervalos de "quietud infusa de la voluntad" (moradas cuartas).

Grado quinto: comienza la oración de unión: estados más o menos prolongados de profunda unión a Cristo, a su presencia, a sus misterios. Con el consiguiente cambio en el sujeto: cambio en su psicología, en su relación con Dios, y en su actitud (de amor) con los otros (moradas quintas).

Grado sexto: período de oración extática; rica en gracias místicas de todo género... (moradas sextas).

Grado séptimo: oración de unión plena; plena conformidad con la voluntad de Dios; misteriosa unión a Él, caracterizada por la experiencia de la inhabitación trinitaria (M 7,1); por la experiencia esponsal de Cristo Señor (M 7,2); por la

especial adultez del orante y su cambio de actitudes psicológicas y teologales (M 7,7), y por la total disponibilidad al servicio de los otros, en la plena configuración a Jesús (M 7,4).

En general las graduatorias de oración establecidas por T, reflejan el lema paulino: en la oración “nosotros no sabemos a ciencia cierta lo que debemos orar, pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos callados; y aquel que escruta el corazón conoce la intención del Espíritu, porque éste intercede por el pueblo santo como Dios quiere” (Rom 8,26-27).

T. Alvarez

Grafía y grafología de T

1. La grafía de T ha sido estudiada, en su materialidad y relativa originalidad, en las introducciones a las ediciones facsimilares de los autógrafos del Camino de Perfección (Roma 1965) y del Libro de la Vida (Burgos 1999). En ambas se ofrece la tabla gráfica del alfabeto teresiano (en Camino, II, p. 143; y en Vida II, p. 601). En la introducción al Camino, p. 149) se ofrece además un muestrario de las peculiaridades de la escritura teresiana. Al estudioso le interesarán especialmente dos datos:

1º, que las principales singularidades de la escritura semicursiva de T se reducen a la configuración o al uso de ciertos grafemas: regularidad en la diferencia de “g” y “j”; la “g” siempre y sólo para los fonemas guturales suaves; la “j” para los fuertes (a la manera típica adoptada por Juan Ramón Jiménez); uso indiferenciado de “b” y “v”; doble grafía de la vocal “i” (“i-j”: la segunda diferenciada de la consonante “jota”: esta última siempre sin tilde); equivalencia de “i” e “y” (en inicial de vocablo, casi siempre “y”); ausencia casi total de la “h”; libre uso del triplete “c-ç-z”; especial configuración de la doble “rr”, utilizada siempre al comienzo de grafema. Adopta las abreviaturas más normales en su tiempo. Rarísima presencia de mayúsculas.

Total ausencia de acentos. Pun-tuación elemental, casi limitada al trazo transversal, sencillo (/) o doble (//).

2º, que los autógrafos teresianos corresponden a las dos postreras décadas de la autora (1561-1582), con la única excepción de un mínimo billete de 1546 (c. 1). Los autógrafos de Vida y de Camino representan a la Teresa "junior"; los de Moradas y sección final de Fundaciones, a la Teresa "senior". Entre ellos hay escritos de redacción directa (a modo de borradores): tales son el Camino E y el Castillo Interior. Otros, en cambio, son autocopias, en que T transcribe el propio texto: tales son el Camino V y gran parte de Vida. De ahí las netas diferencias grafológicas de los autógrafos de la Santa, que en su variedad reflejan no sólo la evolución de sus últimos veinte años, sino la riqueza psicológica de la autora, más y mejor que el análisis minucioso de una página aislada. En todo caso, la grafía teresiana permite seguir con cierta inmediatez las alternativas de salud y de ánimo de la autora, año tras año. Sobre todo en la serie de cartas autógrafas.

2. Grafología teresiana. – Dado el gran número de autógrafos que nos trasmitió T y sus numerosas reproducciones facsimilares, son numerosos los ensayos de los especialistas de grafología. Los dos más importantes han sido el de Suzanne Bréssard, en Francia (1946), y el de Giro-lamo Moretti, en Italia (1975). El de S. Bréssard fue publicado por el P. Bruno de Jésus Marie en L'Espagne Mystique au XVIe siècle (París), yuxtaponiendo la grafía de la Santa a la de san Juan de la Cruz (pp. 34-35). Desafortunadamente, el estudio de la grafóloga parisina se basó en el análisis del pseudoautógrafo de la Relación 14, conservado en Jupille (Bél-gica), y retenido auténtico todavía en la versión francesa de las Obras de la Santa (París 1907, t. II, pp. 199 y 227). Estudio desatendible, por eso mismo.

En cambio G. Moretti ("I santi dalla loro scrittura". Roma 1975) fundó su ensayo en una página del prólogo de Vida. Hace un doble balance: inteligencia y carácter. Extractamos: "Inteligencia: cuantitativamente superior, o bien, por encima de la media; cualitativamente original, capaz de penetrar en el alma y penetrar las

profundidades especulativas y prácticas del sentimiento humano, capaz de combinar las fuerzas por el movimiento espontáneo de la vida en sus varios aspectos, no a fuerza de razonamiento, sino por la rapidez y amplitud de intuición, con análisis austero, con claridad conceptual y expresiva, con sentimiento apasionado... Su inteligencia es fecundísima, por lo fuerte, espontánea y exuberante, por el gusto de la originalidad y por su modo de verter sobre sí misma y sobre los otros su especial visión introspectiva. – Carácter: El suyo es un carácter basado en la firmeza, merced a la cual, tomada una resolución tiende a actuarla hasta alcanzar la meta prefijada. Con todo y no obstante esta extraordinaria firmeza, rayana casi en el grado sumo, y no obstante la tendencia a imponer su voluntad a sí misma y a los demás, la parte inferior de su ser se eleva, con asiduidad y fuerza nada comunes, haciendo a los sentidos, que secundan el hambre de la especie, aptos y bien dispuestos a la ternura sexual...” (pp. 104-107). Si bien Moretti hace un meticuloso y fundamentado análisis de la grafía teresiana, sin incurrir en el traspié de S. Bréssard, sus conclusiones quedan científicamente condicionadas, por no estar hechas sobre el autógrafo ni sobre la fotografía del mismo, sino sobre una edición facsimilar del siglo pasado, altamente manipulada por el “artista” y el “panicógrafo” que prepararon la edición de Lafuente (1873).

BIBL. – I. Bengoechea, El documento más antiguo con la firma de «Teresa de Jesús», en MteCarm. 90 (1982), 305-313; T. Alvarez, Primeras reproducciones en facsímil de la grafía teresiana, en «Estudios Teresianos», 2 (Burgos 1996), 563-566; Id., Exaltación de los autógrafos teresianos hace un siglo, Ib, p. 567-584.

T. Alvarez

Granada (ciudad)

La ciudad de Granada es importante en la historiografía teresiana por ser una de las pocas ciudades que, en vida de la Santa, tuvieron un Carmelo y un convento de descalzos. Y porque en éste ejerció su magisterio fray Juan de la Cruz.

Se fundó en primer lugar el convento de Descalzos, inaugurado el 19.5.1573. Atravesó un primer breve período de dificultades jurídicas y económicas. En 1576, Gracián confirma la fundación (MHCT 1,320). Por fin tiene por prior un largo pe-ríodo: 1582-1588, a San Juan de la Cruz, que escribe ahí, entre otras cosas, su comentario a la Llama de amor viva, dedicado a Dª Ana de Peñalosa, entonces residente en Granada, y da los últimos retoques al Cántico Espiritual, dedicado a la priora del Carmelo granadino, Ana de Jesús. La Santa se limita a hacer alusiones ocasionales a esa fundación y a la presencia en ella de los PP. Gaspar de Salazar, S.J. (ctas 136,11; 150,3; 152,6; 219; 230,13), y J. Gracián (136,11; 176,6; 181,7). Para trasmitir alguna de sus cartas recurre al prior de los descalzos, P. Francisco de Jesús (cf 230,13).

Tiene ella mayor intervención en la fundación del Carmelo granadino. Ya en el verano de 1581 comienza a seleccionar candidatas fundadoras (cta 410,6). A finales de noviembre de ese año, se presenta en Avila fray Juan de la Cruz rogándole emprenda viaje hasta Granada para realizar la fundación.(ctas 417 y 421). No lo consigue, pero la Santa se apresura a designar el grupo de fundadoras: tres de Avila, dos de Sevilla, tres de Beas, entre ellas a la M. Ana de Jesús, nombrada priora del grupo, y todavía tres más de Villanueva de la Jara (ctas 418,2; 421,7). Desde Beas a Granada acompañan al grupo fray Juan de la Cruz y Pedro de los Angeles. Durante siete meses los acogen en su propia casa don Luis de Mercado y su hermana Ana de Peñalosa. Venciendo por fin la oposición del Arzobispo de Granada, logran convertir en monasterio la casa de los Duques de Sessa. Ahí disfrutan de la dirección espiritual del santo fray Juan, que es confesor de la comunidad. Entre tanto, habían llegado a Burgos noticias poco favorables a los trámites llevados a cabo por la fundadora M. Ana de Jesús. Y la Santa reacciona enviando a ésta la famosa “carta terrible” (cta 451: del 20.5.1582, cuando todavía reside el grupo en la casa de don Luis de Mercado), en que no ahorra reproches y palabras fuertes a la destinataria: “pido a vuestra reverencia que mire que cría almas para esposas del crucificado, que las crucifique en que no

tengan voluntad ni anden con niñerías” (ib 9). “Mire que es principiar en nuevo reino...” (ib).

En el Libro de las Fundaciones ya no pudo historiar la Santa lo ocurrido en Granada. Escribiría esa historia la propia Ana de Jesús por orden del P. Gracián el último año del provincialato de éste (1585). Y cuando ambos se decidan a publicar por primera vez el Libro de las Fundaciones de la Santa (Bruselas 1610), Gracián lo completará con el capítulo escrito por la M. Ana, añadido al final del libro con el título: “Esta es la fundación del convento de San Josef de Granada, que siendo perlado el P. fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, mandó a la M. Ana de Jesús se la escribiese” (pp. 352-370). Firmada al final del relato: “Ana de Iesus” (p. 370). Había sido el propio P. Gracián quien presidiera el traslado de la comunidad a la casa definitiva. Escribe la M. Ana: a la nueva casa “nos pasó con gran secreto vuestra paternidad, que vino entonces desde Baeza a trazar nuestra comodidad” (ib p. 368). También Gracián relata la fundación del Carmelo granadino en su “Historia de las Fundaciones”, c. 13 (MHCT 3, 637-640).

Granada, fundación del Carmelo de

La fundación de Granada es la única de las realizadas en vida de la Santa en la que ni ella interviene, ni ella relata en el libro de sus Fundaciones. Sin embargo, envía como ejecutores a dos personajes eminentes: a san Juan de la Cruz y a la Madre Ana de Jesús (Lobera).

Hacía dos meses y medio que la Santa estaba en Ávila arreglando ciertos desajustes conventuales de San José, cuando llega fray Juan de la Cruz con la petición de fundar allí. Parecía que hombres graves y señoritas nobles de la Ciudad ponían a disposición del P. Diego de la Trinidad, Vicario entonces de Andalucía, todo lo que fuera menester.

Convencida la Madre de su necesidad de ir a la inminente fundación de Burgos, comisionó a los anteriormente dichos para que vieran el modo de llevarla a efecto.

De pronto, todo se volvieron sombras. La ayuda prometida no se daba y el obispo negaba su licencia. Con todo, la comitiva fundacional partió para Granada el 15 de enero de 1582. Lo malo fue que al llegar, hasta el que había arrendado la casa se negó a ello al enterarse de que era para convento. Menos mal que una santa viuda, dirigida de fray Juan de la Cruz y llamada doña Ana de Peñalosa, les acogió en su casa, si no, se hubieran visto en la calle.

Visita la venerable Ana de Jesús nuevamente al obispo y, ¡qué casualidad!, aterrorizado por un rayo que cayó en su dormitorio la noche anterior, le concede inmediatamente la licencia temiendo no fuese aquél una advertencia por su negativa.

Total que la fundación se inauguró en casa de esta señora el 20 de ese mismo enero de 1582, bajo la advocación de San José.

Todavía permanecieron aquí las religiosas durante seis meses hasta que se pudo alquilar una casa. Al año siguiente y con las dotes de ciertas señoras ricas que habían tomado el hábito, compraron definitivamente el palacio del Duque de Sessa, antaño propiedad del famoso Gonzalo de Córdoba, más conocido con el nombre de el Gran Capitán.

Aquí se conservan entre otras reliquias teresianas, algunos fragmentos de su carne; su Renuncia a la Regla mitigada; la cruz y el báculo usados por la Santa; algunos presuntos autógrafos de las Exclamaciones; y la celda de la venerable M. Ana de Jesús en la que la Santa Madre se le apareció apenas muerta, para devolverle la salud. Ana de Jesús (Lobera).

BIBL.–Documentación sobre la fundación del Carmelo granadino puede verse en la BMC 6,391-398. La edición crítica del texto de M. Ana, a cargo de A. Fortes, en la misma BMC 29, pp. 69 y ss. (todo el volumen dedicado a la persona y la obra de M. Ana). Cf. la relación del P. Jerónimo Gracián, en MHCT 3, 638 ss., y sobre todo, la biografía de M. Ana por Angel Manrique, La venerable madre Ana de Jesús, discípula y compañera de la s. m. Teresa de Jesús, y principal aumento de su Orden, fundadora de Francia y Flandes, Bruselas, 1632; T. Alvarez, San Juan de la Cruz de Ubeda a Segovia. Relato del traslado de sus restos mortales, 1593, en MteCarm. 99 (1991), 273-317; I. Moriones, Ana de Jesús y la herencia teresiana, Roma 1968.

Fernando Domingo

Granada, Luis de, O.P. (1504-1588)

Famoso escritor dominico, coetáneo de T, leído y admirado por ella. Nacido en Granada en 1504, de familia humilde, queda huérfano a los 5 años. A los 24, ingresa dominico en Santa Cruz la Real, de Granada, donde profesa al año siguiente (15.6.1525). Cursa estudios superiores en el colegio de San Gregorio de Valladolid a partir de 1529. En 1534, se inscribe para embarcarse como misionero en América. Impedido por decisión de los superiores, se instala en el famoso convento de Escalaceli (Córdoba) y entabla relaciones de amistad con san Juan de Avila. En 1551, el Cardenal Enrique lo lleva a Evora, de donde pasará a Lisboa, que será su residencia habitual hasta la muerte, ocurrida el 31.12.1588, tras publicar numerosas obras de espiritualidad, de catequesis y de teología.

Granada entra en el mundo espiritual teresiano por numerosos motivos: ante todo, T es lectora apasionada de sus libros probablemente desde los años de su entrenamiento en la oración meditativa. Su “Libro de la oración y meditación” es seguramente uno de los preferidos. Editado en 1554, T tendrá que entregarlo a la hoguera en 1559, al ser incluido en el “Indice” de Valdés. Pero rehecho y reeditado

en 1566, es fácil que de nuevo llegase a manos de la Santa. Entre los otros libros probablemente leídos por ella, habría que enumerar al menos el Memorial de la Vida Cristiana (1565), la Guía de pecadores (1556), y quizás el Manual de diversas oraciones... (1557). Los recomienda en bloque para cada comunidad carmelita en las Constituciones (2,7): “Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial... los del padre Granada”. En las Fundaciones (28,41) recordará que las postulantes de Villanueva de la Jara “por los libros del padre Granada y de fray Pedro de Alcánta se gobernaban”.

El entusiasmo de la Santa por el escritor y hombre espiritual que es Granada, la lleva a escribirle una carta de elogio y gratitud, que le hace entregar en propia mano por don Teutonio de Braganza (sobrino del Cardenal Enrique), en Lisboa (cta 82), ambos, el cardenal y don Teutonio, íntimos de Granada. La carta es el mejor testimonio de todo lo dicho: “De las muchas personas que aman en el Señor a vuestra paternidad por haber escrito tan santa y provechosa doctrina, y dan gracias a Su Majestad, y por haberla dado a vuestra paternidad para tan grande y universal bien de las almas, soy yo una. Y entiendo de mí que por ningún trabajo hubiera dejado de ver a quien tanto me consuela oír sus palabras, si se sufriera conforme a mi estado y ser mujer...” (ib 1). “Me he atrevido muchas veces a pedir a nuestro Señor la vida de vuestra paternidad sea muy larga” (ib 2). Dominicos.

Gregorio Magno, papa, san

El Papa san Gregorio Magno (540-604) es el segundo Padre de la Iglesia mencionado y leído por T, que lo incluye en su lista de santos preferidos, al lado del santo Job (A 6), precisamente porque el libro leído por ella era el comentario de san Gregorio al libro bíblico de Job. Ese ingente infolio, titulado “Los Morales” (Moralia... in Job) lo leyó ella, no sabemos si por entero o sólo en parte, en plena juventud, en torno a los 22/23 años, probablemente en los comienzos de la gran enfermedad que la llevó a Castellanos de la Cañada y a Becedas: “Mucho me aprovechó para tenerla [paciencia] haber leído la historia de Job en los Morales

de san Gregorio, que parece previno el Señor con esto y con haber comenzado a tener oración, para que yo lo pudiese llevar con tanta conformidad... Traía muy ordinario estas palabras de Job en el pensamiento y decíalas: Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males? Esto parece me ponía esfuerzo" (V 5,8). Son las palabras repetidas por el santo de Hus en los momentos de desolación (Job 2,10), y que T repite literalmente como las había leído en san Gregorio (c. 6, fol. 32v). Esa sentencia parece haberse convertido en jaculatoria normal de la Santa. Cuenta Ana de Jesús en los procesos de beatificación: "En cualquiera adversidad que se le ofreciese la oíamos decir aquellas palabras del santo Job: Si recibimos de mano del Señor los bienes, ¿por qué no recibiremos los males? (BMC 18,473).

Los Morales habían sido leídos por T en la versión castellana de Alonso Alvarez de Toledo, impresa en Sevilla, dos tomos, en 1527, con el título "Los Morales de sant Gregorio Papa, dotor de la Yglesia". En el archivo conventual de San José de Avila se conserva un ejemplar de los dos tomos de la obra, ambos de la impresión de Sevilla 1527. En un papelito de letra tardía, añadido en el tercio superior interno de las cubiertas se lee: "Estos morales en los que leía nuestra santa Madre y en las oras de dormir arrimaba a ellos su santa cabeza y algunas syllabas yço con sus benditas [manos] apuntando algunas cosas que armaban [sic] a su espiritu" (nota repetida en el 2º volumen). En portada hay otra ficha pegada y sellada, en que el vicepostulador de las "Causas de beatificación" OCD, Miguel de la Sda. Familia atestigua la constante tradición con que en el monasterio "se sabe" que estos volúmenes son los que "frecuentemente leía" la Santa: certificado fechado el 12 de julio de 1909. Efectivamente, son numerosas las anotaciones manuscritas en los márgenes de uno y otro volumen. Pero cuidadosamente examinadas, ninguna de ellas se debe a la pluma de la Santa. Ya en 1915 lo advertía el P. Silverio (BMC 1, 31-32 nota).

En el autógrafo del Libro de la Vida (31,11, fol 138v), hay una nota marginal antigua, erróneamente atribuida a Báñez, en que se lee: "S Gregorio en / los

morales / dize de el / demonio / que es hor / miga y / leon, viene / a este pro / posito bien". La nota glosa el pasaje de la Santa que decía de los demonios: "El caso es que ya tengo entendido su poco poder, si yo no soy contra Dios, que casi ningún temor les tengo. Porque no son nada sus fuerzas, si no ven almas rendidas a ellos y cobardes, que aquí muestran ellos su poder" (V 31,11). El pasaje alegado de san Gregorio se refiere al texto de Job 4,11, que comentaba aquél así: "El tigre peresció porque no tenía despojo et los hijos de los leones fueron disipados... Porque Sathanas por su crueldad se dize leon et por la variedad de sus muchas astucias convenientemente es llamado tigre... El qual como ya diximos segun los setenta intérpretes se dize mirmicaleon. El qual segun avemos dicho es un animal que ascondido en el polvo mata las hormigas que traen el trigo..." (Morales L 5, c. 17, 69v).

Todavía una última alusión al Santo, que bien puede atestiguar un aspecto de la religiosidad popular de T, se halla en las Constituciones 10,1. A propósito de las difuntas se recomienda: "si hubiere posibilidad para ello, digan las misas de san Gregorio". Lecturas. Conversión.

T. A.

Gregorio Nacianceno, ocd

Carmelita primitivo, muy apreciado por la Santa. Nació en Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real) en 1548. Su nombre seglar, Gregorio Martínez López. Cursó estudios en Alcalá. Se ordenó de sacerdote en 1573. Tuvo dos hermanas carmelitas: Catalina de san Cirilo y Lucía de san José. Recibió el hábito de manos del P. Gracián en presencia de la Santa, en Beas, abril de 1575: "di el hábito de carmelita descalzo allí en el locutorio de las monjas [a]...fray Gregorio Nacianceno, que después fue provincial, de quien habrás oído decir muchas cosas muy buenas" (relatos gozosos de Gracián en la Peregrinación de Anastasio: MHCT 19,242; y en 3, 572). Acompañó a la Santa en la fundación de Sevilla (F 24,5),

realizando el noviciado en el convento de Los Remedios (Sevilla), donde profesó el 27.4.1576. Acompañó de nuevo a T y su comitiva en el viaje de regreso a Castilla (junio 1576). Sucesivamente ocupó puestos de gobierno entre los descalzos: maestro de novicios en Los Remedios; fue él quien recibió la profesión de Nicolás Doria (25.3.1578); luego, superior de La Roda (1580); en 1581 acompañó a Juan de Jesús Roca en la fundación de descalzos en Valladolid, quedando ahí de prior. Todavía después de muerta la Santa, siguió ocupando altos puestos entre los descalzos, como provincial de “San Felipe” (Andalucía y Portugal) 1588-1591; provincial de Castilla (1594-1597), etc. Sus relaciones con la Santa fueron intensas: correspondencia epistolar frecuente; preocupación de ella por las intermitentes enfermedades de fray Gregorio; mediación de éste para el envío seguro de cartas a Gracián; T llega a quejarse de “cómo me tiene tan olvidada” (cta 330,17); “cierto le amo en el Señor, y deseo verle” (cta 347,17); todavía en octubre de 1580, al tener noticia de uno de sus reiterados achaques: “el mi padre fray Gregorio me tiene lastimada; quisiera poderle escribir; dígale que así se hacen los santos” (cta 357,10). Por fin, la Santa lo propone como confesor del Carmelo de san José de Avila (ctas 396,1; 402,7). Ocurría eso ya en julio de 1581. Con todo, el P. Gregorio no nos transmitió ninguna carta de las muchas que le escribió T. Ni se ofreció a deponer en los procesos de beatificación de ésta. Siendo vicario provincial de Castilla, por comisión del capítulo de Pastrana (octubre de 1585), fue él quien exhumó y trasladó personalmente de Alba a Avila los restos mortales de la Santa (cf Ribera, 5,1, p. 517; y MHCT 6,236). Los años postreros de su vida quedaron gravemente ensombrecidos por su apasionamiento contra el padre J. Gracián, de cuyas manos había recibido el hábito (cf MHCT 3,440-444; 501-502...). Igualmente oscurecidos por su dureza con María de san José (Salazar) en los tristes años de Lisboa, como ella misma refiere documentalmente en el Ramillete de mirra (ed. de Roma 1979, p.326…). Murió el P. Gregorio en Madrid el 17.12.1599. Todo lo cual le reportó un tratamiento altamente elogioso en la historiografía carmelita del siglo XVII. – Cf Reforma 2, 7,12.

Gregorio XIII (1572-1585)

La candidatura del cardenal Hugo Buoncompagni en el cónclave de mayo de 1572 fue inteligentemente conducida por los partidarios de un papa reformador. El grupo coordinado sobre todo por los españoles obtuvo el buen resultado, en un cónclave brevísimo, de un solo día, la elección de su candidato, que tomó el nombre de Gregorio, día 13 de mayo, dos semanas escasas desde la muerte de su antecesor. Era un boloñés de setenta años, nacido en 1502. Jurista por fidelidad a sus raíces y ejerciente como tal durante diez años en la meca del derecho, su ciudad natal, Bolonia. Esa preparación constituyó el aval para ser enviado por Pío IV como asesor y secretario al concilio de Trento en su etapa final.

Antes de llegar al sacerdocio, y como cardenal y papa, gracias a su trato y a la influencia del cardenal Borromeo, en el humus del hombre del Renacimiento floreció el nuevo hombre de la reforma, es decir, el sacerdote piadoso y fiel servidor de la Iglesia. Su preparación para los asuntos del gobierno eclesiástico desde el pontificado supremo, lo obtuvo desde un cargo de curia tan significativo como la Signatura, cumpliéndolo con fidelidad y entereza, aun incluso al precio de oponerse al mismo papa, Pío V, optando por una línea de justeza, pero sin la inflexibilidad de éste. Esta mayor suavidad es la característica de su acción como sucesor y continuador de la reforma.

Tres son los aspectos más brillantes de su pontificado, el más largo de la segunda mitad del siglo XVI: Su acción reformadora en todos los aspectos, para lo que le sirvió su preparación canónica, y cuya obra representativa fue la edición del Corpus iuris canonici, con una disciplina recuperada, y con la intención de suavizar la disciplina de la Iglesia y su propia organización.

En segundo lugar, su voluntad de resarcir las pérdidas provocadas por la escisión luterana. En esta empresa contó con la colaboración de los jesuitas, sus grandes protegidos y colaboradores, a quienes en gran parte se debe la pervivencia del

catolicismo en Alemania. En esta empresa los protagonistas fueron algunos de los nuncios más notables del siglo. Algunos de ellos llenaron muchos años de su pontificado, como Bartolomé Portia, Feliciano Ninguarda, Juan Francisco Borromini; y en España, aunque con balance más negativo por sus expeditivos métodos, el nuncio Felipe Sega, famoso por la espontánea y falsa apreciación de Santa Teresa como “monja inquieta y andariega”. Colaboradores de Gregorio XIII en las multiformes tareas de gobierno fueron también los nuncios permanentes con sedes definitivas en Graz, Colonia, Lucerna.

No se puede omitir, en tercer lugar, su obra como alentador de la cultura cuya mejor expresión es la serie de colegios para la formación del clero, consecuencia de su interés por la recuperación de las naciones amputadas del catolicismo por el movimiento protestante, como fueron los colegios de Roma, Germánico, Hungárico, Inglés.

Los últimos años de la vida de Santa Teresa, exactamente el decenio 1572-1582, están inscritos dentro del pontificado del papa Buoncompagni. Durante ese tiempo tuvo lugar la mayor crisis de la obra teresiana, comprometida por el nuncio Felipe Sega. Finalmente la tormenta amainó, y el papa, tras la inteligente gestión llevada desde España e inspirada por la propia Santa con gran realismo y visión de futuro, obtuvo el breve Pia consideratione, de 22 de junio de 1579, cuya aplicación se retrasó hasta marzo de 1581, y fue ejecutada por el Capítulo celebrado en Alcalá de Henares, a partir del 3 de marzo de 1581.

Otra de las decisiones de Gregorio XIII fue la corrección del Calendario Juliano, decretada por bula de 24 de febrero de 1582, que entró en vigor exactamente el día 5 de octubre del mismo año, que por la rectificación impuesta, no se contó como día 5, según correspondía, sino como 15, para compensar los días retrasados desde la fijación tolemaica. Por eso la fiesta de la Santa se celebra el día 15 de octubre. – Cf J. I. Tellechea Idígoras, El Papado y Felipe II. Tomo II, Madrid 2000, especialmente pp. 56-61.

Guadalajara

Ciudad española, mencionada por T en la cta 247,8, con motivo de las predicaciones de Gracián (mayo de 1578).

Guadalajara, Diego de

“Clérigo natural de Zamora, que había sido fraile de Nuestra Señora del Carmen”, y que vivió en la primera mitad del siglo XVI. Fundador de la ermita de Santa Ana en Villanueva de la Jara, origen del Carmelo de esta villa. “Hombre virtuoso y recogido”: T hace su elogio y un esbozo de su historia en Fundaciones 28, 44.

Guadalquivir

En su viaje de Beas a Sevilla, cuenta T la arriesgada travesía del Guadalquivir en el paso de Espeluy (F 24,10-11), luego a la entrada de Córdoba (ib 12-13), con nueva alusión al río en Sevilla (F 25,12).

Guadalupe (santuario)

Al famoso santuario extremeño de la Virgen (Guadalupe, Cáceres) iría T en peregrinación, juntamente con su hermana Juana (?) hacia 1547-1548, con motivo de los peligros corridos por sus hermanos en América, o quizás hacia 1548-1549, con ocasión del penoso pleito familiar entre las dos hermanas de la Santa (HCD 1, 277). Episodio escasamente documentado. No presente en los escritos teresianos, pero atestiguado por María Bautista, en su relato autobiográfico: “Siendo de edad de cinco o seis años, estando en la Puebla de Montalbán [Toledo], donde me criaba en casa de un tío mío, acertó a pasar nuestra Madre por allí, que venía de

una romería de Nuestra Señora de Guadalupe, y posó en casa, que era de su primo" (J. L. Rodríguez, S. T en Valladolid..., p. 475). "Aquí permanecería tres o cuatro días", supone Silverio (l.c., p. 281).

Guevara, Antonio de

Religioso Franciscano (1481-1545), obispo de Guadix (1528) y posteriormente de Mondoñedo (1537). Autor del libro Oratorio de religiosos' (Valladolid 1542), que es uno de los incluidos por T en la lista de libros que la priora debe procurar en su respectivo Carmelo (Cons 2,7). Lec-turas.

T. Alvarez

Guillamas, Luis

Vecino de Avila. Casado con doña Inés de Valdivielso, "naturales de esta ciudad, caballeros hijosdalgo", según declara su hija Antonia Guillamas en el proceso de la Santa (BMC 19,329). Casado en segundas nupcias con Juana Cimbrón, fundadora de la Concepción Franciscana de Avila. Su hija Antonia Guillamas fue monja carmelita en la Encarnación de Avila. Las otras dos, Francisca y Magdalena, ingresaron en los Carmelos de la Santa. En 1580, escribía ésta a Gracián: "ya sabe vuestra paternidad que entrarán luego las hijas de Luis Guillamas", destinadas -parece- al proyectado Carmelo de Madrid (cta 334,2), donde es carmelita esta última todavía en 1591 (Carmelo de Santa Ana).

Guinea (Africa)

T alude a esa región de Africa como posible tierra de martirio. Escribe a las carmelitas de Sevilla: "De esta hecha, quedan [hechas] personas para ir a Guinea y aun más adelante" (cta 202,2: del 11.7.1577). Para esas fechas probablemente había tenido informaciones sobre Guinea y entorno de parte de Juan Calvo de

Padilla (Padilla, Juan). No aludirá a esa región de Africa con ocasión del envío de los primeros misioneros al Congo (1582). Misiones.

Guiomar del Sacramento, ocd.

Natural de Zamora. Hija de Francisco A. de Acevedo e Isabel de Villalobos. Ingresó en el Carmelo de Salamanca, donde profesó el 16.2.1576. La siguieron en el mismo Carmelo sus dos hermanas, Beatriz de Jesús y Jerónima del Espíritu Santo (cta 368,1). En 1592 es una de las primeras carmelitas que testifican en el proceso de la Santa en el tribunal de Salamanca (BMC 18,74-79). Murió en junio de 1623.

Gutiérrez de la Magdalena, Juan, Ocarm

Carmelita, especialmente relacionado con T al ser elegido provincial de Castilla en 1576. Ella lo denominaba familiarmente “el Madaleno”. – Nacido en Toledo, profesó en el Carmen de esa ciudad el 22.7.1537, día de la Magdalena, de la que tomó el apellido religioso. Cursó estudios en Salamanca por los años 1551-1557: tendrá títulos de presentado y de maestro. En 1577 publicará una extensa vida de Santa Elena (La vida y historia de la gloriosa santa Helena, madre del invictissimo y cristianissimo emperador Constantino... 224 folios). En 1560 es uno de los fundadores del Carmen de Valladolid, donde será prior el trienio 1564-1567. Rubeo, elegido general de los carmelitas ese año 1564, lo nombrará defensor de los derechos de la Orden en Castilla (1.11.1569). Prior de Toledo a partir de 1567, probablemente se encuentra ahí con la Madre Teresa, que funda el Carmelo toledano en 1569. Si bien la Santa no lo menciona en el relato de la fundación (F 15-16), él y su comunidad prestarán una ayuda preciosa a ese naciente carmelo, sumido en pobreza total. En 1573, es nombrado prior de San Pablo de la Moraleja (Valladolid), y al año siguiente prior del Carmen de Valladolid. Por fin, en mayo de 1576 es elegido provincial de los carmelitas de Castilla, y en su trienio se verá implicado en dos acontecimientos penosos: la prisión de fray Juan de la Cruz,

llevado de Avila a Toledo en forma difícilmente explicable sin la complicidad del Provincial (diciembre de 1577 - agosto de 1578). Por esas mismas fechas (a partir de octubre de 1577) había ejercido sus poderes de provincial en la famosa "elección machucada" (cta 211,3) del monasterio de la Encarnación de Avila: primero, advirtiendo a las monjas que no debían elegir priora a la Madre Teresa, y luego extremando su reacción con la censura de excomunión a todo el grupo mayoritario de religiosas que la habían votado y persistían en la designación de ella como priora de la comunidad (ib). La situación conventual creada por este último episodio motiva una serie de referencias en el epistolario teresiano; tiene a T "con harta pena" (ctas 212,3; 215,2) y lo mismo a fray Juan de la Cruz; prolongada situación que provoca las reiteradas intervenciones de aquélla en Madrid, para liberar de la censura a las excomulgadas. Escribirá al menos una carta al abogado de la causa de las monjas en la Corte (cta 215). Y todavía el 9.3.1578 escribirá a otro de los mediadores madrileños, con patente dureza: "todavía queda aquel provincial atormentando a las monjas" (cta 232,5: a Roque de Huerta). Desde que el nuncio Felipe Sega puso a los descalzos bajo la jurisdicción de los provinciales (decreto del 16.10.1578: MHCT 2,34-36) hasta abril de 1579, T misma fue súbdita del P. Juan Gutiérrez de la Magdalena. Los duros términos de ese decreto costaron a T un día de lágrimas, según refiere Ana de san Bartolomé (cf Reforma I, 4, c. 33, pp. 668-9). Una de las últimas alusiones a él está motivada por las presiones ejercidas sobre el Carmelo de Medina para que las descalzas se sometan a dicha obediencia, ya antes del referido decreto del nuncio papal (cta 258,4: del 19.8.1578). El provincial Gutiérrez de la Magdalena cesó en su cargo el 12.5.1579, y probablemente falleció ese mismo año. No parece haberse ganado la simpatía de la Santa. – No quedan restos del carteo que seguramente existió entre ambos.

BIBL.–Hipólito de la S. F., La elección machucada de S. T. En EphCarm 20 (1969) 168-193; Id., Erección de la Reforma Teresiana en Provincia independiente. En MteCarm 81 (1973) 62-63.

Gutiérrez, Juan, O.P. (1504-1594)

Dominico. Profeso en San Esteban de Salamanca, el 20.10.1527. Uno de los primeros colegiales de Santo Tomás de Alcalá. Luego predicador famoso en la corte (Toledo, Madrid y Valladolid). Amigo de la familia de don Alvaro de Mendoza. Prior en nuestra Señora de Atocha (Madrid) y en Valladolid, donde murió nonagenario en 1594. Tenía una sobrina, María Magdalena, en el Carmelo de Valladolid. Escribiendo T a doña María de Mendoza (8.3.1572), le dice: “Nunca me dice vuestra señoría cómo le va con el padre fray Juan Gutiérrez; algún día lo diré yo. Déle vuestra señoría mis encomiendas. No he sabido si hizo su sobrina profesión” (cta 42,4). La sobrina (que era “natural de Alcalá de Henares”) había profesado el 15.8.1571. Dominicos.

Gutiérrez, María

Carmelita de la Encarnación, de donde pasó luego al Carmelo teresiano. Es hija del gran amigo de la Santa Nicolás Gutiérrez (F 19,2.9), quien tiene otras cinco hijas en dicho monasterio. Aquí profesó María a los 13 años, en 1547. Al Carmelo teresiano pasó con el nombre de María de san Pedro. En 1567 comparece ante Rubeo, solícita de la liturgia de la casa (EstTer 1,314). En 1571, durante el priorato de la Santa en la Encarnación, participa en el Desafío (n 18) pidiendo “amor perfecto y que persevere” (EstTer 3, 297). Será una de las partidarias de la Santa en la famosa “elección machucada” de 1577 (MHCT 1, 448; N. González, El Monasterio de la Encarnación..., 2,312).

Gutiérrez, Martín, sj (1524-1573)

Jesuita, gran amigo y confidente de la Santa, sobre todo al fundar ésta en 1570 el Carmelo de Salamanca. Nacido en Almodóvar del Campo (Ciudad Real) en 1524. Siendo estudiante de medicina en Alcalá, practica los ejercicios espirituales y se decide a ingresar en la Compañía (1550). Novicio aún, va a Salamanca (1551),

donde cursa teología. Es sucesivamente rector de los colegios de Plasencia, Valladolid y Salamanca. Destinado a América, no llega a realizar el viaje. En cambio, su presencia e influjo en Salamanca fueron decisivos: obtuvo la incorporación de su colegio a la Universidad (enero de 1570), intervino ese mismo año en el sínodo diocesano, y también ese año se encontraron en la ciudad él y la Santa, quien había venido a fundar invitada precisamente por él mismo: “Estando entendiendo en esto [fundación de Toledo], me escribió un rector de la Compañía de Jesús de Salamanca, diciéndome que estaría allí muy bien un monasterio de estos, dándome de ello razones...” (F 18,1). El fue uno de los primeros en acoger a la Madre a su llegada a la ciudad, la proveyó de los indispensables enseres del ajuar casero, y celebró la primera misa en el nuevo Carmelo (cf Ribera 2, 16, p. 246 y BMC 20, 28-29)). La mutua comprensión en el campo espiritual fue profunda (cf la declaración de uno de los jóvenes jesuitas de entonces, en BMC 18,377, sobre las frecuentes conversaciones de uno y otra). Muy probablemente él es el destinatario de la famosa Relación 15, en la que, luego de referir el éxtasis del día segundo de Pascua, le dice T: “como vuestra merced se fue ayer tan presto y yo veo las muchas ocupaciones que tiene para poderme yo consolar con él aun lo necesario, porque veo son más necesarias las ocupaciones de vuestra merced, quedé un rato con pena y tristeza...” (R 15,4). Y concluye enviándole el mensaje: “Díjome [el Señor]: Él [el P. Martín] va ahora bien y me agradan sus obras”. Y todavía sigue aludiendo a otras conversaciones místicas tenidas entre ambos. El P. Martín murió en Francia a mano de hugonotes que lo encarcelaron, cuando acudía a Roma a la tercera congregación general de la Compañía, el año 1573. Su prisión y muerte llegaron a noticia de la Santa (Ribera 4, 11, p. 410-411), que se apresuró a escribirlo a Roma a su compañero de prisión, ya liberado, P. Gil González (BMC 18,379). No se conservan cartas de T a él.Jesuitas.

BIBL.–Camilo Abad, El venerable padre Martín Gutiérrez, de la Compañía de Jesús. Su vida y pláticas sobre los dos modos de oración. Comillas, 1957.

Gutiérrez, Nicolás

Mercader amigo de la Santa. Vecino de Salamanca. Casado con Ana de la Fuente, de quien tuvo diez hijos. Seis de sus hijas entraron desde niñas en la Encarnación de Avila. “La mayor de todas se llamaba María de san Pedro, bautizada el 13 de mayo de 1534 y había profesado a los trece años. La seguía Ana María de Jesús, bautizada el 7 de agosto de 1537, y había entrado a los nueve años; profesó a los veinte; convivió con Teresa de Jesús doce años en su celda. Jerónima de san Agustín recibió el bautismo el 2 de abril de 1541; Isabel de Jesús, el 10 de enero de 1544; Juliana de la Magdalena, el 18 de febrero de 1546, y Juana Bautista, el 28 de junio de 1553. No tenemos datos sobre su ingreso. Una sétima hermana, Elena del Sacramento, bautizada el 20 de abril de 1556, fue religiosa agustina descalza” (N. González, La Encarnación..., 2,351). El Libro de Becerro del monasterio añade que “fueron compañeras de celda en esta casa de mi madre Santa Teresa, y a todas las sacó para las fundaciones. Algunas se volvieron y otras se quedaron en la descalcez”. Ana María de Jesús depuso extensamente en el proceso de beatificación de la Santa (BMC 2, 441-456). – Nicolás Gutiérrez había firmado una pingüe dote a favor de sus hijas de la Encarnación, ya el 18 de junio de 1551 (ib 1, 341). Se hizo famoso por la ayuda prestada a T en la fundación de Salamanca. Fue él quien logró desalojar a los estudiantes de la casona alquilada por aquélla, que hace su elogio al historiar la fundación salmantina: “harto siervo de Dios. Había ganado de Su Majestad, con su buena vida, una paz y contento en los trabajos grande, que había tenido muchos y vístose en gran prosperidad y había quedado muy pobre, y llevábalo con tanta alegría como la riqueza” (F 19,2 y 9).

Guzmán y Aragón, Leonor Ana de

Dama amiga de la Santa, en buenas relaciones con la familia de don Alvaro de Mendoza. Duquesa de Osuna. Hija de Juan Alonso de Guzmán, duque de Medinasidonia, y de Ana de Aragón, descendiente del Rey Católico. Esposa de Pedro Téllez Girón, duque de Osuna. La Santa suele llamarla “la duquesa” (ctas

41,7; 105,10). En 1572 recomienda a ésta una joven postulante (cta 42,1). En 1577, T solicita su mediación ante el obispo de Cartagena, Gómez Zapata, para resolver la situación anómala del Carmelo de Caravaca (cta 181,10). La “duquesa” falleció al año siguiente, 1578.

Guzmán y Barrientos, Beatriz de

Sobrina de T. Es hermana del alcantarino Juan de Jesús (cta 25,3). Hija de Martín de Guzmán y Barrientos y de María de Cepeda. A ella alude T en carta del 17.1.1570 a Lorenzo: “Doña Beatriz y su hija, ya he escrito a vuestra merced murió” (cta 24,10).

Guzmán y Barrientos, Martín de

Marido de la hermana mayor de Teresa, María de Cepeda. Casaron en Villatoro (Avila) en enero de 1531. Fijaron su residencia en Castellanos de la Cañada (Avila), donde acogieron a Teresa convaleciente de la enfermedad contraída en Santa María de Gracia (V 3,3), y de nuevo al salir de la Encarnación camino de Becedas (V 4,6). Don Martín quería entrañablemente a T (V 3,3), y la acompañó en sus viajes de ida y vuelta a Becedas. El y María de Cepeda tuvieron varios hijos, dos de los cuales –Diego de Guzmán y el alcantarino Juan de Jesús– mantendrán especial relación con la Santa, después de la muerte del padre, acaecida repentinamente (V 34, 19) en 1557. – Pero, probablemente, a su iniciativa se debió el escandaloso pleito entablado entre los hermanos de T, al rechazar el testamento del padre de éstos, don Alonso (diciembre de 1543). Pleito que rompió la armonía familiar, que acabó de arruinar a la familia, y que se arrastró a lo largo de siete años, con incalculables sufrimientos para la Santa, enredada inevitablemente en la disensión familiar, por ser ella uno de los albaceas del testamento paterno. Todavía en 156l, ante el peligro de que el otro cuñado, Juan de Ovalle, reanude la pendencia del viejo pleito, la Santa recordará con tristeza, en carta a Lorenzo de Cepeda: “... harto mal se vendió todo y lo destruyó.

También Martín de Guzmán llevaba sus intentos (Dios le tenga en el cielo), y se lo dio la justicia, aunque no bien...” (cta del 23.12.1561, n. 7). – Cf Serrano y Sanz 2, 494ss.

Guzmán y Cepeda, Catalina de

Pariente de la Santa. Hija de Diego de Guzmán (sobrino de T) y de Jerónima de Tapia (prima de T). Casó con Juan del Aguila. A ella alude la Santa en carta a su padre, Diego de Guzmán, de dic. 1576.

Guzmán y Cepeda, Diego de

Sobrino de T. Es hijo de su hermana mayor, María, y de Martín de Guzmán y Barrientos. Casado hacia 1564 con la prima de la Santa, Jerónima de Tapia. Nos han llegado dos cartas de la Santa a él: una con motivo de la muerte de su mujer (nov. de 1576), y otra con ocasión de la muerte de una de sus hijas (dic. de 1576: “paréceme que quiso nuestro Señor llevar a aquel angelito con su madre al cielo”). Diego secunda la solicitud de Teresa en la asistencia al hermano de ésta, Pedro de Ahumada, tras su regreso de América y su caída en estados depresivos (cartas a Lorenzo de Cepeda, del 10.4.1580, n. 5; y del 15.4.1580, n. 4).

Guzmán y Cepeda, Magdalena de

Sobrina de la Santa. Hija de su hermana mayor, María, y de Martín de Guzmán y Barrientos. La Santa alude a ella en las cartas de dic. 1576 (a Diego de Guzmán) y del 17.1.1570, a Lorenzo de Cepeda: “Doña Magdalena, que era la menor (hija de María de Cepeda) está en un monasterio, seglar. Harto quisiera yo la llamara Dios para monja. Es harto bonita. Muchos años ha que no la vi. Ahora la traían un casamiento con un mayorazgo viudo. No sé en qué parará” (cta 24,10).

Guzmán y Ulloa, Antonia de

Hija de la gran amiga de T, doña Guiomar de Ulloa. Nacida en Avila hacia 1560. Muy niña aún, conoció a T en la casa materna. Casada con el abulense F. Navarro, al enviudar ingresó carmelita en la Encarnación de Avila (1592), donde tenía ya a otras dos hermanas y una tía (BMC 19,390). Atribuye a la Santa la curación repentina del propio hijo Francisco Navarro. En 1610 ofreció en el proceso de beatificación de T un relato minucioso, con sus recuerdos de infancia y acerca de las relaciones íntimas de la Santa con doña Guiomar de Ulloa (BMC 19, 387-398).

Guzmán, Enrique de (1540-1607)

Conde de Olivares (título con que es mencionado por la Santa). Casado con doña María de Pimentel y Fonseca (1579). Fue paje de Felipe II en Inglaterra. Presente en las guerras de Nápoles y Flandes (San Quintín). Embajador en Roma, 1582. Virrey de Nápoles (1591) y de Sicilia (1595). Es padre del famoso Condeduque de Olivares. La Santa alude a él al menos dos veces: “hoy he escrito a Madrid para que el conde de Olivares escriba allá...”, a Sevilla (cta 122,12: cf 135,17).

Guzmán, Luis de, sj

Religioso jesuita, rector del colegio de la Compañía en Toledo (1568-1570). Con él se relaciona la Santa al preparar la fundación del Carmelo toledano. Se hallaba ella en Valladolid, algo enferma y ultimando esta fundación. Al no poder viajar a Toledo, encomienda los trámites de la nueva fundación a los dos padres jesuitas, Luis de Guzmán y Pablo Hernández, otorgándoles un poder firmado, según el cual “desde ahora me comprometo a cumplir todo lo que sus mercedes concertaren” (cta 15 y A 10, con fecha 7.12.1568). De nuevo extiende la Santa una promesa de escritura, aceptando lo concertado por el P. Luis de Guzmán con Diego de san Pedro la Palma, “tocante a las legítimas” de dos hijas de éste que ingresarán en el

Carmelo toledano (A 11, con fecha 11.8.1570). Este segundo documento fue publicado en facsímil por Herrero Bayona, en 1882. Jesuitas.

Guzmán, Magdalena de

Dama de la reina Ana de Austria. Había tenido palabra de casamiento con don Fadrique de Toledo, hijo del duque de Alba. Pero éste, faltando a la palabra dada, se casó con su prima doña María de Toledo y Colonna. Doña Magdalena recurrió a Felipe II, quien ordenó la prisión de los duques. La Santa conoció el complejo suceso, compartió la opinión de don Alvaro de Mendoza en contra de los duques (cta 60,3: a don Alvaro, cuando aún sigue en pie el proyecto inicial de matrimonio); escribirá luego a doña Inés Nieto, cuyo esposo, Juan de Albornoz, secretario del duque, también ha sido encarcelado (cta 285). Recuérdese que el joven matrimonio del drama ocasionará en septiembre de 1582 el duro viaje final de la Santa a Alba de Tormes (cf Marañón, A. Pérez I, c. 7).

H

Hábito carmelita

1. El hábito religioso era el distintivo externo de las personas consagradas, distintivo además entre las diversas familias religiosas. Al vestirlo, en la “toma de hábito”, Teresa ingresó oficialmente en la Orden del Carmen y en la comunidad de la Encarnación, que la aceptaba en su seno. Tomó el hábito después de un año de vida en el monasterio. Antes de ese acto, había obtenido el consentimiento expreso de don Alonso, su padre, y el de la comunidad carmelita. Y había tenido que estipular la dote que, para la admisión se pactó ante notario público por ambas partes: de un lado don Alonso y del otro las religiosas, presididas por la priora, “la muy reverenda y magnífica señora doña Francisca del Aguila” y la

supriora, doña María Cimbrón. El acto solemne de dotación se realizó el 31 de octubre de 1536, “estando presente en el dicho monasterio... tras las redes dél la señora doña Teresa de Ahumada”, aceptada “en el dicho monasterio por monja e religiosa de velo y del coro..., habida consideración a ser la dicha doña Teresa hija de nobles padres y deudos, y persona de loables costumbres”.

En la carta de dote, aparte la detallada consignación de vestidos y demás ajuar monástico, a doña Teresa la dotaba su padre con “doscientos ducados de oro” al año, o en sustitución de éstos con “25 fanegas de renta, por mitad trigo e cebada” (BMC II, 93-94).

Ese mismo día firmaba ella otro documento importante, con cesión de la legítima materna de su hermano Rodrigo a favor de la hermana menor de entrambos, doña Juana, “por cuanto yo [Teresa] estoy determinada, si pluguiere a la voluntad de Dios nuestro Señor, de entrar en religión e recibir el hábito de nuestra Señora en el monasterio e casa de la Encarnación, extramuros desta dicha ciudad, y dejar el mundo y las cosas dél como vanas y transitorias, como siempre por mí ha sido deseado, para la cual entrada ha muchos días que pedí licencia al dicho Alonso Sánchez, mi señor; la cual él me ha dado, con su bendición...” (ib p. 95).

Hecho lo cual, Teresa, joven de 21 años, recibió el hábito carmelita el 2 de noviembre de 1536. Lo recordará ella más de una vez: “En día de las ánimas tomé el hábito. Pida vuestra paternidad a Dios que me haga verdadera monja del Car-melo, que más vale tarde que nunca” (cta 138,5: a Gracián en 1576; de ese año es también la R 4, que comienza: “Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito”).

2. El rito de la toma de hábito de Teresa lo conocemos por las llamadas Constituciones de la Encarnación, que en apéndice consignan las rúbricas del acto. La joven novicia se postraría en el suelo, llevando ella misma las diversas piezas del propio hábito. El celebrante las iría bendiciendo una a una, y luego se

las entregaría: el hábito, la correa, el velo, la capa blanca y el “paternóster” símbolo de la continua vida de oración. Por fin le entregaría una candela encendida “in signum supernae illustrationis et inflammatae caritatis”.

Casi treinta años más tarde, Teresa recordará así aquellos momentos: “En tomando el hábito, luego me dio el Señor a entender cómo favorece a los que se hacen fuerza para servirle, la cual nadie entendía de mí, sino grandísima voluntad. A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy, y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura” (V 4,2).

3. De lo material a lo espiritual. El pensamiento de T en la valoración del hábito carmelita va de lo material a lo espiritual, de la prenda física a su contenido simbólico.

Lo material lo presenta ella con gran meticulosidad en sus Constituciones (4,2): “El vestido [de la carmelita] sea de jerga o sayal negro. Y échese el menos sayal que ser pueda para ser hábito; la manga angosta, no más en la boca que en el principio, sin pliegue, redondo, no más largo detrás que delante, y que llegue hasta los pies. Y el escapulario de lo mismo, cuatro dedos más alto que el hábito. La capa de coro de la misma jerga blanca... Sean las tocas de sedeña y no plegadas. Túnicas de estameña... El calzado, alpargatas...”

Al instinto femenino de T no se le escapaba que esa opción por el sayal de los aldeanos de Castilla para el hábito de sus monjas entrañaba el fatal peligro de convertirlo en nido de insectos y parásitos. Medio en broma medio en serio, es el momento en que compone un poema jocoso y organiza una procesión del pequeño grupo de jóvenes novicias de San José para suplicar amparo ante semejante posible plaga. El poema comenzaba: “Pues nos dais vestido nuevo, / Rey celestial, / librad de la mala gente / este sayal”. Y el poema prosigue alegando altos motivos espirituales para justificar la apremiante súplica.

Mayor, sin embargo, es su interés por la selección de quienes han de tomar el hábito: “Mírese mucho... que sean personas de oración y que pretendan toda perfección y menosprecio del munto. Porque si no vienen desasidas de él, podrán mal llevar lo que aquí se lleva... Y que tengan salud y entendimiento...” (ib 6,1).

A sus monjas, Teresa les inculcará insistentemente que el hábito carmelita es el “hábito de nuestra Señora”, o el “hábito de la Virgen”, “el hábito de su gloriosa Madre [del Señor]” (V 36,6; C 13,3; M 3,1,3...). Les inculca que este hábito las solidariza espiritualmente con los grandes santos del pasado carmelitano: “¡Qué de santos tenemos en el cielo que llevaron este hábito!” (F 29,33). Y que las hace también solidarias con los restantes Car-melos hermanos. Cuando en 1579 tiene que solicitar ayuda económica del Carme-lo de Valladolid, recuerda a la priora María Bautista que “por eso traemos todas un hábito, porque nos ayudemos unos a otros...” (cta 295,4). Entre los episodios típicos de su historial de fundadora, es conocido su interés por preparar ella misma el hábito con que fray Juan de la Cruz ha de iniciar vida de descalzo (F 10,4; 13,5). Gesto que repetirá con los pioneros de Pastrana: “Yo les aderecé hábitos y capas, y hacía todo lo que podía para que ellos tomasen luego el hábito” (F 17,14).

T. Alvarez

Herejes / herejías

En tiempo de T, hereje “es nombre odioso e infame y significa falsa y dañada doctrina, que enseña lo contrario de aquello que cree y enseña la fe de nuestro Señor Jesucristo y su Iglesia”. Y herejía “significa deserción y apartamiento de la fe y de lo que tiene y cree la dicha santa Iglesia” (Covarrubias). En la mentalidad popular y en la de T, se trataba de un fenómeno social y religioso a la vez: de subversión en la sociedad y de apostasía en la Iglesia. En la época de la Santa sucede la gran rotura de la unidad en la Iglesia de occidente: protesta de Lutero a

partir de 1517 hasta su muerte en 1546; en 1531 Enrique VIII de Inglaterra rompe con la Iglesia romana; en Francia persisten las guerras de religión a partir de 1560, con episodios tan crueles como las masacres de Vassy y de Saint-Bathélemy (1562 y 1572). En Castilla se repiten los brotes de disidencia, con los consiguientes autos de fe (Valladolid 1558 y Sevilla 1562). La búsqueda y caza de herejes y herejías se vuelve obsesiva en la Inquisición española. T vive y respira en ese ambiente. Desde Trento y desde la Corte de Madrid, desde dominicos y jesuitas le llegan noticias de los sucesos violentos de Francia y Alemania. Quizás también de Inglaterra: es probable que conozca el episodio de Tomás Moro a través de las glosas de su amigo Diego de Yepes. Conoce la muerte de su íntimo amigo el jesuita Martín Gutiérrez (21.2.1573) a manos de los hugonotes del sur de Francia. Conoció igualmente el fatal desenlace de los 40 mártires jesuitas enviados a evangelizar el Brasil, también a manos de piratas hugonotes: julio de 1570. (Entre los martirizados se hallaba el pariente de T, Francisco Pérez Godoy). Pero probablemente el mayor impacto lo recibió con la noticia de las guerras de Francia tras la matanza de Vassy (1562), evocada por ella en el capítulo primero del Camino (1,2).

Esa panorámica de Europa, agitada por guerras, ideologías y violencia, la resume T en el grito: “Estáse ardiendo el mundo!...” (C 1,5). Traduce ella así el aspecto social del fenómeno en sus manifestaciones más virulentas. Pero la impresiona aún más el aspecto religioso, en el que subraya dos o tres datos: la defección de los sacerdotes (“perdidos tantos sacer-dotes”), el desgarro de la Iglesia (“quieren poner su Iglesia por el suelo”), y las profanaciones de la Eucaristía. Lo condensa en una de sus oraciones del Camino: ella, en nombre de las lectoras, hace la oferta de la Eucaristía “para que no vaya adelante tan grandísimo mal y desacatos como se hacen en los lugares adonde estaba este Santísimo Sacramento, entre estos luteranos, deshechas las iglesias, perdidos tantos sacerdotes, quitados los sacramentos” (C 35,3). Y concluye esa oración: “Ya, Señor, ya. Haced que se sosiegue este mar. No ande siempre en tanta tempestad esta nave de la Iglesia. Y salvadnos, Señor mío, que perecemos” (ib 5; cf 3,8). En 1567, al instalar en

Medina del Campo su segundo Carmelo en un barracón destartalado, vive con emoción el riesgo de profanación eucarística en su propia casa, porque en Medina es normal el trasiego de mercaderes de todas las creencias, y porque es reciente el episodio de profanación eucarística en Alcoy (Alicante), hecho cometido –se dijo– por un hugonote francés, y cuya noticia se difundió clamorosamente por toda España.

Ese conjunto de episodios y tensiones sociales y religiosas explica la frontal toma de posiciones adoptada por T, especialmente sus calificativos extremos. Para ella, los herejes son unos "desventurados": "desventurados de estos herejes" (V 7,4). "Desventurados..., han perdido por su culpa esta consolación" (C 34,11). "Esta desventurada secta" (C 1,2: más fuerte aún en el n. 4). Pero a la vez el fenómeno de las herejías, tal como se producen en su tiempo, a ella le causan profunda pena (cf V 13,10). Por dar "luz en algo a los herejes, perdería mil reinos, y con razón", dice de sí misma y de los reyes (V 21,1). Esa pena llega a catalogarla entre las grandes tribulaciones de la vida mística: el gran dolor de los místicos "procede de las muchas almas que se pierden, así de herejes como de moros" (M 5,2,10). El más expreso testimonio autobiográfico de ese su dolor por la sangre vertida en las violencias de la Europa de su tiempo, corresponde al período de las guerras religiosas de Francia. Lo refiere en el primero de sus escritos, la Relación 1,19: "Nunca me afligen estas cosas [personales suyas], si no es lo común y las herejías, que muchas veces me afligen, y casi siempre que pienso en ellas me parece que solo este trabajo es de sentir". Lo escribe en 1560. Está convencida de que ni las armas ni el brazo secular podrán frenar esas oleadas de violencia y disidencia: "digo que, viendo tan grandes males, que fuerzas humanas no bastan a atajar este fuego de estos herejes, con que [=aunque] se ha pretendido hacer gente para si pudieren a fuerza de armas remediar tan gran mal y que va tan adelante..." (C 3,1): texto borrado en el autógrafo por el teólogo censor, a causa de su probable alusión a la estrategia bélica de Felipe II. Poco después reiterará la Santa que "no nos ha de valer el brazo seglar" (ib 3). Cree ella que sólo podrán frenarse esas rupturas y violencias con el empeño personal de vida evangélica

vivida a fondo. Y esa es toda la razón de ser de su naciente Carmelo: “ser tales, que valgan nuestras oraciones para ayudar” a los letrados y al Señor mismo (ib 3,2). A las jóvenes de su Carmelo les clama: “Oh hermanas mías en Cristo, ayudadme.... que para esto os juntó aquí el Señor” (ib 1,5). Y de nuevo: “encerradas, peleamos por El” (ib 3,5). Son páginas escritas en la década de 1560-70, a raíz de las guerras religiosas de Francia y Alemania, y apenas concluido el concilio de Trento. Protestantismo.

Hermosa, Leonor de

Esposa de Juan de Buedo. Son los padres de una joven por quien intercede la Santa ante Gaspar de Salazar, sj, para facilitarle el ingreso en un monasterio de Cuenca (cta 48,4).

Hermosura

“Hermosura” y “hermoso/a” son vocablos preferidos en el léxico teresiano para designar la belleza, sea física, sea moral y espiritual. La Santa utiliza también otros: “gracia/gracioso”, “primor”, “lindo”, etc., pero con mucha menos frecuencia. “Bonito” en su léxico no tiene la actual acepción de “bello/agradable”, sino que se mantiene como diminutivo de “bueno”, en contraposición al superlativo “bonísimo”. Ella no conoce el término “belleza”. Sólo en poesía usa el adjetivo “bello” (Po 8 y 23).

Teresa posee fina sensibilidad estética, extensiva a toda la escala de la belleza. La encanta la belleza artística. De modo especial la pictórica y escultórica. Le gustan los cuadros bellos y devotos, y no soporta las imágenes religiosas feas o deformes. Es capaz de gastar los últimos maravedís que le quedan, en adquirir un par de cuadros religiosos expuestos en un bazar de Toledo. Se abandona a la admiración ante el famoso retablo de “las Cinco Villas”: “yo no he visto cosa mejor”

(F 14, 9). Hace pintar numerosas imágenes para su pobre convento de San José de Avila, a veces en diálogo con el pintor para orientar el dibujo.

Le gusta la música, hasta extasiarse oyendo a la hermana Isabel de Jesús cantar el “Véante mis ojos” (R 15). Canto que le hace repetir en diversas ocasiones. Prueba de su fino gusto por la poesía es que, cuando conoce las liras del Cántico Espiritual de fray Juan de la Cruz, las hace copiar, las lleva consigo al convento de Medina y “pidió a las religiosas que se holgara se entretuviesen en ellas y las cantasen, y ansí se hizo, y desde entonces se han cantado y cantan” (Memorias Historiales, I, D. 202, p. 170).

No es menos sensible a la belleza de la naturaleza, cosas y paisajes. Aspecto que podría condensarse en su dicho acerca de cosas que la impactan, como “ver campo, agua, flores...” (V 9,5). Repetido en otro pasaje íntimo: “cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campos, flores, olores, músicas...” (R 1,11). En esa especie de armónico de cosas bellas, la que más sintoniza con su gusto estético es, sin duda, el agua. “Soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia” (M 4,2,2). Así, ha mirado “el agua que está en un vaso, que si no le da el sol está muy clara” (V 20,28). O bien, “ver un agua muy clara que corre sobre cristal y reverbera en ella el sol” (V 28,5). “De una fuente muy clara lo son todos los arroyicos que salen de ella” (M 1,2,2). “...unas fontecicas que yo he visto manar, que nunca cesa de hacer movimiento la arena hacia arriba” (V 30,19).

T parece menos sensible hacia la belleza animal, hecha excepción de las aves, que abundan en su mundo simbólico (águilas, palomas, gavilán, ave fénix...), y que hacen su delicia en la contemplación del paisaje. Cuenta una de sus compañeras en el viaje a Andalucía: “Aquel primer día llegamos a la siesta en una hermosa floresta, de donde apenas podíamos sacar a nuestra Madre, porque con la diversidad de flores y canto de mil pajarillos, toda se deshacía en alabanzas de Dios” (María de san José, Libro de recreaciones, Recr. 9).

Con todo, Teresa ha sido, de por vida, mucho más sensible a la belleza humana: belleza física o espiritual de las personas. Desde la primera página de Vida (1,2), repara en la belleza moral y física de su madre: doña Beatriz “era de grandísima honestidad” y “de harta hermosura”. Todavía en el atardecer de su vida, a Teresa la encanta la belleza de las niñas que excepcionalmente han entrado en sus Carme-los, Teresita e Isabelita. De la belleza infantil de esta última trazará una deliciosa semblanza en carta a María de san José, para disfrute de ésta, que no tiene la suerte de conocer a Isabel (“la mi Bela”) y sí a Teresita (cta 175,6: del 9.1.1577).

En el relato de Vida, ella misma confesará, como uno de los excesos en que incurrió largos años, incluso tras las primeras jornadas de experiencia mística, el dejarse prendar por el porte de las personas bien parecidas o bien-hablantes (V 37, 4; cf 7,12).

Con todo y tras ese recorrido por los derroteros de su sensibilidad estética, el dato absolutamente novedoso y excepcional es que, al entrar ella en la experiencia mística, su sentido de la belleza se eleva a cotas difícilmente mensurables. Es éste uno de los aspectos coincidentes de su experiencia mística con la de fray Juan de la Cruz: aun con variedad de matices, uno y otro captan místicamente esa alta vibración estética. De suerte que en ellos la experiencia mística en cuanto tal no sólo fluye como amor y conocimiento, sino como sentido y disfrute de la belleza. De la belleza trascendente y de toda otra belleza creatural, terrestre o celeste.

De ahí brotará más de una vez la vena poética de ambos. Teresa compone su primer poema: “Oh Hermosura que excedéis / a todas las hermosuras...” Y el Santo, al final del Cántico: “Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura / al monte y al collado...” O bien todo el poema “Por toda la hermosura / nunca yo me perderé...”

En la experiencia mística de Teresa, el hecho más persistente, más determinante y documentado, es la fascinación que en ella produce la Humanidad gloriosa de Jesús, “Hermosura que tiene en sí todas las hermosuras” (C 22,6). “Este Señor... es la cosa más hermosa que se puede imaginar” (C 26,3; cf M 6,7,5). Hermosura que es pura delicia: “la más hermosa y de mayor deleite que podría una persona imaginar, aunque viviese mil años” (M 6, 9, 5).

El sumo asombro estético de ella se inicia con las primeras visiones de la Humanidad de Jesús: por primera vez “quiso el Señor mostrarme solas las manos con tan grandísima hermosura, que no lo podría yo encarecer... Sola la hermosura y blancura de una mano es sobre toda nuestra imaginación” (V 28, 1.11). “Parecerá que no era menester mucho esfuerzo para ver unas manos y rostro tan hermoso. Sonlo tanto los cuerpos glorificados, que la gloria que trae consigo ver cosa tan sobrenatural hermosa desatina” (28, 2). El efluvio de esa belleza del Señor es tal, que sin la mediación de “un arrobamiento o éxtasis... sería imposible sufrirla ningún sujeto” (28,9). “Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderla olvidar” (ib.). Y sigue, en ese mismo pasaje, una catarata de calificativos hiperbólicos que pugnan por traducir el impacto que en ella produjo ese primer encuentro con la belleza trascendente.

Años más tarde, ella misma hará una especie de diagramación de la curvatura producida en su sentido estético al pasar de la degustación de “las bellezas” a la fascinación de “la Belleza” trascendente. Lo escribe así:

“De ver a Cristo, me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día, porque para esto bastaba sola una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced!... – Después que vi la gran hermosura del Señor, no veía a nadie que en su comparación me pareciese bien, ni me ocupase (la memoria); que con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma..., todo lo que veo me parece hace asco en comparación de las excelencias y gracias que en este Señor veía... Y tengo por imposible... podérmela nadie

ocupar de suerte que, con un poquito de tornarme a ocupar de este Señor, no quede libre” (V 37, 4).

Es decir, que a la experiencia de la belleza trascendente –hermosura de Cristo– no se le asigna un supremo peldaño en la escala de la belleza, sino que se la sitúa fuera de toda posible comparación. (A los pasajes citados sobre la belleza de Cristo, habría que añadir el precioso texto sobre la belleza de la Virgen, percibida también místicamente en una de las mariofanías más espléndidamente referidas por la Santa: V 33,14-15).

Queda pendiente la pregunta: ¿en qué consiste o cuáles son los ingredientes de esa belleza trascendente, en la apreciación y descripciones de Teresa? No es fácil la respuesta. Como a otros sectores de su experiencia mística, también a éste lo sitúa ella en la zona de lo inefable. Se limita a desglosar alguna que otra faceta. Comparando sus “visiones estéticas” con los cuadros del Greco, se ha apuntado al factor “luz/luminosidad/resplandor” de las descripciones de la Santa, para aproximarles la “luz pictórica” de aquél. (Cf H. Hatzfeld, Estudios literarios sobre la mística española. Madrid 1968: capítulo 6º, “Textos teresianos aplicados a la interpretación del Greco”, p. 243-276).

Es cierto que, según Teresa, las experiencias místicas “visivas” la introducen en una luz absolutamente nueva. Es “una luz, que sin ver luz, alumbra el entendimiento” (V 27,3). “Excede a todo lo que acá se puede imaginar, aun sola la blancura y resplandor. No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave, y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa... Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa deslustrada la claridad del sol...” (28, 4-5). “Sola la hermosura y blancura de una mano es sobre toda nuestra imaginación...” (28, 11). “Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente de esta en que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando..., fuera imposible alcanzarla” (M 6, 5, 7; cf V 38, 2 y 33, 14-15).

Luz, blancura, fulgor son, pues, índices lejanos de la belleza trascendente. Con todo, esa fúlgida irradiación es sólo una faceta de la belleza misma percibida y no descrita por Teresa.

T. Alvarez

Hernandálvarez del Aguila (Hernando Alvarez), sj (1510-1572)

Jesuita conocido por la Santa en Avila. Nacido en esta ciudad en 1510, ingresó en la Compañía siendo ya sacerdote (1550) y promotor de un pequeño colegio de niños. Profesó el 24.2.1556. Rector de Burgos y de Palencia. Es uno de los fundadores del Colegio de San Gil en Avila (1554), y luego rector del mismo (1554-1558) y de otros colegios de la Compañía. Es hermano de doña Mencía del Aguila (pariente, ésta, de Teresa y esposa del “Caballero santo”). Fue confesor ocasional de T, si bien no mencionado por ésta en la lista de R 4,3. En los Procesos de bea-tificación de la Santa (cf BMC 19, 593), uno de sus súbditos jesuitas refiere de su muerte, acaecida en 1572: “sucedió que en este colegio de San Gil murió el Padre Hernandálvarez del Aguila de un gran dolor que le acabó en dos días y medio. Escribió a la dicha santa Madre el P. Antonio Lárez, rector que entonces era de este colegio, la gran pena que tenía de la muerte del dicho padre, por haber sido con tanta brevedad. La cual le respondió al dicho padre por un billete: “no le dé pena..., no falta quien le ha visto en el cielo” (sigue el texto de la carta 44). Es posible que se refiera a él alguna de las alusiones anónimas de Vida cc. 33-34.

Hernández, Alonso, Ocarm

Valdemoro

Hernández, Pablo, sj.

Jesuita, gran colaborador de la Santa. Nacido en Santiago de Compostela hacia 1524. Ingresó en la Compañía en 1552. Fue sucesivamente rector de los colegios de Murcia, Ocaña, Belmonte, Oropesa y Cuenca. El y la Santa se conocieron en Toledo, durante la estancia de ésta en casa de doña Luisa de la Cerda (1562). Luego la ayudó en las fundaciones de Malagón y de Toledo. Para esta última, tomó él la iniciativa, pues "tenía mucho deseo de que se hiciese un monasterio de éstos en este lugar" (F 15,1). En la serie de confesores elaborada por T para la Inquisición de Sevilla, lo enumera a él: "al doctor Pablo Hernández en Toledo, que era consultor de la Inquisición" (R 4,3). En el relato de las Fundaciones (15,1) puntualiza: con él "yo estando en este lugar [Toledo] me había confesado cuando estaba concertando la fundación de Malagón" (1568). Entre ambos media un carteo del que nos queda apenas un botón de muestra (cta 269). De la estima en que Hernández tenía a la Santa da fe Ribera: "Había quedado ... con tanta estima de su prudencia y santidad, que decía después: la madre Teresa de Jesús es muy gran mujer de las tejas abajo, y de las tejas arriba muy mejor" ("La Vida de la M. Teresa..., 2,13, p. 185). Por su parte, ella le puso el remoquete de "Padre eterno" (cta 8,12). El episodio culminante de esa mutua estima lo representas la carta 269, escrita el 4 de octubre de 1578, en el momento crucial de la obra teresiana, cuando el nuncio papal, Felipe Sega, la ha denostado a ella ("de mí le dicen que soy una vagamunda e inquieta": ib n. 3), y rehúsa responder a sus cartas (cta 261,1 y 269,5), y tiene sentenciados a reclusión a los principales descalzos, sobre todo a Gracián, a quien ha condenado con un breve lleno de descalificaciones. Es el momento en que la Santa recurre al P. Pablo Hernández: portador de la carta es Roque de Huerta, a quien encomienda otra misiva para el confesor del Nuncio. El portador informará al destinatario de la realidad de los sucesos, concretamente de los nueve meses de fray Juan de la Cruz en prisión (cta 270,2). Al destinatario le envía la documentación que a ella la ha facultado para fundar (cta 270, 2; y 269,10) y le encomienda sobre todo dos cosas: que medie ante el Presidente del Consejo Real, Antonio Mauricio de Pazos, a quien ella supone informado tendenciosamente por el Nuncio; y que a ser posible hable con el confesor de éste

último, “para que le ponga en conciencia que no publique cosas tan perjudiciales hasta informarse” (269,9). Es, sin duda, uno de los pasos más atrevidos que la Santa había dado en toda su vida. La mediación del P. Pablo Hernández tuvo feliz desenlace en la sentencia definitiva de Sega y los cuatro jueces, enviada al Rey el 15 de julio del año siguiente 1579 (MHCT 2,99-107).

Hernández, Pedro, O.P.

Fernámdez, Pedro

Herrera, licenciados

Anónimos. “Aquellos benditos licenciados Herrera”, mencionados en el carteo de la Santa a Gracián (cta 116,1) acerca de “si se puede recibir sin dote una pretendiente” (año 1576). Se trata, probablemente, del mismo “licenciado Herrera, muy siervo de Dios”, que ayudó a la Santa en la fundación del Carmelo de Segovia (F 21, 10).

Hidalguía, pleito de

1. Los pleitos de hidalguía

Un pleito de hidalguía, en la época de santa T, era el conjunto de autos vistos y oídos en el tribunal real de la Chancillería, instancia decisiva, con la finalidad de la probanza judicial de la posesión de hidalguía de los demandantes y de sus ascendientes (padres, abuelos). Estos pleitos fueron muy frecuentes por dos motivos fundamentales: 1) como recursos para la hacienda real, siempre en apuros y que, con escasa visión económica, fue pródiga en ventas de este tipo para quienes po-dían pagar los costes considerables de la hidalguía, porque «tengo para mí que honras y dinero casi siempre andan juntos», «porque por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre» (CV 2,6). 2) porque la

consideración social de la limpieza de sangre y la exención de impuestos directos consiguientes a la hidalguía se habían convertido en auténtica obsesión colectiva sobre todo para los necesitados de inserción y de borrar orígenes «impuros» en quienes no eran hidalgos de solar conocido.

El pleito de la familia Sánchez (o Álvarez) de Cepeda obedeció a estos estímulos. Se inició en Hortigosa de Rioalmar el 6 de agosto de 1519 y duró hasta la sentencia definitiva de la Chancillería de Valladolid y retirada de apelaciones el 22 de noviembre de 1522: cuando T andaba entre los cuatro y siete años de edad.

2. Avatares de la documentación

La investigación actual ha dejado claro que, en las mentalidades castellanas (y no sólo en las castellanas) de la segunda parte del siglo XVI y en el XVII, no cabía la imagen de un santo que no hubiera tenido ascendencia, entre otras cosas, limpísima, es decir, libre de cualquier connotación de orígenes judíos. Estas representaciones colectivas habían cuajado tan profundamente, que a nadie tiene que extrañar que los testigos de los procesos de beatificación y canonización de la Santa y sus hagiógrafos estuviesen convencidos de esta realidad. Incluso, para confirmar legalmente lo que tenían como evidencia que ni de pruebas necesitaba, recurrieron a una improbable (por no decir imposible) ejecutoria de hidalguía que el abuelo de santa T, Juan Sánchez, habría logrado en la Chancillería de Ciudad Real por 1500. Hagiógrafos y biógrafos han retransmitido este dato imaginado prácticamente hasta hoy, incluso después de conocido el pleito de hidalguía de Valladolid (inútil de haber dispuesto la familia Sánchez de Cepeda de la ejecutoria anterior). Todos daban por hecho –y era el presupuesto más lógico que imaginarse pueda– que santa T había nacido en un hogar de padres nobles y limpios de cualquier ascendencia judeoconversa.

En la posesión de esta verdad se estaba hasta 1946. Fue en aquel año cuando apareció en el Boletín de la Real Academia Española un artículo del investigador

Narciso Alonso Cortés en el que exhumaba, entre otros litigios de la familia Sánchez de Cepeda, el extracto del pleito de hidalguía que había estado en el Archivo de la Real Chancillería sin que nadie sospechara su existencia hasta entonces. Mucho menos se podían sospechar los contenidos de una documentación judicial de este tipo que trastornaba radicalmente la supuesta condición social de santa T, puesto que, entre las revelaciones que hacía, allí constaba fehacientemente la ascendencia judeoconversa de la Santa, descendiente de un abuelo judaizante y reconciliado ante el tribunal de la Inquisición de Toledo. Esta «mácula», como es bien sabido, no distinguía demasiado entre abuelos, hijos y nietos.

Los biógrafos teresianos no supieron –o no pudieron– valorar el alcance del descubrimiento sensacional. Los historiadores de oficio, por el contrario, aprovecharon lo que se ofrecía (a veces lo que se intuía) como muestra excepcional y para aumentar la nómina de conversos puesto que desde los años cincuenta se concedía importancia singular (es posible que excesiva a veces) a este sector social antes olvidado. Unos y otros, para mantener posiciones tradicionales o para afianzar las nuevas, demandaban la oferta de los materiales completos del pleito, sólo conocido por la transcripción de una mínima parte (eso sí, muy indicadora) en el artículo breve de Alonso Cortés.

Pero la demanda resultaba imposible de satisfacer: ya por 1960 el legajo que contenía el pleito de marras había desaparecido del archivo. El «vuelo», conocido por algunos especialistas que lo denunciaron, no llamó la atención hasta que saltó a los medios masivos de comunicación con motivo del cuarto centenario de la muerte de santa T (1982). Por fin, y por caminos también misteriosos, en mayo de 1986 retornó a su lugar. Casi inmediatamente se preparó su edición íntegra, que apareció en el mismo año en la Editorial de Espiritualidad con el título El linaje judeoconverso de Santa Teresa (pleito de hidalguía de los Cepeda).

3. Referencia archivística

El pleito de hidalguía se halla en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (Sala de Hijosdalgo), legajo 45, expediente 5. La edición aludida ha ordenado los materiales, que en el original se recogieron sin orden lógico ni cronológico, en tres cuadernos fácticos, donde se halla todo el proceso, desde las diligencias iniciales (provocadas por los hermanos Cepeda) hasta la apelación que el procurador de la familia elevó (y retiró después) contra la segunda sentencia, favorable pero no en los extremos en que se quería.

La ejecutoria de hidalguía dimanante, y de la que se conservan varios ejemplares, se halla en otra sección del mismo Archivo, en Reales Ejecutorias, 365-1 y 365-2. Existen otros ejemplares sacados por diversos motivos y en diversos tiempos, como el que existe en el archivo de los Carmelitas Descalzos de Ávila o la fotografiada en el Archivo Silveriano. Fueron estos ejemplares los utilizados por descendientes familiares cuando necesitaron exhibirlos. No coinciden en todo los dos traslados con el original de la Chancillería.

4. Contenidos históricos teresianos

1. El valor primero y principal es el referido a la propia santa T aunque su nombre no aparezca en ningún momento; en estos procesos y en otros similares sólo interesaba la ascendencia. Dada la importancia del linaje entonces es ésta la documentación más elocuente para reconstruir los antecedentes de la familia de la Santa. El pleito fue iniciado (y provocado) por su padre, Alonso Sánchez de Cepeda, y por sus tíos paternos Pedro Sánchez de Cepeda, Ruy Sánchez de Cepeda y Francisco Álvarez de Cepeda, mas por la voz registrada de tantos testigos como desfilan o declaran en lejanía va apareciendo toda la familia paterna (abuelos, bisabuelos, los otros tíos de T, amas de cría, avatares, oficios “viles”, usos y costumbres de Ávila, de Toledo, etc.).

Entre todo ello, y mucho más, la noticia más decisiva es la proporcionada acerca de la condición judeoconversa de la familia. Todo se debió a que a lo largo del proceso aparecieron acá y acullá referencias, y más que referencias, a los orígenes y a los tiempos toledanos de los pleiteantes y de su padre, Juan Sánchez de Toledo. El Fiscal de la Audiencia y los procuradores de Ávila, interesados en que la exención de impuestos y derramas no se ampliase a una familia más, solicitaron autos a la Inquisición de Toledo. Tardaron, por diversos motivos (era, además, el tiempo de las Comunidades), en llegar a Valladolid pero al fin se consiguieron. Contenían declaraciones testificales de cuñado y sobrino de Juan Sánchez de Toledo (el abuelo paterno de santa T), acordes en confirmar lo que en Toledo había sido público: la apostasía de Juan Sánchez y sus hijos (exceptuado uno de éstos, Hernando de Santa Catalina); pero contenían algo más decisivo: el notario y escribano del Santo Oficio toledano daba fe de que en los registros del Tribunal de distrito constaba el haber judaizado y su reconciliación por junio de 1485.

Puede verse que lo demás se acopla a los comportamientos de las familias judeoconversas en circunstancias similares a la de los Cepeda. Tras la reconciliación, penitencias y sambenitos venía la emigración a otras ciudades o lugares; los cambios de patronímico; los casamientos con hijas e hijos de las oligarquías urbanas cuando los conversos disponían de recursos económicos como en este caso; estilo de vida hidalga y alardes de nobleza, aceptación por unos y rechazo por otros de tales exhibiciones. Hasta que llegaba el momento de legalizar la situación y aspirar al reconocimiento de su inserción social, y nada más a propósito para ello que lograr una ejecutoria de hidalguía después del trámite largo y costoso del pleito en la Real Chancillería, sala de hijosdalgo. Eran, por lo general, pleitos en los que los conversos contaban con múltiples complicidades a cambio de corrupciones de testigos y de otras instancias. Y así se puede explicar cómo, a pesar de tantas evidencias, las dos sentencias (la primera por los Alcaldes, la segunda por los Oidores de la Chancillería) fueran al fin favorables a los Cepeda.

5. Sentencia y ejecutoria

La sentencia (17 de agosto 1522) era, en efecto, favorable a las pretensiones de los pleiteantes pero muy condicionada: «debemos mandar y mandamos que a los dichos Alonso Sánchez de Cepeda y sus hermanos sea guardada la posesión de su hidalguía solamente en la dicha ciudad de Ávila y en el concejo de Manjabálago y Ortigosa». El procurador de los Cepeda suplicó la revocación de una sentencia, reconocedora de la posesión de hidalguía pero demasiado limitada, local o «de gotera», para que no fuese tan restringida. No insistió, y se dio por retirada la súplica, con lo que finalizó el pleito (28 noviembre 1522) manifestando los Cepeda su deseo de «sacar la ejecutoria».

La ejecutoria era el otro instrumento (título) público que avalaba, ante quien fuere preciso, la hidalguía conseguida por sentencia. Tenía que transcribir trámites previos, como declaraciones de algunos testigos. En la ejecutoria que se exhibiría por los Cepeda había, no obstante, anomalías clamorosas: no tanto en la consabida selección de testificaciones favorables cuanto en el texto de la propia sentencia, perceptiblemente alterada en la limitación de solamente por el otro adverbio especialmente, con lo que se convirtió en hidalguía general.

Consta que diversos miembros de la familia utilizaron la ejecutoria. Es lo que tuvo que hacer santa T, obligada a sacarla para su hermano Lorenzo, que la necesitaba en sus andanzas por las Indias. Logró un traslado –sin duda con la alteración aludida– «que dicen que no puede estar mejor» (cta a don Lorenzo de Cepeda, 23 diciembre 1561). Familia de T.

BIBL.–Narciso Alonso Cortés, Pleitos de los Cepeda, Boletín de la Real Academia 25 (1946) 85-110; Teófanes Egido (ed.), El linaje judeoconverso de Santa Teresa (Pleito de hidalguía de los Cepeda). Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1986; Tomás Álvarez, La ejecutoria de hidalguía del padre de Santa Teresa, MteCarm

89 (1981) 431-464; Teófanes Egido, La familia judía de Santa Teresa, Studia Zamorensia 3 (1982) 449-479.

Teófanes Egido

Higas / dar higas a las visiones

La práctica vulgar de “dar higas”, bien fuera contra el supuesto “mal de ojo”, bien en señal de desprecio contra alguien, aparece en el tristemente célebre pasaje de Vida 29, 5-6, poco antes de referir la “gracia del dardo” (transverberación: 29, 13). Episodio doloroso, tan grabado en la mente de la Santa, que vuelve a recordarlo en Fundaciones 8, 3 (año 1573), y en las Moradas 6, 9, 13 (año 1577). Ocurrió estando ella en Avila, por los años 1560-1561, coincidiendo con las primeras y reiteradas visiones místicas de Jesucristo glorificado.

El mejor resumen del episodio se halla en el citado pasaje de las Fundaciones, donde omite (como en Vida y Moradas) el nombre del autor del burdo consejo, pero nos informa sobre el teólogo que lo desautoriza. Escribe la Santa en anonimato: “Yo sé de una persona que la trajeron harto apretada los confesores... Y harto tenía, cuando veía su imagen en alguna visión, que santiguarse y dar higas, porque se lo mandaban así. Después, tratando con un gran letrado dominico, el maestro fray Domingo Báñez, le dijo que era mal hecho que ninguna persona hiciese esto, porque adonde quiera que veamos la imagen de nuestro Señor, es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado; porque él es gran pintor, y antes nos hace buena obra queriéndonos hacer mal, si nos pinta un crucifijo u otra imagen tan al vivo, que la deje esculpida en nuestro corazón. Cuadróme mucho esta razón...” (F 8, 3).

No sólo Báñez, sino el gran Maestro de Andalucía, san Juan de Avila, aclarará a la Madre Teresa lo desacertado del consejo de “dar higas”. Cuando ella le envíe en 1568 el manuscrito de Vida, para su revisión y aprobación, le responderá aquél:

“Visiones imaginarias o corporales son las que más duda tienen...; se han de huir lo posible, aunque no por medio de dar higas, si no fuere cuando de cierto se sabe ser espíritu malo; y, cierto, a mí me hizo horror las que en este caso se hicieron, y me dio mucha pena...” (cta del 12.9.1568: BMC II, 209).

El mismo rechazo de horror lo repetirá el primer biógrafo de la Santa, al historiar el episodio: “Terrible cosa fue ésta para ella, porque tenía para sí por averiguado que era Dios” (libro 1º, c. 13, p. 86). Pero F. de Ribera añade una pista sobre el autor del mal consejo: “Yendo pues creciendo las visiones (de la Santa), otro Padre del mismo Colegio (de san Gil) que antes la ayudaba, y la confesaba algunas veces cuando el P. Baltasar Alvarez no podía, la dixo que claramente era el demonio y que ya que ella no podía resistir, se santiguase... y diese higas...” (L. 1º, c. 11, p. 85.).

El lector de hoy difícilmente se hace idea de las implicaciones del grotesco gesto de dar higas. El Tesoro de la Lengua de Cobarruvias lo definía así: “Higa: es una manera de menosprecio que hacemos cerrando el puño y mostrando el dedo pulgar por entre el dedo índice y el del medio, en disfrazada pulla. La higa antigua era tan solamente una semejanza del miembro viril, extendiendo el dedo medio y encogiendo el índice y el auricular...” El autor del Tesoro hace ascender esa práctica al tiempo de Marcial y Juvenal. En el ambiente de la Santa, existía un amuleto, generalmente de azabache, con que se daban las higas. Probablemente fue ese amuleto el que desechó ella para sustituirlo con la cruz, dada la fuerza de ésta contra el demonio: “Dábame este dar higas grandísima pena cuando veía esta visión del Señor, porque cuando yo le veía presente si me hicieran pedazos no pudiera yo creer que era demonio... Y por no andar tanto santiguándome, tomaba una cruz en la mano. Esto hacía casi siempre. Las higas, no tan continuo, porque sentía mucho... Una vez, teniendo yo la cruz en la mano..., me la tomó (el Señor) con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes... Mas no lo veía nadie sino yo” (V 29,6-7).

De todos modos, en el tiempo y el ambiente de la Santa, es probable que la práctica vulgar de las higas hubiese rebajado la grosería de su significado primitivo. Así, cuando la Santa exclama "¡Una higa para todos los demonios, que ellos me temerán a mí" (V 25,22), se limita a expresar un sentimiento de burla y desprecio sin otras connotaciones.

T. A.

Hilarión, san

A san Hilarión está dedicado el poema nº 22 de T. Figura también en la lista de santos de su devoción (A 6). Si hoy nos resulta algo extraño, no así en tiempo de la Santa. En su breviario (Venecia 1568) figuraba la fiesta de san Hilarión, "abad, padre nuestro" (es decir, santo carmelita) el 22 de octubre (ib p. 356v). Su fama de gran ermitaño y fundador de monasterios en Palestina se debe a la biografía que de él escribió san Jerónimo a fines del s. IV, y que luego fue asumida por la leyenda carmelita. El Santo había vivido entre 291 y 371. Teresa lo evoca en sus angustias de los años 1558-1560 (V 27,1). En el poema lo celebra como guerrero de la ascesis y héroe de la soledad: "Hoy ha vencido un guerrero / al mundo y sus valedores. / Vuelta, vuelta, pecadores, / sigamos este sendero". Poema compuesto obviamente en la fiesta del Santo y para exaltar la vida de soledad en el Carmelo. De hecho, en el primitivo monasterio de San José (Avila), la Santa le había dedicado una de las ermitas.

T. A.

Hinojosa, María de

Aludida por T en la carta 414,5: "Don Lorenzo [sobrino de T] se casó con una hija de un oidor". Casada con Lorenzo (junior) en Quito en 1581. El oidor, su padre, era don Pedro de Hinojosa. El 4.12.1581, escribe T al sobrino de Quito: "A la

señora doña María [de Hinojosa] beso las manos muchas veces. Aquí tiene una capellana y muchas” (cta 427,2; cf 414,5).

Hipocresía

Defecto grave, según T, porque hace vivir de espaldas a la propia verdad. Consiste en aparentar en lo exterior una virtud o un valor que no se posee en lo interior. La Santa lo llamará “fingimiento” (C 26,4; M 5,3,9). Impide “andar en verdad”. De sí misma asegura ella que jamás incurrió en esa debilidad: “en esto de hipocresía y vanagloria, gloria a Dios, jamás me acuerdo haberle ofendido que yo entienda; que en viniéndome primer movimiento, me daba tanta pena , que el demonio iba con pérdida y yo quedaba con ganancia, y así en esto muy poco me ha tentado jamás” (V 7,1). En ese mismo pasaje expone su tentación de abandonar la oración para que no la tuviesen por lo que en realidad no era. Tentación opuesta. Por eso, en el Camino (20,5), aconsejando a las lectoras ser fieles al propio estilo de vida, cuando traten con los de fuera, les dirá: “Si os tuvieren por groseras, poco va en ello; si por hipócritas, menos”.

En el plano místico, dados los flagrantes casos de “fingidoras” que hubo en su tiempo, ella se limita a tildar de “almas desalmadas” a quienes fingen hablas o visiones místicas (V 25, 8), y de sí misma asegurará que “por ninguna cosa del mundo dijera una cosa por otra” (V 28, 4). – En el plano social, es hipocresía permanente la derivada del culto de la honra. (Teresa escribe a la manera popular: iproquesía, ipróquita: V 7,1; C 20,5). Honra.

T. A.

Hombre

La antropología teresiana precisa por su hondura, amplitud y originalidad de una reducción un tanto violenta a esquema, pero orientativa de la investigación

personal. 1. Anatomía del alma. 2. Antro-pología teológica asumida por T. 3. Antropología mística, y 4. Simbólica básica del hombre según T.

1. Anatomía del alma

Un primer acercamiento exige el estudio arquitectónico del hombre o de la nomenclatura y de los diversos instrumentos de análisis que usa la autora para testificar su experiencia y trasladarnos su idea del hombre, su modo de realidad y posibles relaciones. La anatomía y la geometría del espíritu según santa Teresa se describe en planta y alzado del alma o de la persona. Natural, naturaleza, carne y espíritu, cuerpo y alma, exterior e interior, alto y bajo, centro y periferia, superficie y hondón son pares que le sirven de polos sobre los que hacer girar y crecer su «sistema» de observaciones que atribuye a una u otra esfera de lo humano. Su instrumental conceptual y su utillaje teórico son sencillos y dependientes de su nivel cultural y de su aceptación, no sin incomodidad a veces, de la panoplia que le ofrecen sus fuentes y «lecturas».

Explorar el vocabulario psicológico y alcanzar sus nociones vagas y genéricas de filosofía es sólo un primer paso. Básicamente se compone de elementos simples: sentidos externos e internos, potencias (111 v. + 9 en singular), capacidades, facultades; entendimiento, intelecto, inteligencia, mente (2 v); mental, siempre adjetivando a oración (65 v.), imaginación, memoria, fantasía; voluntad, corazón, pasiones (12 v.), apetitos, deseos y deseo (categoría central para D. Vasse), sentimientos, deleite y dolor, gusto, tacto, oído, olfato (nunca así, ver olor y ‘olores’), vista (ojos), etc. Su correspondiente dinámica de sensación, percepción y «teoría del conocimiento» subyacente nos ofrecería, en un primer paso obligado, la «fisiología» rudimentaria del alma según santa T Pero este planteamiento no daría sino una imagen plana del hombre, la común al tiempo y la vulgarizada de la cultura popular de entonces en que T bebe. A lo más nos acercaría a la literatura y a la jerga espiritual o «de los espirituales» de entonces. Ciertamente T ha aprovechado su “propio trabajo imaginativo” sobre la sensación material para su

exploración interior y para su pedagogía oral y escrita. Pero no es lo mental, ni la voluntad o el deseo lo determinante del h. en Teresa; sus potencias psíquicas son aun «el natural».

De esta exploración “anatómica” del alma no obtendríamos más que el clásico esquema: 1. vida sensible: ámbito de la afectividad: 1.1.1 concupiscible (deseo, gozo, amor... etc.); 1.1.2 irascible (audacia, temor, dolor...); ámbito del conocimiento: 1.2.1 sentidos externos (vista, oído, tacto...). 1.2.2 sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria sensi-tiva, fantasía, estimativa...). 2. vida espiritual: 2.1 afectividad: 2.1.1 voluntad y 2 conocimiento, 2.2.1 inteligencia.

2. Antropología teológica

Sobre ellos habría después que trazar el plano de la antropología teológica o del hombre nuevo en Cristo, que vive por el bautismo. Este plano es un plan, es decir tiene forma histórica y presentación de relato, aunque con consecuencias sistemáticas. Se compone de las siguientes fases: La misericordia original, el pecado y sus consecuencias y la reiterada llamada a la comunión de alianza esponsal.

La terminología teológica está presente y activa: Gracia habitual («particionera de su divina naturaleza»: E 17,5) y actual (dones, mercedes, regalos, beneficios); auxilio particular o general (V 14,6; M 3,1,2; 5,2,3), pecado y perdón (R 66; V 20,28; M 3,1,3) son conceptos bien asimilados y usados con precisión técnica por T. Virtudes teologales y hábitos morales, mérito merecimiento» (M 7,3,14; R 6,1) son nociones teresianas que transportan su idea de la vida teologal o relacional del hombre en Cristo. Se completa con nociones como inhabitación y presencia, sacramentos, dones del Espíritu, carismas, incorporación mística y eclesialidad de su concepto del hombre. Su peculiar modo de enfocar la dialéctica natural-sobrenatural también merece atención.

Si hacemos esa investigación afirmaríamos y comprobaríamos su visión existencial, dinámica y personalista de la vida del hombre «en» o bajo la gracia.

El hombre es objeto de observación minuciosa, con curiosidad femenina e introspección continua e intensa. T llega a lo profundo de «sí misma» para saber su verdad y la verdad del hombre; ha practicado el socrático «conócete a ti mismo»; pero con T. Alvarez podemos afirmar que «T poseía una noticia precaria de lo que es el alma: noción vaga o genérica de su espiritualidad, de sus potencias, de su profundidad. De aspectos más delicados y complejos sus conocimientos eran mucho más precarios. Así, de su misteriosa estructura espiritual, de sus relaciones ontológicas con la divinidad (Dios presente e inmanente) de su riquísima potencialidad y virtualidad frente a lo sobrenatural.» Siguiendo al mismo autor (EstTer III, 117) podemos resumir la contemplación o experiencia mística del hombre (alma) según T en estos aspectos:

T descubre al hombre colmado de valores y belleza. En M1, 2 se dedica a este encarecimiento. El hombre vale por su alma ante todo; ella da valor al cuerpo y a las cosas (R 54; cta a Gracián 13.12.76; C 28,9-12; V 40,56 y M2,2), pero es primero el alma en el orden del valor. Porque es imagen de Dios en su ser natural (M 1,1,1; R 54).

Teresa ha explorado la propia alma, el ser del hombre en fin, guiada y en diálogo con la fe y con el Cristo que la habla místicamente: distinción de alma y potencias, entre entendimiento y fantasía; la independencia de las potencias espirituales, las diversas moradas como formas de actuación más intensa de lo humano; el centro del alma desde donde Dios activa el nuevo ser del hombre.

El descubrimiento del manantial de lo sobrenatural en el hombre, la alegoría de los pilones que se ensanchan, (M 7,2,6; 1,2; R 61), la visión del hombre en gracia y en pecado (M 1,2,3.5; 7,1,3; R 24; V 40, 5), la percepción «mística» de la división entre alma y espíritu (R 29,1; R 61; M6,5,9; M 7, tít. 1.10-11; 2,3; 2,10), la

revelación de la múltiple y mutua presencia de Dios al h. (por esencia, presencia y potencia), la inmanencia, inmensidad y continencia de Dios (M 6,3,2-3; V 40,9-10, R 61, 45 y 18; V 10,1), la inhabitación experimentada y conceptualizada R 6,9; R 16; M 6,1,6-7, todos estos «misterios del hombre» han sido explorados con la ayuda de su percepción mística. Al fin para T el hombre es el campo de observación de la obra de Dios en el mundo

3. Antropología mística

Dentro de esta imagen teológica del hombre hemos de explorar la antropología mística y su despliegue previo en fase ascética, donde la antropología teresiana, como todas se vuelve propuesta ética, estética y pedagógica.

Propone primero como medios de hominización: conocimiento propio, desasimiento, oración vocal y mental, disciplina, ejercicios de actitudes, «virtudes» sociales, ante todo. Educación y aprendizaje que imponen rupturas necesarias para hacer al h. unificado y «armonizado»: recogimiento, quietud, cautelas, mediaciones sacramentales, diálogos o discernimientos y fuertes determinaciones indispensables.

Ya en la fase mística analiza la realización del hombre en comunión con Dios: éxtasis, trance, arrobamiento, nuevos sentidos espirituales y potencias (ver, oír, gustar, oler, sentir) e. d. visiones, hablas, sentimientos, toques, vuelos, heridas y virtudes infusas, dones y carismas, con apropiación de una nueva habilidad estética: «gozo», «regalo», «deleite» y «contento», «pena»; y con descubrimeinto de nuevas «regiones» de lo humano: abismo, hondón del alma (M 7,1,7; 6,11,2; 7,3,14; 4,2,6; 7,2,3), centro (M 7,2,3.10; 6,4,6-8), entrañas del alma (M 6,2,4.6-8), los tuétanos (M5,1,6; Conc 4,2); la «cámara real» (M 6,4,8; 7,2,9), la morada del centro, «el aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior» (M 6,4,8; cf 7.2,9), «lo superior de la voluntad» (R 29,1), «el tabernáculo de Dios» (M 7,3,13).

Es este punto de la contemplación infusa del misterio del h. lo que añade valor filosófico, teológico y eclesial a su mensaje antropológico. Sin este plano nada de lo teresiano se explica ni justifica.

Pero aun después de describir así al hombre desde su meta y cumbre, mucho de la idea del hombre específicamente teresiana quedaría fuera. Su presentación es existencial, es decir, no conceptual sino narrativa y simbólica. Se despliega en estas fases.

El hombre ha nacido de la misericordia y ésta le envuelve, pero está situado en campo de nadie, en el pecado y en la gracia, afectado de carne («ruindad» «miseria»), infectado de mundo y de pecado social («honra» y «codicia»), hecho de tiempo y herido de muerte. Pero a su vez puede vivir todas estas determinaciones existenciales y trascendentales, bajo el efecto de una determinación existencial más poderosa: el encuentro con Cristo. La condición religada, corporal y mundanal, cultural y social, espiritual y personal, temporal y mortal del h., ha sido padecida y resuelta por Teresa en su propio drama vital. Su mejor obra ha sido construir su persona en estas condiciones humanas convertida a Cristo de modo singular. Vivir humana y femeninamente con tal grandeza y verdad, aventurando todo por su amor y su proyecto de vida.

Después, en sus escritos, T observa y analiza estas condiciones trascendentales del hombre en su plano prioritariamente religioso, con su genio y sensibilidad afectados por la condición femenina, familiar, aurisecular, cristiana y carmelita. Analizar la vivencia de la labilidad humana («ruindad», «majestad» y «señorío») del tiempo («todo se pasa», «para siempre, siempre»), de la escisión que nos habita y deshace en tensión (deseos y alcances), de la muerte con su riesgo y ventura (V 38,5; M 7,3,7, Vivo sin vivir en mí; V 29,8; R 1,3, etc.), de la condición espiritual en fin del h., vale decir, abierta a la trascendencia. Atender al modo

peculiar que T ofrece de este análisis existencial sería completar más ajustadamente la presentación teresiana de lo humano.

4. La simbólica teresiana

Importa y se impone, pues, todavía otro acceso al mensaje de T sobre le hombre.

Ni la terminología filosófica ni la arquitectura o topografía del espíritu dan idea cabal de lo que Teresa sabe de la persona humana. Hay que intentar un acercamiento más original, profundo y personal a través de la rica simbólica en la que se vierten y subrayan sus genuinas intuiciones sobre las notas características del «hombre».

No importa ahora mucho precisar el indefinible concepto de símbolo. Basta juntar las fuerzas simbólicas congregadas por la autora alrededor de varias imágenes y creaciones poéticas que viven o subyacen en muchos soportes textuales: símiles, alegorías, imágenes y metáforas. Excluir algunos símbolos más comunes (el Viaje, la Batalla, el Héroe) puede ser peligroso, pero es preferible elegir los más suyos para percibir lo original de su análisis en este campo.

Las imágenes son dinámicas, como la presentación teresiana de la persona humana. No es sistemático ni orgánico su mensaje. No hay que decirlo. Dinámicas quiere decir que en ellas no hay sólo un valor descriptivo, objetivo o referencial, sino que apelan y afectan al lector en zonas hondas y extensas de su afectividad y voluntad. De hecho toda imagen trata de imponer o proponer por su misma presentación un comportamiento, un compromiso, un camino. No tienen valor objetivo ni solo estético o cosmético, sino que tienen valor de propuesta ética y religiosa. Indican y exigen al hombre entenderse como camino y en respuesta. Algunas son privilegiadas por la autora:

1. El hombre es un jardín (V 11-21) con fuente y pozo, un huerto y paraíso que ha de cultivarse; campo a la intemperie abierto a la lluvia y con una fuente alumbrada en su profundidad. Lo más propiamente humano es ser campo de posibilidades necesitadas de forzado trabajo, aunque a cielo abierto, pues, bajo la gracia, es fértil y feliz, si acoge esas posibilidades y las transfigura por su cooperación interior y su compromiso moral. La semilla bautismal se ha de acoger y explotar. Ha de fecundar todas las relaciones. Entre éstas la determinante, el agua de la vida, es la relación con el Dios Personal; ésta funda las demás relaciones. “Cultivo” en T equivale a disposición para recibir por uno u otro medio el don personal de la amistad: esfuerzo humano en diverso grado de cooperación. H. es un ser con dos fuentes en su vida, una lejana y otra interior (M 4) que al golpe de aquella puede manar y rebosar. La vida del h. tiene al fin más de don que de conquista.

La alegoría de los cuatro modos de regar no deja de señalar, que en principio el hombre solo sabe de sí que desea, que tiene sed, pero ha de aprender a obedecer y recibir a quien le llama, ha de trabajar, «ahondar» para encontrar la fuente profunda e interior que le desbordará; ha de abrirse para que el diluvio le inunde. Eso es conversión: «estaba muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios».

2. El hombre es un castillo (Moradas, passim) de múltiples moradas, pero habitado por un Huésped misterioso y llamado a ser habitado y conquistado por su propio dueño. Es sagrado, pues se abre al abismo de Dios. El símbolo azuza y señala la pretensión infinita de ser este castillo interior capaz de Dios. El h. no está solo. «Veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces ¡Y cuántos más debe haber!” (M 4,2,5). «Jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios» (M 1,2,9). En Dios puede el h. reconocer su identidad, el misterio de su libertad, la amplitud de su infinitud deseante. El original de su imagen derivada. Moradas, castillo y facetas del diamante hablan de pluralidad que, si eventualmente viven en guerra civil, progresivamente se unifican

y armonizan. Siete moradas son «siete fases del proceso espiritual, pero a la vez siete estratos del espíritu» (T. Álvarez). La claridad del diamante y del espejo (V 40,5) hablan del misterio de la conciencia trasparente y claro reflejo del mundo, de sí mismo y donde se puede «ver» y encontrar la huella valiosa, reciente y bellísima de la diamantina imagen impresa de Dios. La imagen de Dios es un hombre: Jesucristo. Proyecto absoluto del hombre. En el símbolo del Castillo hay una propuesta por la que T enseña al h. no solo a entenderse, sino a enfrentarse con los pavoroso fantasmas de la interioridad y a enfrentar su manera de estar ante Dios acompañados de Cristo. Estar no sólo ante, sino con Dios, dialogar, entregarse a su fuerte atracción, caer en su centro de gravedad es llegar a la ultima morada del hombre inquieto.

3. El hombre es un camino (Camino de Perfección). No sólo tiene camino ante sus pies, sino que él mismo es para sí territorio a recorrer, conquistar y dominar para entregarlo. Ha de abandonarse a sí mismo y buscar. Ha de desasirse de lo poseído y trasladarse a lo no visto y sabido. Por eso no hay h. sin humildad. Sin despojo de lo conocido y abnegación de sí mismo y de sus apariencias y esclavizantes figuras sociales (honra y linaje). Eso es caminar. Se traslada, se transciende solo quien, conocida su menesterosa necesidad, sale de sí y camina hacia el encuentro. Recogerse, caminar hacia dentro, entrar para transcenderse, es la ley teresiana para la realización personal. Sólo sale quien se da. Humildad, desasimiento y amor componen las actitudes básicas del camino, del “homo viator” y del seguidor de Cristo. Ese «derroque» desarmado de la propia voluntad y pertenencia, esa libre dimisión de la propia existencia en Otro Amado y en su voluntad es lo que hace camino y constituye al hombre, esto le convierte en caminante, le yergue sobre el polvo horizontal y le libra de vivir sometido al fijo, ciego y certero instinto animal.

Este camino común de humanidad se prolonga en T en un camino místico hecho de transportes, traspasamientos y salidas de sí, de vacíos y soledades, de desasosiego y desazón, de ímpetus y fatigas, de penas y ansias que destierran y

exilian al h., de arrebatos, arrobamientos y anhelos desalados... Camino vertical, vuelo sin fin.

4. El hombre es gusano y crisálida (M 5). El hombre ha de trasformarse. El símbolo marca la distancia entre lo natural dejado a su fluir espontáneo y el destino de gracia introducido por la novedad cristiana. Una «simiente como granos de pimienta». Marca la discontinuidad o continuidad insospechada y sorprendente entre ser hombre y ser hombre en Cristo hombre. Nadie diría que la “mariposica”, la “palomica blanca” es fruto de aquella simiente de aquel «gusano grande y feo» que se encerró en el «capuchillo muy apretado». La metamorfosis teresiana indica que la gracia obliga a cambios radicales. Cambio ontológico en el bautismo primero y operación existencial y vivencial paso a paso después en la vida espiritual. Se habla de muerte y destrucción total pues «el gusanillo pierde la vida en la demanda». Vida y muerte del hombre nuevo y viejo en Cristo, «esta casa donde ha de morir es Cristo». Dialéctica que viene marcada por el poder de la cruz y la necesidad de la muerte en Cristo para rehacer al h. en su integridad. Se habla aquí de la noche y de la total desfiguración que comporta el camino del hombre sujeto a dolor y muerte. El gusano tiene un proyecto genético, pero ha de ‘entrar’ y morir para alcanzar su fin. El hombre que consiente a la virtualidad de las realidades sobrenaturales se trasforma –no sin dolor– en lo que no parece posible alcanzar: mariposica con alas, con inocencia, belleza y libertad.

5. El hombre es una esposa y un amigo. (Conc et passim). Si no hay diálogo no hay hombre. Si no se da a la amistad y disfruta de intimidad, no hay crecimiento personal. El símbolo de la Esposa y el Amigo indican de su condición que el h. es alguien que recibe dignidad en y a través de la unión. La esposa es insuficiente por sí y en su soledad, reclama otra Presencia a su lado, esposa es un ser dimidiado, mitad de un todo que espera el completo en la unión. No hay hombre solo. Esposa o novia indica incompletez y apertura, ansiedad y esperanza, deseo y trascendencia. La nupcialidad es también otro trascendental del hombre. La misma componente transporta el símbolo de la amistad: entender e interpretar la

aventura humana como historia y trato de amistad es entenderse ante Dios y ante los hombres en solidaridad radical. Revela el símbolo ante todo la ‘corameidad’ humana, el hombre “vive ante” otro, en fórmula teresiana, “cabe el Señor” y frente a quien responde en libertad y en dependencia. Esposa alude también a la pasión. El h. recibe más que tiene y obtiene más que alcanza, porque la gracia le precede y acompaña. El hombre, como la esposa, recibe en la comunión y da más de sí que lo que posee de suyo, es capaz de lo que no puede por sí. Es fecundado. Más que satisfacer, puede «satispadecer». La pasividad es fenómeno humano no sólo místico. Padecer es una posibilidad pasiva inconmensurable. El hombre vive cuidado por otro, encomendado, ofrecido a, entregado. Administra dones encargados. Su honor y estima los posee en precario.

5. La dinámica de lo humano

Teresa conoce al h. en sí misma y pasa de la ignorancia (pobre información filosófica) a la sabiduría sobre el h.; sabiduría recibida y aprehendida no sin sorpresa, «espanto» y lástima ante lo que el h. ignora de sí mismo. Ignora su linaje, patria, condición, sus posibles y derechos. Del h. sabe T lo que sabe de sí misma, pero no sólo lo enumera y cuenta, busca siempre la correspondencia con la revelación, busca que sea verdad, no arbitrario deliquio.

El hombre tiene dadas algunas condiciones y posibilidades inmensas, pero las ha roto y desastrado. Es libre, pero no se ha de inventar a sí mismo, está actuando en él el poder de una imagen y semejanza (en todos los hombres) o de una verdad (en bautizados): la Humanidad de Cristo. El h. no es su principio. «Cabe sí» lo tiene y «dentro de sí» se encuentra. Ha de trasformarse en Cristo para alcanzarse a sí mismo. No se conoce. No se domina, no se entrega. Ha de salir de sí. El éxtasis místico (M 6) no es sino un impulso para el éxtasis de amor eficaz (M 7). Deus facit, homo fit.

El hombre ha de acometer con resolución y caminar con determinación hasta y para «allegarse a» quien le plenifica. Un hombre no le ha de abandonar: Jesús. Cristo de Dios cuya Humanidad Sacra-tísima es el medio indeclinable de toda humana realización. Esta confesión es el centro de la antropología de T, que en buena medida, es una cristología solapada en la autobiografía trasparente que urde en cada página. Pues no conoce otro modo de realización humana que el diálogo (de oración, amor y obras) con Dios en la intimidad y en la publicidad. Por mí y para mí Cristo vino, habló, nació, padeció, obedeció y murió: Este enfoque personalista es el primer factor personalizante que conoce T El h. para ella es alma. Vale decir: «una figura ejemplar de existencia...» una forma paradigmática de vivir la experiencia religiosa en un mundo que comienza a secularizarse. No busca enriquecer su personalidad ni necesita afirmarla por la autoestima. Su realización está en el encuentro, diálogo, amistad. En la relación de amor y apertura con Cristo hombre. Y en “acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con El, pedirle para sus necesidades y quejársele de sus trabajos, alegrarse con El en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad” (V 12,2).

BIBL. – M. I. Alvira, Visión de l’homme selon Thérèse d’Avila. Une philoso-phie de l’heroïsme, Paris, 1992; Antonella Roccetti, Antropología teresiana. Acercamiento humano a Teresa de Avila, Oviedo, 1999.

G. Castro

Honra

En la biografía y en los escritos teresianos, honra no es sólo una categoría ideológica o ética, susceptible de ascesis y tratamiento espiritual; es, además, un complejo fenómeno envolvente, cultural y social, que afecta en diverso grado a las personas y a los varios estratos de la vida familiar, eclesiástica, política y religiosa.

Teresa es hija de aquella sociedad. Su biografía está sometida al impacto de ese código de la honra. Como pensadora y como escritora reaccionará contra su tiranía social. Como maestra espiritual, le negará valor humano y propondrá a sus lectoras el ideal de espíritu contra el mito y la falsa moneda de la honra.

1. Acepciones varias

En los escritos teresianos, como en el lenguaje corriente de su tiempo, desfila todo un grupo semántico de vocablos en torno a ese lexema de base. Los términos más frecuentes son: honra / deshonra / honraza / punto de honra; honroso / honrado / deshonrado / honrar / deshonrar... Es importante también honor, pero no utiliza pundonor. “Honrador nuestro”, es título dado al Señor (C 36, 5), en contrapunto con la burocracia barata de la honra palaciega o callejera.

Aclaremos conceptos. Honra no siempre conlleva significado peyorativo. Tiene acepción bivalente. Equivale, a veces, a honor, por ejemplo, la “gloria y honra”, de origen bíblico. Incluso lo pondrá en boca del Señor, en momentos solemnes: “como verdadera esposa, mi honra es ya tuya y la tuya mía” (R 35; cf V. 21,1; M 6,1,4; 7,3,2, etc.). Pero las más de las veces designa el fenómeno ético social que ahora nos interesa, y que ella etiquetará frecuentemente como “negra honra” o “negros puntos de honra” (C 36,6.7).

Contrario a la honra era la deshonra. En su poema 2º, la Santa dirá a su Señor: “honra o deshonra me dad / dadme guerra o paz crecida”, en la serie de antónimos que ahí poetiza. Deshonra era la afrenta, personal o ajena (C 33,2; 12,6; 13,2...). A la mujer le caben “las deshonras que a su esposo le hacen” (C 13,2), y de manera especial se la originarán las afrentas sexuales, reales o supuestas. (En el epistolario teresiano de los últimos años, es relevante el episodio de su sobrina Beatriz de Ovalle, calumniada por una mujer celosa: “me parece cordura huir como de una fiera de la lengua de una mujer apasionada”: cta 409,7, es interesante todo el pasaje).

Honraza, en el léxico coloquial de la Santa, es el honor que les viene a los pobres por títulos auténticos, diversos del convencionalismo burocrático (C 2,6). También en el léxico teresiano honroso/a es el que busca la honra y la cultiva (V 3,7; Mo 36). En cambio, honrado se dice de quien es objeto de honores sociales, diverso de nuestra acepción actual: “por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre”; “tengo entendido en lo que está ser muy honrado un pobre, que es en ser verdaderamente pobre” (C 2,5-6).

Punto de honra (“puntillo”, escribirá también la Santa: CE 11,10) es la desmesurada valoración de una minucia como expresión del presunto honor social a que el “honroso” se retiene acreedor: “esos negros puntos de honra”, dirá ella (C 36,6). Según ese imaginario estatuto del honor, “no cumple perder punto en puntos de honra” (V 37,10).

Con relativa frecuencia recurrirá ella a adagios populares: “honra y dineros siempre andan juntos” (C 2,6), “quien quiere honra no aborrece dineros” (ib). Glosará a su modo el refrán “honra y provecho no caben en un saco” (C 36, 3).

2. En la biografía de Teresa

Por su condición social y por educación familiar, Teresa era “honrosa”, es decir, si no esclava, sí amiga de la propia honra. “Tan honrosa –escribe ella–, que no me parece tornara atrás por ninguna manera, habiéndolo dicho una vez” (V 3,7): así, cuando decide hacerse monja contra la voluntad de su padre. Pero ya de adolescente, “en tener (la honra) vanamente, tenía extremo” (2,4). “Temía mucho (perder) la honra” (2,7). Tan arraigado llevaba ese prurito de clase, que no parece haberlo sacrificado en sus primeros años de vida religiosa. En el monasterio de la Encarnación ella pertenecía a la clase de las “doñas”. Y en una velada autocrítica escribe de esos años: “Parece que dejamos la honra en ser religiosos... y no nos han tocado en un punto de honra, cuando no se nos acuerda la hemos ya dado a

Dios” (V 11,2). Y de sí misma: “íbame al hilo de la gente. ¡Oh, de qué cosas me agraviaba, que yo tengo vergüenza ahora. Y no era de las que mucho miraban en estos puntos, mas erraba en el punto principal...” (C 36,3).

La superación de ese imaginario código de honor social será uno de los logros de su conversión, hacia los cuarenta años de edad. Influye en su cambio de nombre: ya no se llamará T de Cepeda, sino T de Jesús. A su hermano Lorenzo le escribirá poco después: “...una monjuela como yo, que ya tengo por honra, gloria a Dios, andar remendada” (cta 2,1; cf V 27,15). Es ahora cuando compone su poema “Vues-tra soy...” y en él “honra o deshonra me dad”. “¡Perdería mil honras y mil vidas por Vos!” (C 3,7). “¿Qué se me da a mí de los reyes y señores si no quiero sus rentas... ni qué se me da de sus honras, si tengo entendido en lo que está ser muy honrado un pobre...?” (C 2,59).

En el resto de su vida, al inicial complejo de la honra le sucederá el realismo de la humildad. Ella se sentirá siempre una “convertida”, con historia de “pecadora” ante Dios y ante sí misma. Consciente de haber recibido valores y gracias sin fin de la mano de El. Pero reteniéndose a la vez “pecadorcilla” (V 34, 1; C 34,9), “gusanillo que así se os atreve” (C 3,9), “una como yo, mujer y ruin” (V 10,8; 18,4). Intentará liberar a su hermano Lorenzo de ese complejo de honra: “Vuestra merced es inclinado y aún está mostrado a mucha honra. Es menester que se mortifique en esto” (cta 113,3, si bien antes ella misma había trabajado por enviarle al Perú una dudosa ejecutoria de hidalguía: cta 2,13). Es impresionante la identificación que ella hace de sí misma en la última línea del Castillo Interior: “...esta pobre miserable” (M 7,4,16).

Aquel complejo de honra, en qué consistía. – No es el caso de exponer sino únicamente de apuntar en líneas generales lo que en aquella sociedad española del siglo XVI suponía el afán de honra como factor determinante de la vida social y personal. Como aglutinante (y a la vez disolvente) de la vida social era el resultado de la estructura piramidal de la sociedad, organizada en estratos superpuestos,

desde el pechero hasta el rey. Cada clase social constituía un escalón en esa graduatoria. Cada grado superior comportaba honra y dinero por encima de la clase inferior. La honra se expresaba en títulos y en gestos. Si los títulos no eran respetados, se producía la afrenta, que conllevaba deshonra. Pero la deshonra podía provenir de otras degradaciones de orden social o moral. Diversas en el hombre y en la mujer. La honra ofendida se vengaba con la espada y a veces con la vida. Aproximadamente, como aparece en la novelística y en el teatro de aquella época.

A Teresa se le planteó de forma especial el problema de la honra al instalarse en casa de doña Luisa de la Cerda en Toledo. Teresa, bien sea en su calidad de monja, bien como hidalga, era de clase inferior a D.ª Luisa. Hubo de entrenarse en el manejo de títulos y tratamientos. Y fracasó en ese aprendizaje: “me acaeció...: no tenía (yo) costumbre de tratar con señores e iba por cierta necesidad a tratar con una que había de llamar “señoría”, y es así que me lo mostraron deletreado. Yo, como soy torpe y no lo había usado, en llegando allá no lo acertaba bien; acordé decirle lo que pasaba y echarlo en risa, porque tuviese por bueno llamarla “merced”, y así lo hice” (Ce 37,1). Pero a la vez constató la esclavitud de los de arriba en el culto al propio rango. “No dejaba de tratar con aquellas tan señoras, que muy a mi honra pudiera yo servirlas, con la libertad que si yo fuera su igual”. Pero de todo punto “aborrecí ser señora. ¡Dios me libre de mala compostura!” (V. 34,3-4).

La Santa está convencida de que el propio ideario sociológico se le ha esclarecido desde que ha tenido la luminosa experiencia de la majestad y realeza de Cristo. Sólo El es “emperador en sí mismo”. Sólo El es “rey de la gloria y Señor de todos los reyes”. Su reino no es “armado de palillos” como los reinos de este mundo. “Porque acá un rey sólo mal se conocerá por sí. Aunque él más quiera ser conocido por rey, no le creerán, que no tiene más que los otros; es menester que se vea por qué lo creer, y así es razón tenga estas autoridades postizas, porque si no las tuviese no las tendrían en nada. Porque no sale de sí el parecer poderoso.

De otros le ha de venir la autoridad. ¡Oh Señor mío, oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis!...” (V 34,6).

En aquella visión piramidal de la sociedad, el rey ocupaba el puesto cimero de la pirámide. Al desembarazarse Teresa de ese imaginario señorío, extiende su crítica a todo el escalafón de la sociedad, a usanzas y convencionalismos: “Está ya el mundo (la sociedad) de manera, que habían de ser más largas las vidas para deprender los puntos y novedades y maneras que hay de crianza, si han de gastar algo de ella en servir a Dios. Yo me santiguo de ver lo que pasa... Torno a decir que, cierto, yo no sabía cómo vivir...” (V 37,9-10). “Yo no sé en qué ha de parar, porque aún no he yo cincuenta años, y en lo que he vivido he visto tantas mudanzas, que no sé vivir... Aun para títulos de cartas es ya menester haya cátedra..” (V 37,10-11).

En el plano meramente personal, aquel supuesto código de honra servía de máscara para encubrir la propia realidad. Fuente de hipocresía, con inversión de la auténtica escala de valores: “porque... anda el mundo tal, que si el padre es más bajo del estado en que está el hijo, no se tiene (éste) por honrado en conocerle por padre” (C 27,5).

“Allá se avengan los del mundo con sus señoríos y con sus riquezas y con sus deleites y con sus honras y con sus manjares”, clamará ella (Conc 4,7; cf V 31,20-23).

En la formación espiritual. – Ya en Vida, 20,24-28, hizo la Santa una fuerte crítica de tres categorías o tres valores mundanos que deben ser desfondados para la formación del hombre espiritual. Son, por este orden, los puntos de honra, los dineros y los placeres. Superar esa triple tiranía es absolutamente necesario para llegar a la libertad de espíritu, que ella califica de “señorío del alma”. “¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mire todo sin estar enredada en ello!” “Fatígase del tiempo en que miró puntos de honra, y el engaño que traía de creer

que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira, y que todos andamos en ella. Entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo, y lo que no es nada tenerlo en nonada, pues todo es nada y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios" (V. 20,25-26).

En su condición de maestra de vida religiosa, ella en el Camino de Perfección centra la atención en liberar la vida comunitaria de las taras derivadas de aquel tipo de sociedad, aferrada al código de honor y a la jerarquía de clases y de personajes. Prolonga su lección a lo largo de todo el libro, a partir del capítulo 2º, dedicado a la pobreza. Sobre ella funda la terna: pobreza, para el desasimiento interior, en ansia de libertad de espíritu. Y esta última, para la total entrega de sí a Dios: "desasirse de todo, para darse del todo al todo". Está convencida de que "el demonio también inventa sus honras en los monasterios" (36,4). Convencida de que "deseo de ser más o puntito de honra... veo es el principal mal de los monasterios" (7,10).

En ese contexto, reserva dos capítulos para afrontar expresamente el tema de la honra: "c. 12, trata de cómo ha de tener en poco la vida el verdadero amador de Dios y la honra". Y el c. 27: "En que trata el gran amor que nos mostró el Señor en las primeras palabras del Paternóster, y lo mucho que importa no hacer caso ninguno del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios". En ambos pasajes, no se trata de un esfuerozo de formación a nivel meramente ético y ascético. El programa que se propone al lector tiene envergadura teologal (c. 12) y cristológica (c. 27). "Torno a decir que está el todo o gran parte en perder cuidado de nosotros mismos y nuestro regalo; que quien de verdad comienza a servir al Señor, lo menos que le puede ofrecer es la vida" y consiguientemente la honra. Como en el caso de cualquier otra virtud, la razón suprema de toda lucha contra la honra, más allá del logro de la propia libertad, es la configuración a Cristo, verdadero "Honrador nuestro" (36,5).

Será ése el motivo por el cual ella, en la remodelación de la comunidad excluirá el uso de títulos. En las Constituciones de las descalzas proscribirá la aparente minucia de llamarse “Don”: “Nunca jamás la priora ni ninguna de las Hermanas pueda llamarse ‘don’” (9,13). Excluirá de sus Constituciones toda alusión a la limpieza de sangre, como condición de admisión a la vida religiosa. Y cuando uno de los descalzos, fray Ambrosio Mariano, la colme a ella misma de títulos en el sobrescrito de las cartas, le responderá en tono mayor. Se lo insiste a Gracián (375,3), al portugués don Teutonio (227,19), a su amigo Pedro Castro (415,5), etc.

En su convento de Valladolid había ingresado una joven encantadora, de la alta nobleza castellana, Casilda de Padilla. Años después, la Santa misma que había tejido su elogio en las Fundaciones, tiene la sorpresa de que la joven profesa ha pasado a otra familia religiosa por intromisión de sus poderosos familiares que la quieren abadesa y no simple monja descalza, y que para ello han obtenido clandestinamente autorización de Roma. Era, una vez más, la presión de aquella sociedad “honrosa” sobre la vida consagrada. La Santa está ya en el último año de su vida. Reacciona con tristeza. Se lo comunica al superior provincial, P. Gracián en estos términos: “hoy me trajeron esa carta de Valladolid, que de presto me dio sobresalto la novedad; mas luego he considerado que los juicios de Dios son grandes... No tenga pena... No debe querer Su Majestad que nos honremos con señores de la tierra, sino con pobrecitos, como eran los apóstoles... Es lo mejor que sólo en Él pongamos los ojos. Vaya Casilda con Dios” (cta 408,1-2).

BIBL. – A. A. Sicroff, Les controverses des status de pureté de sang en Espagne du XVe siècle, Paris, 1960.

T. Alvarez

Hontiveros, Alonso de, O.P.

Dominico, amigo de Báñez, de María de Mendoza y de Teresa. En 1569 es prior de San Pablo de Valladolid (cta 19,4). Provincial de los dominicos de Castilla (cta 34,6: en 1571). Elegido prior de San Esteban de Salamanca en 1574 (cta 61,8).

Hospital de la Concepción (Burgos)

Era uno de los varios hospitales de pobres y enfermos, existentes en Burgos en tiempo de T. Estaba situado en el Barrio de Vega, parroquia de San Cosme, extramuros de la ciudad, cercano a la residencia del que fue médico de la Santa, Antonio Aguiar. Fundado por Diego Bernuy (1564), que previamente lo había donado a la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción (1.7.1562). Pese a las precariedades de su tiempo, era copioso y bien servido. Constaba de enfermería, cocina, capilla, botica y otros locales. “La enfermería destinada a los hombres, con capacidad superior a las 30 camas y otra convenientemente separada para las mujeres con un número de camas igual a la anterior... Pero, lo más importante es que, además de sus excelentes instalaciones... [el hospital] contaba con los mejores servicios médicos de la ciudad” (A. Ibáñez, Burgos en el siglo XVI. Burgos 1990, p. 529). La Santa logró instalarse en él gracias a la bondad del tesorero y administrador Hernando de Matanza. Le dieron “unas piezas en lo más alto a tejavana” (F 31,27). En realidad eran “dos piezas y una cocina” (ib. 28). Desde ahí escribe agradecida: “Bien nos va en el hospital” (cta 433,1). El generoso Hernando de Matanza, luego “nos dio otras dos [piezas] para locutorio” (ib 28). Era pleno invierno burgalés. Su enfermera dice de la habitación de la Santa: “Era un cuarto muy desabrigado, que para la enfermedad que la Santa tenía, pasó harto trabajo” (BMC 2,172). Con todo, unas semanas después, urgida por la necesidad de poner en marcha su Carmelo, vuelve a escribir: “querríamos salir de ese hospital, porque tenemos harta apretura” (cta 436,1). En él residió desde el 23.2.1582, hasta el 25 o 26 de marzo siguiente. Lo más importante de esa experiencia fue que la Santa pudo ahí tratar directamente con los enfermos y moribundos. Lo refiere con viveza su propia enfermera y compañera, Ana de San Bartolomé: trato con los

enfermos, regalos que les hace, asistencia a ciertas curas dolorosas etc. (BMC 6,378; 18, 236-237; MHCT 5,19-21).

Huerna, X

Desconocido, al servicio del Carmelo de Malagón. T lo presenta así: “También él [el nuevo capellán de Malagón] ha enviado un muchacho y Huerna (como ellos le llaman) que les sirva” (cta 8,6). Huerna forma parte del grupo encargado de la escuela de muchachas adosada al Carmelo de Malagón.

Huerta, Roque de

Gran amigo y colaborador de T en Madrid a partir de 1577. Casado con Dª Inés Benavente. Guarda de Montes del patrimonio forestal de la nación: “Guardamayor de los montes de Su Majestad” –lo titula ella–. Desempeñó a la vez otros altos cargos en la corte de Madrid. Amigo de la familia Gracián y del jesuita Gaspar de Salazar (cta 219,5). Es J. Gracián quien facilita sus servicios y relaciones amistosas con la Santa (cta 203,1). Ella comienza escribiéndole una carta de amistad y de negocios: “según yo tengo de negocios..., de aquí adelante acudiré a vuestra merced con las cartas que se ofrecieren para nuestro padre... Pero ha de ser a condición que no ponga vuestra merced más que el trabajo, sino que con toda llaneza tengamos cuenta en esto de los portes; porque, de otra manera, yo no recibiré esta merced” (ib). Era el 14.7.1577. Roque servirá fielmente a Gracián, a los descalzos y a T hasta la muerte de ésta, no sólo en la transmisión del correo sino en asuntos confidenciales o delicados. Se convierte en toda una agencia de noticias y servicios. Interviene a favor de las carmelitas de la Encarnación, excomulgadas tras la famosa elección “machucada” (ctas 232 y 233). Informa reiteradamente a la Santa sobre las decisiones del nuncio F. Sega (cta 254). Le envía a ésta traslado notarial de la provisión regia acerca de Gracián y su visita (cta 256,2). Ella, a su vez, lo tiene informado de cosas positivas y negativas de los descalzos. Le envía una copiosa información sobre el lamentable capítulo 2º de

Almodóvar (cta 273). Orienta hacia él las cartas enviadas desde Andalucía, “que con enviar a Roque de Huerta las cartas por la vía del arzobispo [de Toledo], me las enviará adonde estuviere” (cta 301,5; 304,6). A él le confía poderes para el cobro de los dineros adeudados por el Carmelo de Sevilla (cta 335,7). Todo demuestra que Roque se ha merecido la total confianza de la Santa. En 1581 su hija María ingresa, joven de 15 años, en el Carmelo de Soria con el nombre de María de la Purificación, a quien la Santa misma impone el hábito la víspera de su salida de Soria (15.8.1581). A los dos, padre e hija, alude T en su postrera carta, escrita de camino, pocos días antes de morir: “de la hija de Roque de Huerta me huelgo sea bonita” (cta 468,2). De la intensa correspondencia epistolar mantenida con la Santa, Roque nos ha legado 16 cartas: más que cualquier otro amigo seglar de T.

Huidobro de Miranda, Juan

Es uno de los mayordomos de doña Luisa de la Cerda. Como “alcalde y mayordomo” de ésta en Malagón comparece en las “nuevas escrituras” de fundación, firmadas por la Santa el 30 de junio de 1576 (BMC 5, pp. 389 y 394). Con motivo de nuevas capitulaciones de Dª Luisa a favor de ese Carmelo en 1576-1579, se vuelve abnegado colaborador de T, hasta el punto de querer ésta obsequiarlo de forma especial en vista de que “ha trabajado mucho en esta casa” (cta 180,2). Nuevamente pondera ella su laboriosidad: “lo que trabaja en esto de Malagón y en cuanto se me ofrece, no lo puede creer”, escribe a María de san José (cta 188,2), y cuenta cómo le ha regalado un precioso relicario traído de Sevilla. No habían sido tan positivas las relaciones de ambos en el lejano 1568, cuando se conocieron (cf cta 8,4).

Humildad

Se ha dicho que humildad es uno de los términos más ambiguos del lenguaje espiritual y religioso, porque se presta a muchos equívocos. Para santa Teresa «humildad es andar en verdad» (M 6,10,7).

1. Qué es «andar en verdad»

La definición teresiana de la humildad es fruto de una gracia mística. La cuenta en Vida. Luego la presentará en Moradas, atenuando los colores místicos. En ambos relatos aparece la Verdad de Dios y nuestra verdad. «Andar» en ellas es humildad.

a) Vida: «Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó ..., porque da noticia de Su majestad y poder de una manera que no se puede decir ... Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas... No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosa que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad» (V 40,3).

b) Moradas: «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad y púsoseme delante... esto: que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad» (M 6,10,7). En el contexto de Moradas se recoge la experiencia de Vida y detectamos dos «verdades»: la verdad fontal que es Dios y la verdad creatural que somos nosotros.

Verdad fontal: «Dios es la suma Verdad». Entenderlo ha sido uno de los regalos secretos dados por Dios a Teresa en su desposorio espiritual: «Se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo... y muy claro dado a entender que El solo es verdad..., verdad que no puede faltar» (M 6,10,2.5).

Verdad creatural: en su doble vertiente de participada y propia. La verdad participada es todo bien que existe en nosotros: la creación misma con toda su hermosura y armonía admirables, la maravilla del ser humano con su bondad y saber. Nuestra verdad propia es «no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira» (M 6,10,7).

«Andar en verdad» es, pues, una actitud, que explicitará Teresa con lógica segura: «estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad... delante de Dios y de las gentes de cuantas maneras pudiéremos, ...en nuestras obras dando a Dios lo que es suyo y a nosotros lo que es nuestro, y procurando sacar en todo la verdad» (M 6,10,6).

2. Propiedades

El concepto teresiano de humildad se hace más evidente, teniendo en cuenta sus propiedades y connotaciones. Haga-mos una lista: a) reconocer los dones que de Dios recibimos; entre ellos destaca la existencia, su conservación, la encarnación del Hijo, la oración/amistad con Dios, donde él lo hace todo «y nosotros casi nonada»; (V 10,4.5; 20,7; 21,11); b) aceptar nuestra pobreza congénita, que «da pena ver lo que somos» e «imprímese mucha humildad» (V 10,4; 20,7; 30,9); c) caminar «por el valle de la humildad», pues «camino real» es abandonar todo y gozar de la felicidad de poseer a Dios, único bien (V 35, 13); sin humildad el amor cristiano dejaría de serlo, pues entre las tres virtudes principales («amor unas con otras», «desasimiento de todo lo criado» y «verdadera humildad»), la humildad «es la principal y las abraza todas» (C 4,4); d) imitar al Señor, teniéndose, «en poco y perseguido y condenado sin culpa, aun en cosas graves» (C 15,2; M 1,2,11); e) descuidarse de títulos y honores, que hasta nos pueden hacer antípaticos (C 36,5); f) practicarla para crecer en el propio conocimiento y curar nuestras heridas (M 1,2,9.11; M 3,2,6); g) amar los caminos de Dios en nuestra

vida (C 17,6; M 3,2,8.10); h) no fiar de sí «es un género de humildad» (V 7,22) i) obedecer es crecer en humildad (F pr. 1).

3. Humildad y oración

La oración, como relación de amistad íntima con Dios, está en la base de todos los escritos teresianos. Oración como amor y humildad como verdad se piden mutuamente.

a) Actitud y fruto. La humildad nacerá en el camino orante como actitud y fruto. Será una exigencia del amor orante y un fruto de su experiencia. Nacerá del encuentro con Dios, sea normal o místico.

Teresa colocará en la base de la humildad el propio conocimiento. Pero, en su consecución, no quiere arrinconar al orante en la negatividad propia; prefiere que se confronte con Dios: «Jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza y mirando su limpieza veremos nuestra suciedad; considerando su humildad veremos cuán lejos estamos de ser humildes». (M 1,2,9; 2,8).

Pero siempre será Cristo el maestro. También del propio conocimiento humilde. El hará que no nos acomplejemos ante nuestra pobreza espiritual, sino que nos inunde de paz interior el descubrimiento de nuestra verdad: «Pongamos los ojos en Cristo nuestro bien, y allí deprenderemos la verdadera humildad,... y ennoblecerse ha el entendimiento..., y no hará el propio conocimiento ratero y cobarde» (M 1, 2,11).

Pero no siempre serán nuestras consideraciones las que nos hagan ver nuestro interior. Dios tiene también otras sendas misteriosas para hacer crecer la humildad en el orante. Se trata de una humildad «no adquirida por el entendimiento, sino con una clara verdad que comprende en un momento lo que en mucho tiempo no

pudiera alcanzar, trabajando la imaginación, de lo muy nonada que somos y lo muy mucho que es Dios» (C 32,13; F 21,6).

b) En los primeros pasos. Teresa, partiendo de la propia experiencia orante, va a dar consejos al lector que quiere emprender la aventura de la vida de amor con Dios. Su pensamiento podría resumirse en una palabra: humildad. Y aquí, humildad es dejar hacer a Dios. «Este edificio todo va fundado en humildad; mientras más llegados a Dios más adelante ha de ir esta virtud» (V 12,4). Todo es cuestión de amor. Pero «no está el amor de Dios en tener lágrimas, ni estos gustos y ternura que por la mayor parte los deseamos y consolamos con ellos; sino en servir con justicia y fortaleza de alma y humildad» (V 11,13). Todo un programa gozoso y perseverante, en actitud humilde.

Pero humildad no es apocamiento. Sino entusiasmo confiado, a pesar de los fracasos. «Conviene mucho no apocar los deseos ... Quiere Su Majestad y es amigo de almas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza de sí» (V 13,2). Hay que evitar todo engaño, «haciendo que nos parezca soberbia» «y entender mal de la humildad» (V 13,4).

Humildad tampoco es cara triste: «Pues procúrese a los principios andar con alegría y libertad; que hay algunas personas que parece se les ha de ir la devoción si se descuidan un poco. Bien es andar con temor de sí para no se fiar poco ni mucho de ponerse en ocasión...; mientras vivimos, aun por humildad, es bien conocer nuestra miserable naturaleza» (V 13,1). «Siempre la humildad delante para entender que no han de venir estas fuerzas de las nuestras» (V 13,3).

c) Espera humilde. Comparando los inicios orantes con el trabajo de sacar el agua de un pozo, Teresa va analizando las dificultades de ese ejercicio. Habrá momentos en que no hay agua: resultará difícil concentrarse; parecerá que toda va perdido; se tendrá la sensación de volver atrás; «todo parece está seco y que no ha de haber agua para sustentarle, ni parece hubo jamás en el alma cosa de

virtud». Resultado: «Gánase aquí mucha humildad; tornan de nuevo a crecer las flores» (V 14, 9). Ante una actitud paciente y humilde Dios, «sin agua sustenta las flores y hace crecer las virtudes» (V 11,9).

A las personas que quieren un camino orante lleno de rosas, Teresa les recordará la necesidad de la humildad en la prueba del amor para dejar actuar a Dios; pedirle «mercedes» será falta de humildad (V 9,9).

d) Estadios superiores. Después de describir las dificultades del primer grado de oración, Teresa entra a describir los estadios superiores. En todos ellos la humildad seguirá teniendo un papel central; «que jamás por encumbrada que esté le cumple otra cosa ni podrá aunque quiera: que la humildad siempre labra como la abeja en la colmena la miel» (M 1,2,8). Con ella se podrán discernir los fenómenos místicos. Su presencia es garantía; su ausencia es falsedad (V 15,10).

En la oración de quietud entiende «que vale más un poco de estudio de humildad, y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo» (V 15, 9).10). En los grados siguientes, los fenómenos místicos verdaderos dejarán «muy mayor la humildad y más profunda..., porque ve más claro que poco ni mucho hizo» (V 17,3). En ellos el orante nada hace «para sacar humildad y confusión; porque el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras consideracioncillas» (V 15,14).

Después de la visión de Cristo, de «esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad», Teresa escribe: «aquí es la verdadera humildad que deja en el alma ver su miseria, que no la puede ignorar» (V 28,9). Teresa polemiza con los que decían que, en los estadios místicos superiores, hay que prescindir de Cristo Hombre, como todo lo que es material: «Es engaño..., humildad tan solapada y escondida, que no se siente» (V 22, 3.5).

e) Gratuidad. Leyendo los textos teresianos, se puede llegar a una conclusión básica de nuestra existencia: en nosotros todo es recibido, todo es gratuidad. Y humildad es vivir esa gratuidad. Para llegar a esta conclusión hay dos caminos: la propia convicción y la experiencia mística de Dios. En ésta se ve claro «que estas mercedes son dadas de El, y que de nosotros no podemos en nada, nada, e imprímese mucha humildad» (V 20,7).

Teresa menciona especialmente la gratuidad en los «arrobamientos» y «raptos», con los que «crece el amor y humildad en el alma», pues es tanto «lo que el Señor la da aquí, que no hay diligencia nuestra que a esto llegue» (V 21,8).

La razón natural y la experiencia mística muestran el contraste infinito entre Dios y la creatura. «Así acaece muy muchas veces quedarse así ciega del todo, absorta, espantada, desvanecida de tantas grandezas como ve. Aquí se gana la verdadera humildad». El creyente reconoce al dador de «todo el bien que tiene», «no puede ignorarlo; porque lo ve a vista de ojos», los tiene «abiertos para entender verdades» (V 20.29).

La conciencia de gratuidad es el termómetro de la humildad. Esta es la consigna de Teresa: «¡Humildad, humildad!... Y lo primero en que veréis si la tenéis es en no pensar que merecéis estas mercedes y gustos del Señor ni los habéis de tener en vuestra vida» (M 4,2,9). El saber que todo es don genera en nosotros deseos de «amar a Dios sin interés», pues es «un poco de poca humildad pensar que con nuestros servicios miserables se ha de alcanzar cosa tan grande» (M 4,2,9).

4. Un Dios humilde

El primer humilde es Dios. Hasta aquí le ha traído a Teresa la experiencia orante. El «gran Emperador, Majestad, Señor, Rey», es al mismo tiempo amor humilde y servicial, salido a nuestro encuentro: «En todo se puede tratar y hablar con Vos,

como quisiéramos, perdido el primer espanto y temor de ver Vuestra Majestad» (V 15,8; 37,6).

En la oración «pensada» del «Padre nuestro», Teresa aconseja: «Representad al mismo Señor junto con vos y mirad con qué amor y humildad os está enseñando» (C 26,1; 42,6). Es «la humildad del buen Jesús», vestido de nuestra tierra y lanzado a vivir nuestra existencia; pero ruega al mismo Jesús que no obligue al «Eterno Padre» a ser tan humildad, haciéndole tratarnos como Padre amantísimo (C 27,3; 33,2.5).

El desposorio espiritual es un acto de humildad de Dios: «¡Bendita sea su misericordia, que tanto se quiere humillar!» El «nunca se cansa de humillarse por nosotros» (M 5,4,3; F 3,13).

5. Humildad falsa

El tema de la falsa humildad tendrá un doble matiz: llamar humildad a lo que es soberbia, y llamar humildad a lo que es cobardía o encogimiento. Teresa quiere prevenir de ambos peligros al buscador de Dios.

a) Soberbia humilde. En medio del problema afectivo de su juventud, Teresa decidió evitar el encuentro con el Dios amigo, sintiéndose indigna de «amistad estrecha con quien trataba enemistad tan pública» (V 19,10). Así abandonó «aquel camino», cayendo en el «terrible engaño» de «temer de la oración», «debajo de parecer humildad» (V 7,1). «¡Qué humildad tan soberbia inventaba en mí el demonio!» (V 19,10.11.15). De esa experiencia propia Teresa sacará muchas enseñanzas. He aquí una: «Pues guardaos también, hijas, de unas humildades que pone el demonio con gran inquietud de la gravedad de nuestros pecados, que suele apretar aquí de muchas maneras, hasta apartarse de las comuniones y de tener oración particular» (C 39,1).

b) Pusilanimidad. Teresa se sentía temerosa de caer en falta de humildad, a propósito de sus progresos en la vida de oración y de los fenómenos místicos. Por otra parte, tenía sus dudas sobre su autenticidad: «Parecíame que a todos los traía engañados» (V 31,16). Sus directores espirituales la sacarán de dudas. Así aconsejará más tarde: «No cure de unas humildades que hay, de que pienso tratar, que les parece humildad no entender que el Señor les va dando dones» (V 10,4); «porque si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar..., que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene, y aún más verdadera humildad. Lo demás es acobardar el ánimo» (V 10,4). Será «temor y no humildad, sino pusilanimidad» (V 31,17).

Por otra parte, Teresa se sentía serena ante las habladurías y críticas de todo género, a causa de esos fenómenos y del tema de la fundación del monasterio de San José de Avila. Luego entendió «no era buena humildad» (V 31,14). También, en un principio, le parecía falta de humildad pensar que entendía algunos estados de oración descritos en los libros, porque los había experimentado (V 30,17).

Será aleccionadora la conclusión teresiana: «Todos estos temorcillos y penas y sombra de humildad entiendo yo ahora era harta imperfección y de no estar mortificada; porque un alma dejada en las manos de Dios, no se le da más que digan bien que mal, si ella entiende bien entendido –como el Señor quiere hacerle merced que lo entienda– que no tiene nada de sí» (V 31,16).

c) En los estadios místicos. En el nivel místico, ella admitirá la existencia de falsos fenómenos, con sus secuelas de «falsa humildad». En su descripción, Teresa hará un precioso análisis de la falsa y verdadera humildad.

Falsa humildad «mística»: «Vese claro en la inquietud y desasosiego con que comienza, y el alboroto que da en el alma..., la sequedad y mala disposición para oración ni para ningún bien...; todo parece lo pone Dios a fuego y a sangre.

Repre-séntale la justicia, y aunque tiene fe que hay misericordia..., es de manera que no me consuela, antes cuando mira tanta misericordia le ayuda a mayor tormento, porque me parece estaba obligada a más» (V 30,9).

Humildad infusa por Dios: «La humildad verdadera (aunque se conoce el alma por ruin y da pena ver lo que somos y pensamos grandes encarecimientos de nuestra maldad, tan grandes como los dichos y se sienten con verdad), no viene con alboroto, ni desasosiega el alma ni la oscurece ni da sequedad; antes la regala, y es todo al revés: con quietud, con suavidad, con luz; ... Por otra parte, la ensancha su misericordia; tiene luz para confundirse a sí y alaba a Su Majestad porque tanto la sufrió» (V 30,9).

Años después, al hablar de la oración a sus primitivas monjas, escribirá con lógica contundente: «Se deje de unos encogimientos que tienen algunas personas y piensan es humildad. Sí, que no está la humildad en que si el rey os hace una merced no la toméis, sino tomarla y entender cuán sobrada os viene y holgaros con ella. ¡Donosa humildad, que me tenga yo al Emperador del cielo y de la tierra en mi casa, que se viene a ella por hacerme merced y por holgarse conmigo, y que por humildad no le quiera responder ni estarme con El, ni tomar lo que me da, sino que le deje solo!» (C 28,3). Verdad.

BIBL. – M. Herráiz, La humildad es andar en verdad, en «A zaga de tu huella», Burgos, 2001, pp. 249-267; A. Beaudoin, L’humilité chez Sainte Thérèse d’Avila, en «VieThér.» 7 (1967), 137-144.

F. Malax

Humorismo espiritual

El sentido del humor es una de las facetas de la espiritualidad teresiana. Exponente de su humanismo. En la línea de la jovialidad, cercana alguna vez a la

ironía, pero sin mordacidad ni causticidad. Aquí nos interesan tres aspectos: 1. Sentido del humor en Teresa; 2. Sus escritos humoristas; 3. Humorismo en la leyenda teresiana.

1. Su sentido del humor

Suele citarse como episodio de la leyenda teresiana el dicho de T: “¡De santos encapotados nos libre Dios!” Pues bien, no es leyenda sino historia. Lo cuenta así su enfermera y compañera de viajes, Ana de san Bartolomé, hablando de su manera de viajar: “No era amiga de gentes tristes, ni lo era ella, ni quería que los que iban en su compañía lo fuesen. Decía: Dios me libre de santos encapotados” (MHCT 5,11). La Santa misma ironiza en las Moradas (5,3,11) a propósito de los orantes “encapotados”, que confunden el recogimiento con el encapuchamiento. Ironiza y humoriza, es decir, capta fácilmente el lado cómico de situaciones y personajes. Y lo expresa en tono jovial, sin caer en el burlón, y mucho menos en el sarcástico.

Admira de verdad a una de las mujeres más cotizadas por los abulenses de su tiempo, Maridíaz. Pero celebra su humorismo. Se lo recuerda a una noble navarra que, como aquélla, lo ha dejado todo y se ha hecho novicia carmelita en Soria: “Heme acordado de una santa que conocí en Avila, que cierto se entiende lo fue su vida de tal. Habíalo dado todo por Dios cuanto tenía, y habíale quedado una manta con que se cubría, y diola también. Y luego dale Dios un tiempo de grandísimos trabajos interiores y sequedades. Y después quejábase mucho y decía: ‘¿De esos sois, Señor? Después que me habéis dejado sin nada ¿os me vais?’...” (cta 449,3).

A una joven portuguesa, dicharachera y danzarina, le da el nombre familiar de Maribobales. Para ella, hermana de velo blanco, servía lo de “también entre los pucheros anda el Señor” (F 5,8). En este mismo libro, humoriza recordando la entrada del carromato lleno de monjas, en Medina, de noche, a la hora en que “se

encerraban toros para correr otro día... Fue misericordia de Dios no nos topar con alguno” (3,7). Entre los episodios narrados en ese libro, es típico el de la noche de ánimas pasada en el destartalado caserón de los estudiantes de Salamanca (19,4).

Humoriza a propósito de la conquista y “la estatura” de fray Juan de la Cruz, “medio fraile”, “Senequita”, “el santico de fray Juan”... Cuando se ve precisada a inventar criptónimos para designar a ciertas personas en su carteo con Gracián, propende a los motes de humor: para los altos personajes, Matusalén, Melquisedec, el Pausado, el Padre Eterno...; para los de fácil abordaje, Perucho, la Lloraduelos, la Delgada, Periquito, el Patillas, las Cigarras...

Es capaz de inyectar unas gotas de humorismo en su propia vida mística, incluso en su relación personal con “Su Majestad”, el Señor: “Señor, mirad lo que hacéis... No sea tanto el amor, que pongáis en aventura joyas tan preciosas... – Con decir(le) disparates, me contento algunas veces” (V 18, 3-4). O bien, el requiebro humorista del c. 37, n. 8, en clave de enamorada.

Teresa humoriza también –esta vez, sin tono jovial– a propósito de la fama de santa con que la acosan: está cansada de “oír tantos desatinos. Que allá (en Avila), en diciendo que una es santa, lo ha de ser sin pies ni cabeza. Ríense porque yo digo que hagan otra allá, que no les cuesta más de decirlo” (cta 320).

T conoce y no le agrada el “malhumor” ajeno (cf cartas 186,3; 143,8).

2. Escritos humoristas

Aparte los incisos diseminados en sus escritos mayores o en sus cartas, T nos dejó tres pequeñas piezas humorísticas.

La primera fue su poema al cambio de hábito religioso en el recién fundado Carmelo de San José (Po 31). Ella y las jóvenes del grupo optan por el sayal que visten los pobres aldeanos de Castilla. Y ante el temor de que el sayal llegue a cobijar una plaga de parásitos, Teresa propone a las del grupo una procesión por el convento, cantando el poema que ella ha compuesto para el acto (año 1562). Es su único poema humorista. Comienza con la estrofa:

“Pues nos dais vestido nuevo,

Rey celestial,

librad de la mala gente

este sayal...”

La segunda es la “Respuesta a un desafío” (1573-?). Ella y las monjas de la Encarnación han sido desafiadas por “los caballeros de la Virgen” del noviciado de Pastrana. Contra el cartel de reto, T redacta enseguida un contracartel, que ironiza sobre los caballeros ascetas, y “vuelve a lo divino” el desafío trasladándolo a otro campo espiritual, no tan ascético, más realista y místico. Hace entrar en el juego a sus monjas (ella es la priora), y al Padre espiritual de la comunidad, que es fray Juan de la Cruz. Cuando, al final, desciende ella al ruedo, lo hace con una respuesta entre humorista y grotesca, pero que imparte una buena lección a los del reto.

La pieza tercera es el “Vejamen”: especie de vuelta a lo divino de un torneo literario de los de su tiempo. Teresa misma hace de juez de los textos espirituales aportados por los participantes, entre los cuales figuran su hermano Lorenzo y el propio fray Juan de la Cruz. A todos ellos, burla burlando, Teresa les propina una sentencia espiritual, que –esta vez, sí– oscila entre lo humorista y lo satírico. Hasta el punto de que más de uno de los concursantes frunce el ceño y ella tiene

que dar explicaciones. No, por cierto, a fray Juan de la Cruz, cuyo escrito también ha sido tomado de mira.

Algo de ese estilo humorista de T llevado a lo espiritual, cundió entre sus seguidores. El más representativo, Jerónimo Gracián. Cuando en 1578, en plena borrasca fraterna, este prohombre se ve despojado de poderes y de prestigio, a punto de ingresar en la cárcel y no sin cierto miedo de la horca, Teresa le escribe animándolo a llevar la cruz, pero también humorizando. Le responde a “una carta que me escribió, llena de cerro y melancolía...” (cta 261,1). Gracián vive a salto de mata, escondido de los alguaciles que lo indagan. Ella prosigue: “Si con tan buena vida (!) tiene ese cerro, ¿qué hubiera hecho con la que ha tenido fray Juan?” Este último es fray Juan de la Cruz, que hace sólo unos días se fugó de la carcelilla de Toledo.

“Cerro”, con significado de pesimismo y desesperanza, es vocablo acuñado por ella para la ocasión. Y debió ser tan certero, que no mucho después (1582), Gracián escribirá con ese título el folleto más humorístico de la literatura espiritual posteresiana. Su título completo es: “El Cerro: tratado de la melancolía”, especie de constituciones jocosas en las que el provincial de todos los frailes melancólicos, por nombre “fray Melanco Cerruno”, ordena a los religiosos “cerrunos y melancólicos” todo lo contrario de lo que han de hacer, porque ellos normalmente hacen lo contrario de lo que se les manda (cf Ildefonso Moriones, que ha hecho la primera edición de El Cerro, Roma 1960) y de nuevo lo ha publicado en Humor y Espiritualidad, Burgos 1966).

3. Humorismo en la leyenda teresiana

Como en casos similares, la leyenda teresiana refleja la imagen que la gente sencilla del pueblo ha forjado y difundido de la fusión de humanismo y santidad en la persona de T. En el libro titulado Leyenda áurea teresiana (Madrid 1970), ha recogido su autor, Otilio Rodríguez, unos 35 ‘fiorettis’ populares referidos a la vida

de T. Ya antes había reunido otra serie de episodios don A. Castro Albarrán, con el título Polvo de sus sandalias (Salamanca 1931). Ambos autores se aplican a indagar las raíces históricas de cada episodio popular. En clave ya netamente histórica, escribiría más tarde Alfonso Ruiz, sus Anécdotas Teresianas (Burgos 1565).

No siempre los “fiorettis” tienen base rigurosamente histórica. Pero tienen siempre valor de retrato: así ha visto el pueblo el lado humanista y humorista de la santidad de Teresa: tanto al presentarla identificándose consigo misma (“hermosa, discreta y santa”: Otilio, p. 153), como al confrontarla con la presunta seriedad de fray Juan de la Cruz (“la dama y el galán”: Otilio, p. 53); lo mismo cuando responde al escandalizado alcalde manchego lo de “cuando perdiz perdiz, cuando penitencia penitencia” (Otilio, p. 29), o cuando dialoga con el Señor desde el atolladero en que se ha hundido el carromato: el Señor que le dice “Teresa, así trato a mis amigos”, y ella que le responde “por eso tienes tan pocos” (Otilio, p. 39).

Muchas de esas leyendas arrancan de fines del siglo XVI (la de las “tres mentiras”, por ejemplo) o principios del XVII. Con ellas logró el pueblo devolver realismo y autenticidad a la imagen de la Santa. Mientras biógrafos, procesos canónicos, y artistas (poetas, pintores y escultores) insistían unilateralmente en lo místico, en la santa “seráfica”, en sus éxtasis y transverberación..., el pueblo captó la componente festiva, jovial y humorista de la persona y los escritos de Teresa. Desafío espiritual. Vejamen.

BIBL. – Marie-Jacqueline de J., Sainte Thérèse et l’humour, en «Carmel» 55 (1989), 39-51; Alfonso Ruiz, Anécdotas teresianas, Burgos 1982; A. Castro Albarrán, Polvo de sus sandalias, Burgos, 1999; T Alvarez, Una instantánea de dinámica comunitaria en la escuela de Teresa y de Juan de la Cruz, en «Estudios Teresianos» II, Burgos 1996, pp. 287-312; P. SImeón de la S. F., Humor y espiritualidad, Burgos 1970.

T. Alvarez

Hurtado de Mendoza y Chacón Fajardo, Francisco de

Primer marqués de Almazán y Conde de Monteagudo. Casado con doña Ana María de Cárdenas y Tovar. Embajador de España en Viena (1570...). Virrey de Navarra desde el 6.2.1579. Como tal es mencionado por la Santa en carta a la duquesa de Alba, Dª María Enríquez, con motivo de la oposición que se hace en Pamplona a la erección del colegio de los jesuitas. La Santa sabe que el virrey ("el condestable", dice ella) les es favorable. Con todo, T se dirige a la duquesa pidiéndole que escriba "a Su Señoría una carta agradeciéndole lo que ha hecho y mandándole lo lleve muy adelante y los favorezca en todo lo que se les ofreciere" (cta 242,5: del 8.5.1580). No hay otros indicios de que ambos –la Santa y el virrey– se conociesen. Pero éste, en 1583/1584 hará rápida amistad con la venerable Catalina de Cristo, ayudándola en la fundación del Carmelo de Pamplona (BMC 28, 128). En 1589, siendo ya presidente del Consejo de Ordenes, ingresa carmelita en Santa Ana de Madrid su hija Francisca de las Llagas (prof. el 21,10,1590), futura fundadora y priora del Carmelo de Consuegra (Toledo).
Suárez, Juan sj.

Hurtado de Mendoza, Luis, marqués de Mondéjar

Gran amigo de la Santa y protector de su obra. Era conde de Tendilla y marqués de Mondéjar. Hijo de Iñigo López de Mendoza y de María de Mendoza. Casado con Catalina de Mendoza y Zúñiga (hija de Bernardino de Mendoza). Fue además señor de Almoguera y capitán general del reino de Granada. Más tarde (1599) será nombrado "presentado del Consejo Real de Castilla". Ya en 1573 obtuvo del P. General de la Orden, Rubeo, licencia para fundar un convento de descalzos en Mondéjar (Guadalajara), que luego no llegó a realizar (cf RR p. 128). En 1576 ingresa en el Carmelo de Beas una sobrina suya (cta 135,21). Pero sus intervenciones a favor de los descalzos se intensifican a partir de la hostilidad del

nuncio papal F. Sega. Logra que éste mitigue su condena de Gracián (MHCT 2,52). Delatado por Sega ante el Rey, don Luis responde a éste y al nuncio mismo, acusándolo –a Sega– de haber faltado a la palabra dada (ib pp. 50.52.94). Gracián recordará insistentemente que en las horas difíciles de su condena por Sega, solos don Luis y la propia madre, Dª Juana, lo asistirán y defenderán (ib 3,212-213). La misma Santa, temerosa de la suerte de Gracián, le aconsejará no presentarse ante el nuncio, sino acompañado por el conde: “quisiera que fuera vuestra paternidad [Gracián] con el conde de Tendilla a ver al nuncio la primera vez” (cta 258,5). El conde y su hermano Enrique de Mendoza asistirán, de parte del rey, al capítulo de Alcalá (1581) y firmarán el acta de erección de la provincia de descalzos (ib pp. 251.254; cf pp. 280.282). La Santa le está altamente agradecida. Cree que “le ha tomado Dios por medio para nuestro remedio” (cta 259,3; cf 275,1; 287,6). Ya antes, cuando los descalzos incurrieron en el grave error de convocar el segundo capítulo de Almodóvar, ella suplica a través de Roque de Huerta informes del conde de Tendilla y de sus conversaciones con el nuncio (cta 273,5). Ciertamente los dos, la Santa y el conde, se cartearon reiteradamente (cf cta 287,6), pero ninguna de esas misivas ha llegado hasta nosotros. Cf Reforma 1,3,4.

Hurtado, Catalina

Residente en Toledo. Casada con Diego de San Pedro de Palma. Dos de sus hijas, Juana del Espíritu Santo e Inés Bautista, ingresaron en el Carmelo de Toledo hacia el 14 de julio de 1570, contrariando al parecer la voluntad de sus padres. Por ello, la Santa escribió enseguida una carta a aquél (cta 26), y una segunda renunciando a las legítimas de sus hijas (cta 27). Bien pronto quedaron satisfechos, tanto del contento de las hijas como de la cordialidad de la Santa. Sabiendo que ésta se halla enferma, doña Catalina la regala con mantequilla y membrillos, que la Santa le agradece con un nuevo billete (cta 29, del 31 de octubre de 1570).

Hurtado, Juan Bautista

Cura párroco de Malagón, que se pone al servicio de T en la fundación de ese Carmelo (F 9,5). Está presente en el carteo de ese año con Dª Luisa de la Cerda. De primeras, T hace una curiosa semblanza del cura: “el cura... es tan no sé cómo...” Luego retoca esa primera pincelada: “es cosa grande lo que le debemos” (cta 7,2). Poco después lo acepta gustosa como guía de viaje, de Toledo a Avila: “Llévame el cura de Malagón, que es cosa extraña lo que le debo” (8,4; cf el n. 6). La Santa viaja enferma, “bien cansada... y tan ruin que no estaba para ponerme en camino; y así hemos venido despacio, y el cura con nosotras, que me ha sido harto alivio, que para todo tiene gracia” (9,11). Ese mismo año le confiará la misión de viajar a Segura de la Sierra (Jaén) a tramitar una fundación que no llegará a realizarse, pero de nuevo hace su presentación en términos elogiosos: “...al señor licenciado Juan Bautista, que es cura de este lugar, y lo que estuve en él me hizo merced y ayudó, así en lo espiritual como en lo temporal, que le dio nuestro Señor talentos para ello” (11,11; cf. 201,4).

I

Ibáñez, Pedro, O.P. († 1565)

Dominico, gran amigo y excepcional asesor de la Santa. Nacido en Calahorra, hijo de Diego Ibáñez y de María Díaz. Profesó el 5.4.1540 en San Esteban de Salamanca, “en manos de Domingo de Soto, catedrático de Vísperas en aquel tiempo”. Fue luego profesor en San Pablo de Valladolid y en Santo Tomás de Avila; rector de San Gregorio de Valladolid. Muy entregado a la formación de los jóvenes dominicos. Murió el 2.2.1565 en el convento de Trianos (León), del que era prior. – Sus relaciones con la Madre Teresa parecen haber comenzado durante los primeros rumores diseminados en la ciudad contra el intento de

fundación de San José. Las fundadoras –Teresa y doña Guiomar– recurrieron a pedirle consejo, por ser él “el mayor letrado que entonces había en el lugar y pocos más en su Orden” (V 32,16). Aunque adverso también él en un primer momento, rápidamente se adhirió al proyecto de la fundadora, y pasó a ser su defensor incondicional. Se interesa por la vida espiritual de ésta, que escribe para él las primeras Relaciones, a modo de instantáneas de su alma y vida en aquel momento (años 1560-1563), que en cierto modo constituyen el primer esbozo de su futuro Libro de la Vida. Al final de ellas (R 3,13), escribió la Santa: “Esta Relación, que no es de mi letra, que va al principio, es que la di yo a mi confesor, y él, sin poner ni quitar cosa, la sacó de la suya. Era muy espiritual y teólogo –con quien trataba todas las cosas de mi alma– y él las trató con otros letrados”. Efectivamente, Ibáñez escribió, para éstos, dos admirables reportajes teológicos, que son probablemente el primer enjuiciamiento crítico que poseemos del “hecho místico” teresiano. El primero de los dos, titulado generalmente Dictamen del P. Pedro Ibáñez..., consta de 33 brevísimas afirmaciones, a modo de postulados, que hubieron de ser expuestos y razonados en mesa redonda, y que reflejan el conocimiento íntimo, profundo y emocionado que Ibáñez, como teólogo, tiene de la Santa. El segundo, titulado igualmente Informe del P. Pedro Ibáñez, es ya un estudio de los hechos místicos vividos por ella, y esclarecidos a la luz de la teología de santo Tomás, comparando ocasionalmente a T con santa Catalina de Sena (cf ambos textos en la BMC 2, 130-132; y 133-152). Todavía en 1575, al hacer ella la enumeración de sus confesores de antaño, escribirá: “el segundo fue fray Pedro Ibáñez, que era entonces lector en Avila y grandísimo letrado” (R 4,8: “el primero” había sido el dominico Vincente Barrón). En Vida consignó la Santa el apoyo recibido del P. Ibáñez: “nos respondió nos diésemos prisa a concluirlo, y dijo la manera y traza que se había de tener...; que quien lo contradijese fuese a él, que él respondería... Siempre nos ayudó” (V 32, 17). Le costó rendirse al criterio de pobreza absoluta defendidos por T y Pedro de Alcántara (cf V 35,4; y BMC 2,125). Hizo de audaz intermediario entre la Santa y García de Toledo, futuro destinatario del relato de Vida (cf V 34,10; BMC 2,149-150). Es él quien “procura” el primer breve pontificio para la fundación de San José. Y a su vez, es objeto de

ciertas gracias místicas de la Santa: ella ve una simbólica “paloma sobre la cabeza de un padre de la Orden de Santo Domingo...”(V 38,12): “fray Pedro Ibáñez”, anota Gracián al margen del texto. “Otra vez vi a nuestra Señora poniendo una capa muy blanca al Presentado de esta misma Orden...” (V 38,13); de nuevo anota Gracián: “Fray Pedro Ibáñez”. Ya el mismo P. Ibáñez había escrito acerca del realismo profético de Teresa: “Ninguna cosa le han dicho jamás [en las hablas místicas] que no haya sido así y no se haya cumplido, y esto es grandísimo argumento” (Dictamen, nº 31, BMC 2,132). No es improbable que estos episodios místicos referidos en Vida previamente fuesen confidencias orales comunicadas al interesado. Quizá lo más precioso del relato de la Santa sobre Ibáñez es el pasaje referente a su muerte (V 38,13), que nos deja constancia de que incluso en la última enfermedad del P. Ibáñez, medió entre los dos correspondencia epistolar: “escribióme poco antes que muriese, que qué medio tendría, porque como acababa de decir misa se quedaba en arrobamiento mucho rato...” (ib), lo cual indica hasta qué punto ambos habían empatizado en las experiencias místicas. Desafortunadamente, nada de ese carteo recíproco ha llegado hasta nosotros. Dominicos.

Iglesia

Es poco lo que sabemos de la iniciación catequética de T respecto del dato “Iglesia”. No olvidemos que en la ascendencia de familia había una rama de judeoconversos. Era quizás un factor determinante para una específica toma de conciencia de lo cristiano y eclesial. En sus escritos, nunca alude ella a ese filón familiar. Imposible que, de niña, entre los seis y los ocho años no intuyese los sinsabores causados por el pleito de hidalguía, cuando éste trasladó en parte las pesquisas a Avila, casi en el umbral de la casa paterna. De la organización religiosa del arraigado judaísmo español es prácticamente nada lo que se trasluce en los escritos y gestos de T. Ni alusión alguna a la sinagoga, ni al osario judío sobre que está construido el monasterio de la Encarnación (las religiosas son sabedoras de ello), ni a posibles tradiciones familiares de nostalgia judaica, fuera

de las recurrentes en la Biblia. (’ Tipología bíblica, simbología bíblica). En Teresa la Iglesia es una realidad (social y cultural) envolvente. Es un presupuesto de su experiencia y de su pensamiento religioso. Como mujer cristiana y castellana de su tiempo, la pertenencia a la Iglesia es incuestionable, tanto familiar como psicológicamente.

Con todo, en los años adultos, sobrevendrán dos hechos que la obligarán a concienciarse y tomar posiciones definidas y personalizadas. Será, por un lado, lo singular de su experiencia mística, experiencia acontecida en su interior, pero salpicada de implicaciones exteriores: Teresa es una mística, consciente de serlo en la institución eclesial. Por otro lado, su actitud de fundadora atípica la obliga a inscribir su actividad en el tejido oficial de las estructuras vigentes y de los cánones. Esas dos componentes harán que en ella tenga el estudioso de hoy –creyente o no– un caso singular de relación entre “mística y religión” o, como dicen otros, entre lo esotérico y lo exotérico de la vivencia religiosa. Lo expondremos en cuatro apartados: 1) su inmersión en la Iglesia de su tiempo; 2) su acción de fundadora en ese marco eclesial; 3) sus reacciones en los momentos de roce o de conflicto; 4) su comprensión del misterio de la Iglesia desde la fe y la experiencia mística.

1) Inmersión en aquella Iglesia

Hija de su tiempo y de su tierra, Teresa comparte la situación dramática de la Iglesia del XVI. Había nacido en 1515 (a media distancia entre el Concilio de Letrán y la declaración de Lutero), y actúa íntegramente en el posconcilio (1562-1582, año de su muerte). En ella repercuten dos acontecimientos fuertes: la quiebra de la unidad cristiana en Europa, con el séquito imparable de guerras de religión; y el inmenso horizonte nuevo de los mundos americanos, abiertos paradójicamente a la conquista y a la fe crisiana. Imposible menudear aquí en la documentación de ambos acontecimientos. Nos interesa sólo constatar su impacto

en Teresa, que no sólo es consciente de ellos, sino que los incorpora a sus motivaciones existenciales más profundas.

De los acontecimientos europeos le llegan abundantes noticias por cauces diversos: por las circulares enviadas desde Madrid a los obispos y a los monasterios, informándolos e implicándolos; por los reportajes llegados a Castilla desde Trento; y directamente por el conducto de sus amigos jesuitas en contacto permanente con Roma y con los acontecimientos centroeuropeos. Es cierto que T calibra frecuentemente los sucesos desde el denominador popular de la “herejía” y del “sectarismo” (“cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta”: C 1,2). Pero a la vez es especialmente sensible al fenómeno de las guerras: “los daños de Francia”, “a fuerza de armas” (C 1,2; 3,1). De suerte que al escribir el Camino de Perfección, para sus monjas, y definirles el motivo radical de su vida contemplativa, incorpora a ésta, como factor esencial, esa situación de Europa (“de Francia”, escribe ella) y de la Iglesia.

Del otro gran acontecimiento, el alumbramiento del nuevo mundo, basta tener en cuenta que ella ve cómo todos sus hermanos se desplazan a América, atraídos por aquel talismán. En su óptica unilateralmente religiosa, comienza interpretando esa marcha como opción religiosa y heroica. Incluso llega a creer que su hermano Rodrigo ha muerto mártir de la religión en las pampas del cono sur. Hasta que llega al Carmelo de San José de Avila un fogoso secuaz de las tesis del Padre B. de las Casas, el famoso franciscano Alon-so de Maldonado, y le hace leer en términos más veristas aquella inmensa situación, con su imbricación de conquista y evangelización. “Yo quedé tan lastimada..., que no cabía en mí” (F 1,7). Es el momento en que reacciona: “clamaba al Señor...” (ib) y llega a escribir a su hermano preferido, Lorenzo, invitándolo a regresar (“que nos juntemos entrambos”), asegurándole que “esos indios no me cuestan poco”, y llegando a escribir una de sus palabras más duras: “no sé muchas veces qué decir, sino que somos peores que bestias...” (cta 24,13: fechada el 17.1.1570).

En todo caso, Europa y América han dilatado el espacio visual y la implicación eclesial de T. Parece, de hecho, mucho menos implicada, psicológica y socialmente, en el inveterado contraste de “cristiandad y morisma” (Europa>Africa), que otrora había diseñado los confines de su mundo infantil. Lamentará, sí, la tragedia del rey portugués en Marruecos (“mucho me ha lastimado la muerte de tan católico rey...”: 258,2). Pero no parece que tenga en ella eco alguno la confrontación de Lepanto (1571), a pesar de su admiración por el papa san Pío V. En síntesis, la presencia y consciencia de T respecto de Europa y de América, con sus respectivos problemas eclesiales, está muy por encima de la sensibilidad media de una mujer culta de su tiempo.

2) Acción y estructuras

No era fácil a una mujer claustral del siglo XVI hacerse cargo de las cosas, los sucesos y las personas que integraban la andadura de aquella Iglesia. Con todo, los conocimientos eclesiásticos de T rebasan la media común. Aunque sea en superficie, es posible esbozar un balance global.

Teresa conoce de cerca el estamento clerical: párrocos, capellanes, beneficiados. Extiende su conocimiento a numerosos sectores de la vida religiosa, monasterios femeninos de Avila, Salamanca, Alba, Madrid, Alcalá, Burgos...; a religiosos dominicos, jesuitas, franciscanos, agustinos, carmelitas..., con sus concurrencias, competencias y emulaciones. En el balance sumario que hace apresuradamente en 1576, en la Relación 4ª, pasan por su memoria diez letrados, otros tantos espirituales, y una terna de figuras de excepción. En un plano más elevado del escalafón clerical, T entabla relaciones personales con varios obispos: de Avila, de Segovia, de Sevilla, de Osma, de Burgos y otros más. Conoce la situación dramática de la sede primacial de Toledo durante la prisión de Carranza. Conoce la maraña del Consejo de Ordenes y las implicaciones de la política (la Corte) en lo religioso. Ella misma se enreda en la maraña de visitadores apostólicos enviados por Roma. Si no personalmente, sí conoce de hecho la talla de los

nuncios pontificios, y en algún caso tiembla ante su posible abuso de poder. Teresa conoce bien a su diócesis de Avila, y mejor todavía a su obispo don Alvaro. Y por mediación de éste entabla relaciones con un prohombre de su tiempo, el Patriarca de Valencia san Juan de Ribera. Es posible que haya enviado alguna de sus cartas al Papa san Pío V. Pero conoce también las lacras del estamento eclesiástico, con rentas y riquezas, con derechos y tributos, prebendas y sinecuras. Con riqueza en los altos cargos, y miseria e ignorancia en los ínfimos. Ella misma chocó con el muro de la burocracia cuando tuvo que bregar por obtener licencias de Roma para erigir su primer Carmelo; hasta que, por fin, interviene nada menos que la Virgen María, apuntándole un camino expedito para conseguirlas: "...que enviase a Roma por cierta vía, que también me dijo [la Virgen], que nunca acabábamos de negociarlo, y vino muy bien [la licencia]" (V 33,16). Chocará de nuevo con la inercia del suplente de Carranza en la diócesis de Toledo: "díjele que era recia cosa que hubiese mujeres que querían vivir en tanto rigor y perfección y encerramiento, y que los que no pasaban nada de esto, sino que se estaban en regalos, quisiesen estorbar[lo]... Estas y otras hartas cosas le dije, con una determinación grande..." (F 15,5) ¿Compartió ella el miedo a la Inquisición? No parece que lo haya padecido en su propia persona o por su caso personal, a pesar de "que andaban los tiempos recios" (V 33,5, probable alusión al reciente auto de fe de Valladolid, 1559), pero ciertamente hubo de soportarla en el propio ambiente y por casos muy cercanos y personas afectas. En sus escritos no se mencionan ni autos de fe ni hogueras ni torturas. Hay alusiones a los episodios de Valladolid y de Sevilla, y a los casos sonados de mujeres pseudomísticas: "Yo, como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer..." (V 23,2).

En cambio, T tiene relaciones firmes y constantes con los grandes adalides de la reforma pre y postridentina en España: es amiga de fray Pedro de Alcántara. Admiradora de san Juan de Avila, discípula de los grandes maestros dominicos, gran admiradora y seguidora de la primera generación de jesuitas y del propio "Padre Ignacio", a quien no llegó a conocer; en cambio sí trató con uno de sus

sucesores, san Francisco de Borja. Es entusiasta del espíritu misionero que apunta en todas las direcciones: Africa, América, Asia... Es además buen testigo de la religiosidad popular, que ha despertado a la lectura de libros espirituales en romance; también ella comparte las formas humildes de piedad, procesiones a los santuarios de Avila, Extremadura, Andalucía, Burgos... En el orden cultural, está en contacto con los mejores letrados del momento, profesores de Salamanca, Avila, Valladolid, Segovia, Alcalá, Toledo. Está atenta y receptiva respecto de los libros recién salidos de las prensas españolas, desde los de literatura devota –Osuna, Granada, Alcántara–-, hasta los grandes infolios de la patrística que van trasladándose a romance castellano: san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio, las 'Vitas Patrum'...

Todo ello le permitía estar presente a la Iglesia institucional de su tiempo, compartiendo bienes y achaques.

3) La hora del contraste y la reacción

Los flancos de confrontación de T con aquella Iglesia fueron fundamentalmente tres: A) su obra de fundadora, B) su obra escrita, C) su experiencia mística.

A) Su actividad de fundadora. – Para aquella mentalidad postridentina era normal que "una mujer –claustral– inquieta y andariega" cual era Teresa proyectase cierta imagen de exotismo, fuera de ley. De hecho, T misma hubo de vencer resistencias y repugnancias propias para entrar en acción. Y bien pronto entró en conflicto con alguno de sus provinciales, y sucesivamente con el superior general de la Orden, con más de un obispo, y con alguno de los nuncios papales (cf mi estudio Santa Teresa y la Iglesia, que citaré luego). En la conciencia personal de Teresa hay momentos de titubeo: ¿estará en regla ella, mujer y claustral, contraviniendo las disposiciones de san Pablo, los decretos de Trento y los pareceres de tantos letrados suspicaces? (R 19). Titubeo que le queda disuelto desde lo hondo de su experiencia mística. Ello explica que poco después, en carta a Rubeo, su P.

general, ante las prohibiciones y posibles censuras canónicas que le han llegado del Capítulo General de la Orden, escriba: “Por acá nunca se ha entendido ni se entiende que el Concilio ni ‘motu proprio’ quita a los prelados que puedan mandar que vayan las monjas [viajen] a cosas para bien de la Orden... [yo] jamás iba a ninguna parte a fundar... sin mandamiento por escrito o licencia del prelado” (cta 102,15). Y, en último término, tras momentos de titubeo respecto a posibles imposiciones abusivas del nuncio papal adverso, Felipe Sega, su consigna definitiva será obedecerle y someterse a él en todo: eso, después de los temores más que fundados de que uno de sus afectos, J. Gracián, fuese a ponerse sin cautelas en manos del nuncio papal. Se lo escribe a uno de los empleados regios: “Mire mucho que cuando [Gra-cián] se ponga en poder del nuncio, que haya seguridad, porque veo que van muchas cosas más de hecho que de derecho” (cta 255,1: el propio Gracián sabía que Sega, desde su llegada a Madrid, había ejercido poderes de señor “de horca y cuchillo”). Eran achaques del momento. Lo que en definitiva resulta evidente es que la fundadora “atípica” que es Teresa, nunca actúa por libre. Es una subalterna. Ha recibido de lo alto su carisma de fundadora, pero lo ejerce dentro de la estructura eclesial, ateniéndose al juego de poderes y de cánones.

B) Sus escritos. – Teresa escribe todas sus obras después del famoso Indice valdesiano de 1559; es por tanto normal que las someta, una a una al control de teólogos y censores, que ella entiende ser representantes de la Iglesia oficial. Baste enumerar los episodios más relevantes:

a) Desde que escribe el Libro de la Vida, la autora ha decidido someterlo al censor de turno, García de Toledo y al “Maestro” Juan de Avila para que lo revisen, y lo aprueben o “lo quemen”. Ob-tenida la aprobación de ambos (la del Maestro Avila en 1568), todavía el libro es denunciado a la Inquisición (1575) y detenido por ésta hasta después de muerta la Santa, a pesar de la aprobación de un nuevo censor, el P. Domingo Báñez (1575). A la autora el hecho le duele, pero acata. ’ Libro de la Vida.

b) Redacta dos veces el Camino de Perfección, evidentemente porque la redacción primera no obtuvo la aprobación del censor-revisor, quien de nuevo pondrá reparos a la redacción segunda. Cuando, por fin, T decide la impresión de la obra, le antepone una ‘protestación’ de sumisión a la autoridad de la Iglesia. Protestación que de hecho precederá al prólogo del libro: “En todo lo que dixere me sujeto a lo que tiene la madre santa Iglesia romana...” (edición de Evora, 1583). Lo cual no impedirá que el Camino tenga todavía sus tropiezos con la Inquisición de Lisboa. ’ Camino de Perfección.

c) En los escritos posteriores (Fundaciones y Moradas) esa expresa atestación de sumisión a la autoridad de la Iglesia la incluirá ya en el prólogo de los mismos, reiterada incluso en el epílogo de las Moradas (“en todo me sujeto a lo que tiene la santa Iglesia Católica romana...”: epíl. 4).

d) El caso más drástico ocurrirá con el opúsculo de los Conceptos, especie de elevaciones sobre versos selectos del bíblico Cantar de los Cantares. Muy probablemente lo escribe T entre 1571 y 1572, cuando ya el tema de los Cantares se ha vuelto candente en el ambiente literario español. En 1572, fray Luis de León ingresaba en la cárcel de Valladolid a causa, en buena parte, de su traducción castellana del poema bíblico. Y probablemente ese año uno de los teólogos asesores de T le asegura ser poco correcto que una mujer comente el poema, y ella, sin más, arroja al fuego el manuscrito de su comentario. ’ Cantar de los Cantares, Conceptos.

e) Forman parte de este mismo contexto conflictivo las dos Relaciones escritas en Sevilla (1576). Teresa las extiende, muy probablemente, requerida por uno o dos de los consultores de la Inquisición hispalense. Escribe, por tanto, “obedeciendo” (R 4,20; 5,1) y aportando materiales de discernimiento a los empleados de la Inquisición, pero lo hace con absoluta libertad literaria, de fondo y de forma.

Este manojo de episodios tienen claro sentido histórico: la autoridad eclesiástica interviene e incluso interpela y controla a la escritora; la escritora que es T no cuestiona, se somete inequívocamente a la autoridad constituida. En su doble mentalidad de escritora y de mística, ella tiene la franca convicción de actuar dentro del marco eclesial. Si en el plano literario es normal preguntarle a T si tiene o no “voluntad de estilo”, en el plano doctrinal es claro que ella, sí, tiene “voluntad de Iglesia”.

C) Más delicado y sutil es el problema místico. Desde nuestra problemática de hoy, lo plantearíamos así: ¿es posible que la mística experiencia de Dios y de lo divino haya de someterse a la supervisión externa de una institución religiosa? Pues bien, el hecho flagrante es que en T irrumpió una fuerte e incontenible experiencia de Dios. Y que desde el primer momento esa experiencia desbordó los límites del “mistes” que era Teresa en persona. Y que la experiencia misma requirió impelentemente, como factor endógeno, el refrendo de la comunidad eclesial. De ahí que el testimonio más denso de su experiencia mística, contenido en el Libro de la Vida, esté expresamente escrito para el teólogo censor, en frecuente diálogo con él.

Será ahí donde por primera vez T llegue a la clara conciencia de que el carisma místico no se discierne a sí mismo, sino que necesita el discernimiento comunitario, porque en definitiva el carisma va destinado, a través del carismático, al grupo del que es solidario. De ahí su fuerte toma de posiciones la primera vez que en el libro se plantea el problema del discernimiento: la experiencia mística le hace “que entienda ella de sí que por un punto de ella [de la fe de la Iglesia] moriría mil muertes. Y con este amor a la fe... siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntando a unos y a otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades, que no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar –aunque viese abiertos los cielos– un punto de lo que tiene la Iglesia” (V 25,12: sigue una amplia exposición).

De nuevo expondrá sus criterios de discernimiento en una de las Relaciones, escrita (dos veces) para la Inquisición hispalense, la que lleva el n. 4. En ella se plantea formalmente el problema de la relación entre carisma e institución. Su pensamiento de fondo es la negación de la contraposición. La afirmación de la integración de ambos extremos. Pero con la firme convicción de que el carisma místico acontece en la institución eclesial. Y por tanto, en ella se integra para ser recibido, pero sin imponerse, sino subordinándose al gran carisma de la comunidad eclesial.

4) Teresa ante el “misterio” de la Iglesia

El profano o el no creyente prefiere entender el hecho ‘Iglesia’ como mera institución humana, cultural y religiosa. Al teólogo, en cambio, le interesa interrogar al místico si él percibe en esa misma institución histórica o en el engranaje de sus estructuras alguno de los contenidos mistéricos que de ella afirma san Pablo y que subsiguientemente afirma la Iglesia de sí misma. En el caso de T esa pregunta reviste interés especial por tratarse de una mística exenta de presupuestos teológicos o sistemáticos.

Lo primero que constata el lector del Camino de Perfección es la inclusión de Cristo Jesús en la Iglesia histórica, es decir, en el aquí y ahora de la misma. Concretamente, en la Iglesia que sufre y se bate con el acontecer histórico. El lacerante dolor de T por lo que ocurre en la Iglesia de su tiempo (divisiones, guerras, polémica ideológica, apostasías) tiene por referente a Jesús, que en la cruz de ahora vuelve a sufrir: “¡Qué es esto ahora de los cristianos! ¿Siempre han de ser [ellos]... los que os fatiguen?” (C 1,3). Es decir, en la Iglesia histórica está misteriosa y realmente implicado el Cristo glorioso e impasible, que en ella vuelve a ser vulnerable y pasible, paciente de hecho.

Para T la Iglesia es “santa”, pero a la vez afectada de “grandes males” y en sí misma depositaria de los sacramentos, que “no sobresanan” los propios males

sino que los eliminan: ella acude a los sacramentos con “fe viva, porque aquí le queda [fe y experiencia] de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y ungüento para nuestras llagas, que no las sobresanan sino que del todo las quitan” (V 19,5).

Corazón de la Iglesia es la Eucaristía. Teresa está convencida de que en los avatares de la historia –como en los vaivenes de la barca de Genesaret– la Iglesia corre el riesgo de hundirse y perecer (C 35,5), pero si algo la salva es tener en sí misma por prenda a Cristo en la Eucaristía. Ahí surge una de las más patéticas oraciones de T: “Padre Eterno..., mirad que aún está en el mundo vuestro Hijo... Suplicaros que no esté con nosotros no os lo osamos pedir: ¿qué sería de nosotros?, que si algo os aplaca es tener acá tal prenda” (C 35,4). Es decir, para T, en los bienes y en los males, el misterio de la Iglesia reside en la presencia de Cristo en ella. Presencia que tiene su centro axial en la Eucaristía.

Bibl. – R. Blázquez Pérez, La Iglesia en la experiencia mística y en la historia de santa Teresa, en “Actas del Congreso Internacional Teresiano”. II (Salamanca 1983) 899-926; T. Alvarez, Santa Teresa y la Iglesia: sentirse hija de la Iglesia, en “Estudios Teresianos”, III (Burgos 1996) pp. 211-286.

T. A.

Ignacio de Loyola, san

Al “padre Ignacio, el que fundó la Compañía”, T lo conoció únicamente a través de los jesuitas castellanos, el más insigne de todos san Francisco de Borja. De él hace una sola mención expresa en sus escritos (M 5,4,6), pero enmarcando su figura en el contexto del “desposorio místico” (“tan divino desposorio”) en cuanto fecundo en obras apostólicas, y formando tríptico de “fundadores” con santo Domingo y san Francisco: “pues ¡las [almas] que habrá perdido el demonio por santo Domingo y san Francisco... y pierde ahora por el padre Ignacio, el que fundó

la Compañía!, que todos está claro... recibían mercedes semejantes de Dios” (ib). Jesuitas.

Igualdad de amor

La competencia recíproca en el amor de los enamorados es un tópico en la literatura amorosa. Es también una normal “pretensión de igualdad o de superación” en los amantes mismos. Cuando esa “pretensión de igualdad de amor” se eleva a la relación amorosa entre el hombre y Dios parece rayar en insolencia. Y, sin embargo, esa pretensión de amor igualado, incluso infinito, florece normalmente en el místico. Nadie, quizá, la glosó con tanta intensidad y apasionamiento como san Juan de la Cruz en sus dos obras místicas, el Cántico espiritual (28,1; 38,3) y la Llama de amor viva (3,78-85). Santa Teresa no parece haber tratado el tema a escala doctrinal. Pero en ella posee-mos una doble documentación lírica de ese motivo amatorio: una vez en su poemario; la otra en su autobiografía.

a) A la igualdad de amor dedicó ella el poema n. 4, que suele llevar por título “Coloquio amoroso” y que poetiza una especie de reto humano al amor divino. El poema irrumpe: “Si el amor que me tenéis, / Dios mío, es como el que os tengo, / decidme ¿en qué me detengo / o Vos en qué os detenéis?” Sigue un movido coloquio entre el amante divino y el enamorado humano: “–Alma, ¿qué quieres de mí? / –Dios mío, no más que verte. / ¿Y qué temes más de ti? / –Lo que más temo es perderte”. Las dos siguientes estrofas se remansan en el “deseo de amar y más amar” (estrofa 3ª), que culmina en súplica de más amor (estrofa 4ª). El poema sigue una especie de ritmo descendente: desde la explosión amorosa, a la indigencia suplicante de más amor. Pero la clave lírica reside en el interrogante inicial: ¿me amas tanto cuanto te amo yo? Es, sin duda, uno de los poemas teresianos más logrados.

b) El texto autobiográfico no es narrativo ni expositivo, a la manera de los comentarios de san Juan de la Cruz, sino exclamativo e imprecatorio, pero tan patético como el precedente poema e igualmente provocativo en el reclamo de amor. Teresa lo escribe en un contexto que ha comenzado celebrando la belleza del Amado Cristo: “De ver a Cristo, me quedó imprimida su grandísima hermosura...” (V 37,3), y que luego se sumerge en la admiración de su majestad y trascendencia (ib n. 5). Es en ese preciso punto donde ella se permite una explosión amorosa, provocativa del amor de su Señor, pero que ella misma, al final, tildará de desatino como en otras ocasiones. Es preciso reproducir íntegro su texto, sin ulterior comentario:

“Es cierto que yo me he regalado hoy con el Señor y atrevido a quejarme de Su Majestad, y le he dicho: “¿cómo, Dios mío, que no basta que me tenéis en esta miserable vida, y que por amor de Vos paso por ello, y quiero vivir adonde todo es embarazos para no gozaros, sino que he de comer y dormir y negociar y tratar con todos, y todo lo paso por amor de Vos..., y que tan poquitos ratos como me quedan para gozar de Vos os me escondáis? ¿Cómo se compadece esto en vuestra misericordia? ¿Cómo lo puede sufrir el amor que me tenéis? Creo yo, Señor, que si fuera posible esconderme yo de Vos, como Vos de mí, que pienso y creo del amor que me tenéis que no lo sufrierais; mas estáisos Vos conmigo, y veisme siempre. ¡No se sufre esto, Señor mío! Suplícoos miréis que se hace agravio a quien tanto os ama” (V 37,8).

T. A.

Imágenes

Devociones

Imaginación

Pensamiento

Imitación de Cristo (libro)

Kempis

Impetus

Fenómenos místicos

Indias, Las

Como en su tiempo, T designa con ese topónimo a América. (Nunca, Indias "Occidentales"). De América tiene ella idea limitada, como la de sus coetáneos castellanos. Se le aclara y amplía a base de las referencias que le van llegando: con la partida de sus hermanos, de la familia abulense de los Vela, del P. García de Toledo, etc.; con la llegada y los informes del fogoso misionero F. de Maldonado (F 1,7); con las cartas de sus hermanos desde América; finalmente con los relatos infantiles de su sobrina Teresita (Cta 89,3). Ella misma mantiene intenso carteo con América: "para las Indias he escrito cuatro veces, que se va la armada" (cta 39,1: febrero de 1572; cf 43; 51,8; 364,6; 366,8). En el actual epistolario teresiano (21 referencias, al menos), el paisaje de Las Indias aparece como un mundo de aventura y de riesgo: en él mueren sus hermanos Rodrigo, Jerónimo y Antonio; de él le llegan ayudas económicas para sus Carmelos (V 33,12) y su familia (ctas 2,6-7; 319,7; 332,6; 350,5); de él regresan "conquistadores" más o menos afortunados, como Antonio Rodríguez, Varona, Morán... (cta 2,6); de él regresan sus hermanos Lorenzo y Pedro (F 25,3) y ella quisiera que regresaran todos los otros (cta 379); en cambio, a Las Indias volverá su sobrino Lorenzo, y más tarde también el otro sobrino, Francisco de Cepeda... En 1576, cuando estalla la polémica en torno a su persona y su obra de fundadora, en Sevilla cunde el rumor de que a ella misma la envían a América. Se

lo refiere la priora de Sevilla, y ella humoriza: “En gracia me ha caído la ocasión con que me envían a las Indias” (cta 152,6). Sus referencias (pocas) a los habitantes aborígenes pueden condensarse en la frase que ella escribe a su hermano Lorenzo de Cepeda, residente en Quito: “esos indios no me cuestan poco. El Señor les dé luz”. Añadiendo una referencia dura, alusiva quizás a los de su entorno: “como ando en tantas partes y me hablan muchas personas, no sé muchas veces qué decir, sino que somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma” (cta 24,13; cf 414,5). El interés de T por Las Indias forma parte de su sensibilidad humanista, y sin duda dilató el espacio social y geográfico de su paisaje interior. América, familia de Santa T en.

Indice de Libros Prohibidos

A la Santa la afectó profundamente el Indice de libros prohibidos publicado en el verano de 1559 por Fernando de Valdés en Valladolid, con el título: “Cathalogus librorum qui prohibentur mandato Illustrissimi et Reverendissimi D.D. Ferdinandi de Valdés Hispalensis Archiepiscopi, Inquisitoris Generalis Hispaniae. / Necnon et Supremi Sanctae ac Generalis Inquisitionis Senatus”. A él se refiere la Santa en Vida 26,5: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos”. Entre los libros prohibidos que más probablemente mermaron en esa ocasión la biblioteca conventual de la Encarnación o la privada de Teresa, estaban en primer lugar las numerosas traducciones de libros de la Biblia: el Salterio, o salmos selectos (la “Exposición sobre el primer salmo de David, Beatus vir”, pp. 38 y 40 del Catálogo), los Proverbios, las Cartas de san Pablo o el Nuevo Testamento íntegro en romance. Seguramente, alguno de los numerosos Libros de Horas de las pp. 41-43 del mismo Catálogo. O las Horas de Nuestra Señora en romance. Y entre los libros espirituales coetáneos, el Audi Filia de san Juan de Avila, el Catecismo de Carranza o cualquier otro catecismo o “sumario de la doctrina cristiana” allí mencionados (p. 48). El Flos Sanctorum y las Vitae Patrum en romance (p. 50). Obras de Luis de Granada y de san Francisco de Borja. O el Via spiritus de

Francisco de Evia (p. 50). Sin duda, algunos de todos esos constituirían la delicia de la Santa lectora en la década de los años ’50. Es probable que ella estuviese al corriente de la pronta rehabilitación de los libros de Granada, ya que en sus Constituciones (2,7) recomienda expresamente, entre los libros de la comunidad, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara. Inquisición.

Inés Bautista (San Pedro y Hurtado)

Toledana. Hija de Diego de San Pedro de Palma y de Catalina Hurtado. En julio de 1570 tomó el hábito de descalza, a la vez que su hermana Juana del Espíritu Santo, en el Carmelo de Toledo, pero no perseveró. La Santa alude al caso de las dos hermanas en las cartas 26 y 27.

Inés de Jesús (Robles), ocd

Natural de Caravaca. Hija de Martín Robles y de Catalina Cuello. Ella y su hermana Ursula de san Angelo fueron de las primeras que ingresaron en el Carmelo de la villa. Ambas profesaron el 10.11.1577. Unos meses antes (2.7.1577) escribía la Santa a la priora de ese Carmelo: “si esas le contentan (digo las hijas de la vieja), no tiene más que hacer de darles la profesión, aunque tengan algún achaque, que no se halla mujer sin él” (cta 200,8). Inés murió el 10.7.1600.

Inés de Jesús (Tapia), ocd († 1601)

Carmelita y gran colaboradora de la Santa. Nació en Avila. Hija de Francisco Alvarez de Cepeda y María de Ahumada, hermano y prima respectivamente de los padres de T. Ella y su hermana Ana de la Encarnación ingresaron muy jóvenes en la Encarnación de Avila. Inés a los 15 años. De ella vale lo declarado por su hermana Ana en el proceso de la Santa: “conoció a T... por espacio de 30 años, poco más o menos, y como 20 años poco más o menos la trató estando en el monasterio de la Encarnación ... en su misma celda” (BMC 18,19). Las dos

ayudaron a T en la fundación del Carmelo de San José y estuvieron presentes a la inauguración (1562). Más tarde (1567), Inés y su hermana acompañaron a la Santa en el viaje (cf F 3,4) y fundación de Medina del Campo, donde Inés quedó de priora y Ana de supriora. Inés acompañó de nuevo a T en abril de 1571 para resolver problemas de esta misma comunidad. El Provincial, contrariado, las hizo regresar a Alba, nombrando priora en su lugar a Dª Teresa de Quesada, traída de la Encarnación de Avila. Refiere Ribera: “Estando pues las dos bien descuidadas [Inés y T], envíalas el provincial un mandato con graves censuras, que luego el mismo día salgan de Medina... Ellas obedecieron con humildad sin detenerse más de lo que fue menester para buscar en qué ir, y aquella misma noche salieron para Alba” (Ribera 3, 1, p. 222). Pero vuelven de nuevo a Medina por orden del Visitador dominico, que nombra priora a la Santa y supriora a Inés (julio de 1571). Poco antes, el 13 de julio de ese año, estando aún en Avila, las dos renuncian solemnemente a la Regla mitigada, renuncia aceptada por el Visitador, Pedro Fernández, ya en Medina el 6 de octubre siguiente (cf EstTer 1, 203). En agosto de ese año firman las dos, día a día, el cuaderno de gastos de la comunidad medinense: T como priora, Inés como supriora (BMC 5, 370...). Ese mismo año, al regresar T a Avila como priora de la Encarnación, Inés asume el cargo prioral en Medina, y permanece en él hasta 1580. En mayo de 1578, se interesa por la salud de la Santa, que desde hace más de cuatro meses sigue con su brazo dislocado, y le envía la famosa curandera de Medina a que se lo recomponga (cta 244,4: de 7.5.1578). En ella había pensado la M. Fundadora para priora de la proyectada fundación de Madrid (cta 328,4, a Gracián: 15.1.1580) y luego para la futura fundación de Burgos (cta 380,1: 12.3.1581 y F 31, 11). En cambio, Inés acompaña a T a la fundación de Palencia (diciembre de 1580), donde queda de priora varios años, y donde recibe una última carta de la Santa (cta 437: del 26.3.1582), atribulada por las dificultades de la fundación de Burgos, solicitando la mediación de Inés ante el Obispo palentino, don Alvaro de Mendoza. En 1588 se interesa por lo tramitado en el capítulo de Madrid (MHCT 3, 311). Espíritu atento a la marcha de la familia teresiana, se cartea con otras carmelitas de relieve. Elegida nuevamente priora de Palencia (1.7.1592), años después regresa a Medina del

Campo, donde fallece siendo de nuevo priora el 22.4.1601. – Sus relaciones con la Santa están bien documentadas en el epistolario de ésta. Nos quedan poco más de dos cartas de T a Inés de Jesús. De ésta nos han llegado restos de su carteo con otras carmelitas, especialmente con Catalina de Cristo (la fundadora de los Carmelos de Soria, Pamplona y Barcelona), sobre la que escribió además dos relaciones informativas (cf BMC 28, pp. 76 y 80-84). Ya en vida de Inés, había trazado su semblanza Ana de san Bartolomé (hacia 1598): entre las “mujeres de valor y espíritu”, destacan, según ella, las “dos primas hermanas de la Santa Madre...”, Inés de Jesús que “era la primera en todo”, y Ana de la Encarnación, que “ha sido mujer muy santa y de extremada caridad” (MHCT 3, 311-314; 5, 107-108). Cepedas.

Inés de la Concepción (Jiménez), ocd († 1592)

Natural de Riofrío (Avila). Profesó como hermana de velo blanco en el Carmelo de Medina del Campo el 13.11.1570. Falleció en 1592. Parece ser una de las extremadas fervorosas eucarísticas aludidas en el c. 6 de las Fundaciones: “de grandísima oración..., ímpetus grandes de deseo del Señor..., si no comulgaban cada día parecía que se iban a morir... Yo mostré gran rigor”, es decir, T cortó por lo sano, y “desde a poco, entendieron ellas y todas la tentación” (F 6, 9-13).

Inés de la Cruz (Arias), ocd

Nacida en Fontiveros, hacia 1555. Profesó en Alba de Tormes el 26.4.1573. Por ser la más joven de la comunidad, la Santa la llama “la menora” (cta 57,4: del 4.11.1573). Acompaña a la Santa en la fundación de Burgos: es una de las cinco escogidas “para quedar ahí”, escribe T a doña Catalina de Tolosa desde Palencia (cta 430,4). Aquí fue supriora unos años, regresando luego a Alba, donde tuvo la suerte de contemplar los restos mortales, incorruptos, de la Santa: “vio su cuerpo entero” y aromático, declara ella misma en el proceso de beatificación (BMC 18,536). En 1588 fue designada por el p. Doria para la fundación del Carmelo de

Huete (Cuenca), como priora de la nueva comunidad, adonde ella y las otras fundadoras llegaron acompañadas del nuevo superior general, Elías de San Martín (julio de 1588). En 1603 trasladó el Carmelo de Huete a Cuenca. En 1595, estando en Huete, testificó en el proceso de la Santa (BMC 18,534-537).

Inés de la Encarnación (Vázquez-Osorio)

Osorio, Inés e Isabel

Inés de san Alberto, ocd

Del Carmelo de Caravaca, donde ingresó a raíz de la fundación, profesando el 26.5.1578. Para esta su profesión, extendió la Santa una licencia nominal, datada en Avila el 30.4.1578: “Por el poder que tengo del P. Visitador... doy licencia [para] la profesión a las hermanas Florencia..., Inés de san Alberto y Francisca...” (A 15: autógrafo conservado en los PP. Carmelitas de Venecia).

Inés de san Eliseo (de Morales), ocd

Natural de Sevilla. Sobrina del que fue primer capellán de Carmelo hispalense, Garciálvarez, y hermana de otra carmelita de ese mismo convento, María de san Pablo. Conoció a la Santa durante la estancia de ésta en Sevilla (1575-1576). Ya en este año de 1576, en carta a la priora de Sevilla, accede la Santa a su admisión, formando el grupo de “las tres parientes de Garciálvarez” (cta 148,7; cf 152,2). Profesó el 25.7.1579, tras un noviciado borrascoso, a causa de las calumnias y persecuciones sufridas por la comunidad y la priora, María de san José. De esas dificultades de formación se duele la Santa en carta al prior de la Cartuja de Sevilla, Hernando de Pantoja: “por las que han entrado ahí tengo pena, que cuando habían de ejercitarse en ganar quietud y deprender las cosas de la Orden, se les vaya todo en desasosiegos...” (cta 283,2: fechada el 31.1.1579). En 1584 viajó con María de san José a la fundación del Carmelo de Lisboa, donde

ejerció de maestra de novicias 23 años. Quizás sea ella una de las simbólicas dialogantes del Libro de Recreaciones. Será una de las que en 1590 escriban a fray Luis de León, congratulándose con él por la aprobación de las Constituciones de la Santa (MHCT 4, 269-270). La hermana Inés falleció el 15.1.1608, tras asistir, impotente, a las reiteradas tribulaciones de su expriora María de san José. Ésta había escrito todo un cuaderno recogiendo episodios y “simplicidades” graciosas de la hermana Inés (cf Belchior, Chronica I, 2, p. 466). Este mismo cronista portugués le dedica un copioso elogio (ib pp. 463-468).

Infantado

“Infantazgo”, escribe T. Título nobiliario. En tiempo de la Santa era “cuarto Duque del Infantado” D. Iñigo López de Mendoza. A él alude la carta 363,6, entre los emparentados con la esposa de Francisco de Cepeda, sobrino de T.

Infantas, Juan de las, Ocarm

Infantas, JuanCarmelita de Andalucía. Llamado comúnmente por la Santa “Infante”. Nombrado por J. Gracián prior del convento de San Juan del Puerto (Huelva, 1573. Cf MHCT 1,144; y 19,18-19). En septiembre de 1576, al intentar un encuentro en Madrid con el visitador J. Tostado, se detiene en Toledo para conversar con la Santa (cta 118,2). Ella informa enseguida a Gracián: “Infante me vino a hablar; quería carta para Pablo [=Gracián, que se hallaba en Almodóvar del Campo]. Yo le dije no haría nada por mí, que le hablase él; no se halla en cosa culpado. Yo creo que si tuviera esperanza de la vuelta de Peralta [=J. Tostado, que ha viajado a Portugal], no viniera tan sujeto” (cta 119,2). Era el 6 de septiembre de 1576, a punto ya de retirar a Gracián sus poderes de visitador. Juan de las Infantas será más tarde provincial de Andalucía.

Infierno

1. Visión del infierno

El tema del infierno aparece con frecuencia en las obras de la Santa (84 veces). Destaca la visión que narra en el capítulo 32 de Vida (nn. 1-3). Cronológi-camente es anterior a su visión del cielo (V 38), relatada en otro lugar (’ Cielo). Son dos gracias literaria o redaccionalmente paralelas, en cuanto forman parte de una serie de gracias místicas, que la Santa narra en los últimos capítulos de su autobiografía. Pero no tienen el mismo peso específico, ni en su vida ni en la revelación cristiana, dominadas ambas por la perspectiva de la salvación.

Las dos visiones giran en torno a una vivencia íntima personal de la Santa y a un hecho exterior clave en su misión, que es la fundación de San José. La visión del infierno precede a este hecho y lo determina, en alguna medida. La del cielo sigue al hecho fundador, coincidiendo con los años de bonanza y de sosiego espiritual vivido en San José. La primera gracia es el detonante de su preocupación por las «almas que se pierden» y el deseo de hacer algo por Dios; la segunda es como la coronación del proyecto fundacional de San José y un anticipo de la gloria que Dios tiene reservada a los que se acogen a él, esto es, a las almas que se salvan.

Dentro de este contexto, la primera lectura de su visión del infierno hay que hacerla en sentido salvífico, esto es, dentro de una economía de gracia y de salvación, como hecho central de la fe cristiana, que lo es también de su experiencia de conversión. Esta representa, efectivamente, el triunfo de la gracia y de la salvación de Dios en su vida. Pero el proyecto salvífico divino puede frustrarse. Y de hecho, se frustra por el pecado mortal, que aleja al hombre de Dios y de su salvación, como enseña el Catecismo:

«Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de El para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra ‘infierno’» (CEC 1033).

2. Consecuencia del pecado

Este texto nos ayuda a precisar el pensamiento de la Santa. Contempla el infierno como consecuencia del pecado, que aparta de Dios y conduce a la condenación eterna. / «Existe el pecado; luego puede existir el infierno. De la facticidad de aquél se sigue la real posibilidad de éste» (J. L. Ruiz de la Peña, La Pascua de la creación..., Madrid 1966, p. 238) /. Ella misma nos dice el peligro que corrió, si la misericordia de Dios no la hubiese librado de él: «Quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia» (V 32,3). «Veo a dónde me tenían ya los demonios aposentada, y es verdad que, según mis culpas, aún me parece merecía más castigo» (V 32,7).

El infierno representa, pues, la posibilidad de que las almas se pierdan, frustrando así la salvación que Dios ha obrado por su Hijo Jesucristo. Y es que la gracia «no se impone por decreto, se ofrece libremente, corriendo el riesgo de ser libremente rehusada» (J. L. Ruiz de la Peña, o.c., p. 237). Pero el hecho de que pueda ser rechazada esta oferta divina, le parte el alma: «Grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan» (V 32,6). Y desea hacer algo para remediarlo: «Pensaba qué podría hacer por Dios» (V 32,9).

3. Las «muchas almas que se pierden»

Llama la atención el énfasis que pone la Santa en las «muchas almas que se pierden» (V 32,6; R 3,8; C 1,4; M 5,2, 10 y 14). Estos juicios pueden parecernos severos, a la luz de la universalidad de la salvación de Dios, proclamada por Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1Tim 2,4); asimismo, a la luz del triunfo de la redención de Jesucristo, porque «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). El Concilio Vaticano II dirá, a este propósito, que todos los hombres de buena voluntad han sido asociados al misterio pascual de Cristo (GS 22).

Por otra parte, las aseveraciones de la Santa parecen infravalorar el triunfo de la acción misericordiosa de Dios, que ella misma había experimentado en su conversión. Asimismo, dan la impresión de afirmar dos caminos paralelos: el de la salvación para unos y el de la perdición para otros: «Tornen a pensar que todo se acaba y que hay cielo e infierno» (V 15,12). Como si el fin no fuese uno sólo: la salvación. «Porque Dios no ha enviado su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,17). Según la fe cristiana, la historia no tiene dos fines, sino uno, que es la salvación.

Estas expresiones hay que interpretarlas en su contexto histórico-religioso, dominado por la idea de un Dios justiciero y la visión apocalíptica de las llamadas «realidades últimas». Son también un recurso literario, muy común, que trata de enfatizar la preocupación que quiere inculcar: salvar almas. Cabe, en fin, una explicación teológica: la forma de concebir la universalidad de la salvación en la teología de la época, que interpretaba restrictivamente el dicho «extra ecclesiam nulla salus», como si fuese imposible la salvación fuera de las estructuras visibles de la Iglesia. De hecho –y entre paréntesis–, así veía ella la situación de los luteranos: «Grandísima pena me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos, en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia)» (V 32,6).

4. Las penas del infierno

Otro aspecto que llama la atención, es la vivísima descripción que hace la Santa de las penas del infierno (V 32,1-3):

«Sentí un fuego en el alma, que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es. Los dolores corporales tan incomportables, que, con haberlos pasado en esta vida gravísimos y, según dicen los médicos, los mayores que se pueden acá pasar..., no es todo nada en comparación de lo que allí sentí, y ver que habían de ser sin fin y sin jamás cesar» (V 32,2).

¿Cuál es el alcance de esta experiencia? ¿Llegó la Santa realmente a experimentar los tormentos del infierno? E. García Evangelista, basado en el valor del conocimiento místico por medio de los sentidos espirituales, así lo afirma: «Santa Teresa tuvo aquí por así decirlo verdadera experiencia de los tormentos del infierno» (La experiencia mística de la inhabitación, Arch. Teol. Gran. 16 /1953/ p. 159).

Sin menospreciar esta interpretación, la visión del infierno hay que enmarcarla históricamente y explicarla en su verdadero contexto teológico. La descripción plástica que hace la Santa se inspira en las imágenes apocalípticas, recurso muy frecuente en la predicación de la época, para amedrentar al pecador. Pero es claro que no responden a la tradición y a la fe de la Iglesia. Esta, aunque habla de las «penas infernales» (DzS 1002), no precisa en qué consisten. Además, lo que define la naturaleza del infierno, no son los tormentos físicos o los castigos sensibles (poena sensu), sino el alejamiento y la pérdida de Dios, o como lo llama el Ca-tecismo, «el estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios» (poena damni).

En este sentido hay que entender la experiencia de la Santa, cuando habla de las penas del espíritu, comparándolas a las del infierno: «Por aquí saco yo cómo padecen más las almas en el infierno y purgatorio que acá se puede entender por estas penas corporales» (R 5,17). La misma experiencia y la misma interpretación es relatada en Vida: «Porque el tormento que en sí se siente, sin saber de qué, es incomportable» (V 30,13).

En síntesis, la Santa considera como fuente del mayor dolor de los condenados la pérdida de Dios, para el que habían sido creados. Expresamente dice que «el tormento del alma [es] tan más recio que los del cuerpo» (M 6,11,7). Y este es el sentido predominante en el conjunto de su pensamiento. Así se desprende de su espiritualidad, marcada desde sus raíces más profundas por la llamada del

hombre a la comunión con Dios (’ Gracia). Por eso no llegar a gozar de Dios y verse para siempre alejada del que la crió para amar, es la mayor desdicha y el mayor tormento, que frusta el entero dinamismo del ser humano.

Así lo explica también la teología que, partiendo de la misma idea de pecado que tiene la Santa como un no a Dios y la consiguiente separación de El, describe la esencia del infierno como una existencia sin Dios:

«El infierno inaugura una vivencia rigurosamente inédita. En realidad, todavía no sabemos lo que es vivir sin Dios; ser hecho para él y no poder llegar a él; percibir lo que representa el centro de atracción del entero dinamismo humano como fuerza repulsiva; perder de este modo el sentido de una existencia que ya no tiene objeto» (J. L. Ruiz de la Peña, o.c., p. 239).

5. Los frutos de la visión del infierno

Finalmente, otro aspecto importante de la visión del infierno es la reacción saludable que desencadena. La Santa la considera como una de las mayores mercedes que el Señor le hizo:

«Fue una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho, así para perder el miedo a las tribulaciones y contradicciones de esta vida, como para esforzarme a padecerlas y dar gracias al Señor que me libró, a lo que ahora me parece, de males tan perpetuos y terribles» (V 32,4).

Sus consecuencias no se limitan al cerrado círculo de su ser personal, sino que se extienden al ámbito de su servicio apostólico, desencadenando en ella su actividad fundadora:

«Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese» (V 32,9).

Ciro García

Infuso / Infusión

Sobrenatural

Inhabitación divina

1. Revelación de la presencia divina y comunicación personal

La inhabitación traduce la idea de la presencia de Dios. Es el misterio de la intensa y viviente presencia personal de Dios en el justo. En la soteriología cristiana aparece como la culminación de un proceso de revelación de la presencia de Dios en la historia de la salvación.

Efectivamente, la historia de las relaciones de Dios con su creación –y muy especialmente con el hombre– no es otra cosa que la de una realización cada vez más generosa y profunda de su Presencia en su criatura. Va en sentido ascendente y progresivo de las cosas a las personas, de los encuentros pasajeros a una presencia estable, de la simple presencia de acción a la comunión personal, que culmina en la inhabitación.

Esta presencia sobrenatural se realiza en el cristiano por medio del Espíritu. De ella dan testimonio elocuente los pasajes de Pablo y de Juan, que hablan del cristiano como templo del Espíritu (1Cor 3,17; 2Cor 6,16) y morada de Dios (Jn 14,23). Teresa de Jesús llega a percibir la verdad de estas palabras de san Juan:

«Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creer-las, a entender por esta manera cuán verdaderas son!» (M 7,1,6).

En la vida de los místicos la inhabitación adquiere un relieve especial. En teología el tema es estudiado ordinariamente por el tratado de Gracia. Ella nos da la comprensión de la dimensión esencialmente trinitaria de la gracia. Llegar a captar esta dimensión es fundamental para llegar a comprender la realidad de la vida cristiana en toda su profundidad.

Actualmente la espiritualidad trata de dar una impronta trinitaria más fuerte a la vida espiritual. En el itinerario espiritual propuesto por santa Teresa, la experiencia de inhabitación constituye la culminación del proceso, que ella describe en las séptimas moradas. Aquí se convierte en el centro de irradiación de su vida interior, en una contemplación estable de las relaciones con las tres divinas personas y en una intuición profunda del misterio trinitario.

Pero la inhabitación, desde la perspectiva de la revelación, aparece no tanto como cumbre o cima de la vida espiritual, cuanto como fuente y raíz de la misma. Es la comprensión esencialmente trinitaria y pneumatológica de la fe cristiana. Este es precisamente el planteamiento de santa Teresa, al proponer la presencia inhabitante divina como fundamento del itinerario espiritual, trazado en el Castillo Interior, aunque su experiencia plena tiene lugar al final del camino, en las séptimas moradas.

En nuestra exposición, nos limitamos a esta etapa final, remitiendo para otros aspectos a los temas de gracia y de Trinidad.

2. Explicación del misterio (Séptimas Moradas)

Para una mejor comprensión del misterio de la inhabitación en santa Teresa, distinguimos entre su experiencia trinitaria, directamente relatada en sus Rela-ciones (’ Trinidad) y la explicación o sistematización doctrinal de este misterio, que lleva a cabo en las Séptimas Moradas (1577). La Santa ofrece aquí una descripción, en la que destaca con precisión teológica los elementos esenciales del misterio, centrándose ahora más directamente en la inhabitación trinitaria y en las repercusiones que tiene en su vida.

Teresa de Jesús, en esta etapa cimera de la vida mística, experimenta una especie de revelación de Dios, que se le manifiesta a través de locuciones y visiones divinas, y se comunica en matrimonio espiritual.

En realidad, no se trata de una presencia nueva, sino de una experiencia nueva, en la que afloran a la conciencia humana las verdades fontales de la fe, que fundamentan la vida cristiana. Es un conocimiento interior, que ayuda al crecimiento de la fe. Este se produce, efectivamente, «cuando [los fieles] comprenden internamente los misterios que viven» (DV 8).

Se trata de una experiencia nueva de Dios, que se produce, como una nueva revelación. Pero no es una revelación, sino una más profunda inteligencia y vivencia de lo que ya se conoce por la fe. Es una verdad sabida por la fe y experimentada místicamente: «De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma» (M 7,1,6).

Transcribimos el texto íntegro, por su importancia, haciendo determinados subrayados, para destacar ya de entrada los elementos principales:

«Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque por una manera

extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Per-sonas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve... que están en lo interior de su alma, en lo muy muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía» (M 7,1,6-7).

El texto es una clara afirmación de la inhabitación trinitaria. Esta se explica, no por una acción especial de Dios en el alma, según la teoría clásica de su tiempo, sino por la comunicación personal de las tres divinas personas, en conformidad con la teología actual. Por eso no es de extrañar que algunas de las expresiones de la Santa fuesen retocadas por los censores de sus obras, como diremos enseguida. El sentido personal de la comunicación es claramente afirmado por el texto: «Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan...»

La experiencia es, además, una clara percepción de la verdad de la promesa de Jesús, conforme a las palabras de San Juan (Jn 14,23): «...y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor» (M 7,1.6).

Otro elemento importante es la experiencia de la presencia habitual trinitaria: «Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella... Siente en sí esta divina compañía» (M 7,1,6-7). Esta presencia habitual de la Trinidad es una realidad que ha pasado a formar parte de su vida. Es un estado especial de comunión personal con las personas divinas, que sostiene y alienta el duro proceso de purificación y regeneración que atraviesa la persona humana, a lo largo del camino espiritual.

Esto no quiere decir que la Santa esté continuamente pensando en la Trinidad y que tenga las potencias ocupadas en ello. Las personas divinas no son objeto de permanente visión, sino de permanente posesión. «Así Teresa vive maravillosamente alternando, en los últimos años de su vida, la comunión con Dios y el trato de los hombres» (J. Castellano, en Intro-ducción, p. 162).

El año 1578 escribe Teresa a Gonzalo Dávila, narrando su estado presente: «Considerando la merced que Nuestro Señor me ha hecho de tan actualmente traerle presente y que con todo eso veo que, cuando tengo a mi cargo muchas cosas que han de pasar por mi mano, que no hay persecuciones ni trabajos que así me estorben» (carta a Gonzalo Dávila, verano de 1578, n. 2).

Pero el punto que más interesa destacar es el relativo a la comprensión del misterio trinitario, a la que Teresa llega en virtud de una merced o gracia mística (visión intelectual) que Dios le hace. El texto fue corregido por el P. Gracián en el autógrafo. Pero Fr. Luis de León, su primer editor, le añade una larga nota apologética (Edición Príncipe, pp. 234-235). Sin embargo, el mismo P. Gracián se la corrige a su modo. Finalmente, el gran delator A. de la Fuente insistirá en denunciar ese pasaje (cf T. Alvarez, Castillo Interior. Santa Teresa de Jesús, Burgos 1990, pp. 196 y 249).

Este hecho pone de manifiesto el conflicto provocado por el texto con la teología de su tiempo. Sus categorías se mostraban incapaces de una explicación

adecuada de la experiencia mística teresiana sobre el misterio de la inhabitación trinitaria. Es el choque entre la experiencia mística de los misterios de la fe y una elaboración teológica excesivamente conceptual, incapaz de descubrir el latido vital de la experiencia.

3. Relación con las personas divinas

La relación con las personas divinas, la comunión personal divino-humana, es el elemento central de la experiencia teresiana acerca de la inhabitación, culmen de su experiencia mística y de su itinerario espiritual. De esta experiencia se desprende el carácter esencialmente relacional de la inhabitación trinitaria.

La teología actual, de inspiración bíblica y patrística, superando la teoría de la «apropiación» de la teología clásica, de corte escolástico, explica la inhabitación como una relación especial del justo con cada una de las personas, participando así de la condición personal de cada una de ellas, esto es, de sus mismas propiedades nocionales. Esta relación tiene su fundamento en la misma historia de salvación, que lleva a cabo el designio del Padre, por la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu Santo (LG 2-5). El movimiento de la criatura hacia Dios se basa en la misma dinámica trinitaria: por el Espíritu Santo, en Cristo, vamos al encuentro del Padre (Rom 8,14-17; Gál 4,4-7; Ef 1,3-14).

La misma teología actual de la inhabitación explica su carácter personal y relacional en estos términos: «El Padre se da entregándose al Hijo, cuya vida se nos comunica, mediante la efusión del Espíritu, para hacernos partícipes de la comunión vital intradivina», esto es, de la misma existencia trinitaria. En definitiva, el misterio de la comunicación personal de Dios al hombre, «es el misterio de las tres divinas personas entregándose... de modo análogo a como se entregan entre sí» (J. L. Ruiz de la Peña, El don de Dios, Santander 1991, p. 342).

De cuanto hemos expuesto hasta aquí, se puede decir que ésta es la realidad central de la inhabitación trinitaria y de la filiación cristiana, reflejada en los textos teresianos: «Aquí se le comunican todas tres Personas...» (M 7,1,6). «Pare-cióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Per-sonas» (R 18). Las tres Personas están como «esculpidas» en su alma y entiende «cómo siendo una cosa eran divisas» (R 47).

Teresa misma se plantea expresamente el problema de esta relación con las divinas personas, a propósito de la creación y la redención. ¿Esta relación es común a las tres divinas personas o tiene realmente un carácter propio y singular con cada una de ellas? Su respuesta no puede ser otra que la de la teología de la época, que explica todas las acciones ad extra de forma unitaria y común a las divinas personas. Si una determinada acción se atribuye a una persona en particular, es sólo por apropiación. Pero, en realidad, toda actividad ad extra, sea del orden de la creación o de la gracia, es común, no específica de cada persona.

Pero Teresa de Jesús no parece estar de acuerdo con este planteamiento. Es importante destacar el último interrogante, con que termina su Relación 33, a propósito de la encarnación del Hijo: «¿Cómo tomó carne humana el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo?». Ella dice que no lo entendía; que los teólogos lo sabrían. Pero cuanto menos lo entiende, más lo cree.

El hecho de que el hombre en la inhabitación adquiera unas relaciones propias –no simplemente apropiadas– con cada una de las divinas personas, no es en absoluto una sutileza teológica. Expresa la dimensión esencialmente trinitaria de la gracia y de la vida cristiana. Esta es participación en la relación propia que el Padre tiene con el Hijo, al comunicarse a él como don de sí mismo, y en la relación que el Padre y el Hijo tienen con el Espíritu Santo, al espirarle en el amor.

La teología actual trata de explicar esta realidad en categorías antropológicas de relación, de comunicación, de entrega, de donación..., más cercanas al pensamiento bíblico que las categorías metafísicas de sustancia o del concepto filosófico de persona... Se destaca particularmente el término relación de las divinas personas, como el momento constituyente, que las distingue entre sí.

Esta relación, que también Teresa de Jesús destaca como elemento determinante de su experiencia trinitaria, expresa mejor la singularidad de las personas y su modo propio de existencia, cuya razón de ser es referirse uno a otro, salvaguardando la unidad de la esencia divina. Expresa, al mismo tiempo, la vida más íntima de Dios. Esta se manifiesta en la historia de salvación como comunicación personal, en Jesucristo y por el don del Espíritu Santo, prolongando así en la historia la relación intratrinitaria.

A partir de aquí, se comprende mejor el modo concreto de cómo cada persona divina despliega su característica personal en la historia de salvación y en la inhabitación trinitaria, presente en la experiencia teresiana. Jesús aparece como el enteramente referido al Padre y recibido de El (C 27,1). Es el que lleva a cabo la redención (V 13,13; 22,2; M 6,7,15), prolongando entre nosotros el mismo dinamismo y generosidad de la filiación intradivina (C 27, 2-4), por medio del Espíritu Santo, que «enamora» nuestra voluntad (C 27,7).

La explicación que hemos esbozado del misterio trinitario, en categorías antropológicas (comunicación, entrega, don, acogida, relación personal, gozo, agradecimiento, amor...), no sólo hacen más cercano a nosotros el misterio de la vida íntima de Dios, sino que lo hacen más cercano también a la experiencia teresiana, a las categorías personalistas y existenciales, en que se expresa.

4. Vivencia trinitaria

La vida trinitaria de Teresa es la presencia en ella de la Trinidad, la comunicación de las personas divinas, su compañía permanente. Pero con esta expresión queremos destacar una serie de actitudes fundamentales de vida cristiana, que se desprenden de esa presencia trinitaria y de su relación con las personas divinas.

La teología de la gracia señala las siguientes: En relación con el Padre es intimidad y confianza, acción de gracias, adoración, alabanza, petición, impulso hacia El que nos atrae hacia Sí. En relación con el Hijo es comunión de vida con él, imitación, solidaridad, incorporación, amistad, anuncio de Jesús, entrega, compromiso. En relación con el Espíritu Santo es libertad, docilidad, atención, escucha, fidelidad al Espíritu, que sale al encuentro de nuestra indigencia para suscitar nuestra plegaria al Padre, fortalecer nuestra comunión con el Hijo e confirmarnos en la fidelidad creativa de la misión y del compromiso cristiano.

De alguna manera, estas actitudes fundamentales de vida cristiana están en la entraña del mensaje espiritual de Teresa de Jesús. Así se desprende de las relaciones que ella cultiva con cada una de las divinas personas y así aparece, de hecho, en los textos que hablan por separado del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Cada una de las personas divinas tiene su influjo peculiar en la vivencia plena de la gracia, paralelo a la función que desempeñan en la historia de salvación. Trinidad.

BIBL. – A. García Evangelista, La experiencia mística de la inhabitación, en «Archivo Teológico Granadino» 16 (1953), 63-326; A. Moreno, The Indwelling of the Trinity and St. Teresa’s Prayer of Recollection, en «RevRel» 44 (1985), 439-449.

Ciro García

Iniciación espiritual

Cuando Teresa nos habla de la iniciación espiritual, de los comienzos del camino del espíritu, lo primero que hace es reflejar su experiencia personal, enriquecida, eso sí por lo que ha visto a su alrededor y por el conocimiento profundo que ha llegado a tener de las almas y de su itinerario espiritual, pero tan asimilada que al fin forma parte inseparable de su bagaje y sabiduría y experiencia personal.

A) Iniciación cristiana

Y así lo primero que resalta Teresa al reavivar los recuerdos de su infancia, es la importancia de la formación cristiana de los primeros años. El libro de su Vida se inicia con esta reflexión afortunada: «el tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastara, si yo no fuera tan ruin, con lo que el Señor me favorecía, para ser buena» (V 1,1). «Ayudábame,añade, no ver en mis padres favor sino para la virtud; te-nían muchas» (ib). Y enumera las que ha visto en ambos, y que serán siempre como una especie de reclamo de la sangre para revivir esos ejemplos.

Más aún, recuerda los medios usados por su madre, responsable más inmediato de su iniciación cristiana. Estos medios fueron el despertarle a la piedad sincera en el rezar, a tener confianza y devoción a la Virgen y algunos santos, y las buenas lecturas. Dos exigencias complementarias en las que la madre va delante con el ejemplo: la formación intelectual, de búsqueda de la verdad, y la actitud vital, de relación confiada con Dios, en la oración. Con este estímulo, T proseguirá por su cuenta, la lectura de las vidas de los santos, de los mártires, en compañía de Rodrigo aprendiendo ya lo relativo y pobre de todo lo humano frente a lo trascendente y eterno de Dios, que le lleva a aquella comprensión sagaz de que lo de Dios, es para siempre,siempre,siempre, frente a lo caduco y pasajero que es lo humano. Y este es el gran dogma que centra toda su vida espiritual, todo su itinerario hacia Dios, que culmina en la Unión con El, partiendo de lo que podría parecer sólo un juego de niños, pero que le ha servido para que quedase desde la niñez, «imprimido el camino de la verdad». A este dogma fundante ella lo ha definido con una expresión feliz y certera: «la verdad de cuando niña» (V 3,5).

Estos buenos principios se tambalearán, enseguida, al correr un riesgo que siempre amenaza al que comienza: el contagio del entorno. Pronto le llegó a ella la ocasión. Un ambiente más relajado en casa tras la muerte de la madre, y las compañías más frívolas de los primos, hicieron el resto. «Espántame algunas veces, dirá, el daño que hace una mala compañía, y si no hubiera pasado por ello, no lo podría creer, en especial en tiempos de mocedad debe ser mayor el mal que hace» (V 2,4). Tanto fue, según ella, que «de tal manera le mudó esa conversación que de natural y alma virtuoso no me dejó casi ninguna» (id), por lo que acaba aconsejando a los padres que cuiden las compañías de sus hijos.

Una nueva experiencia va a confirmar su presentimiento: el ingreso en las Agus-tinas de Gracia, adonde la lleva su padre para remedio de aquella situación, que intuye peligrosa para Teresa. Y si bien los primeros días se encuentra afectada, pronto se siente a gusto y experimenta el bien de las buenas compañías. Como será de la monja responsable de las jóvenes: doña María de Briceño que, con su conversación, reaviva en T el pensamiento y el deseo de las cosas eternas, que será el punto de partida para su inquietud vocacional.

Luego, la breve estancia en casa de su tío D. Pedro, las lecturas que hace por complacerle, su estimulante compañía, la oración personal intensificada, le llevan a advertir de nuevo la fugacidad y vanidad de todo lo humano frente a la consistencia de Dios, que le lleva a revivir «la verdad de cuando niña».

Y al calor de estas vivencias y sentimientos se fragua su decisión de entrar monja, que ya no basta a impedir la negativa de su propio padre. Y fiel a su destino de no hacer nunca las cosas ni a solas, ni a medias arrastra a su hermano Antonio que le acompaña en la huida, haciendo más soportable, por compartido, el dolor por el abandono de la casa y el padre (V 4,1).

Pronto hará otro descubrimiento clave, que ella convierte en palabra de aliento para cualquiera que haya de iniciar el camino espiritual. Y es cómo «el Señor favorece a los que se hacen fuerza para servirle» (V 5,2). En definitiva, cómo Dios paga con creces todo lo que el hombre se decide a hacer por El, ya movido por su misma gracia. Y cómo no hay que acobardarse nunca, por difícil que parezca lo que aguarda. Por ello, T aconseja que «cuando una buena inspiración acomete muchas veces, no se deje, por miedo de poner por obra, que si va desnudamente, por sólo Dios, no sucederá mal» (ib).

El ingreso en la vida religiosa supone, para T un período de iniciación espiritual que ocupará su noviciado y sus primeros años. Ha de conocer la vida religiosa, ahondar en sus exigencias básicas, y en cuanto pide, a la vez, la vida carmelitana: la escucha y acogida de la palabra de Dios, su meditación día y noche, a que le invita la Regla. y que se convierte en su primer afán, inducida por los libros que lee con avidez, como siempre.

La generosidad de su entrega choca pronto, sin embargo, con las dificultades que genera la vida de la Encarnación. Y en esa tensión y lucha entre la llamada de Dios a una intimidad mayor y el reclamo de amistades y visitas pasará nada menos que 18 años, hasta que llegue su llamada conversión.

Y es entonces cuando hace, también, otro descubrimiento que pasa desde su experiencia al acerbo de su sabiduría. Y es que todo el que comienza un camino espiritual, debe buscar dos ayudas necesarias: la de un director que ayude a esclarecer la voluntad de Dios, y la de unos amigos, compañeros de camino, que con su entrega respalden y faciliten la propia (V 7,20). «Todo el remedio de un alma está en tratar con amigos de Dios» (V 23,4), dirá ella.

Luego, no conforme con el cupo de amigos, buscará el de los hermanos con quienes convivir a diario, compartiendo ese ideal de la amistad con Dios. Y funda el convento de San José, y tras él los demás conventos. Comenzando entonces

un nuevo quehacer que conviene resaltar, y es que ella misma se convierte en maestra de vida espiritual.

B) Teresa maestra y guía espiritual

Teresa tenía, por natural, una ascendencia contagiosa con todos los que estaban a su lado, que fácilmente se rendían a su liderazgo. Lo hicieron sus hermanos en la infancia y los primos en la adolescencia. Lo hizo en la juventud el cura de Becedas, y un grupo de monjas, de amigos, y su propio padre, desde que ella es monja en la Encarnación.

Pero es al fundar el convento de San José cuando se convierte en maestra y guía espiritual. Lo será del grupito de las cuatro primitivas, a las que modela amorosamente según al ideal soñado de una vida sencilla, pero austera, entregada en soledad a Dios y al servicio de la Iglesia mediante su oración.

Y como la fuerza de su espíritu era demasiado impulsiva para ceñirse a un solo lugar y a un simple grupo reducido de personas, vino por fuerza la expansión de su carisma y nacieron otros 16 conventos, que ampliaron su magisterio. Y tuvo que escribir para orientación de todas el Camino de Perfección, donde traza las líneas maestras de la vida carmelitano teresiana. En él orienta la creación misma de la comunidad: «aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar» (C 4,7). Luego habla de las exigencias de otras virtudes básicas, como el desasimiento y la humildad (c 8-18) para poder llegar a ser almas de oración, aunque no todas lleguen a ser contemplativas (C 19-42).

El libro del Camino es en sí mismo todo un manual de pedagogía teresiana, que acredita las dotes singulares de Teresa como formadora, con consignas preciosas llenas de humanismo y sentido común, acerca de las cualidades de las postulantes y la debida paciencia y comprensión que merece la singularidad de

cada una. Inculca la virtud sobre el rigor, lo íntimo sobre lo externo. Y el llevar el alma con suavidad y no a fuerza de brazos, que decía ella (V 5,6), viviendo siempre con alegría, con anchura y libertad de espíritu, como corresponde a los hijos de Dios.

No satisfecha con fundar conventos de monjas, querrá fundar tambien de frailes, que al mismo espíritu de oración y sencillez, unan el celo apostólico y puedan servir de guías a sus monjas, Pero el magisterio teresiano no se reduce ni se agota en sus hijos y seguidores. Alcanzó entonces, y ahora, a cuantos se acercan a su figura y su doctrina. Así, antes de que escribiera el Camino, había escrito su Autobiografía, en la que amén de un relato de su vida, en busca de luz, incluye un tratado de vida espiritual –capítulos 11 al 23– sobre la oración, y cuatro modos de regar el huerto de nuestra alma para que prosperen las flores que allí ha plantado el Señor. En particular los capítulos 11 al 13, son un manual para principiantes, en el que invita a todos a iniciar este camino de la oración, que es «determinarnos a seguir ...al que tanto nos amó» (V 13,1), advirtiendo que es a los principios donde está el mayor trabajo (11,3), por lo que no hay que desanimarse, sino perseverar, recogiendo los sentidos, buscando la soledad, sirviéndonos de libros para la meditación, a pesar de las dificultades, e incluso de la propia sequedad, que es el no poder sacar agua del pozo para regar, porque está seco. Hacerlo así, es como ayudar a Cristo a llevar la cruz, no dejándole caer, en la certeza de que «tiempo vendrá en que se lo pague por junto» (V 11,10). Evitando, eso sí, el hacer de la oración un simple acto discursivo, para llegar más bien al impulso amoroso que mueva la voluntad a una entrega más efectiva a Dios y al prójimo.

Posteriormente, en la plenitud de la vida, T escribirá el Castillo Interior, guía inmejorable para llevar a las almas a la unión con Dios. Es la obra que consagra su magisterio, abierto y útil para todos los cristianos. Basta advertir que para encontrarse con Dios no hay que ir a buscarle lejos, El está en nuestra propia intimidad, pues el alma de cada uno es como un castillo donde Dios vive

complacido. Y desde allí nos llama a entrar cada vez más dentro de nosotros y saborear su presencia.

También en esta obra ofrece T una iluminación a los que inician el camino espiritual. Las tres primeras moradas son aquellas a las que el hombre puede acceder por sí mismo, ayudado por la gracia claro está. Basta para ello superar la cerca del castillo, dejando fuera las sabandijas y cosas «ponzoñosas», que equivalen al pecado, y desear y buscar la vida de gracia, la relación con Dios en la propia intimidad. La puerta del castillo es la oración, y quien entra, y persevera, irá poco a poco logrando las virtudes, disponiéndose así, como el Beatus vir del salmo para que Dios le lleve, si es su voluntad, hasta la última morada, donde se consuma la Unión, el Matrimonio espiritual, que ha saboreado Teresa y los místicos.

Ninguna de estas tres obras mayores, como es obvio, está dirigida expresamente a los principiantes, ni se limita a ellos. Entre otras razones, porque según T y en razón del deseable progreso y crecimiento, nadie debe quedarse sólo en los principios. Ella nos habla más bien de una meta hacia la que hay que caminar sin detenerse. Pero es claro que mal podrá llegar quien nunca se decide a comenzar el camino, o quien lleve al comenzarlo actitudes equivocadas o viciosas. Vamos por ello a resumir su pensamiento resaltando las principales consignas que ella ofrece a quienes han de iniciar el camino de la oración, que es al fin el de la gracia y la vida cristiana.

C) Ideario sobre la iniciación espiritual

– Procure amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo (V 7,20).

– Buscar quien nos dé luz (V 14,8). Es muy necesario el maestro si es experimentado (13,14). Y así tener a quién acudir para no hacer en nada nuestra voluntad (M 3,2,12).

– Toda la pretensión de quien comienza ha de ser trabajar y determinarse a conformar su voluntad con la de Dios (V 11,2; M 2,8).

– No os desaniméis, si alguna vez cayereis (M 2,9).

– Una gran determinación de antes perder la vida que volver atrás (M 2,6). Si persevera, no se niega Dios a nadie (V 11,4).

– Importa mucho comenzar con libertad y determinación (V 11,15).

– Echar fuera el temor servil. No traer el alma arrastrada, sino llevarla con suavidad. Andar con alegría y libertad (13,1).

– Tener confianza y no apocar los deseos (V 13,2) animarse a grandes cosas.

– Entrar dentro, conocer la hermosura del alma. La puerta es la oración (M 1,1,6).

– Si la dificultad para hacerla nace del natural, de indisposición pasajera, no forzar el espíritu, cambiar la hora, dejarla de momento, dedicarse a obras de caridad, irse al campo, etc.

– Atender las necesidades del cuerpo para que sirva al alma de mejor gana (V 11,15). No ha de ser a fuerza de brazos el recogerse, sino con suavidad (M 2,10).

– Recoger los sentidos, buscar la soledad, pensar en su vida, arrepentirse de sus pecados. Esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar (V 13,14). Para que el propio conocimiento no se haga ratero y cobarde, volver los ojos a la grandeza de Dios (M 2,11).

– Tornando a los que discurren, digo que no se les vaya todo el tiempo en esto, callado el entendimiento, mire que le mira (el Señor) y le acompañe y hable y pida y se humille (V 13,22).

– Meditar en la vida de Cristo (V 11,9), abrazando la cruz desde el principio (ib 15). No dejar la meditación de la pasión y vida de Cristo, que es de donde nos ha venido y viene todo el bien (V 12,13).

– Representarse delante de Cristo y enamorarse mucho de su sagrada Huma-nidad... hablarle, pedirle, quejársele, alegrarse con El. Sin oraciones compuestas. (V 13,11,22).

– De sequedades y distracciones, nadie se aflija (11,7).

– No quiera acá su reino (los consuelos) ni deje jamás la oración (11,10). El que no repara en consuelos o desconsuelos tiene andado gran parte del camino (11,13).

– El amor de Dios no consiste en ternuras, sino en servir con justicia, fortaleza de ánimo y humildad.

– Una hora de gusto que luego Dios da, paga con creces todas las pasadas de congoja (11,11).

– Tres cosas son necesarias para llevar vida de oración, la una es amor de unas con otras, otra desasimiento de todo lo criado, y la otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre es la principal y las abraza a todas (C 4,4).

– Evitar hacer comparaciones para no desanimarse (V 11,12).

– Reprimir los deseos de aprovechar a otros (V 12,12).

– Dejémonos de celos indiscretos, que nos pueden hacer mucho daño (M 1,2,17).

– Miremos nuestras faltas y dejemos las ajenas (M 3,2,13).

– Mirar las virtudes y cosas buenas que viéremos en los otros, y tapar sus defectos con nuestros grandes pecados (13,10). ’ Camino espiritual. Grados de oración.

BIBL. – Edith Stein, Una maestra en la formación y educación: Teresa de Jesús, Obras Selectas. Bur-gos,1997 pp. 57-86.

P. Alfonso Ruiz

Inquisición

Apenas llegan a diez las referencias explícitas a la Inquisición-inquisidores que se encuentran en los escritos teresianos. Demasiado escasas para lo que de hecho fue y significa el mutuo encuentro. Todas ellas de menor importancia y muy breves. A veces simple indicación de la condición de algunos personajes en relación con sus tareas o cargos en favor del tribunal: dominicos «consultores». Algunas como la de Vida (33, 5) con doble e intencionada alusión. En primer lugar al ambiente de precaución y de miedo que envolvía las manifestaciones de visionarios y alumbrados en momentos en que esta compleja excitación alcanzaba cotas altísimas y había provocado la drástica tarea de la Inquisición. Eran los tiempos «recios», calificados así por quienes manifestaban interés para que su caso no llegara al vigilante y atento tribunal. En segundo lugar era una declaración de su estado de ánimo, y su falta de temor, derivada de la plena conciencia de fidelidad a la fe y a la Iglesia y a la Escritura. Desde esa seguridad íntima y refleja, que la acompañó siempre, se podía permitir hasta tomar a broma el miedo que acompañaba siempre cualquier posible denuncia. Así lo apunta irónicamente a

uno de los interlocutores del Vejamen, 1577, cuando ya había gustado esa misma experiencia de la denuncia de Córdoba, 1574-1575. Esas contadas y rápidas alusiones no son suficientes para sospechar el intenso capítulo que hay detrás y que la afectó en su persona y especialmente en sus escritos.

Para seguir e iluminar mejor el cuadro seguimos el siguiente esquema. En primer lugar se apuntan las denuncias que tuvieron lugar durante su vida y afectaron a su persona y escritos, sobre todo con ocasión de su experiencia de oración y de los fenómenos espirituales tan repetidos e inéditos para ella. En segundo lugar las denuncias contra sus escritos, durante su vida y después de su muerte. La comprensión de cuanto sucedió se facilitará desde su concreta situación y desde la evolución o ritmo de su experiencia religiosa. También, y desde la parte opuesta, porque coincide con la llegada de la Inquisición a su pleno desarrollo y a su eficaz acción como consecuencia de la organización madura y eficaz de sus estructuras y procedimientos.

El desarrollo o despliegue de la vida espiritual de Teresa tiene un momento, la visión de Cristo llagado en la cuaresma de 1554, como data más aceptable. Fue sobre todo un cambio cualitativo, manifes-tado en la irrupción de gracias místicas: locuciones, visiones –con cadencia e intensidad imprevisibles–. Esta etapa duró aproximadamente un decenio, hasta 1562, cuyos límites están marcados por una experiencia psicológica dolorosa, que se resolvió en virtud de una nueva gracia. En primer lugar la incapacidad de entender el origen de lo que sucedía en ella, y en segundo lugar la incapacidad de reducir esa experiencia a términos o expresiones adecuados para darlo a entender a los demás (V 18, 14). El impasse se resuelve cuando el Señor le concede «que sepa entender como ahora para saberlo decir» (V 30, 4). Esos años han sido de dolorida tortura interior, provocada por la exigencia agobiante de encontrar la verdad, de la que nunca quiso ni podía salir, pero sintiendo el riesgo de que pese a ella misma pudiera caer en error. La necesidad de que alguien garantizara su actitud como correcta ante Dios, liberándola de posibles engaños, en un ambiente de excitación y frecuentes

falseamientos por la acción siempre posible del demonio y por las temerosas preocupaciones de los directores de espíritu, se sumaban para alterar su espíritu.

La necesidad de hacer pie en la tierra movediza de su estado de ánimo, la empujó a buscar ansiosamente luz en quien se la pudiera ofrecer. Comenzó así un doloroso itinerario de consultas. Primero se abrió a sus amigos y consejeros inmediatos. Luego acudió a otro medio, la lectura de textos donde encontrar un rayo de luz, es decir, un lenguaje al que pudiera traducir su experiencia de oración. Se encontró con la Subida del Monte Sión, de Bernardino de Laredo; en su texto señaló con «unas rayas» los lugares que concordaban con su experiencia. Esa podía ser la cartilla para que sus consejeros entendieran lo que le sucedía a ella. Pero no fue así. Por eso la situación llegó al límite, «como el que está metido en un río, que a cualquier parte que vaya de él teme más peligro y se está casi ahogando» (V 23,12).

Acuciada por su necesidad interior acudió a otro recurso que le había sido aconsejado, como si fuera un verdadero autoprocesamiento: poner por escrito cuanto le sucedía. Así nacieron las primeras Relaciones o «cuentas de conciencia». La llegada de nuevos consejeros, S. Francisco de Borja entre ellos, la aliviaron momentáneamente. Pero la calma duró poco, y el agobio interior se le hizo insoportable: «Ni podía rezar ni leer, sino como persona espantada de tanta tribulación y temor si me había de engañar el demonio, toda alborotada, sin saber qué hacer de mí... sin consuelo del cielo ni de la tierra (V 25, 17). Es el momento de S. Pedro de Alcántara que la entendió «por experiencia» (ib 14). Todavía no se hizo la luz definitiva «porque el Señor me llevaba por caminos de temer» (ib 8).

Pero su situación se había convertido en un caso «su caso»; había trascendido pese a toda la discreción y sigilo. Se hizo comidilla de cuchicheos y habladurías. Además se convirtió en caso polémico entre defensores y detractores. Demasiado para que los rumores no llegaran a la Inquisición, que estaba llegando a un momento de singular presencia.

Un singular momento de la Inquisición

Superado el primer momento del establecimiento y comprometida andadura hacia 1521 la Inquisición entró en la etapa de desarrollo y consolidación en una fase con dos momentos importantes. El primero desde 1517 a 1569, en el que culmina el proceso de consolidación. El segundo desde esa fecha a 1621 en el que alcanza su plenitud y eficiencia más logradas de toda su historia. Fueron particularmente decisivos los decenios, 1530 al 60 del XVI, que corresponden en buena parte a los años del Inquisidor General, Fernando de Valdés, buen organizador, probado jurista y acendrado conservador. El fue quien más contribuyó a dotar a la institución de una eficaz estructura y ordenación en todos los aspectos: ordenación territorial, la que resultó definitiva; saneamiento de la economía; complejo y completo organigrama del personal, en sus múltiples cargos, competencias y radio de acción; obtención de nuevos recursos y privilegios pontificios. Sobre todo diseñó todo el procedimiento inquisitorial, desde las primeras diligencias hasta la sentencia final, según las Instrucciones de 1561, cuyo sello valdesiano, aunque no hizo olvidar la tradición, quedó patente en todo el texto y contexto. Fueron bien definidas y delimitadas las competencias de la misma, no sólo las de carácter teológico, sino también moral, apuntando un flexible y fácil alargamiento de las sospechas contra la fe, apreciadas por los inquisidores en uso y ejercicio de su «legítimo arbitrio». Otro de los aspectos más cuidados, con fijaciones legales y prácticas más duras, fue la vigilancia y el control de escritos. Se depuraron los métodos de control y vigilancia hasta límites de verdadero preciosismo, que siempre se quedaron más acá de la siempre existente y mucho más imaginativa habilidad y picaresca. Los primeros índices iniciados hacia 1557 culminaron en el modelo y paradigma, como lo fue el de 1559, que se repitió posteriormente en fuerza de su propia institucionalización.

Sentirse seguro en este ambiente no era presunción razonable. Como tampoco era posible sentirse libre de miedos y ansiedades en quienes se habían

embarcado en la aventura de una vida espiritual por caminos nuevos, por cuanto lo que fuera, sobre todo, lo que se creyera novedad, se percibía siempre como tocado y peligroso. Santa Teresa «sintió mucho» (V 26, 5) la pérdida de lecturas que le daban recreación y fueron incluidas en el Indice del 59. Los escritos eran, pero sobre todo ahora, se convirtieron en las piezas de más alta calidad para la Inquisición.

Cronología de los escritos teresianos

La Santa escribió por obediencia. Pero se trata de una obediencia connotada. En primer lugar por la exigencia o necesidad de sus consejeros y maestros para poder leer y discernir la intensa y compleja fenomenología de los movimientos espirituales que pululaban en el ambiente. En segundo lugar por la necesidad de ella misma por sentir el respaldo de los «letrados». La Inquisición seguía la praxis siguiente: las declaraciones de los interrogados se transcribían y luego se recababa el refrendo de los imputados sobre sus propias declaraciones. Es decir, se producía un texto que debía tenerse como base firme para continuar los procesos. Cuando el delatado tenía ya escritos los textos se contaba con el documento requerido. Así se comprende la urgencia de la Inquisición reclamando los textos teresianos, en todas las fases del correspondiente y largo proceso de la Santa.

La historia de la composición y los avatares de los escritos teresianos ha sido ya fijada. Algunos, como Vida, tienen otra doble historia, la de sus peripecias hasta llegar a la Inquisición. Por más que se quiera suponer que el roce con el temeroso tribunal era una pesadilla, no parece éste el caso de santa Teresa. Para aludir a los inquisidores acudió a su fórmula, jocosa y chispeante de los apodos; los que reserva a los inquisidores no son precisamente ni despectivos ni duros. Los inquisidores son los «ángeles»; el Inquisidor mayor es el «ángel mayor». Precisamente esa segunda historia del libro de la autobiografía, es decir, su denuncia a la Inquisición, se abre y se cierra con una presencia y el testimonio de

inquisidores. En 1564 el inquisidor Soto y Salazar aconsejó a la Santa que enviara el manuscrito de la autobiografía al Maestro Avila –no le llegó hasta la primavera de 1568–. En 1580, otro inquisidor, Quiroga, le anunció el veredicto más favorable que pudiera esperar, asegurando: «que ha leído su libro personalmente», que fue presentado a la Inquisición «y se ha examinado aquella doctrina con mucho rigor» (Jerónimo Gracián, Dilucidario del verdadero espíritu, BMC 15, 15).

Los inquisidores trataron siempre respetuosamente a la M. Teresa. Pero no podían estorbar las iniciativas de otros, ni la metodología procesal de la institución. El incidente más sentido por la Santa fue la entrega del original a la princesa de Eboli, y la mezquina venganza de ésta cuando se sintió desairada por la Santa, denunciando el libro a la Inquisición. Era el año 1574. Las cautelas para mantener el secreto se habían demostrado inútiles, incluso para evitar que se hicieran nuevas copias. Pero cuando cayó en manos de la princesa era como entregarlo a las turbas. Así, «su alma» quedaba a la intemperie y expuesta a las pequeñas malicias de los sabidillos. Sobre todo se exponía al mayor riesgo, que llegara al santo Tribunal. La historia entraba en otro momento.

Denuncias y proceso de Córdoba, 1574-1575

Andalucía por estos años era una reserva de efervescencia espiritualista y alumbrada, sobre todo en el territorio que correspondía a la Inquisición de Córdoba. En otoño de 1574 fue enviado para que visitara los centros de mayor sospecha, Ubeda, Baeza, etc., Alonso López. Este trabajó con diligencia y eficacia. Fueron interrogados muchos sospechosos, Licenciado Núñez, Francisco García, Molina y algunas beatas, María Robles, Catalina de Sena, Leonor de Molina, Ana de Herrera, etc. Pero fue María Mejías quien apuntó un dato comprometedor: la estrecha relación de Carleval con la Madre Teresa. Además que el dicho Carleval conocía el libro de la misma en cuyas revelaciones y profecías se apoyaban los denunciados. Son conocidas las relaciones de Carleval con la Santa. Es posible que conociera y utilizara su Vida.

No es extraño que las investigaciones del enviado de Córdoba apuntaran a la M. Teresa. Así lo aseguraba el informe enviado a Madrid, pero salvando «que era gran sierva de nuestro Señor, y que tenía un libro de revelaciones más alto que el de santa Catalina de Sena, y entre ellas que había de haber muchos mártires de su Orden». Alusión al texto de Vida (40,13) (cf Tomás Alvarez, Pleito sobre visiones, Teresianum =EphCarm. 8. 1957, 3-43). Ni Alonso López ni los inquisidores cordobeses habían encontrado todavía el libro, cuya búsqueda se urge tras la denuncia de la Eboli, fines de 1574, comienzos de 1575. Era la pieza indispensable para intentar un veredicto. Las investigaciones continuaron a comienzos del 75 sobre los dos imputados, Carleval y la M. Teresa. El resultado fue un nuevo informe –no se conserva– enviado al Consejo el 12 de marzo siguiente. No aportó nada nuevo. Mientras tanto la M. Teresa continuaba su vida normal de fundadora. A fines del 74 y primeros del 75 estaba en Salamanca. Y viajó a Avila y Segovia. El 16 de febrero llegó a Beas de Segura. En la correspondencia de esos meses no se encuentra ni una velada alusión a lo que estaba sucediendo. El Consejo seguía intentando hacerse con el manuscrito y hacía su propio balance: «Todo o más de lo que se puede hacer cargo a Teresa de Jesús, según entendemos, son embustes y engaños muy perjudiciales para la república cristiana» (AHN, Inquisición, leg. 2.946).

Ante la Inquisición de Sevilla, 1575-1576

La fundación de Sevilla tuvo lugar en una situación de crisis y marea alumbrada. Gracián habla de la impresión que ese mismo año causó la sentencia contra una tal doña Catalina a quien la Inquisición «sacó al cadalso por cosas de ilusiones y la azotaron» (Scholias y adiciones, MteCarm. 68 [1960] 130). María de San José indicaba que era «en tiempo que se habían levantado los alumbrados de Llerena (Ramillete de mirra, ed. Monte Carmelo, Burgos 1966, 377).

El incidente tuvo lugar entre los últimos meses de 1575 y el primer trimestre del 76. En junio de este año todo había pasado y lo pasado se transfiguró en la apoteosis en el traslado al lugar definitivo de la fundación (F 25, 26). Al día siguiente salía la Santa de Sevilla donde había prolongado la estancia por causa de lo sucedido.

Y lo sucedido había sido lo siguiente. Entre las primeras vocaciones llegó al convento una viuda otoñal. Fue para ella un refugio, y en él permaneció unos meses, septiembre a diciembre del 75. Pero a María del Corro no le sentó bien el monasterio. La «sacó de su juicio», asegura la misma Santa (cta a María de San José, 29.4.76). Tuvo que dejar la clausura. Pero puso un precio a su fracaso con ayuda de un clérigo anónimo y melancólico, denunciando el convento a la Inqusición. En la denuncia se implicaba a la M. Teresa y a una joven enfermiza y poco madura llamada Isabel de San Jerónimo. La Santa no pudo reconducirla por su «falta de entendimiento». Las acusaciones que llegaron a los inquisidores sevillanos, que lo eran, Carpio, tío de Lope de Vega, y Páramo, y que éstos resumieron eran de «doctrina nueva, superticiosa, de embustes y semejante a la de los alumbrados de Extremadura». Pidieron que el libro que estaba en poder de fray Domingo Báñez «se haga diligencia en hallarlo y que se nos remita, pues en él está todo o lo más de que se puede hacer cargo a Teresa de Jesús» (Enrique Llamas Martínez, Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española. CSIC, Madrid 1972, 78).

Las investigaciones del Tribunal se prolongaron el tiempo suficiente para que resultaran pesadas, «un día y otro», «no una sola vez», dice la Santa (cta citada arriba a María de San José). Los interrogatorios tenían lugar en el mismo convento, a «deshora», y es posible que también fueran citadas en la mismísima sede del Tribunal y del ordinario. El resultado de los interrogatorios resultó extraño. Enviaron un informe a Madrid, recabando instrucciones, el día 23 de enero del 76. Podemos asegurar que todo quedó en tablas, al menos historiográficamente así está, pues dicho informe se ha perdido. Todo debería

haberse ultimado conforme a las instrucciones de Madrid enviadas el 3 de febrero. Pues bien, no hay rastros de nuevas diligencias o interrogatorios. Lo sucedido queda entre interrogaciones. Veinte años después y también desde Madrid se reclamaron los informes sevillanos; pero tampoco hubo respuesta. Posiblemente porque no existían.

Parece ser que el sobreseimiento del proceso fue la imposición que se hizo a la Santa: Que nuevamente hiciera una clara relación de su espíritu. Y lo hizo a dos insignes «censores de la Inquisición», los PP. Rodrigo Alvarez y Jorge Alvarez, jesuitas que se lo exigieron «con muchas veras, como si hubiera mucho peligro» (Scholias, p. 132). Así nacieron otros dos textos teresianos, las Relaciones 4 y 5.

Nuevo proceso en Sevilla, 1578-79

Poco tiempo disfrutaron de paz y calma en la comunidad de Sevilla, la más probada de todas las fundadas por santa Teresa. Apenas dos años después surgió en ella otro grave incidente, que también la salpicó a ella. Tenemos sobre él una crónica de excepción. Las páginas de María de San José, que estuvo en el centro del torbellino, y nos dejó las mejores páginas de sus escritos, en Libro de las recreaciones y Ramillete de mirra. Fue un episodio más según el modelo del tiempo: los mismos motivos, las mismas acusaciones, el mismo desarrollo, el mismo desenlace. Unas monjas –en este caso–: Isabel de San Jerónimo, la protagonista del sainetillo anterior, Beatriz de la Madre de Dios, Chaves; Juana Beatriz de la Cruz, su madre; Margarita de la Concepción. La más importante ahora fue Beatriz. Y un clérigo, Garciálvarez, que más que orientarlas espiritualmente se dejó influir y seducir por ellas. Era «siervo de Dios, aunque ignorante, confuso y sin letras ni experiencia» (Libro de las recreaciones, ed. Monte Carmelo, Burgos 1966, 334). Esta vez también hubo otros confesores desorientados y conniventes, PP. Diego Acosta y Hoyos, SJ.

La priora, María de San José, agotó paciencia, equilibrio y templanza. Hasta que la situación llegó al límite. Entonces tomó medidas: Limitó los encuentros entre confesor y penitente. Por fin despidió a aquél. Fue en ese instante cuando todo se precipitó. Garciálvarez fue rehabilitado y repuesto por el visitador, el calzado P. Cárdenas «con patentes con muchos poderes para confesar monjas, aunque yo no quisiese, y hacer y deshacer» (ib 335). No debe olvidarse que los hilos oscuros de la trama se tejían en el conflicto desencadenado por los Calzados para acabar con la Reforma Teresiana. En esas aguas turbias nadaba Garciálvarez.

En fecha desconocida de fines de 1578, el clérigo y las monjas redactaron y enviaron a la Inquisición unos memoriales «contra la madre Teresa» (ib 336); se los pasaron también a los padres del Carmen. María de San José que los leyó dijo que no quería «ensuciar su pluma escribiéndolas», es decir, las vilezas y groserías imputadas (Ramillete, 385). Las religiosas, sometidas a chantaje bajo amenazas, incluso de excomunión, testificaron sobre cuanto se les interrogaba.

María de San José fue depuesta de su cargo, que se dio a su acusadora. Pero contra la ingenua presunción de los denunciantes no se pronunció sentencia condenatoria. La Inquisición hizo memoria de lo sucedido apenas tres años antes: «Al fin –apuntó María de San José–, como debían ser las cosas como las que la otra, [María del Corro] dijo, que ya las habían averiguado, no hicieron caso de ellas» 339). Garciálvarez fue apartado de su cargo por el arzobispo; María de San José repuesta en el suyo por el nuevo Vicario, P. Angel de Salazar. La paz volvió a la comunidad, donde continuaron arrepentidas las responsables de lo sucedido. El cierre final de todo el “affaire” lo preparó y condujo al mejor término, María de San José, que se colocó en el justo medio entre la justicia y la bondad, obteniendo la retractación de las responsables de la larga pesadilla.

Los escritos teresianos y la Inquisición

Las reservas, suspicacias y procesos de la Inquisición sobre la M. Teresa no terminaron con su muerte. Seguía viva y presente en sus escritos. Y éstos, los es-critos, eran cotos siempre abiertos y privilegiados del vigilante Tribunal. El primer texto teresiano, la Vida, había sido también la primera pieza recabada por los inquisidores. Cuando se editaron los restantes, aunque la edición no fue completa, se apuntaron y denunciaron como pieza de nuevos procesos. Fray Luis de León quiso anticiparse a las posibles objeciones, Carta dedicatoria de su edición. Pero no fue suficiente. Los escritos y su autora crecían en fama, en extensión y en aceptación; eso era demasiado para no tentar a los celosos vigilantes de la sana doctrina espiritual. Por lo tanto los escritos teresianos terminaron denunciados a la Inquisición. Esta vez el empeño fue más largo que los anteriores, desde 1589 hasta 1598, aunque en distintos momentos o fases según los protagonistas de las denuncias.

Alonso de la Fuente, dominico de Llerena, gran adelantado en la denuncia y persecución de los alumbrados en Andalucía y Extremadura, había dedicado a esa empresa diecisiete años. Lo que él consideraba privilegiada credencial para ser enviado y ungido para denunciar todo escrito sospechoso, que lo eran los que no cuadraban con sus propios esquemas.

Su primera denuncia fue una carta dirigida al Consejo de la Inquisición de Llerena el 26 de agosto de 1589. Es un ofrecimiento del autor para descubrir los errores de los escritos de la M. Teresa, que como tantos otros, comenzando por Mahoma ha sido inspirada por un ángel malo; sus escritos están «praeter naturam», es decir, exceden su capacidad de mujer... La Inquisición acusó recibo el 12 de octubre, y aceptó la invitación. Alonso de la Fuente preparó con meticulosidad su memorial, el primero, al que en el mismo año 89 siguió otro, y otro en febrero del 90. A éste acompañaba una carta de queja: el Santo Oficio parecía manifestar desinterés; ni siquiera le habían acusado recibo del memorial de diciembre. Y así sucedió también esta vez a la tercera, como lamenta en carta que acompañaba al cuarto memorial, de 4 de abril. Alonso de la Fuente era incansable, y además, tenía sus

complejos, entre ellos el de sentirse más competente que nadie; hasta los «gigantes del reino» debían aceptar sus opiniones. Otro memorial suyo fue cursado el 26 de mayo.

Pero no sólo fue éste el denunciante. A su tarea se sumaron otros. Entre los que está el agustino, Antonio de Sosa, que entregó memorial en el tribunal de Valladolid, el 9 de junio del 90 y fue registrado en Madrid el 25 de junio. Otro memorial acusatorio presentó el 22 de abril de 1591 el dominico Juan de Orellana, que el propio autor ratificó más tarde el 24 de agosto de 1593, por indicación esta vez del propio Santo Oficio. Concordaba en sus opiniones con las de otro dominico, Juan de Lorenzana, que ya había enviado una denuncia en 1591. Los dos fueron registrados en Madrid el 27 de agosto del 93.

Era de verdad una campaña en regla contra los escritos de la M. Teresa. Parece ser, sin embargo, que no obtuvo resultado alguno. Al menos no se conoce el que pudiera parecer normal y lógico en los cálculos de los denunciantes. No hay ninguna sentencia inquisitoria, ni favorable ni adversa. Al menos no se conoce. La misma suerte corrieron otros memoriales redactados años más tarde, 26 de enero de 1598 por el canónigo Francisco Peña, recibido en Madrid el 19 de febrero. Tampoco parece fue atendido hasta el punto de producir sentencia alguna.

No todos fueron adversarios. La polémica estuvo servida entre adversarios y defensores de los libros y doctrina teresianas, en el último decenio del siglo. Fue la misma Inquisición quien encargó un informe al agustino Antonio de Quevedo, que lo presentó el 18 de junio del 91. También publicó otra defensa, y era obligada, fray Luis de León. El mejor alegato y la mejor defensa y presentación de la Santa fue, sin duda, la biografía del P. Francisco de Ribera, publicada en Salamanca en 1590.

Actualmente se acepta como un devengo positivo de la Inquisición, frente a las habituales y monocordes críticas sobre su tarea de censura, el haber contribuido a

la fijación de una doctrina correcta en el ámbito de la extensa producción literaria de espiritualidad del tiempo. Fueron precisamente los libros de la Madre Teresa los que sirvieron de forma singular para obtener este buen resultado. La singularidad de esos escritos y su extraña e inédita calidad no necesitaron menos análisis ni esfuerzos para que pudieran ser recuperados de prejuicios, sospechas y posiciones gratuitas. Sobre este problema, no tanto por cuanto afecta a santa Teresa, sino a otros de los grandes autores contemporáneos, nos parece acertado el juicio siguiente: «No es pequeño mérito suyo –de la Inquisición– que en tanta confusión supiera destacar la ortodoxia de los grandes místicos. Quizá los debates que, además de los expuestos, debieron realizarse en torno a las doctrinas de santa Teresa, fueron el punto culminante de la polémica iniciada a propósito del alumbradismo de Isabel de la Cruz y Pedro de Alcaraz» (Historia de la Inquisición en España y América, Madrid 1984, I, A. Alcalá Galve, Control de espirituales, 840). Iglesia. Vida.

BIBL.–Enrique Llamas Martínez, Santa Teresa y la Inquisición española. CSIC, Madrid 1972: hasta el presente, aparte otros estudios del mismo autor, es el trabajo más completo sobre el tema; T Alvarez, Libro de la Vida de Santa Teresa. Edición facsímil, T II (Burgos 1999). «Nota histórica», 557-581.

Alberto Pacho

Isabel Bautista (Ortigosa G. de Medrano), ocd

Natural de Logroño. Hija de Miguel García e Isabel de Ortega. Profesó de velo blanco en el Carmelo de Valladolid el 14.1.1571. En 1574 la recuerda la Santa en carta a la priora, María Bautista:”Isabel... ya parece persona de comedimiento o amor, del todo hecha” (cta 68,3).

Isabel de Jesús (Dantisco)

Gracián, hermanos

Isabel de Jesús (Gutiérrez), ocd

Hija de Nicolás Gutiérrez y de Ana de la Fuente, vecinos de Salamanca (cf F 19,2), que tenían seis hijas en la Encarnación, las cuales paulatinamente fueron pasando a la obra teresiana. Isabel, nacida en enero de 1544, profesó en la Encarnación en 1563, pasando luego a la fundación de Malagón, donde renovó la profesión el 27.10.1569 y quedó varios años maestra de novicias (cta 7,2): “no ha sacado malas novicias, que aunque es poco avisada, es buena monja” (cta 124,13). Por eso mismo, cuando surjan dificultades en el gobierno del Carmelo malagonés, la Santa se opondrá a que la elijan allí priora o supriora. “Ella es buena, mas no para eso”, escribe T a Gracián (cta 245,3). La hermana Isabel murió el 15.10.1597. El año anterior había testificado en el proceso de beatificación de T (BMC 18,557-559). El cronista, P. Jerónimo, la incluye en la serie de primitivas insignes, como “religiosa de excelentes virtudes” (p. 170).

Isabel de Jesús (Jimena), ocd

Nativa de Segovia. Hija de Diego de Jimena y de Antonia Temporal. A fines de 1570, estando la Santa en Salamanca, pide el hábito y presenta a la par un informe del jesuita Juan de León, que satisface plenamente a la Santa. Esta le responde dejando a su libre elección el Carmelo que prefiera, pero añadiendo que “verdad es que querría tomase el hábito adonde yo estuviese, porque cierto deseo conocer a vuestra merced” (cta 30,4). Isabel ofrece buena dote (“3000 ducados”), “que es mucha”, le agradece la Santa (ib 3). Ingresa en el Carmelo de Salamanca y, siendo novicia, cantó el día de pascua (15-16 de abril de 1571) el “cantarcillo” Véante mis ojos, dulce Jesús bueno..., que motivó el éxtasis referido por T en la R. 15 y recordado en las Moradas (6.11.8). “Siempre que la Santa iba a Salamanca, solía decirle: venga acá, mi hija, cánteme aquellas coplillas” (BMC 8, 329). Isabel profesa en Salamanca el 14.6.1573. Aquí convive con un grupo de jóvenes

extraordinarias (Ana de Jesús, Lobera, Leonor de Jesús, Ledesma, Isabel de los Angeles, Ruiz...). En 1574 fue de supriora a la fundación de Segovia. Regresó luego a Salamanca, y desde ahí pasó, con la Santa, a la fundación de Palencia, donde quedó de priora hasta el 3.5.1581, fecha en que volvió a Salamanca, donde fue priora de 1586 a 1589, y donde falleció en noviembre de 1614. Isabel tiene el mérito de haber hecho personalmente la copia más antigua del Camino de Perfección (BMC 20,125; 18, 45.60), revisada por la Santa y firmada por ésta en Alba de Tormes el “8 de febrero de 1573”. Testificó dos veces en el proceso de beatificación de la Santa, el 3.1.1592, y el 20.7.1610, y en la respuesta a la 2ª pregunta recuerda vivazmente el episodio del éxtasis de Pascua (BMC 20, 118-134). Siendo priora, testificará igualmente en el proceso en torno a los restos mortales de la Santa (MHCT 6, 379-384).– Se conserva una carta de la Santa a ella (cta 30).

Isabel de Jesús (Vozmediano), ocd

Carmelita de Beas. Natural de la villa. Viuda, hija de Pedro Vozmediano y de Ana Salido. Tomó el hábito de manos de la Santa, apenas fundado ese Carmelo (1575). Profesó a la vez que las fundadoras el 14.9.1576. Es una de las formadas por Ana de Jesús. Durante el prolongado magisterio de san Juan de la Cruz a la comunidad de Beas (1578...-1582), Isabel formaba parte de la comunidad. A ella alude la Santa en carta del año 1580 (cta 329,4). Murió el 11.3.1588.

Isabel de la Ascensión (Villanueva), ocd (1560-1628)

Carmelita en Malagón. Nacida en Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real), 1560. Hija de Alonso de Villanueva y de Guiomar González. Hermana de Ana de los Angeles (Malagón) y de Gaspar de Villanueva, capellán y confesor de dicha comunidad (cf cta 240,2). Conoció a la Santa en Malagón “por espacio de cuatro meses”. De sus

manos recibió el hábito (1575); profesó en 1578. En 1596 depuso en el proceso de beatificación de T (BMC 18, 567-569). Murió en Malagón el 30.5.1628. No parece haber tenido especiales relaciones con la Santa, a pesar de las complicaciones de ésta con su hermano, el capellán de la casa.

Isabel de la Cruz (Arias), Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila, y luego en el Carmelo teresiano. En 1567 se presenta a Rubeo como supriora de la comunidad (EstTer 1, 296). El visitador subraya el aprecio de Isabel por la priora de la comunidad, doña Francisca de Briceño. Es todavía supriora, cuando se ofrece para acompañar a la Santa a la fundación de Medina: “Era supriora entonces de allí, y defendiéronle mucho la salida”, lo anota T en el relato de las Fundaciones (3,4). En Medina hizo de supriora, y sucesivamente de priora de Valladolid, de donde la traerá consigo la Santa al ser nombrada ella priora de la Encarnación (1571). En 1572 participa en la Respuesta a un desafío (n.7). Todavía está en la Encarnación en 1577, en la célebre “elección machucada”, en la que se enfrentó con el compañero del provincial (Cf EstTer 3,295; y Retablo de Carmelitas, p. 51). (Cf ctas 41,7; 43,2; 98,11).

Isabel de la Madre de Dios (Medrano), ocd

Carmelita de Soria. Ingresó apenas fundado ese Carmelo, el 14 de agosto de 1581. Hija de Francisco Medrano y Úrsula de Berástegui, vecinos de Soria. Admitida personalmente por la Santa, que le dio el hábio ese mismo día. Había sido propuesta por la fundadora, doña Beatriz de Beamonte. Según la escritura fundacional, se reservaba a esta señora el derecho de presentar tres candidatas. Isabel fue la primera de ellas. Contaba 16 años. Recibida “de gracia y sin dote”, con el aplauso de la comunidad. Profesó el 2.2.1583. A ella y a su profesión se refiere expresamente la última carta de la Santa (cta 468), escrita en Valladolid a punto de su último viaje (“estamos de camino para Medina”, n. 9): “En lo de la

profesión de esa hermana [Isabel], bien me parece que se detenga [retrase] hasta lo que vuestra reverencia dice, que niña es [de 17 años] y no importa. Ni se espante vuestra reverencia de que tenga algunos reveses, que de su edad no es mucho; ella se hará, y suelen ser más mortificadas después que otras" (ib, 2). Insistirá en el tema al final de la carta: "por ser niña me huelgo, y porque se mortifique más" (n.8; "las mis niñas" a que suele referirse la Santa –cf 428,6– son ella y María de la Trinidad, Gante, su connovicia de 14-15 años). Isabel murió en Soria en 1640. (No confundirla con otra del mismo nombre religioso, que depone en el proceso de la Santa, en Valladolid, 1595, futura fundadora de los Carmelos de Tarazona y Calatayud: BMC 19,24-26).

Isabel de la Trinidad (de Tolosa), ocd

Es burgalesa, hija de Sebastián Muncharaz y Catalina de Tolosa. Ingresó en el Carmelo de Palencia (1581), recién fundado y estando aún allí la Santa. Ella y su hermana María de san José profesaron el 22.4.1582 (cf F 31,48). La hermana Isabel seguía en el Carmelo de Palencia cuando en él ingresó su propia madre, doña Catalina (1587). Súbdita de ésta cuando fue elegida priora de la comunidad (1601), luego fue ella misma priora de su propia madre, teniendo la suerte de asistirla en el lecho de muerte. En la biografía de doña Catalina se lee cómo le administró los sacramentos su hijo P. Crisóstomo,y "en acabándosela de dar [la unción de los enfermos], llegaron el padre [Crisóstomo] y nuestra madre Isabel de la Trinidad, que también era priora, y le dijeron que por sí y en nombre de los demás hermanos que estaban ausentes, les diese su bendición..." (cf MteCarm 96.1988. p. 504). Ocurría a primeros de julio de 1608. La madre Isabel murió en el mismo Carmelo de Palencia Se conserva una de las cartas que le escribió la Santa (cta 432: marzo 1582).

Isabel de los Angeles (Ruiz y Portillo), ocd

Natural de Medina del Campo. Hija de Víctor Ruiz Envito y María de Portillo. Sobrina del famoso Simón Ruiz. Tomó el hábito en el Carmelo de Medina en 1569. Pero en vista de las injerencias de la familia, especialmente de Simón Ruiz y su señora María de Montalvo, en las cosas del monasterio (cf la carta de Rubeo a favor de estos dos con fecha 24.4.1570; y otra concesión del mismo Rubeo con fecha 8.1.1569 en MHCT 2,317), la Santa lleva a Isabel a Salamanca, donde profesa el 21.10.1571. Por esas fechas está T en Salamanca (recuérdese que pocos días antes ha tenido el famoso éxtasis de Pascua, referido en la Relación 15). Para la profesión de sor Isabel compone ella dos hermosos poemas (Po 25: Hermana, porque veléis...; y 26: Sea mi gozo el llanto...), que atestiguan el afecto de T por la joven, quien fallecerá muy pronto, y su muerte ocasiona uno de los más célebres episodios místicos de T. Lo refiere Ana de Jesús, testigo presencial, que había profesado un día después de Isabel (22.10.1571) y que a continuación había ejercido de maestra: "... estando ella [Teresa] fundando la casa de Segovia, teníamos aquí a la hermana Isabel de los Angeles ocho meses había muy mala, con gran enfermedad y recísimos dolores y con grandísimos escrúpulos y temores, y todo esto ya a lo último la tenía tan afligida y desfigurada, que hacía gran compasión verla, particularmente el día de san Bernabé por la mañana quedó fatigadísima cuando nos fuimos a misa, y cuando volvimos hallámosla con extraordinaria alegría..." (BMC 18,477). Ana sigue refiriendo cómo la enferma había recibido una misteriosa visita de la Santa, y cómo en ese momento ésta había tenido un prolongado arrobamiento y ausencia de espíritu en Segovia (ib p. 478). Episodio referido también detalladamente por María de san José (Gracián: ib p. 324). Isabel falleció el 13.6.1574. Ese mismo mes escribía la Santa, desde Segovia, a la priora de Valladolid: "Sepa que Isabel de los Angeles, que es la de las contiendas de Medina, se la llevó el Señor, y una muerte que si hubiera quien la parlara [=refiriera] como ella [como estila la destinataria de la carta], se tuviera por santa. Cierto, ella se fue con Dios..." (cta 68,2). Cf Reforma 1,3,29.

Isabel de san Francisco (de Vega), ocd

Carmelita muy estimada de T por optimista, emprendedora y buena escritora. En el epistolario teresiano se la llama comúnmente “hermana San Francisco”. Nació en Villacastín (Segovia) hacia 1547. Hija de Pedro Narro y Ana de Vega. Ingresó en el Carmelo de Toledo, donde profesó el 21.11.1574. Unos meses después (febrero de 1575) acompaña a la Santa a la fundación de Beas (Jaén) e inmediatamente a la de Sevilla. Formaba parte del grupo valiente definido por la Santa: “seis que venían conmigo eran tales, que me parece me atrevería a ir con ellas a tierra de turcos” (F 24,6). Por iniciativa de Gracián pasa al convento de carmelitas calzadas de Paterna (Huelva) como superiora (desde octubre de 1576 a diciembre de 1577: cf MHCT 3,586). En 1590, también por iniciativa de Gracián (MHCT 19,248), irá de fundadora al Carmelo de Sanlúcar la Mayor, y posteriormente de fundadora y priora al Carmelo portugués de Cascais (1599), y al no llegar a lograrse esta fundación pasará al Carmelo de San Alberto de Lisboa (1603), donde vivirá 22 años, será priora dos trienios (1607 y 1615) y tendrá que asistir a las tribulaciones de su antigua priora María de San José (Salazar). Fallecerá en Lisboa el 22.2.1622 (si bien la lista de profesiones de Toledo sitúa su muerte en Alba). - La hermana Isabel mantuvo intensas relaciones con la madre T: “conoció a la dicha madre Teresa de Jesús de vista y trato y conversación tiempo de veinte meses, poco más o menos, en las casas de San José de Toledo, y San José de Beas, y San José de Malagón y en Sevilla...” (BMC 19,182). Mantuvo intenso carteo con la Santa, que “se holgaba grandemente” con sus cartas y sus relatos de crónica casera (cf ctas 132,4; 159,10: 162,6...; 412,6): “A la hermana San Francisco, que sea buena historiadora para lo que pasare con los frailes” (109,3). Después de los procesos y tribulaciones del Carmelo de Sevilla, “cuando se acaben estos nublados, lo ha de saber relatar todo la hermana San Francisco” (284,7). Pero que no sea ampulosa ni hiperbólica: “si la hermana San Francisco fuere la historiadora, no encarezca, sino muy sencillamente lo que ha pasado” (294,16). La Santa tiene que enfadarse por alguna de esas cartas de Isabel (319,14; 330,8), pero pronto vuelve a tener “gran recreación” con las misivas de la misma (357,10; 366,7). Llega a pensar la Santa que de no ser priora de Sevilla María de san José, Isabel podría ocupar su puesto (290,3); y de hecho será priora

de la casa al cesar la madre María (1585). Durante ese trienio prioral tendrá especiales relaciones con san Juan de la Cruz: siendo éste Vicario provincial de Andalucía, extenderá a favor de la madre Isabel la licencia (firmada por él) para trasladar el convento de la calle de la Pajería a “las casas que eran de Pedro de Morga junto a la Santa Cruz” (BMC 13,299: con fecha 12.4.1586). Y el mismo fray Juan de la Cruz presidirá el traslado de la comunidad: “ya estoy en Sevilla -escribe el Santo- en la traslación de nuestras monjas, que han comprado unas casas principalísimas” (cta 5, a Ana de san Alberto: junio de 1586). – No nos ha llegado ninguna misiva del carteo recíproco entre Isabel y la madre T. Pero, estando aquélla en Sanlúcar la Mayor (1596), testificó en el proceso de la Santa (BMC 19, 183-186), refiriendo entre otras cosas haber tenido en sus manos el autógrafo de las Moradas, entonces “en poder de ... Pedro Cerezo Calvo, vecino de Sevilla” (ib 186). El cronista portugués, P. Belchior le dedica un amplio y elogioso recuerdo (Chronica, 1, n. 709, pp. 586-590).

Isabel de san Jerónimo (Ureña), ocd

Es hija de Miguel de Ureña y María de Bacca. Natural de Avila. Es una de las primeras profesas del Carmelo de Medina (11.10.1571). Enfermiza. A ella se suele referir el episodio de la biografía de san Juan de la Cruz, cuando la priora de Medina solicita la presencia del Santo (cta 51, de fecha incierta y referencia dudosa). La Santa la lleva a la fundación de Pastrana, de donde pasa con toda la comunidad al Carmelo de Segovia (1574). Va con la Santa a la fundación de Beas (1575), y ese mismo año a la de Sevilla. Será una de las que pasen a reformar la comunidad de carmelitas de Paterna, donde incurre en extravagancias que preocupan seriamente a la Santa (ctas 186, 3; 188,5). De regreso al Carmelo de Sevilla, sufre con la comunidad los resultados de la malaventurada visita del provincial Cárdenas, y al restablecer el orden en la comunidad, se la nombra a ella como vicaria de transición, momento que aprovecha la Santa para escribir a la comunidad una larga carta orientadora, pero dirigida a su nombre: “Para la madre Isabel de san Jerónimo y para la madre María de san José” (cta 294: del 3.5.1579;

cf cta 301,1). Ya antes había escrito más de una misiva fuerte a la H. Isabel (cta 188,5). Repetidas veces le recomienda la cura de la buena alimentación: “será menester hacerla comer carne algunos días..., que tiene flaca imaginación” (cta 136,9: octubre de 1576). Lo reitera al año siguiente: “dé carne a esa en saliendo de cuaresma,y no la deje ayunar” (cta 188,6). Y la disuade de poner por escrito sus vivencias espirituales. La H. Isabel pasará al Carmelo de San Alberto de Lisboa, donde la elegirán supriora (5.5.1585), cargo que repetirá otras dos veces. También ella firmará en 1590 la carta a fray Luis a favor de las Constituciones teresianas (MHCT 4,270). Gracias a la prudencia y cuidados de María de San José, Isabel mejora en todos los sentidos. De ella hará un largo elogio el cronista portugués, P. Belchior (Chronica I, libro 2º, c.49. pp. 463-468). – (No confundirla con las otras dos del mismo nombre, que deponen en el proceso de la Santa [en Cuerva: BMC 18, 544; o en Salamanca, ib. 64], ni con su homónima en el Carmelo de Medina [I. de s. J., Alvarez], profesa en 1571, y fallecida en este Carmelo el 23.11.1582.)

Isabel de san José, Ocarm

Monja en la Encarnación, donde aparece entre las cofrades de la Transfixión. Es una de las cuatro que lleva la Santa a la fundación de Malagón en 1568 (F 9). A ella y a sus compañeras las elogia en la carta 7,2. En la lista enviada al capítulo de Alcalá (1581) no consta que hubiese renovado la profesión entre las descalzas. Más bien parece haber regresado a la Encarnación, donde figura entre las castigadas por haber elegido de nuevo priora a la Santa en 1577 (cf Nicolás González, La Encarnación..., II,312), si bien la historiadora del monasterio, María Pinel, la resitúa en Segovia y Valladolid (Retablo..., p. 53).

Isabel de san Pablo (de la Peña), ocd (1547-1582)

Es una de las primeras profesas del Carmelo de San José de Avila. Nacida en Torrijos, en 1547. Es hija del primo de T, Francisco de Cepeda y de María de

Ocampo. “Belilla” la llamaba familiarmente la Santa. Ingresó en la Encarnación de Avila (como sus hermanas Beatriz y María). Siendo aún novicia, cuando T preparaba la fundación de San José, dio palabra a ésta de agregarse a la nueva comunidad. Lo realizó poco después (marzo de 1563?), pasando su dote al nuevo Carmelo (así lo atestigua su hermana Beatriz: BMC 18, 176; cf Ribera, 2, 5, p. 148). Profesó en San José el 21.10.1564 (“de edad de 17 años”), prometiendo obediencia al obispo don Alvaro (MHCT 1,33-34). La suya es la primera profesión que figura en el Libro de profesiones y elecciones de San José de Avila. Ya antes había actuado en los documentos públicos de la nueva comunidad (cf carta de pago a Pedro del Aguila: Nicolás González, Encarnación..., 2,307). En 1569 va con la Santa a la fundación del Carmelo de Toledo (F 15,3;cta 31). De ahí pasa como supriora a Pastrana (junio de 1569), regresando de nuevo a Avila, y acompañando a T y a fray Juan de la Cruz en la fundación de Segovia (1574). Nuevamente en Avila, cae gravemente enferma (fines de 1581: cf cta 428,7), falleciendo poco después: 4.2.1582, a los 35 de edad. – Isabel es una de las carmelitas que más tiernamente se relacionaron con la Fundadora. Le hace frecuentemente de secretaria. A veces, la Santa se remite a una ulterior misiva de Isabel, que detallará las cosas (cta 68,6: “Isabel se lo escribirá”). Otras veces, ella misma añade por su cuenta una apostilla al correo de la Santa, por ejemplo, pidiendo a María de san José una imagen de san Pablo, pero “que sea muy lindo..., que me huelgue de miralle” (237,9). Luego, cuando finalmente la imagen del Apóstol llega a manos de la Santa, ésta escribe deliciosamente a Sevilla: “A la H. Gabriela, que recibí el san Pablo, que es muy lindo, y como se parecía a ella en chiquito, me cayó en gusto” (326,2). Las atenciones de Isabel aumentan cuando la Santa se ha dislocado el brazo, en 1578. Escribe en confianza a Luis, hermano de aquélla: “Es tanta la tentación que la hermana Isabel de san Pablo tiene de quererme!... Harto consuelo me es estar en su compañía, que me parece un ángel” (235,1). Por todo ello, Isabel está sumamente presente en el epistolario teresiano. Pero quizás debido a su muerte prematura, no nos ha llegado carta alguna de T a ella.

Isabel de Santa Ana, ocd

De Burgos. Ingresó estando aún la Santa en este Carmelo, en el que profesó como hermana de velo blanco el 1.4.1585. A ella y a sus servicios alude T en cartas a la priora Tomasina Bautista (cta 458,5): “Bendito sea Dios que tienen a esotra [a Isabel] que las socorra. Dígame cómo lo hace” (cta 464,4).

Isabel de Santa Febronia (Freire), ocd

Portuguesa. Ingresó en el Carmelo de Sevilla. Hermana de Blanca de Jesús María (Freire) y de María de san José. Blanca de Jesús María.

Isabel de Santo Domingo (Ortega), ocd (1537-1623)

Es una de las más aventajadas discípulas de la Santa. Nació en Cardeñosa (Avila) el 25.3.1537. Hija de Juan de Ortega Sedeño y de María de Vergas. Huérfana de madre a los 4 años y de padre a los 14, se educó en casa de su tío Antonio de Vera Bracamonte, en Avila, donde se confesó con san Pedro de Alcántara, que fue quien la propuso a la Santa (cf Reforma 1,2,1, p. 207). Ingresó en San José en octubre de 1563, tomando el hábito al año siguiente (4.10.1564) y profesando el 21.10.1565. Viajó con la Santa a Toledo, donde quedó de priora (1569: primera priora no procedente de la Encarnación). A los pocos meses hubo de trasladarse a Pastrana como priora del nuevo Carmelo. “Es esta priora grandísima sierva de Dios”, apunta la Santa (F 23,8), al referir cómo ella atrajo al P. Gracián, entonces estudiante en Alcalá, al noviciado de Pastrana.

A pesar de su gran tacto en el trato con la princesa de Eboli, a los cinco años escasos hubo de emprender la retirada de toda la comunidad de Pastrana al recién fundado Carmelo de Segovia (1574). Refiere Julián de Avila: “Llegamos a Pastrana lo más secreto que pudimos , y hablamos a la priora que era Isabel de Santo Domingo, y ella, que no estaba descuidada ni poco deseosa de verse salida

de allí, concertóse con quien nos diese cinco carros en que viniesen las monjas y algunas alhajas que ellas debían haber llevado... Y concertamos de salir a media noche, sin que la princesa lo sintiese...” (Vida de Santa Teresa..., Madrid 1881, p. 275). También en Segovia, la madre Isabel quedó de priora de la comunidad: 1574-1588. Ahí conoció a fray Juan de la Cruz.

Después de muerta la Santa, la madre Isabel pasa a fundar el Carmelo de Zaragoza (1588), con gran complacencia del arzobispo, don Andrés de Bobadilla. En 1598 fue nombrada priora del Carmelo de Ocaña (Toledo), erigido apenas tres años antes, de donde regresaría a su antiguo Carmelo de Segovia, y de éste a San José de Avila (1604), donde todavía ejerció el cargo de priora de 1606 a 1610, y donde falleció el 13.6.1623, después de haber celebrado la canonización de la Santa. La madre Isabel había depuesto dos veces en su proceso de beatificación: en Zaragoza, el 1595 (BMC 19, 75-101), y en Avila 1610 (BMC 19, 457-517). Conservamos una carta de la Santa a Isabel, congratulándose por la persona de Gracián, al conocerlo en Beas: “él es cabal en mis ojos” (cta 81,2). Cuando en 1581 cada Carmelo envió a la Santa el memorial destinado al capítulo de Alcalá, escribió ésta a Gracián: “sólo el [memorial] de su amiga Isabel de Santo Domingo venía bien” (cta 376,10).

Bibl.–M. Bautista de Lanuza, Vida de la bendita Madre Isabel de Santo Domingo, compañera de Santa Teresa... Madrid 1638; Reforma 4,16, cc. 7-11, pp. 338-362; HCD 9, 231-259; MHCT 9, 13-20 (carta de Gracián a la M. Isabel, año 1572).

Isabel del Sacramento (Salazar), ocd

Carmelita de Valladolid. Natural de Palenzuela (Palencia), hija de Juan Fernández de Salazar y María de la Serna. Su ingreso en el Carmelo de Valladolid es celebrado por la Santa, presente a la toma de hábito: “Ahora ha tomado aquí el hábito una de buena parte y talentos”, y con buena dote (cta 302,2). Y poco después, tras conocerla a fondo, escribe al mismo Gracián: “ésta que ha entrado...

es un ángel también, y está muy contenta" (307,4). "Isabelita" –como la llama T– profesó el 5.3.1581. Ella y las dos jóvenes, María Gracián y Magdalena de Jesús, aún novicia, llenan de alegría y alborozo la casa (354,5: "Isabelita... es la de san Judas", escribe T, ignoramos a qué alude). Fallecerá en 1628 en el mismo Carmelo vallisoletano.

Israel

Israel en los escritos teresianos no tiene referencia geográfica, sino más bien social: "el pueblo de Israel" (M 6, 4, 7), "los hijos de Israel" (M 6, 6, 4), siempre con clara connotación bíblica (M 6, 5,9; R 37,1; Ap 3,1). A María de san José le escribe: "Quiere este gran Dios de Israel ser alabado en sus criaturas" (cta 147,3).

Italia

En los escritos de T hay una sola mención de Italia. Parecería que la Santa estaba, cuando menos, enterada de cómo iban "las cosas de Italia", quizás "las cosas de los tercios españoles en Italia". Es a finales de octubre de 1575. T se halla en Sevilla y ha escrito a la Duquesa de Alba a favor del propio sobrino Gonzalo de Ovalle, para que el Duque lo acepte por paje y de esa suerte se evite que el joven se aliste en los tercios de Italia, porque "andan las cosas de Italia peligrosas" (cta 94,2). En F 17,7 recuerda que el futuro P. Ambrosio Mariano "era de nación italiana, doctor y de muy gran ingenio".

J

Jerónima de la Cruz (Ruiz), Ocarm.

Carmelita en la Encarnación de Avila. Entra en la biografía de T por haber participado en 1572 en la Respuesta a un desafío (n. 24), alegando “los trabajos que ha padecido” (EstTer 3,199). Es una de las tres carmelitas que por esos años preparaban la comida a fray Juan de la Cruz (las otras dos eran Inés de Quesada y Leonor Saucedo): se la aderezaban en “una cocina que tenían para ello”, y luego se la hacían llevar a su casita por Juan de Rodea (cf. N. González, El Monasterio de la Encarnación..., 2, 362). Jerónima pertenecía al grupo de cofrades de Nuestra Señora de la Transfixión (ib 349).

Jerónima de la Encarnación (Villarroel y Quiroga), ocd

Nacida en Medina del Campo en 1561. Hija de Diego de Villarroel y Elena de Quiroga (postrera de siete hermanos). Su madre era sobrina del Cardenal Gaspar de Quiroga. Conoció a la Santa al fundar ésta el Carmelo medinense (1567...): “esta testigo conoció a la madre Teresa de Jesús dos años antes que la testigo recibiese el hábito, poco más o menos...” (BMC 18,247). Poco después (1573), fueron ella y su madre quienes hicieron la propuesta de fundar en ese Carmelo un colegio de jóvenes, a la manera del fundado en Toledo por el Card. Silíceo, asunto que preocupó seriamente a la Santa (cta 53,7), y que finalmente ésta descartó. El 13.1.1575, a sus 14 años, recibió el hábito carmelita de manos de la M. Fundadora (“esta testigo recibió el hábito de mano de la dicha madre Teresa de Jesús”) en el mismo Carmelo de Medina, donde profesó el 25.3.1577. Siendo aún novicia, llegó a T la noticia de que “el Angel Mayor [el Inquisidor Quiroga] está muy contento de tener sobrina entre las mariposas” (cta 121,2). En cambio, Quiroga se enojaría luego contra la Santa, al querer ingresar en el mismo Carmelo la madre de Jerónima, doña Elena, que de hecho logrará vencer la oposición de aquél entrando monja en el Carmelo medinense con otras familiares. Muerta la Santa, el mencionado Cardenal Quiroga, ya arzobispo de Toledo, conseguirá que las dos sobrinas carmelitas –madre e hija– pasen al Carmelo de Toledo (1586), donde una y otra desempeñarán el cargo de priora. En las turbulencias motivadas por el cambio de Constituciones teresianas (1590), siendo priora de Toledo la M. Elena,

Jerónima escribirá una espaciosa carta de apoyo a fray Luis de León (MHCT 4,242-244), en nombre de la priora. Pero entre tanto la comunidad toledana había cristalizado en pareceres opuestos (ib, p. 234), y Jerónima tendrá que asistir a la injusta deposición de su propia madre en el cargo prioral. Muerta ésta en Medina el 2.9.1596, también Jerónima será reclamada como priora por la comunidad medinense (1607), donde fallecerá, siendo todavía priora, el 23.4.1612. No se conservan cartas de la Santa a esta insigne carmelita medinense (cf sin embargo: 53,7; 59,1; 121,7; 147,5; 407,2; 429,1). En el poemario teresiano sí se conserva la tonadilla que compuso T para festejar la toma de hábito de Jerónima: "¿Quién os trajo acá, doncella, / del valle de la tristura? / Dios y mi buena ventura". Poseemos también su declaración en el proceso de beatificación de la Santa (Toledo, 10.7.1595: BMC 18,247-249). Elena de Jesús (Quiroga).

Jerónima de la Madre de Dios (de Sotomayor), ocd

De Sevilla. Hija de Diego del Alcázar y de Beatriz Bueno. Pariente de Garciálvarez, capellán del Carmelo de Sevilla recién fundado. Desde Toledo escribió T al capellán accediendo al ingreso de "sus parientas" (cta 148,7: del 11. 11.1576). Tomó el hábito juntamente con Blanca de Jesús (Freire) y profesó en 1578. Llegó a ser priora de la comunidad. En noviembre de 1590 escribe una valiente carta a favor de las Constituciones de la Santa (MHCT 4, 326). Falleció el 10.3.1606 (cf cta 283,2).

Jerónima del Espíritu Santo (Villalobos), ocd

Carmelita famosa por ser la primera en fundar un Carmelo teresiano fuera de la Península. Natural de Zamora. Hija de Francisco Alonso de Acevedo y de Isabel de Villalobos. Segunda de tres hermanas carmelitas, Guiomar del Sacramento y Beatriz de Jesús, que ingresaron en el Carmelo de Salamanca (tres hermanas en el Carmelo salmantino). Jerónima profesó en ese Carmelo el 12.1.1576 (según Reforma 3,9 ,c. 2: el 16.2.1576), el mismo día que Guiomar. Ya en 1579 es priora

de Malagón. Goza plena confianza de la Santa y con ella corrige el Camino de Perfección, antes de imprimirlo: “Dice esta testigo [Jerónima]... que con ella [con la Santa] lo corrigió... para enviarlo a don Teutonio de Braganza” (BMC 18, 292). Cuando el P. Doria proyecta la fundación de un Carmelo en Génova, confía la empresa a la M. Jerónima, que efectivamente parte de Malagón el 28.9.1590, acompañada de otras tres monjas de ese Carmelo (Marcela de san José, María de san Jerónimo y Jerónima de san Pedro). En Alcalá se unen a Dª Magdalena Centurión (viuda de Agustín Spínola). Llegan a Barcelona el 19 de octubre, donde son acogidas por la famosa Catalina de Cristo, y donde ya recibe el hábito de carmelita la mencionada Dª Magdalena. Embarcan ahí el 5 de diciembre y llegan a Génova el día 13 del mismo mes. Jerónima iba como priora de la fundación. Será reelegida para el mismo cargo el 3.5.1593. Pero sin concluir el trienio es reclamada en España como priora del Carmelo de Madrid (finales de 1594). Todavía en 1597 irá al Carmelo de Arenas de san Pedro (Avila), que pasaba del estilo carmelita de La Imagen de Alcalá al teresiano, y en él fallecerá dos años después (1599). Siendo priora de Madrid, en mayo de 1595, había testificado en el proceso de la Santa (BMC 18, 290-298). El epistolario teresiano no nos ha legado carta alguna de la Santa a ella, pero está lleno de referencias a su persona y a su estilo de gobierno. Apenas se ha estrenado como priora de Malagón, informa la Santa a Gracián: “La priora que trajimos es muy temerosa de Dios y cuerda, y lleva un arte de gobernar tan bueno, que todas la han cobrado gran amor” (cta 316,4). “Están contentísimas con su priora, y tienen razón” (318,5). “La priora... es de las buenas que hay... La casa está como un paraíso” (330,16).

BIBL.–A. Roggero, Genova e gli inizi della Riforma Teresiana in Italia. Génova 1984.

Jerónimo de la Madre de Dios

Gracián, Jerónimo

Jerónimo, don

Caballero sevillano no bien identificado, en cuya casa “está escondido” Pedro de Cota, a su regreso de Roma, en el momento conflictivo de la visita de Gracián en Andalucía (cta 106,4; cf MHCT 1,363).

Jerónimo, san

Después de san Agustín, san Jerónimo es el Padre de la Iglesia más citado por T. El primero leído por ella. La impactaron fuertemente sus Cartas, leídas por la Santa en plena juventud, cuando todavía estaba en la casa paterna. Influyeron decisivamente en su vocación religiosa: “Leía en las Epístolas de san Jerónimo, que me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre...” (V 3,7). El texto jeronimiano leído por ella era la versión castellana titulada “Epístolas del glorioso dotor sant Hierónymo, agora nuevamente impresso y emendado” por el bachiller Juan de Molina, Sevilla 1532. Es probable que a T la emocionase sobre todo la carta a Heliodoro (f. 76-79). Del Santo de Belén ella recuerda expresamente sus tentaciones en el desierto (V 11,10), su terror ante el juicio de Dios (M 6,9,7), sus visiones celestes (V 38,1), su paciencia en el modo de soportar las calumnias (Mo 45; cta 226,6), datos contenidos todos ellos en la leyenda del Flos Sanctorum (f. 210-211: leyenda, por otra parte, sumamente fantasiosa).

Las Cartas fueron sin duda buen libro de formación para Teresa, que no pudo llevar a cabo esa lectura (en caracteres góticos, nada fáciles) sin ser una gran apasionada de los libros. En la edición del bachiller Molina, las cartas estaban distribuidas en siete libros o secciones, que versaban sobre los diversos estilos de espiritualidad: cartas sobre “el estado común del cristiano” (libro 1º), sobre “el estado eclesiástico” (libro 2º), sobre “el estado eremítico o vida contemplativa” (libro 3º: aquí la carta a Heliodoro), “del estado virginal” (el 4º), “del estado penitencial o vidual” (el 5º), “del estado conyugal” (el 6º) y “del estado consolatorio” (el 7º).

Para una joven de 18 o de 19 años, como era Teresa, el libro aportaba una riquísima lección de espiritualidad en sus diversas formas. Buen repertorio para elegir estado, como de hecho lo hizo inmediatamente ella. Lecturas. Oración.

T. A.

Jerónimos/as

Estando T en Toledo, al regresar de Andalucía, redacta y firma una Carta de Hermandad espiritual del Carmelo toledano con el monasterio de jerónimas de la ciudad, “acordándonos de la mucha devoción y amor espiritual que la muy magníica y reverenda madre priora y monjas del monasterio del glorioso San Pablo de Toledo, de la orden del bienvaventurado señor san Jerónimo... han tenido y tienen a esta nuestra casa”: Apunte 14, fechado a 17,8,1576, y firmado por T en segundo lugar. Ahí mismo, en Toledo, se relacionará con el monasterio de jerónimos de la Sisla, y se pondrá bajo la dirección espiritual de Diego de Yepes (R 63).

Jerusalén

Ciudad bíblica, capital del reino desde David. Teresa la menciona siempre evocando algún pasaje de la Escritura: o recordando el llanto de las hijas de Jerusalén: Lc 23,27 (V 27,13), o a la esposa de los Cantares (5,8) que vaga por las plazas y conjura a las hijas de Jerusalén (E 16,3), o bien anhelando la Jerusalén celeste del Apocalipsis (F 4,4),

Jesucristo en la vida y la enseñanza de T

Para santa Teresa, como para todo cristiano consciente de su fe, Jesús es el centro orbital de su vida nueva y de toda la propia historia de salvación. Él es

también el centro nuclear de su pensamiento y su magisterio espiritual. En cierto modo, T revive la escena evangélica. Como san Pablo, también ella se ha encontrado con el Resucitado, y éste le ha cambiado la vida y le ha conferido una misión. Puede asegurar, como el Apóstol, que “ya” no es ella quien vive, sino que Cristo Jesús vive en ella. Está convencida de que todo en ella deriva del hecho de que “Él la ha amado” (“dilexit me”), y que a ese amor corresponde ella con amor esponsal. Amarlo es seguirlo, servirlo, configurarse con El, para anunciarlo, dándole gracias y bendiciendo su nombre. Hito final del seguimiento de Jesús y de toda la vida de T será la “unión con el crucificado resucitado”, en espera de la hora de verlo sin velos: “hora es ya de que nos veamos”, será su postrera invocación en el lecho de muerte.

Para sintetizar, en lo posible, la palabra de T sobre Jesucristo, seguiremos este recorrido: 1/ base evangélica de su experiencia cristológica; 2/ su empalme con la piedad popular; 3/ experiencia que ella tiene del misterio de Jesús; 4/ su anuncio de Jesús, es decir, su pequeño evangelio del Señor; 5/ el problema, doctrinal y práctico, de la Humanidad del Señor en el proceso de la vida espiritual del cristiano. (La presencia de Jesús en el Evangelio y en la Iglesia son aspectos que remitimos a los artículos respectivos del Diccionario).

1. La base evangélica

También a ella, como a todo cristiano, Jesús se le ha revelado desde la Palabra bíblica. Concretamente desde los Evangelios y desde “el evangelio” de Pablo (1 Thes 1,5; 2,4). Es copioso el número de pasajes evangélicos referentes a la persona de Jesús, citados en los escritos teresianos: más de dos centenares. Lo específico en el caso de T es que ella no reporta esos textos a la manera erudita, yendo a buscarlos en el libro bíblico. Son siempre palabras evangélicas que han pasado a su propia interioridad. En su condición de creyente “mística”, ha incorporado a su vivencia y experiencia las palabras de Jesús: son éstas las que van perfilando su imagen o su idea personal del Señor, van sedimentando y

determinando su relación personal con él. De hecho, ella experimenta que Jesús es, realmente, el Señor, la luz, la hermosura, el camino, el esposo de las parábolas, la majestad de la divinidad, la vida de que vive el creyente y de la que vivirá de verdad más allá de la muerte...

a) Le han interesado, ante todo, las palabras que Jesús dice de sí mismo. Probablemente la más fuerte y determinante es el “Yo soy” de Jesús. En momentos cruciales de la vida de T, él mismo le ha repetido su palabra de Resucitado: “Yo soy, no hayas miedo”. El “yo soy” de Jesús se repite a lo largo de toda la vida mística de T: V 25,18 (“Yo soy y no te desampararé, no temas”); V 30,14; M 6,3,5; 6,8,3; R 4,16; 15,6; F 31,4. También es constante la invitación a superar los miedos de la vida: “hija, no hayas miedo”, V 30,14; R 26,1; 35,1; 53,1; 55. Oyendo esas palabras, experimenta la fuerza mistagógica de la palabra del Señor: “sus palabras son obras”, repetirá con insistencia. Estaba ella “en gran fatiga” cuando escucha por vez primera el “yo soy”, y “solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo” (V 25,18). Y prosigue: “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. ¡Oh qué buen Dios! ¡Oh qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo sino el remedio. Sus palabras son obras” (V 25,18). “¿No sabes que soy poderoso, de qué temes?” (V 36,16). “Yo soy fiel” (R 28,1: palabras que son eco del Apocalipsis 1,5; 19,11). Calan también en su experiencia otras palabras: que Él es “el camino”. Que “nadie va al Padre sino por Él”. Que “quien lo ve a Él ve al Padre” (M 2,1,11; 6,7,6). Desde muy joven la ha impactado la escena de Getsemaní, hasta revivirla personalmente, como si ella pudiera enjugar el sudor y sangre de su rostro. Ahí, la palabra de Jesús sobre la propia alma: “triste está mi ánima hasta la muerte” (Conc 3,11).

A Jesús le dice el Padre palabras de amor: “que en él tiene su complacencia” (E 7,1). Y que a su vez Jesús le habla como hijo, y nos enseña a llamarlo “Padre” como él lo hace, iniciándonos en su sentido filial (C 27,1). Pero a T la sorprende

especialmente el misterio de la relación de Jesús con el Padre, especialmente en lo que se refiere a la humillación de aquél en la Pasión y en la Eucaristía. Más de una vez se atreverá a interrogar al Padre: “Mas Vos, Padre Eterno, ¿cómo lo consentisteis?... ¿Cómo puede vuestra Piedad cada día, cada día, verle hacer injurias?” (C 33,3; 34,3; 3, 8).

b) Entre los gestos de Jesús referidos por los evangelistas y asumidos por ella, no es fácil elegir los más representativos. Podrían ser: la invitación de Jesús “venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados, que yo os consolaré” (E 8), o bien, “venid a mí todos los que tenéis sed, que yo os daré de beber” (E 9). Jesús que da la paz a pecadores como la Magdalena (M 7,2,7), o que ora por los discípulos y le dice al Padre “yo estoy en ellos” (M 7,2,7). O la llamada fundamental de Jesús a todo seguidor suyo: “toma tu cruz y sígueme” (V 15,13). Desde los comienzos de su vida espiritual la había impresionado la afirmación de Jesús, “muchos son los llamados, y pocos los escogidos” (V 3,1). Pero se le grabarán de modo especial las palabras evangélicas que desde lo hondo de su experiencia mística, percibe repetidas por Jesús para ella: entre todas, el eco de la parábola del Buen Pastor “non rapiet eas quisquam de manu mea” (Jn 10,28), que ella escucha así: “No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para apartarte de mí” (R 35). Seguidas de cerca por la otra consigna: “...me dijo que trajese mucho en la memoria las palabras que el Señor dijo a sus apóstoles, que no había de ser más el siervo que el Señor” (R 36). En los últimos años de su vida, T llevaba en su breviario, y escritas de propia mano en las guardas, las palabras: “deprended de mí que soy manso y humilde” (Mt 11,29). Ella sintoniza especialmente con dos mujeres del evangelio y con el gesto de Jesús hacia ellas: la petición de la mujer de Samaría “Señor, dame de beber” (Jn 4): “¡Oh qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio” (V 30,19; C 19,2; M 6,11,5). Y el gesto de María que unge los pies de Jesús y obtiene la aprobación del Señor (R 21; 32; 42). Igualmente el gesto de Jesús que devuelve la paz a la mujer pecadora (M 7,2,4). Las reacciones que Jesús y su palabra poderosa provocan en Pedro: en el Tabor, “Señor, hagamos aquí tres moradas” (C

31,3; V 15,1), o en el mar, “apartaos de mí, Señor, que soy hombre pecador” (V 22,11), o su grito “Tú eres Cristo, hijo de Dios vivo” (R 54).

De toda la historia evangélica de Jesús, los dos momentos de mayor resonancia en el alma y en la pluma de T son la Pasión del Señor, y la gloria del Resucitado. Ella misma cuenta que durante más de treinta años ha celebrado una especie de liturgia íntima el Domingo de Ramos para participar en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (R 26). Igualmente desde joven trata de introducirse ingenua y amorosamente en la escena de Getsemaní (V 9,4). En ocasiones, su empatía con el Señor del Viernes Santo es tal, que le cuesta salir de su desolación o del “traspasamiento” del Sábado Santo, para abandonarse al gozo del Resucitado el día de Pascua (R 35). Para ella, el ciclo litúrgico es una plataforma que le posibilita el acercamiento a cada uno de los “pasos” de la historia evangélica de Jesús. La ha iniciado en esa práctica la lectura de la “Vita Christi” del Cartujano Landulfo de Sajonia. Ese libro y la liturgia anual equivalieron para ella a un permanente curso de cristología desde los textos bíblicos. Al fin de su vida, T estaba especialmente informada e íntimamente connaturalizada con la palabra, los gestos y los sentimientos de Jesús: su diálogo con el Padre, su conversación con la gente, especialmente sus relaciones con mujeres privilegiadas de la escena evangélica. Con la Virgen María de la Navidad (Villancicos: Po 11 y ss.; cf R 47), o de “la quinta angustia” (R 58), o del reencuentro con el Resucitado (R 15,6; 36,1). De ahí que tanto la experiencia cristológica de T como su palabra sobre el misterio de Jesús revistan cierto color femenino.

2. Desde la religiosidad popular

En tiempo de T, el Jesús de la piedad popular se situaba a nivel diverso que el Cristo de la teología universitaria. Pero, no menos que ésta, dependía del Jesús del Evangelio a través de la fe. Y se expresaba en formas diversas: retablos, cruceros de los caminos, imágenes de Jesús, fiestas populares, autos

sacramentales, canciones y poesías. Por casi toda esa escala de manifestaciones pasó la piedad popular de T. Destacaré sólo su expresión en imágenes y poesías.

a) En la imaginería teresiana de Jesús –imágenes de su devoción– hay un cierto equilibrio entre el Jesús niño de la Navidad y el Jesús de la Pasión y Resurrección. Se intercala alguna que otra imagen de la vida pública del Señor, especialmente la escena del Señor dialogando con la mujer de Samaría. En la casa paterna había un gran cuadro de esa escena. Teresa misma llevaba en su breviario una estampa que se la recordaba: “desde muy niña lo era (aficionada a ese paso evangélico)... y la tenía dibujada adonde estaba siempre, con este letrero...: Domine, da mihi aquam” (V 30,19). Recordemos únicamente los dos grupos extremos de la imaginería cristológica en el mundillo devocional de T:

De Jesús Niño se conserva en los Carmelos fundados por ella una serie de imágenes que la tradición sitúa en el tiempo y ambiente de la Madre Fundadora. Los recordamos por los títulos con que se los denomina en cada Carmelo. Así, el “Mayorazgo” de San José de Avila. El “Niño del Noviciado”, también en San José de Avila, ambos en pie y en actitud de bendecir. En Valladolid, “el Peregrinito”, regalo de T a la primera religiosa que profesó en ese Carmelo. En Toledo, “el Lloroncito”, triste y bendiciendo. En Segovia, “el Tornerito”, encargado de proteger el torno de ingreso noche y día. En Sevilla, “el Quitito”, imagen traída de Quito por Teresita en 1575. En Medina del Campo, “el Niño Rey”, con indumentaria regia y en su trono. El “Fundador”, de Villanueva de la Jara. Se conserva además la estampa que la Santa llevaba en su breviario, con Jesús Niño dormido en el corazón del creyente: actualmente en el Carmelo de Tarazona. En la sala de recreación de San José de Avila un cuadro al óleo representa a la Virgen hilandera con su rueca y su rueda devanadora, y al lado el Niño con el ovillo de hilo en las manos, participando así en la tarea de las Hermanas durante la recreación. Aunque incompleta, esta serie documenta bien el estilo de religiosidad popular instalado en los Carmelos teresianos. Por lo general, no son imágenes del recién nacido, acomodado en la cuna o en el pesebre (como celebran los poemas de la

Santa), sino en pie, bendiciendo, a veces con llagas en sus manos (el "Mayorazgo", por ejemplo), fundiendo en uno los dos misterios extremos, de la Encarnación y de la Pasión y Gloria del Señor. Esa asociación de infancia y cruz de Jesús es normal en el pensamiento de la Santa. La celebra en el poema "hoy nos viene a redimir / un Zagal nuestro pariente..." (Po 12). Y con toda naturalidad se la comunica a su hermana Juana en carta escrita a raíz de las Navidades (13.1.1581): "Sea Él bendito, que no vino al mundo a otra cosa sino a padecer; y como entiendo que quien más lo imitare en esto, guardando sus mandamientos, más gloria tendrá, esme gran consuelo, aunque me le diera más pasarlos yo y que vuestra merced tuviera el premio" (cta 367,1).

Hay otra serie de imágenes, de abolengo teresiano, que se centran en el misterio del Jesús paciente. Basta enumerar las principales, para percibir el tipo de piedad cristológica cultivada por T. Destacan, sobre todo, los dos momentos de la Pasión: el Ecce Homo y el Crucificado. El grupo más expresivo se halla en San José Avila: "el Cristo del Amor", regalo del Prelado abulense, don Alvaro; el Señor "de los lindos ojos", en una de las ermitas del huerto; "el Cristo de la mala gente", estrechamente vinculado al poema 31. Otro grupo de tres pequeños óleos de Jesús paciente en el Carmelo de Toledo. Y varias imágenes más en los Carmelos de Valladolid y de Burgos: éste último presenta a Jesús Resucitado dando la paz, y es un duplicado de la idéntica imagen conservada en el Carmelo de Toledo, relacionada con la muerte de la primera carmelita de la comunidad (F 16.4). Más de una vez, la Santa misma colaboraba a la labor pictórica del artista, sugiriendo rasgos y gestos. Así por ejemplo en la imagen del "Jesús de los lindos ojos" que ella hizo pintar por Jerónimo Dávila en la ermita del Santo Cristo (cf BMC 2, 339; y 19,210). Más célebre es la imagen de Jesús que ella tenía en su breviario. Cuenta su biógrafo F. de Ribera: "Yo he visto dos pequeñas imágenes que la Santa traía consigo, una del Señor resucitado, y otra de nuestra Señora que pintó Juan de la Peña, racionero de Salamanca, que después murió religioso de la Compañía de Jesús. Hízoselas pintar la Madre conforme a las figuras que en su memoria quedaron impresas de las visiones que tuvo, y estaba ella allí delante y le decía lo

que había de hacer, y salieron las imágenes tales, que aunque la industria de todos los pintores no basta a igualar ni con gran parte la hermosura de lo que en semejantes visiones se ve, nunca creo yo hizo él cosa que a éstas llegase, y especialmente la de nuestra Señora es graciosísima... El Cristo está en poder de la Duquesa Doña María de Toledo...” (p. 88). Al margen de esas líneas añadió Gracián una nota en el ejemplar de su uso: “Esta imagen, con otras dos del Padre y Espíritu Santo que ella traía en su breviario... me dio a mí la misma Madre, y las traía yo en el breviario, hasta que el Duque de Alba don Fernando me pidió la del Cristo... Parecía en los ojos a la Verónica que está en Jaén” (cf Glanes..., p. 25).

Entre las imágenes de Jesús en la cruz, hubo también una que penetró en la experiencia mística de T. Es la utilizada por ella para suplantar el gesto grotesco de las “higas”, impuesto por sus confesores para ahuyentar la visión del Resucitado. Lo cuenta ella misma en Vida 29, 6: “Dábame este dar higas grandísima pena cuando veía esta visión del Señor... Y por no andar tanto santiguándome, tomaba una cruz en la mano. Esto hacía casi siempre... Una vez, teniendo yo la cruz en la mano, que la traía en un rosario, me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes, sin comparación... Tenía las cinco llagas de muy linda hechura. Díjome que así la vería de aquí adelante, y así me acaecía, que no veía la madera de que era, sino estas piedras. Mas no lo veía nadie sino yo”. (También Ribera conoce personalmente esa cruz de la Santa y algo de su historia posterior: cf “La Vida de la Madre Teresa...”, Salamanca 1590, p. 87.)

Lo importante en esta secuencia de datos dispersos es el hecho de la piedad cristológica de Teresa, hasta el punto de que el “retrato” de Jesús penetre en la historia íntima de ella. El “retrato” es, para ella, una mediación de la presencia del Señor en el misterio de su “ausencia” (C 34,11). Pero mediación que se extiende desde las modestas expresiones de la piedad popular, hasta las capas hondas de su experiencia cristológica.

b) También el poemario de Teresa conecta con la religiosidad popular. Ella no compuso autos sacramentales. A lo sumo organizó pequeños ensayos de teatrillo popular dentro de sus Carmelos. Filón artístico que explotarán luego sus discípulas, especialmente Cecilia del Nacimiento y sucesivamente su comunidad de Valladolid. Los poemas cristológicos de la Santa celebran casi por igual los dos misterios extremos de la vida de Jesús: su nacimiento y su cruz. En clave lírica, añadirá otros poemas que celebren al Jesús resucitado, viviente en ella como en San Pablo.

Los villancicos que celebran la Navidad de Jesús son seis. Su núcleo temático podría resumirse en el estribillo que abre el poema primero: “nos viene a redimir”, “es nuestro pariente”, pero “es Dios omnipotente”. Es eso lo que se celebra “hoy”. Pese a la levedad festiva y popular de esos villancicos, una y otra vez se detienen atónitos ante el misterio de la kénosis de Jesús: “Pues si es Dios, ¿cómo ha querido / estar con tan pobre gente?” Y la respuesta: “Déjate desas preguntas / ... ¡pues es Dios omnipotente!”.

Con igual sencillez se acercan al misterio de Jesús paciente los poemas dedicados a la Cruz. El primero de ellos podría ser un remedo del himno triunfal de la liturgia: “Vexilla regis prodeunt...” El “vexillum” (bandera) de Jesús es la cruz. Su poema comienza con el estribillo: “Cruz, descanso sabroso de mi vida / vos seáis la bienvenida”, y en las tres estrofas que siguen, glosa tres aspectos del misterio. La estrofa primera: “Oh bandera en cuyo amparo / el más flaco será fuerte...”; la estrofa 2ª: “Quien no os ama está cautivo”; en la 3ª: “Vos fuisteis la libertad”. Es decir, Jesús crucificado es bandera y fortaleza; amarlo es prenda de libertad. Argumento que será desarrollado en los tres poemas siguientes: “En la Cruz está la vida” (Po 19); “Abracemos bien la cruz...” (Po 20); “Si el padecer con amor / puede dar tan gran deleite, / ¡qué gozo nos dará el verte!” (Po 21, dedicado al apóstol amador de la cruz, san Andrés).

Pero sin duda los poemas más representativos del misterio de Jesús en la vida y experiencia de Teresa son los dedicados a la presencia de él en el cristiano. Como era natural, en la óptica de Teresa esa presencia es celebrada desde la experiencia mística. Y tiene su inspiración fontal en la experiencia cristológica de san Pablo. Los dos primeros poemas (Po 1 y 2) son glosa y empatía con el Apóstol. El primero, “Vivo sin vivir en mí”, aun empalmando con una canción popular, glosa el texto paulino “vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus” (Gal 2, 20), a la par que la vivencia de Teresa misma, que “podría decir lo que san Pablo..., que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío vivís en mí...” (V 6,9). “Me acuerdo infinitas veces de lo que dice san Pablo..., que ni me parece vivo yo...” (R 3,10). Sería ése el doble motivo, bíblico y experiencial, que inspiró la composición del duplicado poético de T y de fray Juan de la Cruz sobre el mismo tema.

También el poema segundo “Vuestra soy para Vos nací / ¿qué mandáis hacer de mí?” parece ser eco directo de la respuesta de Saulo al resucitado: “Señor, ¿qué queréis que haga?” (He 9,6), deliciosamente glosado por T. Es su poema más extenso. Los restantes poemas cristológicos celebran el amor (“Ya toda me entregué y di”) o la hermosura de Jesús (“Oh hermosura que excedéis...”). Veremos más adelante que “la hermosura del Resucitado” es tema fuerte de la experiencia mística de T ’ Igualdad de amor.

3. La experiencia del misterio de Jesús

Hemos notado antes hasta qué punto impactan a T los encuentros de Jesús con determinados personajes evangélicos. Especialmente los referidos en el Evangelio de Juan. Su diálogo con la Samaritana, o con las hermanas de Betania, con el paralítico o con el ciego de nacimiento, con la mujer que unge sus pies o con el apóstol Pedro. O con Pablo en el camino de Damasco (M 6,9,10; 7,1,5).

También ella vivió el momento más decisivo de su vida en un “encuentro” con el Resucitado. Lo refirió en el punto culminante de su relato autobiográfico (V 27).

Desde ese punto cimero es fácil otear las experiencias cristológicas que lo preceden y, del otro lado, las que siguen. Búsqueda y seguimiento, las primeras. Presencia y unión, las segundas.

El tiempo de búsqueda comienza con ciertas carencias, al menos aparentes, en la formación religiosa de T. Los rasgos de su infancia y juventud diríase que son teologales y marianos. Poco cristológicos. En el relato de Vida la primera mención de Jesús aparece sólo cuando ella, joven y enferma, afronta el problema de su vocación y comienza a entrenarse en la oración de recogimiento (V 3,6; y 4,7). Es cierto que en la pequeña biblioteca paterna estaba fichado, entre otros, un "Retablo de la Vida de Cristo". Pero Teresa no alude a él. La lectura del Tercer Abecedario de Francisco de Osuna, que introduce a Teresa formalmente en la búsqueda del Jesús evangélico, sucede probablemente cuando ya ella contaba los 22 años y era monja profesa (V 4,7-8). Sin embargo, quizás ese retraso de lo cristológico es sólo aparente. En el umbral de su juventud a T la ha impresionado una palabra de Jesús que le llega desde un contexto envolvente: "Muchos son los llamados y pocos los escogidos" (V 3,1), palabra que había determinado la vocación religiosa de su maestra D.ª María de Briceño y que pasa a ser factor germinal de la propia vocación. Cuando, años después, Teresa emita los votos religiosos, vivirá su profesión como acontecimiento esponsal entre ella y Cristo, o al menos así la recuerda: "Cuando me acuerdo de la manera de mi profesión y la gran determinación y contento con que la hice, y el desposorio que hice con Vos..." (V 4,3).

Ese acontecimiento y la práctica de la oración de recogimiento son el punto de arranque de la búsqueda afanosa de Cristo en el propio interior: "Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración" (V 4,7). Con gran realismo: "Si pensaba en un paso (de la Pasión), le representaba en lo interior", si bien "lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación" (ib). Es probablemente el momento en que T tiene la fortuna de adentrarse en la lectura de los volúmenes que contenían la

“Vita Christi cartuxano”, que ponen a su alcance todo un arsenal de pasajes bíblicos relativos a Jesús, su vida, su palabra, su misterio...

Terminado su período de enfermería, atraviesa ella una larga jornada de abajamiento espiritual y de afectividad dispersiva. Pero aún en ese período de baja, emergen episodios cristológicos, como la contemplación pasajera del rostro de Jesús, que la conmueve (V 7,6), el recuerdo de Jesús paciente con que ella se asocia a la enfermedad de su padre don Alonso (V 7,16), y sobre todo la constante referencia a ciertos episodios evangélicos: el recuerdo cotidiano de Jesús en Getsemaní, años y años, “aún desde que no era monja”. “En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto. Allí era mi acompañarle... Muchos años, las más noches, antes que me durmiese... siempre pensaba un poco en este paso de la oración del Huerto” (V 9,4). Igual persistencia en su relación personal con Él cada Domingo de Ramos, durante “más de treinta años” (R 26,1). Hasta que llegó por fin un episodio insignificante pero decisivo: el encuentro ocasional con una imagen de “Cristo muy llagado” pone en marcha su proceso de conversión. Lo describe ella en Vida 9,1. El encuentro con la imagen equivale a un encuentro con la persona de su Señor. El quinquenio que sigue a ese episodio la hace pasar del Jesús de la Pasión al Jesús resucitado. Pero en grado intensivo: pasa de la representación del Jesús paciente a la presencia del Jesús glorioso. En lugar de representárselo ella, interior o exteriormente, será Él mismo quien se le haga presente en forma misteriosa absolutamente imprevisible.

Los momentos más incisivos de ese proceso serán dos: el primer éxtasis de T (V 24), y el anuncio del inminente encuentro con el Resucitado (c 26). El primer éxtasis de T inicia su definitiva orientación profunda a Cristo Señor. Mientras ella se bate por liberarse de la maraña de afectos dispersivos que le desangran el corazón, una sola palabra de Jesús le llega a lo profundo, la hace salir de sí (“primer arrobamiento”, dirá ella), la libera de la esclavitud afectiva y la centra definitivamente en él. La palabra escuchada por T fue: “Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles” (V 24,5). “Esto se ha cumplido bien”,

subraya ella. “En un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años..., no pude alcanzar conmigo” (V 24,8).

El otro episodio se sitúa en otra de las aficiones de T, su amor a los libros que le suministran el pan de la cultura espiritual. De improviso, sobreviene la promulgación del Indice de libros prohibidos (por F. de Valdés, agosto de 1559), que vacía en gran parte el anaquel de libros de la celda de T. Ella lo “sintió mucho”. “Me dijo el Señor: ‘no tengas pena, que yo te daré libro vivo’. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto... Después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar... Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades” (V 26, 5). El “libro vivo” que se le anunciaba será para ella de sorpresa total. Como a Pablo en el camino de Damasco, también a ella se le aparece el Señor Jesús, resucitado y glorioso. Será ése el libro en que “verá” las verdades.

El período segundo: 22 años de experiencia y unión a Él

El acontecimiento decisivo, del encuentro con Jesús presente en la propia vida, lo referirá T desconcertada y en pugna con el vocabulario. Lo hará en dos relatos sobrepuestos:

“Me acaeció esto: estando un día del apóstol san Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir –que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada–, mas parecíame que estaba junto cabe mí Cristo, y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer... Diome gran temor al principio..., aunque en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y sin ningún temor” (V 27,2).

El segundo dato relevante se refiere a la prolongación y estabilización de esa experiencia: “Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo y, como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me

recogiese un poco o no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí" (V 27,2).

En adelante irá de sorpresa en sorpresa. A partir de esa cristofanía inicial, su relación con Cristo se desplegará en planos múltiples. Ante todo, el de la fe: ella "conocerá" de manera inefable la majestad del Señor. En el plano del amor: es ahora cuando crecerá en ella un amor profundo, sin saber quién se lo infunde: "crecía en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me le ponía, porque era muy sobrenatural..." (V 29,8). En el plano estético: sólo ahora descubre ella la hermosura de Él, que la deja atónita: "de ver a Cristo, me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo [imprimida] hoy día..." (V 37,4). En el plano de la acción: el Señor no sólo es testigo permanente de cuanto ella hace, sino que él es el autor de la misión que T deberá desempeñar en la Iglesia (V 32,11). Y, por fin, en el plano de la vida misma: ella, como san Pablo o como Francisco de Asís, sentirá la necesidad de dejarse configurar con el Crucificado, para ser, como él, esclava de todos (M 7,4,8). Los jalones postreros y culminantes de su experiencia cristológica los fijará ella en las Relaciones (15, 25, 26...) y en la gracia que la introduce en las séptimas moradas: entrega, en arras, del simbólico clavo del Crucificado, y ratificación con las palabras "nadie será parte para quitarte de mí", eco de la palabra evangélica del Buen Pastor: "nadie las arrebatará de mi mano" (M 7,2,1; y R 35,1).

Esa secuencia de aspectos y episodios cristofánicos no dificulta sino facilita la comprensión del hecho salvífico vivido por ella. Cristo es el umbral de ingreso en la experiencia mística de Teresa (V 10,1). El Jesucristo de las sucesivas experiencias es el Jesús de la historia evangélica; luego, el Jesús resucitado y glorioso; y por fin, el Jesús presente en la Iglesia y en la Eucaristía. La relación de T con él se configura como experiencia de amor recibido y correspondido. De ahí su relación esponsal. Y por fin, la tensión escatológica: como Pablo, también ella se entrega con neto realismo al servicio de los hermanos en la tierra ("diakonía"), en espera de la definitiva "parusía" del Señor en los cielos: "...queda el deseo de

vivir –si El quiere– para servirle más; y si pudiese ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, aunque fuese por poco tiempo, le parece que importa más que estar en la gloria” (R 6,9: último texto de T, un año antes de su muerte).

4. El misterio de Jesucristo, Señor y Esposo

Para T como para todo cristiano, Jesús es el Cristo de la fe. Revelado en la Palabra, en la Eucaristía, en los hermanos. En los pobres, en los sacerdotes, en los consagrados, en los santos de la Iglesia y en la Iglesia de los Santos. Dentro del espacio, oscuro y luminoso, de la fe, a ella Jesús se le ha manifestado ulteriormente y sobre todo en la experiencia mística. Recordemos que en su caso la experiencia mística se caracteriza por la desvelación de los contenidos del misterio cristiano. Toda esa experiencia suya es cristofánica: le ha iluminado el rostro de Jesús. La belleza de su Humanidad. El misterio de su divinidad. La prolongación de su presencia salvífica entre nosotros. La misteriosa re-presentación de sus misterios y de su jornada histórica en la sacramentalidad de la liturgia. En la experiencia crística de T se suceden y superponen tres estadios: cristopatía, su “passio Christi”; cristología, su palabra sobre el misterio del Señor; y cristonomía, Jesús como “dechado”, norma de vida y centro de atracción y seguimiento. – De momento, nos interesa el filón segundo: los aspectos que ella ha destacado en el misterio inagotable de Jesús. Enumeraremos únicamente los más representativos.

a) Ante todo, la humillación (abajamiento, kenosis) de Jesús, que comienza en la Encarnación (T es monja de la Encarnación) y culmina en la pasión y muerte. Inclusión de lo divino en lo humano. Ella admira profundamente su pobreza: “no tuvo casa, sino el portal de Belén adonde nació, y la cruz adonde murió” (C 2,9). Son los dos momentos extremos de su abajamiento. El colmo de la kenosis de Jesús lo ve ella en la Eucaristía, en la que “aquí y ahora” el Señor de la gloria “se disfraza” de pan y vino, para “estar tratable”. En caso de “verle glorificado..., no

habría sujeto que lo sufriese de nuestro flaco natural, ni habría mundo ni quién quisiese parar en él, porque en ver esta verdad eterna se vería ser mentira y burla todas las cosas de que acá hacemos caso" (C 34,9).

b) Jesús es la Majestad, el Señor de la trascendencia. "Vuestra Majestad" o "Su Majestad" son los títulos de tratamiento e interlocución empleados por T Para ella, como para san Pablo, Jesús es "el Señor". En el abajamiento de su humildad reside la majestad de la divinidad: "divino y humano junto" (M 6,7,9). Generalmente cuando lo titula rey o emperador, lo hace uniendo admiración y ternura: "Rey mío, mi Emperador", "Señor mío", "es imposible dejar de ver que sois gran emperador en Vos mismo", "oh rey de la gloria y señor de todos los reyes" (V 37,6). "Oh Rey de la gloria, Señor de los señores, Emperador de los emperadores, Santo de los santos, Poder sobre todos los poderes, Saber sobre todos los saberes, la misma santidad; sois, Señor, la misma Sabiduría, la misma Verdad, la misma Riqueza, no dejaréis para siempre de reinar..." (CE 37,6 = C 22,6). "Cuando en el Credo se dice 'vuestro reino no tiene fin', casi siempre me es particular regalo" (C 22,1).

c) Jesús es la Hermosura absoluta. T, que tiene especial sensibilidad para la belleza humana, le dedica su poema: "Oh Hermosura que excedéis / a todas las hermosuras..." (Po 6), para cantar el fulgor estético de la belleza de Jesús glorioso, tal como ella lo percibe o tal como ella lo ha visto: "De ver a Cristo, me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo [imprimida] hoy día, porque para esto bastaba [verlo] sola una vez, cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced" (V 37,4). Recomendará a las lectoras del Camino: "Miradlo resucitado, que sólo imaginar cómo salió del sepulcro os alegrará. ¡Con qué majestad, qué victorioso, qué alegre!..." (26,4). "Los ojos en El", "los ojos en vuestro Esposo", "pongamos los ojos en Su Majestad"..., es consigna que repetirá insistentemente (V 35,14; 37,4; 39,12; C 2,1; M 1,2,11; 7,4,8).

d) Maestro y dechado. “Oh Señor, Señor. ¿Sois Vos nuestro dechado y maestro? – Sí, por cierto” (C 36,5). La absoluta ejemplaridad de Jesús, en el léxico teresiano se expresa en el término realista y un tanto femenino de “dechado” (V 22,7; M 6,7,13: cf V 14,8; 15,13...). El “Tesoro de la Lengua” de Covarrubias lo definía: “Dechado: el exemplar de donde la labrandera saca alguna labor...: exemplar y dechado vienen a significar una misma cosa”. Una a una las virtudes de la ascética teresiana tienen siempre su punto de referencia en Jesús: la humildad, la pobreza, el silencio, la bondad y paciencia ante las injurias... en última instancia tienen su razón de ser en Cristo. En las guardas internas de su breviario personal, T había escrito la consigna: “deprended de mí, que soy manso y humilde”. Tanto en el esfuerzo ascético, como en el proceso místico, lo fundamental es la “configuración” a Cristo: “ser esclavos de los otros como El lo fue” (M 7,4,8). La “unión”, como término del camino espiritual del cristiano, es puro reflejo de la unión de “divino y humano junto” realizada en Jesús. – Ejemplar y maestro. Teresa tiene alta estima de cada palabra evangélica de Jesús. Retener la consigna “deprended de mí”, es acogerse a su magisterio absoluto. “El fue siempre mi maestro” (V 12,6). En lo que ella escribe, “muchas cosas no son de mi cabeza, sino que me las dice este mi Maestro celestial” (V 39,8). “Sus palabras son obra” (25,18). “...¡la suavidad con que habla aquellas palabras por aquella hermosísima y divina boca!” (29,2). “No hay saber ni manera de regalo que yo estime en nada, en comparación del que es oír sola una palabra dicha de aquella divina boca...” (37,4). De ahí su consigna pedagógica: “acostumbrarse a trabajar y andar cabe este verdadero Maestro” (C 26,2; cf 25,1-2).

e) Cristo Esposo. “Cristo del amor”, es sin duda la faceta más destacada por T en el misterio de Jesús. Reiteradamente se hace eco del lema de san Pablo: “nos amó, hasta dar la vida”. Eco también del simbólico “esposo” de los Cantares. Antes que “esposo”, Jesús es “amigo”, que ama y solicita amor, que “amor saca amor” (V 24,14). Es “amigo de amigos” (C 35,2), “amigo verdadero” (V 22,6; 25,17; R 3,1). “Qué buen amigo hacéis, Señor mío” (V 8,6). “Fiad de su bondad, que nunca faltó a sus amigos” (V 11,12)... – A nivel más profundo, T ve en Jesús la

suma expresión del amor esponsal. Afirmándolo, no cae en el tópico. Se llena de estupor al caer en la cuenta de que Jesús se desposa con las almas. La relación esponsal con Cristo será de hecho el parámetro supremo de la vida espiritual del cristiano. Para definir la santidad en las séptimas moradas del Castillo, T no insistirá tanto en la categoría “perfección” (“sed perfectos...”: M 5,3,7), cuanto en el hecho de amor pleno y recíproco entre Cristo y el alma (M 7,3-3). Lo celebrará en el más atrevido de sus poemas: “Si el amor que me tenéis, Dios mío, es como el que os tengo...” (Po 4), y el mismo motivo reaparecerá en los poemas que celebran la profesión religiosa como un hecho de amor: “Oh qué bien tan sin segundo, / oh casamiento sagrado, / que el Rey de la Majestad / haya sido el desposado!” (Po 28; y cf Po 25 y 27; o el requiebro de V 37,8).

5. El problema de la Humanidad de Cristo

El problema de la presencia de la Humanidad de Cristo en los altos grados de la vida cristiana (o de la contemplación mística) se le planteó a T, primero a nivel de praxis y de vida; luego, en términos estrictamente teológicos. Expresamente lo afrontó ella dos veces: en su primer libro, cap. 22 de Vida, cuando contaba cincuenta años. Y en su postrer libro, Moradas sextas, c. 7, cuando había llegado a los 62 de edad.

A ella se lo han planteado en términos negativos tanto los teólogos que la aconsejan, como los libros en que éstos se apoyan y que también parecen haber sido leídos por Teresa. A tenor de lo testificado por ésta, el grave problema se planteaba más o menos en los siguientes términos: en los altos grados de la contemplación, o de la experiencia mística, el contemplativo llega a ser “espiritual perfecto”, trasciende todo lo corpóreo, y entre lo corpóreo trasciende también la Humanidad de Jesús. Deberá dejarla de lado. Porque limitaría o estorbaría la contemplación de la divinidad a la que es convocado. Era ésa una interpretación unilateralmente espiritualista de la plenitud cristiana. Según Teresa, doctrinalmente se apoyaba esa teoría en la palabra de Jesús en Jn 16,7: “os

conviene que yo me vaya, pues si no me voy no vendrá sobre vosotros el Paráclito". Sin duda, en ese mismo sentido había sido glosado el texto joanneo por algunos Padres de la Iglesia, y más recientemente por autores espirituales españoles del siglo de T, a pesar del neto cristocentrismo de todos ellos.

Al problema así planteado, T lo responde, primero en el plano práctico, narrando su propia experiencia. Luego, con razones estrictamente teológicas a nivel doctrinal.

En el plano práctico, también ella fue víctima de esa doctrina. Apenas iniciada en cierta experiencia contemplativa y mística, se propuso dejar de lado el recurso a la Humanidad de Cristo. Pero el intento le duró breve tiempo. Porque rápidamente se le produjo una fuerte sensación de vacío y desamparo. Y no sólo regresó con ardor a su precedente apoyo en el Jesús del Evangelio. Sino que comprobó que por ese conducto de la Humanidad de Jesús le llegarían las más altas gracias de su vida mística. De suerte que ahora, cuando escribe y recuerda ese episodio, se sonroja o se horroriza de que en algún tiempo haya sucumbido a semejante doctrina: "¿de dónde me vinieron a mí todos los bienes, sino de Vos? – No quiero pensar que en esto tuve culpa, porque me lastimo mucho, que cierto era ignorancia, y así quisisteis Vos, por vuestra bondad, remediarla con darme quien me sacase de este yerro y después con que os viese yo tantas veces... para que más entendiese cuán grande [yerro] era, y que lo dijese a muchas personas que lo he dicho..." (V 22,4).

A nivel doctrinal, la afirmación rotunda de T es que "este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes... Mirando su vida, es el mejor dechado" (V 22,7); "...en veros cabe mí, he visto todos los bienes" n. 6; "bien de todos los bienes", 21,5; "tan grandes bienes como están encerrados en los misterios de nuestro bien, Jesucristo" (M 6,7,12). La Santa hace un largo recorrido de "razones teológicas" en apoyo de su tesis y de su experiencia definitiva: a) Ante todo, se niega a creer que el sentido del texto joanneo (16,7) sea el que le atribuyen... – b)

Para ella, siguen absolutamente válidas las palabras de Jesús: “el mismo Señor dice que es camino; también dice el Señor que es luz, y que no puede ninguno ir al Padre sino por él, y ‘quien me ve a mí ve a mi Padre’. Dirán que se dan otros sentidos a estas palabras. Yo no sé otros sentidos. Con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien” (M 6,7,6). “He visto claro que por esta puerta hemos de entrar” (V 22,6). – c) Proponerse, de intento, dejar de lado la Humanidad de Jesús es el colmo de la soberbia, mientras todo el edificio espiritual está fundado en humildad (ib 5.11). – d) T apela al testimonio de los Santos: “miremos al glorioso san Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón...” Y, como él, san Francisco, san Bernardo, san Antonio de Padua, santa Catalina de Sena (ib 7). – e) Por fin un argumento psicológico: “no somos ángeles, sino que tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles, estando en la tierra, es desatino” (ib 10). Neta toma de posiciones contra toda tentación angelista o simplemente “espiritualista” en la interpretación de la vida cristiana. Por ser humanos, necesitamos a Cristo en su Humanidad: “es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía” (ib). Para eso ha prolongado él, misteriosamente, su presencia en la Eucaristía: “Hele aquí... compañero nuestro en el Santísimo Sacramento, que no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros” (ib). La pretensión de soslayar su Humanidad Santa, ¿no llevaría a “hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento”? (M 6,7,14).

Con el andar del tiempo, y sobre la tierra firme de sus propias experiencias cristológicas, T radicalizará esa su posición doctrinal. En la exposición de Vida se había limitado a aconsejar al lector primero de su libro, P. García de Toledo: “así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, estése en esto. Si son personas que comienzan a gustar de Dios..., no los crea...” (V 22,13). En cambio, doce años después, al redactar las Moradas, T ya no hace concesiones doctrinales a los teólogos de la oposición. Rechaza de plano la lectura tendenciosa del famoso texto de san Juan (16,7): “Yo no puedo sufrirlo” (M 6,7,14). No tendrá razón quien diga que “no se detiene en estos misterios [de la

Humanidad de Jesús] y los trae presentes muchas veces, en especial cuando los celebra la Iglesia Católica, ni es posible que pierda memoria el alma que ha recibido tanto de Dios, de muestras de amor tan preciosas..” (M 6,7,11). Está convencida de que en la alta contemplación “entiende el alma estos misterios por manera más perfecta” (ib). En el contemplativo místico “es muy continuo... andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía” (ib 9).

En la espiritualidad de Teresa, será de capital importancia esta valoración absoluta de la Humanidad de Jesús y de su presencia en todo el proceso de la vida espiritual.

BIBL. – S. Castro, Cristología Teresiana, Madrid, 1978; M. de Goedt, Le Christ de Thérèse de Jésus, Paris, 1993; T. Alvarez, Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa, en «Estudios Teresianos» III, Burgos 1996, pp. 11-43.

T. Alvarez

Jesuitas

La relación de T con los jesuitas es uno de los capítulos importantes de su biogragfía personal y de su actividad de escritora y fundadora. Para designarlos, ella no utiliza el término jesuitas, sino: “los de la Compañía de Jesús” (V 5,3 etc), o más rara vez: “los teatinos” (cta 2,12...). Reunido por san Ignacio el pequeño grupo de seguidores y reconocido oficialmente por Paulo III en 1540 (Bula “Militantis Ecclesiae”), se expandió con pujanza tan excepcional, que al morir el fundador en 1556 los jesuitas rondaban ya el millar y estaban presentes en varias naciones de Europa, de América del Sur y Extremo Oriente. En Avila se instalan en 1551, fundando el Colegio de San Gil. Teresa los conoce y trata cuando aún está en vida “el padre Ignacio” –como ella le llama–, a quien no llegó a conocer, pero al que alude con admiración, emparejándolo con san Francisco y santo

Domingo (M 5,4,6). Equivalente en quilates es su permanente estima de la Compañía. – Aquí resumiremos esas múltiples relaciones de la Santa con los jesuitas en cuatro apartados: a/ punto de partida en Avila; b/ los jesuitas colaboradores de T; c/ jesuitas en los escritos teresianos; d/ pequeños problemas de los últimos años.

El punto de partida es la crisis que padece T al verse sorprendida por los primeros y avasalladores síntomas de experiencia mística (1554), a raíz de lo que hemos llamado "su conversión" (V 9. 10,1). Los jesuitas, recién instalados en Avila, venían precedidos de gran fama de espirituales, discernidores de espíritu y hombres de oración. Los presenta así la Santa: "habían venido aquí los de la Compañía de Jesús, a quien yo -sin conocer a ninguno- era muy aficionada, de solo saber el modo que llevaban de vida y oración" (V 23,3). Ella, que en ese momento no se siente diagnosticada ni bien orientada por sus dos asesores primerizos, Daza y Salcedo, es instada por este último para que recurra al asesoramiento de un jesuita cualquiera: "que lo que me convenía –escribe ella– era tratar con un padre de la Compañía de Jesús, que como yo le llamase diciendo tenía necesidad vendría, y que le diese cuenta de toda mi vida por una confesión general..." (V 23,14). En un primer momento T se resiste. Luego accede. Su primer confesor y asesor es un jesuita joven (quizás el más joven del Colegio de San Gil), padre Diego de Cetina, de 24 años y todavía en período de estudios. Su dictamen fue certero: "dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente" (V 23,16). A Cetina sucede, un año después (1555), otro jesuita joven, Juan de Prádanos, de 27 años, tan acertado o más que el anterior en el diagnóstico de la experiencia mística de T: "este padre me comenzó a poner en más perfección" (24,5). Uno de los dos –Cetina o Prádanos– pone a T en contacto con san Francisco de Borja, de pasada en Avila: "al P. Francisco, que fue duque de Gandía, trató dos veces" (R 4,3). También éste la "asegura": "díjome que era espíritu de Dios... Como quien iba bien adelante, dio la medicina y consejo, que hace mucho en esto la experiencia" (V 24,3). A todos ellos les sucede otro hombre excepcional, P. Baltasar Alvarez, que la confiesa "seis años" y se hará cargo, de por vida, de las

cosas de T, aun a costa de no pequeñas contrariedades. A él le tocará discernir y comprometerse cuando a la carmelita le sobreviene el carisma de fundadora y emprende, contra viento y marea, la puesta en marcha de su primer Carmelo (V 32...). Todavía en Avila y en esa década 1554-1564 trató la Santa con varios otros jesuitas de calidad, el más destacado de todos el nuevo rector de San Gil, Gaspar de Salazar, “muy espiritual y de gran ánimo y entendimiento y buenas letras” (V 33,7-10), sucesor del adusto y adverso P. Dionisio Vázquez (cf F. Ribera, Vida de T, l.1, c.14).

Otros jesuitas colaboradores de T. – En lo sucesivo, ella les deberá ayuda en tres planos distintos: en su vida interior; en la aportación de vocaciones a sus Carmelos; y en las fundaciones de éstos. Al hacer ella en 1576 el listado de sus confesores y asesores espirituales, menciona expresamente a once, entre los que no figuran ya los dos primeros, Cetina y Prádanos. He aquí ese listado, tal como ella lo elaboró (R 4,3):

–Antonio Araoz, “comisario de la Compañía”
–San Francisco de Borja, al que “trató dos veces”
–Gil González, “provincial, que está ahora en Roma”
–Juan Suárez, “que ahora es provincial en Castilla”
–Baltasar Alvarez, “que es ahora rector en Salamanca”
–Gaspar de Salazar, “que es ahora [rector] de Cuenca”
–Luis de Santander, rector “de Segovia”
–Jerónimo de Ripalda, “rector de Burgos”
–Pablo Hernández, “que era consultor de la Inquisición”
–Juan Ordóñez, “que fue rector en Avila”
–Martín Gutiérrez, “rector que era de Salamanca”

A esa copiosa lista, con todo un abanico de referencias geográficas (Avila, Salamanca, Gandía, Cuenca, Segovia, Toledo, Burgos, Roma), añade ella la coletilla: “y a otros padres algunos de la Compañía, que se entendía ser

espirituales, que como estaba en los lugares que iba a fundar los procuraba (en la otra redacción: procuraba los que de ellos eran más estimados)". Tales fueron: Pedro Doménech (Domeneque, escribe T), B. Bustamante, D. de Acosta, Jorge Alvarez, Juan del Aguila, F. Arias, Hernandálvarez... Años más tarde (1578), escribirá a Gracián: "en la Compañía me han –como dice– criado y dado el ser" (cta 270,10). De una u otra forma, los jesuitas la asistirán en la mayoría de sus fundaciones: Avila, Medina, Toledo, Valladolid, Segovia, Alba y Salamanca, Beas, Sevilla y Burgos... En más de una ocasión son ellos quienes tienen la iniciativa de la nueva fundación. Ocurre alguna vez que, mientras se frustra la fundación de un Carmelo, se actúa la de un colegio jesuita: así, por ejemplo, en Segura de la Sierra (cta 11). También hubo por parte de éstos más de una propuesta de fundación carmelita que la Santa no llegó a realizar: así, por ejemplo, en Aguilar de Campoo (cta 159,7) y en Orduña (cta 401,3).

Jesuitas en los escritos teresianos. – Aunque el primer libro de la Santa, su autobiografía, no haya sido escrito por iniciativa de alguno de los confesores arriba mencionados, en sus páginas se contienen los más netos elogios de la Compañía. Baste recordar el adosado a una de las gracias místicas de T misma: "De los de la orden de este padre [B. Alvarez], que es la Compañía de Jesús, toda la orden junta, he visto grandes cosas..." (38, 15), pasaje tristemente célebre por haber sido omitido en la edición príncipe y por haber dado lugar a contrastes y polémicas (cf además: V 38,14. 30; 39,27). – Dos de las más importantes Relaciones de la Santa, la 4ª y la 5ª, tienen por destinatarios a dos jesuitas de Sevilla, PP. Rodrigo Alvarez y Enrique Enríquez, en parte comisionados por la Inquisición hispalense justamente cuando la Santa y su Libro de la Vida ha-bían sido delatados a la Inquisición de Andalucía. Es probable que la deliciosa Relación 15 (que refiere el éxtasis de Salamanca en la Pascua de 1571) tenga por destinatario al P. Martín Gutiérrez. – Si en Camino 31,5 había aludido sólo veladamente a la experiencia mística de san Francisco de Borja, una vez muerto éste (1572) al preparar el libro para la primera edición, en el 'códice de Toledo' añadirá una aclaración expresa: "que era el P. Francisco, de la Compañía de Jesús, que había sido duque de

Gandía, y lo sabía bien por experiencia". – Apenas ultimada la redacción del Castillo Interior, la autora confía el autógrafo a la custodia de María de san José, en Sevilla. Sabedor de ello Rodrigo Alvarez, desea conocerlo, y la Santa hace leerle en voz alta las séptimas moradas, para que sepa que "en aquel punto llegó aquella persona [Teresa misma]" (cta 412,18). Escuchado el texto, el P. Rodrigo escribe en la última página del manuscrito teresiano el primer incondicional elogio del libro y de la autora: "alaben todos los santos a la bondad infinita de Dios que tanto se comunica..." – El Libro de las Fundaciones lo escribió T por orden del famoso P. Jerónimo de Ripalda, como ella misma informa en el prólogo de la obra (n. 2). – De las numerosas cartas dirigidas por T a sus asesores jesuitas son relativamente pocas las que han llegado hasta nosotros. Con todo, sus destinatarios son representativos: en el epistolario de T quedan sendas cartas a los PP. Baltasar Alvarez (90) y Antonio Lárez (44); dos cartas a cada uno de los siguientes: Gonzalo Dávila (229.249), Pablo Hernández (15.269), Juan Ordóñez (50.53), Gaspar de Salazar (48.219) y Juan Suárez (228.475). Para documentar la vida interior de T hubiera sido de especial interés su correspondencia con el P. Baltasar Alvarez, casi totalmente perdida.

Episodios finales. –Hubiera sido igualmente importante esa correspondencia para conocer el complejo problema de la oración compartida por T y el P. Baltasar, especialmente en los años vividos por éste en Villagarcía. Otros episodios conflictivos entre T y la Compañía fueron los ocasionados por Gaspar de Salazar y el provincial Juan Suárez, cuando ambos polemizaron entre sí, y aquél simuló abandonar la Compañía para pasar a los descalzos Suárez, Juan. De ahí ciertos momentos de distanciamiento intencionado (cta 433,3), y de recelos respecto de la oración al estilo de Teresa (cta 450,3). Un nuevo episodio de tirantez lo provocó la fundación del Carmelo de Burgos ("verdaderamente parece comienzan enemistad formada": cta 450,2), esta vez con motivo de la hacienda de la fundadora burgalesa Catalina de Tolosa, en cuya casa se habían alojado primero los jesuitas y luego la M. Teresa y sus carmelitas. A esos roces, y más probablemente al injusto acoso sufrido por los jesuitas en las décadas finales del s. XVI, se debe un

último episodio: la oposición del General de la Compañía, Claudio Aquaviva, a que la biografía de la M. Teresa fuese escrita y publicada por un jesuita, el biblista de Salamanca P. Francisco de Ribera, el cual había tenido en vida de la Santa íntima relación espiritual con ella y se había propuesto historiarla por gratitud, pero con absoluta seriedad documental. Ribera había preparado a la vez una primera edición de los escritos teresianos, que no llegó a publicar. Es patético e indicativo el epílogo de su biografía de la Madre, publicada por fin en 1590: “Y tú, madre mía sancta, por cuya gloria y memoria he trabajado..., bien sabes cuán de buena gana lo he hecho, y lo que tú has hecho para que se hiciese... Perdona la cortedad de mi ingenio... Y pues el Señor en esta vida me hizo tanto bien que yo te conociese y tú me quisieses bien... alcánzame lo que le he suplicado...” (Ribera, p. 563).

BIBL.-Francisco de Ribera, La vida de la M. Teresa de Jesús... Salamanca 1590; Dalmases, C. de, Santa T y los jesuitas. En “Archivo Histórico S.J.” 35 (1966) 347-378; Iglesias, I., Santa T y la espiritualidad ignaciana. En “Manresa” 54 (1982) 291-311; Jorge Pardo, E., Estudios Teresianos. Comillas 1964); Juan A. Zugasti, Santa Teresa y la Compañía de Jesús. Madrid 1914.

Jimena, Ana y María

Segovianas. Son madre e hija. Ésta, llamada María Barros Jimena. Entrañables discípulas de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. Ana es viuda de Francisco Barros de Bracamonte. Visitó a la Santa en Avila, para proponerle la fundación del Carmelo segoviano. Luego la acompañó, ya en Segovia, “desde el mesón del aceite... y la trajo de la mano hasta la casa que estaba tomada para la fundación” (BMC 18, 431). En el libro de las Fundaciones T hace así su presentación: “Estaba allí [en Segovia] una señora, mujer que había sido de un mayorazgo, llamada doña Ana de Jimena. Esta me había ido una vez a ver a Avila y era muy sierva de Dios, y siempre su llamamiento había sido para monja. Así, en haciéndose el monasterio, entró ella y una hija suya de harto buena vida, y el descontento que había tenido casada y viuda, le dio el Señor de doblado contento en viéndose en

religión. Siempre habían sido madre e hija muy recogidas y siervas de Dios. Esta bendita señora tomó la casa y de todo lo que habíamos menester... la proveyó" (F 21, 3-4). Siendo aún novicia, se le murió su hijo "Diego de Barros, mayorazgo y heredero de su casa, estando de edad de 24 años" (BMC 18, 431). Madre e hija profesaron el mismo día, 2.7.1575, con los nombres de Ana de Jesús y María de la Encarnación: de 65 años, aquélla; ésta, de 24. Ana sería priora del Carmelo segoviano (1592...). Más adelante será súbdita de su propia hija, que fue priora al menos dos trienios, y lo será otros dos en Madrid. Las dos se dirigen y escriben con fray Jua de la Cruz: "el haberme escrito le agradezco mucho", escribe éste a Ana; y a María: "Yo le agradezco que me envía a llamar". Se conserva una preciosa misiva del Santo a la primera, y otras dos más breves a la segunda: las tres escritas en 1591, último año de vida de fray Juan, que se enternece en el carteo. La madre Ana testificará en el proceso de beatificación de T (1595), asegurando que ambas se cartearon repetidas veces (BMC 1, 431-434). En cambio, María, siendo priora de Segovia, aportó un precioso y extenso testimonio en el proceso del Santo, 1616 (BMC 14, 215-224). La madre Ana murió en 1609. Su hija en 1623. No se conservan cartas de la Santa a ellas.

Jimena, Andrés de

Segoviano. Hermano de Isabel de Jesús (la que cantó en Salamanca el Véante mis ojos). Es el "caballero que procuraba por nosotras" las debidas licencias para fundar el Carmelo de Segovia (F 21,5), si bien la del obispo la obtuvo sólo de palabra, lo cual ocasionó futuras complicaciones a la Fundadora (ib; cf cta 299,4). Don Andrés tomó parte en contratos y pagos y firmó las escrituras como testigo (BMC 6,180-190).

Jimena, Isabel

Isabel de Jesús, Jimena

Joanes

Criptónimo polivalente, usado en las cartas de los años 1576-1578. A veces designa a Gracián (cta 136,7; 230,10). Una sola vez a Juan de Jesús Roca (cta 254,4).

José

Recordamos las tres acepciones más importantes en los textos teresianos: «José» criptónimo, «José» hijo de Jacob, «San José» esposo de la Virgen María. Bajo el presente epígrafe, trataremos sólo de los dos primeros.

1. Criptónimo. «José» es uno de los varios criptónimos utilizados por la Santa en su epistolario de los años 1576 y siguientes. Probablemente el más frecuente de todos (unas 19 presencias). Designa a «Jesucristo», casi exclusivamente como sujeto de las experiencias místicas de Teresa. Tanto las que son estrictamente personales («amistad que ella tenía con Josef»: cta 117,1), como las referentes a su actividad de fundadora («nunca entendí de Josef que fuese luego la ida a Burgos»: cta 422). Lo mismo que los restantes criptónimos, aparece únicamente en la correspondencia con Gracián. La elección del nombre de José para designar a Jesús se debe, probablemente, a la devoción y admiración de la Santa por aquél: T tiene cierta complacencia en esa identificación nominal de José con Jesús.

2. José, hijo de Jacob. Es uno de los tipos bíblicos presentes en los escritos de la Santa. Presentado por ella como modelo de amor heroico a los hermanos. Lo recuerda así en Camino E 6, 4; en el poema «Vuestra soy» («sea José puesto en cadenas / o de Egipto adelantado»); en las cartas 230, 6 y 337, 3 (en esta última, para fomentar el buen entendimiento entre sus hermanos Lorenzo y Pedro); y en uno de sus apuntes sueltos (4, 3), único pasaje en que la referencia al personaje bíblico tiene implicación autobiográfica, con referencia a la propia aventura

mística: «Que quiso nuestro Señor que José dijese la visión a sus hermanos, y se supiese, aunque le costara tan caro a José como le costó». Criptónimos.

T. Alvarez

José Bullón

Juan de Jesús (Roca)

José de Cristo, ocd

Es uno de los pioneros de Duruelo, compañero de fray Juan de la Cruz y de Antonio Heredia. Venido del convento carmelita de Medina del Campo. T lo recuerda con ocasión del viaje que hace a Duruelo: “Decían sus Horas con otro padre..., y otro fraile mancebo [fray José], que no era ordenado, que también estaba allí” (F 14,7). En el acta de fundación de Duruelo se leía: “Comenzaron a vivir en rigor de Regla, con la divina gracia, los hermanos fray Antonio de Jesús y fray Juan de la Cruz y fray José de Cristo” (MHCT 1, 74).

José, San

La presencia de san José en los escritos y en la espiritualidad de santa Teresa comienza en plena juventud con la devoción personal al Santo, en la línea de la religiosidad popular. Luego, penetra en la vida y experiencia mística de Teresa. Pasa a ser determinante en su misión de fundadora. Y finalmente hace de T un singular apóstol del culto al Santo Patriarca en la propia familia religiosa y en la Iglesia de los últimos siglos.

1. Antecedentes inspiradores

En el renacer de la espiritualidad española del período poscisneriano, Teresa leyó ciertamente la Subida del Monte Sión del franciscano Bernardino de Laredo y, dentro de ese libro, el Breve Tratadito (que) se llama Josephina, 36 páginas cuya portada reza: “A gloria y perpetua alabanza de nuestro altissimo Dios, universal señor nuestro: y de su madre suavissima: e a instrución e incitamiento de los que dessean devotamente reverenciar al admirable Patriarca muy glorioso sant Joseph”.

Según el gran especialista de Laredo, P. Fidel de Ros, es “infinitamente probable que Santa Teresa alimentase en él (en el libro de Laredo) su espíritu y su oración; y si el piadoso franciscano no le ha descubierto o enseñado la devoción a san José, él ha contribuido al menos a aumentar su confianza en el santo y poderoso protector” (F. de Ros, Un inspirateur de Sainte Thérèse: le frère Bernardin de Laredo, París, 1948, p. 179).

Ajustemos fechas: la Josephina de Laredo, publicada por primera vez en 1535 (Sevilla), coincide con el noviciado de Teresa en la Encarnación (1535-1537). Publicada por segunda vez en 1538 (también en Sevilla), coincide con la grave enfermedad de la joven carmelita, que por esas fechas lee con fruto el libro de otro franciscano, el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna (cf V 4,7). Es cierto que la mención del libro de Laredo aflorará mucho más tarde, ya en los comienzos de la vida mística de la Santa (hacia 1555), en el capítulo 23 de Vida. Con todo, fue en aquel clima de enfermedad de sus 23 a 25 años, cuando estalló como un clavel reventón la devoción de Teresa a San José.

Si no fue Laredo, bien pudieron inspirársela las páginas de otros libros entrañables, como “los Cartujanos” de Landulfo de Sajonia. Otra posible semilla lejana de su devoción a san José podría situarse en las lecturas infantiles hechas por ella y su hermano Rodrigo (V 1,4). Es sumamente probable que el Flos Sanctorum leído por los dos niños fuese el editado en Sevilla por Juan Varela de Salamanca a principios de 1520, que ya desde la portada anunciaba una novísima

“leyenda” del Santo. En dicha portada se leía: “Leyenda de los santos... agora nuevamente empremida... y aun de las siguientes leyendas augmentada. Conviene a saber: la vida de san Joseph, la de sant Juan de Ortega..., la hystoria de sancta Anna”. A la vida del Santo le dedicaba los folios 221-222. En todo caso, el humus en que brotó esa su devoción fue sin duda la tradición espiritual de su familia carmelita y de su monasterio de la Encarnación, con los fiorettis y leyendas de los orígenes de la Orden y con la festividad de san José, presente en el breviario carmelitano y en el misal de la Orden.

Como es sabido, la festividad del Santo Patriarca se celebra en la Orden del Carmen desde la segunda mitad del siglo XV. Fueron los carmelitas los primeros en componer un oficio litúrgico enteramente propio en la Iglesia latina. Así por ejemplo, en el introito de la misa del 19 de marzo, el coro de la Encarnación cantaba: “Gaude, sancte Ioseph, pater Ecclesiae: prae cunctis patribus ditatus munere: custos dominicus, sponsus puerperae Mariae providus, et dux castissime, dux esto supplicum in coeli culmine”: Missale Ordinis Carmelitarum..., Lugduni 1559. Sigue un delicioso texto en el Gradual. También en su breviario (edición de Venecia, 1568) podía celebrar T la fiesta del Santo, bajo la advocación “in festivitate Beatissimi Joseph, nutritii Christi”, con jugosas lecturas y con títulos y motivaciones espléndidos: “nutritius tuus”, “esposo de María tu madre”, en los evangelios “magnis laudum praeconiis commendatum”, “secretario celestial del secreto de la Encar-nación”... Y con la enumeración de seis razones teológicas en su honor (cf en este diccionario la voz Breviario: su oficio se halla en el fol. 262r-v).

Con todo, cuando Teresa historíe el punto de partida de su devoción al Santo, lo presentará como una opción personal y espontánea, hecha en la enfermería conventual desde lo hondo de su impotencia de enferma paralítica: “comencé a hacer devociones de misas... y tomé por abogado y señor al glorioso san José y encomendéme mucho a él” (V 6,6).

Y aunque ella se atiene a la norma práctica: “de devociones a bobas nos libre Dios” (V 13,16), no ve inconveniente abundar en ese sector de la piedad popular. En su religiosidad privada cuenta con una especie de iconostasio secreto. Lleva en su breviario una ficha con el nombre de sus santos preferidos, más de treinta. La transcribió el P. Francisco de Ribera en su biografía de la Santa (IV, 13, p. 425). Esa “lista de aquellos a quien tenía más particular devoción” comenzaba por “Nuestro Padre San Joseph”. Él, el primero. No figuran en la ficha ni Jesús ni la Virgen, obviamente situados a nivel más alto.

2. Los hechos decisivos

En la autobiografía de Teresa, son tres los momentos incisivos que marcan el brote y el auge de su vinculación íntima a san José: a) su curación de la parálisis, a los 26/27 años (hacia 1542); b) su “conversión”, a los 39 (hacia 1554); y c) la fundación de su primer Carmelo, a los 47 (en 1562...).

a) El hecho decisivo parece ser el primero. Tras el regreso de Becedas, donde la famosa curandera la había reducido al total agotamiento físico, sobreviene –ya en Avila– el terrible paroxismo del 15 de agosto (1539: V 5,9); siguen varios días en coma profundo (ib); “más de ocho meses” totalmente tullida, “solos los huesos tenía” (ib 6,2); y “casi tres años” de recuperación lenta en la enfermería, de suerte que “cuando comencé a andar a gatas, alababa a Dios” (ib). Fue entonces cuando apeló a san José: “pues como me vi tan tullida y en tan poca edad y cuál me habían parado los médicos de la tierra, determiné acudir a los del cielo para que me sanasen” (ib 6,7). Desde la enfermería “procuraba yo hacer su fiesta (de san José) con toda solemnidad, más llena de vanidad que de espíritu, queriendo se hiciese muy curiosamente y bien, aunque con buen intento” (ib).

En definitiva, Teresa quedó convencida de que al Santo se debió su total curación: “El hizo como quien es en hacer de manera que pudiese levantarme y andar y no estar tullida” (ib 6,8). Esa firme convicción de Teresa, de haber recuperado la

salud por obra y gracia –o por puro milagro– de san José se difundió entre las monjas de la Encarnación y pasó a los futuros biógrafos (cf Ribera I, 7, p. 65), y oficialmente al “Rótulo” de su proceso de canonización, artículo 8º: “Item pone que, por intercesión de san José, de quien esta virgen fue devotísima, le concedió Dios salud y se levantó de la cama” (BMC 20, p. xiv).

b) En la vida religiosa de Teresa hay un hecho incisivo en que ella supera sus fluctuaciones e indecisiones, reitera su “determinada determinación” y logra hacer total entrega de sí a Dios. Es lo que se ha llamado su “conversión”. La cuenta ella en el capítulo 9 de su autobiografía. Ocurre en torno a sus 39 años. Factor decisivo fue su encuentro cara a cara con una imagen “de Cristo muy llagado”. Y sucesivamente la lectura de las Confesiones de san Agustín.

Pero esa “conversión” Teresa la ve como una especial gracia de lo alto. Y en su ánimo agradecido la atribuye tanto a la Virgen (“ella me ha tornado a sí”: V 1,77) como a san José: “entendí que tenía mucha obligación de servir a nuestra Señora y a san José, porque muchas veces, yendo perdida del todo, por sus ruegos me tornaba Dios a dar salud” (R 30). A ello alude en Vida 6,6: “...este bienaventurado Santo, de los peligros que me ha librado, así de cuerpo (parálisis), como de alma (conversión)”.

c) Con todo, los hechos más incisivos y decisivos sobrevienen con ocasión de la fundación del Carmelo de San José, cuando la vida personal de Teresa adquiere calado místico y envergadura de misión eclesial. Ocurre en torno a sus 45/47 de edad. Teresa ha entrado de lleno en la experiencia mística de lo divino. Centro orbital de la nueva forma de vida es Cristo en su Humanidad Santa (c. 27). Desde lo hondo de esa experiencia surge la misión carismática de la Fundadora. Es Cristo mismo quien le intima que funde el primer Carmelo, “haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monasterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San José, y que a la una puerta nos guardaría él (San José),

y nuestra Señora la otra...” (V 32,11). “Era esta visión con tan grandes efectos, y de tal manera esta habla... que yo no podía dudar” (ib 32, 12).

Así entraba san José no sólo en la vivencia mística de Teresa, sino en su futura misión eclesial. En una y otra permanecerá los veinte años finales de la vida de la Santa, estrechamente vinculado a su experiencia mística central, Cristo Jesús.

Poco después de esas palabras del Señor, las refrendará otra intervención mística de la Virgen. Ocurrirá en la más luminosa mariofanía referida por la Santa. La Virgen y san José le imponen una vestidura “de mucha blancura y claridad”, símbolo de que “estaba ya limpia de mis pecados”. “Luego me pareció asirme de las manos nuestra Señora. Díjome que le daba mucho contento en servir al glorioso san José, que creyese que lo que pretendía del monasterio se haría, y en él se servirían mucho los dos (la Virgen y san José)... porque ellos nos guardarían...” (33,14).

Baste subrayar someramente los dos datos más relevantes de esos textos teresianos: por un lado, la presencia de san José en la experiencia cristológica de la Santa, al lado de la Virgen, los tres personajes nucleares del misterio de la Encarnación, que ahora extienden su acción protectora sobre Teresa y su obra, “nos guardarían” (vocablo reiterado: en boca de Jesús –32,11– y de María –33,14–). Y por otro lado, el sentido cultual de la obra teresiana como “servicio” a los tres, pero concretamente a San José: de nuevo el vocablo del servicio (eco de la “douleía” paulina) es reiterado por los dos interlocutores celestes: Jesús “se serviría mucho en él” (32,11). María: “en él se serviría mucho a ellos dos” (33,14).

Ahora, en las grandes dificultades que sobrevienen, incluidas las crematísticas, interviene personalmente –como actor sobrenatural– san José, primero prometiendo ayuda, y luego haciéndole llegar desde las Indias los indispensables doblones de oro “por maneras que se espantaban los que lo oían” (33, 12).

A partir de esos primeros episodios, Teresa decidirá introducir dos detalles sintomáticos en su praxis de fundadora: llevará siempre consigo en el carromato una imagen de san José (lo testificarán sus compañeras de viaje, así como sus biógrafos Ribera y Gracián). Y una vez fundado cada nuevo Carmelo, encomendará al Santo una de las puertas de la casa. Y sobre todo, no sólo lo hará a él titular y patrón de casi todas sus fundaciones, sino que le otorgará el título de "fundador" de la nueva familia religiosa. Lo atestigua el propio Gracián: "en todas las fundaciones llevaba consigo una imagen de bulto de este glorioso Santo, que ahora está en Avila, llamándole fundador de esta Orden... Los cuales (discípulos de la Santa) reconocen por fundador de esta reformación al glorioso san José, con cuya devoción la fundó la Madre Teresa..." (BMC 16, 476).

3. Fiorettis josefinos en la biografía de la Santa

La biografía teresiana está salpicada de episodios relacionados con san José. Seleccionamos alguno de los más representativos.

a) Ya en sus años de la Encarnación, Teresa actúa como capellana ocasional del Santo. Corre de su cargo celebrar "la solemnidad de san José" con honores y pompa especiales. No exentos de manierismo devoto que ella misma autocriticará más tarde: "procuraba yo hacer su fiesta con toda la solemnidad que podía, más llena de vanidad que de espíritu, queriendo se hiciese muy curiosamente y bien, aunque con buen intento" (V 6.7). Cuando en 1572 se ve obligada a regresar con título de priora al viejo monasterio, lleva consigo una imagen del Santo. Y luego de colocar a la Virgen en la silla prioral del coro, instala la imagen de san José en la silla de la subpriora. También aquí se propone que los dos santos "guarden" y presidan a la comunidad orante. (Es probable que esa imagen sea la misma del "San José parlero" que aún hoy se venera en el museo del monasterio y que originó otros simpáticos "fio-rettis".)

b) “Josef=Jesucristo”. – Por los años 1577-1579, el carteo de Teresa con personas de confianza se ve precisado a recurrir al lenguaje cifrado y al uso de los criptónimos. Al elegirlos o inventarlos de sana planta, llevan siempre consigo un significado subliminal, condicionado por el mundillo secreto de la Santa. Pues bien, en ese listado de criptónimos, cuando ella aluda a Jesucristo mismo en relación con las propias experiencias místicas, lo designará con el nombre del santo Patriarca: “la amistad que ella tiene con Josef (=Jesús)”; “las mercedes que me ha hecho Josef”; “gran cosa hacen las palabas de Josef” (cartas a Gracián: 117,5; 128,4; 145,7, etc.).

c) San José en la liturgia. – Al redactar las Constituciones del nuevo Carmelo, Teresa tuvo dos detalles indicadores de su amor al Santo. El primero, en el rezo del oficio litúrgico, el segundo en la frecuencia de la comunión eucarística de la comunidad. “Los días primeros de Pascua y otros días de solemnidad podrán cantar laudes, en especial el día del glorioso san José” (cap. 1, n. 5). – En las Constituciones de la Encarnación se mantenía la praxis medieval, que limitaba en extremo la comunión frecuente de la comunidad. Teresa amplía esa praxis comunitaria: “La comunión será cada domingo y días de fiesta y días de nuestro Señor y nuestra Señora y nuestro padre san Alberto, de san José...” (2,1).

d) El nombre del primer Carmelo teresiano. – El nombre del Santo para identificar la casa no sólo aparece en la primerísima documentación oficial venida de Roma y en el relato de Vida, sino con matices especiales en el primer documento emitido por la comunidad recién fundada. Al Concejo de Avila, todavía adverso a la fundación y opuesto a que las monjas se surtan del “agua de las fuentes” abulenses, Teresa le envía en nombre de la comunidad una súplica que firma de su propia mano con esta singular rúbrica: “indignas siervas que las manos de vuestras señorías besan: las pobres hermanas de san José”. Era el 5 de diciembre de 1563.

e) Por los caminos. – Quizás el episodio más delicioso ocurre camino de la fundación de Beas, tras el extravío de los carromatos por los vericuetos de Despeñaperros. El súbito salvamento ("teneos, teneos, que vais perdidos y os despeñaréis si pasáis de ahí", les grita alguien desde el barranco) lo cuenta con todo detalle una de las viajeras, Ana de Jesús Lobera, quien como la Santa y las restantes Hermanas identifican al fortuito salvador con san José en persona. "Era mi padre san José", exclamaría la Santa (BMC 18, 463; cf 19, 476; y el relato de Gracián, que se encontró con el grupo unos días después, en BMC 16, 477).

f) El carteo teresiano de los últimos años documenta el interés filial de la Santa por proveer a sus conventos de la imagen de san José, aun a costa de sus menguadas posibilidades crematísticas. "Al señor Diego Ortiz, que suplico a su merced no se descuide tanto de poner a mi señor san Josef a la puerta de la iglesia" (cta 31,6; y cf 164,2; 160,8). Es simpático el episodio de la fundación de Burgos. Lo cuenta el médico Antonio de Aguiar: "aquí en Burgos, reparando un santo antiguo que le habían dado para que representase la imagen de san José por mano de un pintor, se remiraba en ella como si tuviese presente al glorioso" (BMC 20, 428). Y... todavía un fino detalle femenino. En respuesta agradecida a la priora de Sevilla que le ha enviado "agua de azahar", Teresa le dice que el agua de ángeles "era tan linda que se me hizo escrúpulo gastarla, y así... me honró la fiesta del glorioso san José" (cta 237,5).

Esos episodios, y otros más, diseminados por el espacio de la biografía de Teresa, no quedan en simples "fiorettis" para el relleno del anecdotario teresiano. Son, más bien, exponente de una actitud de fondo, integrada por el sustrato de experiencia religiosa de la Santa y por su ideario doctrinal.

4. Pensamiento y marco doctrinal

No parece que las ideas de la Santa sobre san José reflejen la tradición popular o sean deudoras de ésta, y tanto menos del anecdotario delirante de los Apócrifos. Dependen directamente del relato evangélico y de su experiencia personal.

Al introducir en Vida el elogio de san José, la Santa comienza desmarcándose de ideas y prácticas devotas aberrantes: “nunca fui amiga de otras devociones que hacen algunas personas, en especial mujeres, con ceremonias que yo no podía sufrir y a ellas le hacían devoción; después se ha dado a entender que... eran supersticiosas” (6,6). Ni su idea del Santo ni su devoción van por ese camino. Ella comenzó a “hacer devociones de misas”. Esa vinculación de san José con la liturgia eucarística hace recordar que en el misal carmelitano de esos años (1559) el introito de la misa comenzaba presentando al Santo como “padre de la Iglesia” (“Gaude, Sancte Ioseph, pater Ecclesiae”), definido a continuación con una serie de títulos que bien podrían servir para siluetar la estampa ideal o la visión teológica que Teresa misma tiene del Santo: Padre de la Iglesia “con misión superior a todos los otros padres” (“prae cunctis patribus ditatus munere”); custodio del Señor (“custos dominicus”); providencial esposo de María (“sponsus puerperae Mariae providus”); guía purísima de ambos (“dux castissime”); gran intercesor nuestro en el cielo (“dux esto supplicum in coeli culmine”). – (Cf Miguel Angel Díez: Un misal de san Juan de la Cruz. En “Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz”. Madrid 1990, pp. 155-167. B. Xiberta: Flores josefinas y la liturgia carmelitana antigua. En “Estudios Josefinos” 18 –1964– pp. 301-319. casa general ocd, San José padre y fundador del Carmelo Teresiano, Roma 1997).

De hecho la Santa matizará todas esas facetas josefinas desde el texto bíblico. San José es para ella “el glorioso Patriarca” (V 6,8: título reservado a solo él). Es “padre-ayo” de Jesús (6,6). Con autoridad de padre sobre él y María: “que así como (Jesús) le fue sujeto en la tierra (y José) le podía mandar, así en el cielo hace cuanto le pide” (ib: versión llana del texto lucano “erat subditus illis”). Servidor de Jesús y de María: “no sé cómo se puede pensar en la Reina de los ángeles en

el tiempo que tanto pasó con el niño Jesús, que no den gracias a san José por lo bien que les ayudó en ellos” (6,8; y cf 6,9).

“Padre y señor” serán los dos títulos josefinos más presentes en la pluma de Teresa, precedidos casi siempre del posesivo “mi”: “mi verdadero padre y señor” (33,12); “mi padre san José” (33,14); “mi padre glorioso san José” (36,6). “Hice oración suplicando... a mi padre san José que me trajese a su casa” (36,11). Para escribir las Fundaciones, “tomo por ayuda ...a mi glorioso padre san José” (F. prólogo 5. Y cf cartas: 31, 6; 165,2; 283,6).

En cuanto a la intervención del Santo (su “munus” en la Iglesia o en la historia de salvación de cada uno), Teresa distingue dos planos: el José del Evangelio, y el José de la gloria. A este segundo le asigna una misión intercesora a escala universal, en términos sencillos y categóricos: “A otros santos parece les dio el Señor gracia para socorrer en una necesidad; a este glorioso santo tengo experiencia que socorre en todas...” (6,6). En clara contraposición de la religiosidad popular que ella comparte con un “parece”, y la seguridad categórica de su experiencia personal: “tengo experiencia”.

En cambio, al José del Evangelio lo presenta inserto en el misterio de la Encarnación, ante todo con misión de servicio a Jesús y a María. Pero además, y sorpresivamente, reservándole la tarea de modelo y maestro de oración. “En especial, personas de oración siempre le habían de ser aficionadas... Quien no hallare maestro que le enseñe oración, tome este glorioso Santo por maestro y no errará el camino” (6,8).

El sentido teresiano de esta postrera afirmación resulta claro del contexto autobiográfico que la enmarca. Teresa ha hablado de sus dificultades de iniciación en la oración meditativa (4,7). La ha ayudado F. de Osuna proponiéndole el camino del recogimiento (ib). Luego tuvo la suerte de encontrarse en plena sintonía con un orante bíblico, reducido a la impotencia total, como ella en la

enfermería: el santo Job. Como él, Teresa es capaz de clamar a Dios, y de repetir la consigna “pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?” (5,8). Pero en el capítulo siguiente del mismo relato, el orante bravío y clamoroso que es Job cede el puesto al orante silencioso que es José, modelo de servicio y de contemplación atónita de Jesús y de María (6,8). Si oración es “tratar de amistad con quien sabemos nos ama” (8,5), ¿quién trató, amó y sirvió como José? Teresa se queda con este modelo y maestro. Y como tal lo propone a sus lectores, refrendando su propuesta con una apremiante invitación a la experiencia, desde la seguridad de la experiencia propia: “Lo tengo por experiencia...” (6,6). También otras personas “lo han visto por experiencia” (ib). “Hay muchos que le son devotos de nuevo, experimentando esta verdad” (ib). “La gran experiencia que tengo de los bienes que alcanza de Dios” (6,7). “Sólo pido por amor de Dios que lo pruebe quien no me creyere, y verá por experiencia el gran bien que es encomendarse a este glorioso Patriarca y tenerle devoción” (6,8).

5. Influjo de Teresa en el culto a San José

Es fácil comprobar el fuerte cambio de presencia y motivación josefina en el ambiente cercano a Teresa, confrontando el “antes” y el “después de ella”.

Al historiar la fundación de su primer Carmelo, uno de sus motivos de alegría fue haber erigido en Avila un primer templo dedicado al Santo: “También me dio gran consuelo de haber hecho lo que el Señor me había mandado y otra iglesia más en este lugar, de mi padre glorioso san José, que no la había” (V 36,6). Extraña ausencia del Santo en el patronazgo de iglesias y ermitas, no sólo en Avila, sino en el paisaje religioso de Castilla, constelado de ermitas e iglesias dedicadas a infinidad de santos bíblicos o medievales, históricos o legendarios. Pues bien, al morir la Santa, le ha dedicado casi todas sus fundaciones: nueve de sus quince Carmelos femeninos, incluidos los títulos en duplicado, como “San José del Salvador” de Beas (F 22), “San José del Carmen” de Sevilla (F 23), “San José de

nuestra Señora de la Calle” en Palencia (F 29), y “San José de Santa Ana” en Burgos (F 31).

Igual contraste en el paisaje de las personas del entorno teresiano. Como es sabido, en el tiempo de la Santa el nombre de las personas era indicador del prestigio o de la presencia devocional de un determinado Santo del calendario, del que derivaba el nombre cristiano del bautizado.

Pues bien, en el mundillo social de Teresa, superpoblado de varios centenares de mujeres, laicos, clérigos, señores y plebeyos, está prácticamente ausente el nombre “José”. Prueba clara de que el Santo no era un catalizador de nominativos ni de afectos populares. En los escritos de la Santa aparece únicamente una extraña “doña Josef” (sic), monja en el monasterio de las Huelgas de Burgos (cta 449, 5). Ni en la Encarnación de Avila ni en los Carmelos teresianos contemporáneos aparece una sola “Josefa”. En cambio, al morir ella en 1582, sus Carmelos se habían poblado de jóvenes que al profesar de carmelitas cambiaban su patronímico por el apellido “de san José”: así, por ejemplo, Brianda de san José (en Toledo), Marcela de san José (Malagón), Catalina de san José (Medina), Isabel de san José (Alba), Juana de san José (Salamanca), Lucía de san José (Beas), Bernarda de san José (Sevilla), Francisca de san José (Caravaca) y casi una docena de “Marías de san José”... Buen índice del cambio de sensibilidad producido en el ambiente teresiano: las recién llegadas optan en cierto modo por rebautizar el nombre, adoptando el del Santo en el propio apellido.

Aunque aparentemente se trate de una minucia, ese cambio es revelador del rápido ingreso de san José en la toponimia universal, en coincidencia (y quizás en dependencia) del cambio producido a escala social y geográfica mundial. Mientras en la toponimia castellana anterior a Teresa abundan las poblaciones con nombre de innumerables santos (San Pedro, San Juan, San Martín, San Nicolás, Santa Eulalia...) menos el de san José, de pronto (ss. XVI-XVII) el Santo Patriarca da

nombre a un sinnúmero de poblaciones de toda la América hispana, desde USA hasta Argentina y Filipinas.

Otro cuadrante que desborda ya el presente resumen es el que se refiere al influjo de la Santa en la liturgia carmelitana de san José, lo mismo que en la liturgia de la Iglesia universal, en la iconografía y en la poesía, o en la devoción popular al Santo.

Un último indicador del influjo de la Santa en la promoción de la devoción a san José se sitúa en el sector bibliográfico. A Teresa, joven lectora, la había aleccionado la “Josephina” de Laredo. Después de su muerte, el carmelita más íntimo de ella, Jerónimo Gracián, escribirá para los carpinteros de Roma otra “Josephina”, mucho más documentada y valiosa (Roma 1609; pero redactada por el autor a su regreso del cautiverio de Túnez en 1596), inspirada en la Madre Teresa (cf BMC 16, pp. 373-483; especialmente el c. 4 del libro V).

BIBL. – Amancio de María, Bibliografía josefina de la Reforma Teresiana, en “Estudios Josefinos” 18 (1964) 807-822; León de san Joaquín, El culto de san José en la Orden del Carmen, Barcelona 1905; AA.VV., San José y Santa Teresa, en “Estudios Josefinos” 18 (1964) 233-842; AA. VV., en la “Rivista di Vita Spirituale” 15 (1961) 244-479; J. A. Carrasco, Presencia de San José en los conventos fundados por la M. Teresa, en «EstJos» 18 (1964), 739; Simeón de la S. F., Nuevas fuentes del josefinismo de santa T, en «Vilasecanum» 16 (México 2001) 207-230.

Tomás Alvarez

Josef / Doña Josef

Además de designar al esposo de la Virgen María o a los Carmelos fundados por la Santa, en sus cartas Josef es criptónimo con que designa a Jesucristo

(generalmente, al Jesús de su experiencia mística) por los años 1576-1581: “gran cosa hacen las palabras de Josef” (145,7). “Tratándolo con Josef, me dijo...” (145). “Estando la negra de Ángela [Teresa] hablando una vez con Josef, díjola...” (117,1)...

En una de las cartas aparece cierta “doña Josef”, que no es un criptónimo, sino que designa a una religiosa que quiere hacerse carmelita en Burgos, a lo que se opone la Santa. T escribe a la navarra Leonor de la Misericordia (Ayanz y Beamonte): “Esta su doña Josef es buen alma, cierto, y muy para nosotras; mas hace tanto provecho en aquella casa, que no sé si hace mal en procurar salir de ella; y así se lo defiendo [impido] cuanto puedo, y porque he miedo hemos de comenzar enemistades” (449,5). Se trata, seguramente, de doña Josefa de Alava, noble navarra, pariente de Leonor, que tras anular ciertas capitulaciones matrimoniales (a la manera de Leonor misma), había ingresado en las Huelgas de Burgos en 1570 y, al conocer a la Santa (1582), quiso pasar al Carmelo burgalés, como hicieron otras religiosas de su monasterio. “Doña Josef” era sobrina de don Francés de Alava, célebre embajador de Felipe II ante el rey de Francia.

BIBL.–P. Rodríguez - J. Rodríguez, Cartas de Felipe II a su embajador en París (1564-1570). San Sebastián 1992, pp. 25-28).

Juan Bautita

Hurtado, Juan Bautista

Juan Crisóstomo (Muncharaz y Tolosa), ocd

Hijo menor de doña Catalina de Tolosa (esposa de Sebastián Muncharaz). Lo conoció la Santa en casa de ésta (Burgos, enero de 1582). “Lesmitos” o “mi Lesmes” lo llama familiarmente T (ctas 458,4; 459,1). Niño de doce años, quedó al lado de su madre, cuando todos sus hermanos se habían hecho religiosos; la

acompañó a Palencia, cuando ambos decidieron hacerse carmelitas; asesoraba y aconsejaba a su madre: “no tenía más de doce años, mas muy llenos de canas en el seso y prudencia; ... parecía un viejo en las respuestas que daba” (cf Vida de la venerable madre Catalina del Espíritu Santo”, en “Monte Carmelo” 96 –1988– p. 493). En Palencia tomaron el hábito a la par madre e hijo en 1587: “la madre dentro de las rejas, y el hijo junto al altar mayor” (ib p. 494). Lesmes se llamó en lo sucesivo Juan Crisóstomo. Él y su hermano Sebastián de Jesús (prior de Valladolid) asistieron a la última enfermedad de su madre (julio de 1608) en el Carmelo de Palencia. Fue Lesmes quien le administró los últimos sacramentos y asistió a su muerte (ib 504). En la Historia del Carmen Descalzo (p. 159), hizo su elogio el P. Jerónimo en la serie de varones ilustres: “El padre fray Juan Crisóstomo (en el siglo Muncharaz), natural de Burgos, Lector de teología del Colegio de San Elías de Salamanca: ingenio sutil, claro y magistral..., que fue admiración a los que en Salamanca le trataron... Murió en Valladolid, año de 1609”. Tolosa, Catalina de.

Juan de Jesús (Guzmán), ofm

Sobrino de la Santa. Hijo de su hermana mayor, María, y de Martín de Guzmán (Castellanos de la Cañada, Avila: cf V 2,6). Profesó franciscano alcantarino en 1570. Se lo comunica ella a su hermano Lorenzo: “El hijo de la señora doña María, mi hermana, y de Martín de Guzmán profesó y va adelante en su santidad” (cta 24,10). Ese mismo año se queja ella al guardián de Cadalso de los Vidrios (Madrid), de que a Juan de Jesús se lo haga viajar de un lugar a otro: “Dios le dé fuerzas, que no se han con él como yo pensé se hiciera por ser cosa mía” (cta 25,3). Y de nuevo: “Él le dé fuerzas interiores, que bien lo ha menester” (ib 4).

Juan de Jesús (Roca), ocd (1544-1614)

Cuentan que cuando santa Teresa se enteró del ingreso en la Orden del «maestro» Juan Roca exclamó: «Ya tengo hombre en casa». Afortunadamente la

Santa tuvo y ha tenido muchos hombres en «casa». En los mismos días de 1572 entró el hombre por excelencia para ella: el maestro Jerónimo Gracián. Pero la intuición de la Madre sobre Roca fue profética, porque el ilustre catalán la sirvió con fidelidad toda la vida. Y fueron muchas y valiosas las aportaciones que hizo en pro de la obra teresiana. Aunque tampoco hay que negar sus limitaciones, reconocidas y señaladas por la misma Fundadora, a la hora de identificarse plenamente con el carisma de la nueva Orden.

Nos gustaría saber cuándo y dónde Teresa de Jesús y Juan de Jesús se conocieron. El maestro Roca entra en relación con los carmelitas descalzos en Alcalá de Henares, cursando estudios universitarios de teología (1569-1571). Es su amistad con otro universitario, Jerónimo Gracián, la que lleva a la nueva familia religiosa. Y así ingresa en el noviciado de carmelitas descalzos de Pastrana el 1572. Hace escasamente tres años que los descalzos nacieron en Duruelo (28 de noviembre de 1568).

En estos momentos Roca es un joven de 27 años, doctor y profesor en artes por la Universidad de Barcelona (1566), sacerdote diocesano (1569), y estrenado maestro en teología por la de Alcalá. En el noviciado no sólo aprende el nuevo estilo de vida consagrada sino que también ejerce ministerios catequéticos y sacerdotales. Y acabado el año profesa definitivamente en el Carmen descalzo el 1 de enero de 1573. Muy pronto comienza a ejercer cargos de responsabilidad: vicario de Altomira (Cuenca) y prior de Mancera (1575). El Capítulo provincial extraoficial del año siguiente le nombra «celador» de las nuevas comunidades teresianas. Y se lo toma tan a pecho que la madre Teresa tiene que irle a la mano: «Ahora ve el cansancio de las actas que el padre fray Juan de Jesús deja hechas, que a mi entender torna a referir las constituciones...» (cta 145, 1). También en la forma de calzar: «Lo que dice el padre fray Juan de Jesús de andar descalzos, de que lo quiero yo, me cai en gracia, porque soy la que siempre lo defendí» en sentido contrario (cta 156, 7).

Al vivir con intensidad el compromiso teresiano comparte los mismos riesgos que los religiosos más significados: persecuciones y cárceles. Y él, como el que más, defiende ante el nuncio a la madre Teresa, acusada de «inquieta y andariega».

De acuerdo con el padre Gracián, la Santa dialoga y programa con él la famosa embajada ante la Sede Apostólica para lograr el primer paso autonómico de la obra teresiana: «Ya va el caminante muy puesto en orden, y mientra más le trato más esperanza tengo lo ha de hacer muy bien» (cta 273, 6). Roca y Diego de la Trinidad viajan a Roma de incógnito y «disfrazados de caballeros» para conseguir la erección de una provincia de descalzos dentro de la Orden del Carmen, con legislación y superior propios (1579-1580). La madre Teresa sigue de cerca con inquietud la aventura: «pena es verle ir tan lejos, sino que como la necesidad es mucha, por algo se ha de pasar...; virtud y talentos tiene para esto y más» (cta 276, 1). Y como es lógico celebra la buena noticia del éxito romano de Roca: «Sepa que ha cinco días que recibió una carta nuestro hermano fray Jerónimo Gracián... de Roma, de fray Juan de Jesús, en que le dice que ya está el breve dado... Sea Dios alabado, que tanta merced ha hecho; bien pueden darle gracias» (cta 328, 8).

Para configurar la nueva provincia la Santa no olvida ni personas para dirigirla ni matices legislativos a tener en cuenta en el primer Capítulo de Alcalá (1581). Cuenta también con Roca. En este sentido le escribe a Pastrana (Palencia, 4 de enero de 1581). No es la primera vez que se cartea con él, aun cuando no se conserva más que otra carta anterior (septiembre de 1576).

Desde este momento «estamos todos en paz, calzados y descalzos» (Fund. 29, 32). A Roca le hacen prior de Pastrana (1581), pero apenas le vemos por la comunidad, ya que interviene de inmediato en la fundación de Valladolid (1581). Son días en que Teresa escribe a Gracián desde Palencia que «con fray Juan de Jesús me holgué. Cada vez que veo el gran amor que tiene a vuestra reverencia me hace quererle más» (cta 367, 7). Cuando la Santa pasa por Valladolid en

agosto-septiembre de 1582, camino de Ávila, el padre Roca está todavía en la ciudad del Pisuerga: «La priora escribe a vuestra reverencia cómo están tan malos [los frailes de la comunidad vallisoletana], y por qué no se da a fray Juan de Jesús la patente, que sería cosa de inhumanidad dejarlos, que es el que está bueno y lo provee todo» (cta 438, 14). Teresa de Jesús morirá cinco semanas más tarde en Alba de Tormes. Allí se persona Roca «pocos días después de su muerte» (Petición y memorial, s. p.).

La tradición o la leyenda hablan de este encuentro último entre ambos: «Tome, padre, he aquí este báculo, que no tengo otra cosa que darle». Este báculo teresiano hizo su historia por Cataluña de mano del P. Roca cuando vino a establecer (1586) los primeros carmelos descalzos. Incluso le tuvo en su veneración el arzobispo de Tarragona, don Juan de Montcada y su hermana Lucrecia, para asentarse definitivamente en el convento de San José de Barcelona (1620). Un devoto «lo guarneció de plata, como está ahora» en 1707 (Anales, p. 31).

Sin embargo, antes de llegar al principado catalán, Roca estuvo tres años de rector del colegio de Baeza (1582-1585), fundado por san Juan de la Cruz. Creemos que la «patente» citada en uno de los párrafos anteriores se refiere a su nuevo cargo. También intervino como primer definidor provincial en el Capítulo de Almodóvar del Campo (1583). Pero a fines de 1585 pasa definitivamente, salvo el priorato de Lisboa (1591-1594), a Cataluña, donde había nacido el 14 de julio de 1544 (Sanaüja, Lleida).

Le cupo el honor de introducir el carmelo teresiano, tanto de religiosos como de monjas (1586-1588) en su propia tierra. Asimismo fue el primer provincial de los diez conventos de la Corona de Aragón (1588-1591), y más tarde lo fue en un segundo trienio (1600-1603). Las fundaciones obedecen a criterios teresiano-pastorales exigidos por las necesidades concretas del pueblo. Puede chocar con

otras orientaciones, pero él actúa como se había hecho hasta entonces en otros lugares de Castilla y Andalucía (MHCT 8, doc. 152).

Su espíritu y vida le impulsan a trabajar por la canonización de Teresa de Jesús. Por esta razón escribe una «Petición y memorial», impresa, de 11 páginas, al «Concilio Provincial Tarraconense» reunido en Tarragona el 31 de enero de 1602. Sin escrúpulos de ninguna clase reconoce a la madre Teresa haber «levantado en la Iglesia de Dios una reforma tan señalada, como se ve de los muchos monasterios de monjas que ella fundó, y de tantos de religiosos descalzos del Carmen, de que ella ha sido principio y autora». También hace hincapié en los valiosos «libros que andan impresos de su Vida, Camino de perfección, y el de las Moradas..., llenos de celestial doctrina», junto a su testimonio de vida personal de «oración y contemplación que traía» (ib.). Y por si el Concilio provincial no lo recordaba, «esta sierva de Dios, era natural de la ciudad de Ávila, que en la partición de España, según las historias de ella, cae en la Provincia tarraconense» (ib.). Y concluye: «Por las cuales cosas, sacratísimo sínodo, he tenido ánimo de suplicar, en nombre de mi religión, como de presente lo suplico, que tiene por madre renovadora y autora de este tan grande bien, a la bienaventurada Teresa de Jesús, a vuestra religiosísima piedad, que se digne de mandar, que se le conceda la merced y gracia arriba propuesta, para que se hagan las diligencias necesarias acerca de la averiguación de su vida, mientras hay testigos de vista y personas vivas que podrán dar fe y cierto testimonio de ella» (ib.). A propuesta del señor Arzobispo se encargó la redacción de la carta laudatoria, a Roma, al obispo de Vic, al abad de Poblet y al síndico del cabildo de Lleida (Actas sinodales, f. 113).

Doce años más tarde, el P. Roca tuvo la satisfacción de participar en las fiestas de beatificación de la madre Teresa de Jesús en la ciudad de Tarragona. Predicó en la iglesia del convento el 5 de octubre de 1614 «al oficio de la misa mayor». He ahí algunas de sus apreciaciones personales, bajo el tema de las diez vírgenes (Mateo, 25, 1-13): «No es nuestra santísima virgen y madre, Teresa, de estas

vírgenes, locas, sino de las muy prudentes» (ib., p. 134). «Por lo cual, con justa razón los breves apostólicos la llaman fundadora, que lo es» (ib.). «Era tanta la fuerza de su amor para con su amado Jesús, que se le hacía muchas veces presente, no sólo según la divinidad..., sino también según la humanidad» (ib. p. 135).

Y no podía faltar la referencia personal: «Explicando yo esta doctrina de esta presencia de Dios por estas operaciones y simpatías de amor, en una plática que nuestra Santa me mandó hacer en un convento de monjas, donde era prelada, mostró quedar muy admirada. Y en acabando la plática despidió todas las religiosas, y con mucha instancia me preguntaba cómo había dicho aquella doctrina. Y replicándole yo que me dijese la causa de su pregunta, no quiso, por su mucha humildad, descubrirme la gracia que tenía escondida en su su pecho, hasta que, con juramento, le prometí de guardarle secreto. Y entonces dijo la Santa que la causa de preguntármelo era porque todo lo que habéis predicado pasa al pie de la letra en mi alma...» (ib., p. 137-138).

Vale la pena recordar otros fragmentos del sermón: «Pero este mismo fuego del amor levantaba en su corazón otra llama del amor de los prójimos, y se encendía en un grande celo de la salud de las almas» (ib. pp. 138-139). «Miradla, cristianos, qué alegre está viéndose madre de tan ilustre y crecida familia..., viéndose cercada de tantos hijos e hijas que saben la verdadera sabiduría del amor de Dios?» (ib. p. 140). «¿Quién, pues, no creerá que esta Santa alcanzó muy crecida gracia de Dios, pues con ella obró tantas maravillas y proezas, en las cuales puede, en alguna manera, compararse con los santos Apóstoles?» (ib. p. 141).

La muerte le llegó al P. Roca poco después de las fiestas de la beatificación: «Y habiendo predicado este sermón, nos le trajo la bondad de Dios a esta ciudad de Barcelona, adonde murió en paz, una muerte como de varón santo y de valor, muy intrépido a la muerte, regalándose con su madre Santa, que le llamaba, para que

le hiciese compañía en los descansos de la eternidad, como se la había hecho en los trabajos de la vida presente» (Relación de las fiestas..., p. 89). Era el 19 de noviembre de 1614.

Entre otras, nos ha dejado manuscritas dos obras importantes: Tractatus mysticae theologiae, de 547 folios y 150 x 100 mm, en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, ms. 1.316. Y Tractatus varii, de exercitationibus spiritualibus, de 216 f. 150 x 100 mm., ib. ms. 1.838. En una de ellas cuenta que Felipe II se interesó por la beatificación de Ramon Llull, por lo cual los Consellers de Cataluña le pidieron a él, que entonces era rector del convento de san José, de Barcelona(1594-1597), y al padre Pedro Gil, rector de los jesuitas de la misma ciudad, su opinión (Tractatus mysticae, f. 425-426).

BIBL.–Teresa de Jesús, santa, Epistolario (Toledo, sept. 1576, y Palencia, 4 enero 1581); Reforma 1,4,39; ib 5,1; José Dalmau. Relación de... las fiestas de beatificación de... Teresa de Jesús... en Barcelona y Cataluña, Barcelona, 1615; Juan de Jesús Roca, Petición y memorial presentado... al Concilio provincial tarraconense, Tarragona 1602; Silverio de santa Teresa, Influencia del espíritu de santa Teresa en Cataluña. Santa Teresa y el P. Roca, Burgos, 1931 (Sermón predicado en Tarragona, pp. 131-141); Gabriel Beltran, Juan de Jesús Roca, en El Carmelo Teresiano en Cataluña (1586-1986), Burgos, 1986, p. 7-54.

Gabriel Beltrán, OCD

Juan de la Cruz, ocd, San

Vida. Juan de Yepes y Álvarez (1542 -14.12.1591) nació en Fontiveros (Ávila) de una familia pobre. En 1563 ingresó en la Orden de los Carmelitas en Medina del Campo, y, según el uso de la época, tomó el nombre de Fray Juan de Santo Matía. Estudió artes y un curso de teología en la Universidad de Salamanca y recibió en 1563 la ordenación sacerdotal. Por encargo de Santa Teresa, como

vamos a ver, fundó en 1568 en Duruelo (Avila) la primera casa de los Carmelitas Descalzos (1568). A partir de ese momento, y en estrecha colaboración con T, se consagró con abnegado celo a la reforma y formación de hermanos y hermanas de su nueva Orden. Por malentendidos e incompresiones de hermanos de la antigua observancia, fue encarcelado en Toledo desde diciembre de 1577 hasta agosto de 1578 cuando pudo escapar y seguir trabajando en la difusión y consolidación de la reforma como maestro, confesor y superior en la región andaluza. Después de un trienio en Castilla (1588-1591), depuesto de sus cargos y destinado a América y al desierto, aquejado de una grave enfermedad, murió en Úbeda en 1591 a los 49 años de edad. Fue beatificado en 1675 y canonizado en 1726. Bajo el pontificado de Pío XI en 1926 fue declarado Doctor de la Iglesia.

Obras. Por el origen y la función hermenéutica de su pensamiento, la lírica y no la prosa ocupa el primer puesto en la obra literaria del Doctor Místico. El punto de partida lo constituyen poemas como los Romances, el Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe o La Fonte, Cántico espiritual, En una noche oscura, y Llama de amor viva. Los primeros fueron escritos por Juan de la Cruz durante su estancia en la prisión; los demás, otras glosas y cantares fueron apareciendo en su etapa andaluza al ritmo de necesiades y situaciones diversas desde 1582. Posteriormente y a petición de religiosas, religiosos y laicos escribió tratados espirituales y comentarios de estos poemas: La subida del Monte Carmelo (1578-1583); y Noche oscura del alma (1583-1585) comentan de manera complementaria el poema En una noche oscura. Los otros comentarios llevan el título tradicional del fragmento lírico interpretado, Cántico espiritual y Llama de amor viva, y fueron escritos y revisados entre 1584 y 1587.

Relaciones biográficas con T. Nacieron y vivieron en el mismo momento histórico y en idéntico escenario geográfico, la España del siglo XVI: Ávila 1515 - Alba de Tormes (Salamanca) 1582, Teresa; Fontiveros (Avila) 1542-Úbeda (Jaén) 1591, Juan. Coincidieron cuarenta años sobre la tierra, la mitad de ellos en la Orden del Carmen y durante diecisiete años cooperaron en la reforma y en la puesta en

marcha de un nuevo estilo de vida religiosa y de un nuevo carisma en la Iglesia. A ambos considera la historia religiosa como los artífices del Carmelo Teresiano: T como Madre fundadora y fray Juan como fiel compañero y primer descalzo. La cooperación para llevar adelante esta renovación espiritual de la Orden fue la que provocó los encuentros y las relaciones más decisivos para la vida espiritual de ambos y para sus descendientes.

Desde el 10 de agosto de 1567 Santa Teresa tiene patentes para fundar frailes reformados y ha comenzado a pensar en los más adecuados de entre sus conocidos. De hecho ella conoce la patente cuando ya está en Medina dispuesta a fundar, el 18 de ese mes. Solo encontró el fraile adecuado cuando se conocieron por primera vez allí en Medina del Campo durante el mes de agosto de 1567, como lo cuenta T en Fundaciones 3, 16-17 que escribe en Salamanca seis años después, recordando sucesos de aquel verano. Curiosamente desde el principio le atribuye el nombre de descalzo: fray Juan de la Cruz, no de Santo Matía, ella no ha conocido otro. T tenía 52 y Juan 25 años. Este encuentro tan casual y decisivo para la vocación de fray Juan y tan providencial para el Carmelo Teresiano y para la Iglesia entera, se produjo en el monasterio de las Descalzas, todavía en obras de acondicionamiento, por los meses de septiembre u octubre de 1567. Antes T ha escuchado grandes elogios del joven fraile recién ordenado sacerdote a un compañero suyo, fr. Pedro de Orozco. T ha conocido, pues, a fr. Juan primeramente de oídas y por referencias elogiosas. Cuando se vieron y dialogaron “la contentó mucho” aquel fraile de corta estatura, que andaba metido en una crisis vocacional y pensando retirarse a la Cartuja (Fundaciones 13,3). Logró descubrirle sus ideales y convencerle de que podría realizar sus ansias contemplativas, cooperando con el proyecto de renovar el Carmelo masculino que ella traía medio pensado. La empatía de aquel primer encuentro fue decisiva: T descubre en Juan la encarnación de sus ideas y Juan se descubre a sí mismo, descubre su vocación y descubre en T a la mujer con claridad mental, capacidad de liderazgo y eficacia activa que va a dar posibilidades reales a sus sueños y de-seos. Comenzó en aquel momento una colaboración que no se interrumpirá

hasta la muerte de la madre Teresa. Encuentro providencial de alcance eclesial. “Por mediación de T descubre y elige fray Juan su vocación definitiva y su participación activa en la tarea formadora y reformadora. Esa colaboración no se limita a primeros pasos y a asuntos estrictamente fundacionales. La comunión se prolonga y amplía, fecunda e iluminante, a todo el ámbito de su vida y su misión: carisma, santidad, escritos, comunicación espiritual, vida mística y magisterio universal. Inconfundibles e inseparables. Al iniciar la reforma de los frailes en Duruelo, ella le lleva de ventaja veintisiete años de edad, veintiocho de vida religiosa, seis en la Reforma. Ella es la fundadora en cuanto a proyecto espiritual y en todas las implicaciones materiales y organizativas que acompañan a esa tarea. La preparación y ejecución de Duruelo, es el momento de influjo teresiano más marcado y constatable, casi unidireccional” (F. Ruiz, El carisma del Carmelo vivido e interpretado por San Juan de la Cruz. El carisma de San Juan de la Cruz vivido e interpretado por el Carmelo, en Salvador Ros (coord.), La recepción de los místicos, Salmanaca 1997, p. 579).

Fray Juan, formado por Santa Teresa. Un año después, otra vez el día de san Lorenzo de 1568, se repetía de alguna manera aquel encuentro; ahora en Valladolid, y también con la fundación de las Descalzas a medio hacer y aprovechando la provisional falta de clausura que les facilita la comunicación. No fue tan rápido el diálogo esta vez; duró algunos días “el cursillo de verano de formación teresiana acelerada”. Juan de Santo Matía “que se quería ser descalzo, se informaba de nuestra manera de proceder en estas casas” dirá más tarde la Santa (F 10,4, cf. cta 13,2). A últimos de setiembre ya marcha él para Duruelo haciendo escala en Avila, a poner en práctica sus ideales aprendidos y las instrucciones recibidas en la convivencia y el diálogo con la madre Fundadora. En octubre se encuentra en Avila terminando los preparativos para la fundación. Él mismo es portador de una carta de recomendación de T para el ‘caballero santo’, Francisco de Salcedo, en la que ya va este primer elogio: “aunque es chico entiendo es grande en los ojos de Dios, cierto él nos ha de hacer acá harta falta, porque es cuerdo y propio para nuestro modo, y ansí creo le ha llamado nuestro

Señor para esto. No hay fraile que no diga bien de él, porque ha sido su vida de gran penitencia. Aunque ha poco tiempo ... jamás le hemos visto una imperfección. Mucho me ha animado el espíritu que el Señor le ha dado y la virtud, ... tiene harta oración y buen entendimiento" (cta 13, 2-5).

Sólo medio año después, a fines de febrero de 1569, cuando viaja de Valladolid a Medina se desvía T por Duruelo para comprobar cómo fray Juan y sus compañeros han asimilado sus planes y directrices. En F 14,1-12 registra su evaluación, su admiración y sus reparos con toda viveza, aunque lo ha escrito seis años después de los sucesos.

Juan, formador del Carmelo. Vuelven a cruzar sus caminos en enero de 1571 en Alba de Tormes, en circunstancias parecidas a las de Medina del Campo en 1567, y de Valladolid en 1569, en ta-reas de fundadores. Juan acompañó desde Mancera (Salamanca) –donde reside como suprior y maestro de novicios desde el 11.06.70 por traslado de Duruelo–, a T y a las primeras religiosas (Ana de Jesús Lobera entre ellas). Conviven, pues, otra vez mientras acomodan las casas en que va instalarse la comunidad de Alba (F. 20). El diálogo esta vez se prolongó por algunos días.

Pero es a partir de la primavera de 1572 cuando se abre el período de más larga convivencia entre ambos Fundadores y Formadores en una misma ciudad. Por deseo y casi mandato de T, Juan de la Cruz deja el colegio de Alcalá de Henares fundado poco antes y se retira a Avila como confesor del monasterio de la Encarnación, donde a T la han hecho priora. Enseguida se hace eco de su labor: "Gran provecho hace este descalzo que confiesa aquí; es fray Juan de la Cruz" (cta 45,4 de 27.09.72). "Acá ha días que confiesa uno de ellos harto santo, ha hecho gran provecho" (cta 48,2 de 13.02.73).

La Respuesta a un desafío (de septiembre de 1572) contiene también un testimonio de estas relaciones. Bajo el disfraz de "un venturero" que vive descalzo

en el Carmen calzado de Avila, participa Fr. Juan en el cartel de retos ascéticos entre las monjas. También participa en desafíos poéticos y concursos espirituales y literarios.

La prolongada convivencia en Avila permitió una confrontación mutua de experiencias espirituales sin precedentes. En la Relación 35 T cuenta la gracia del matrimonio espiritual acontecida justamente al tomar la comunión de mano de fray Juan el 18.11.72. Anota Tomás Álvarez que Fr. Juan de la Cruz pudo leer este episodio en la edición de fray Luis de 1588 y hace la curiosa observación de que fray Juan es el único carmelita descalzo que aparece mencionado con su propio nombre en esa editio princeps (IV, 10, p. 406).

Comisionado por la Madre Fundadora se desplaza fray Juan de Avila a Medina del Campo en ministerio de exorcista pues, al decir de T, “le ha hecho Dios merced de darle gracia para echar los demonios de las personas que los tienen ... temen en él tanta gracia acompañada de tanta humildad” (cta 51).

Ya llevaba un trienio trabajando en La Encarnación cuando T desde Sevilla pide por vicario a fray Juan para aquella casa (cta 89,4) y se alegra de la opinión y parecer de Séneca (fray Juan) sobre Gracián una vez que se han conocido en Avila entre septiembre y octubre de 1575. “Durante los años de Ávila (1572-77), la comunión se enriquece y diversifica. Aumenta la autoridad de fray Juan, su aportación en el intercambio de ideas y experiencia. Llama a la santa “nuestra madre” (fundadora), “mi hija” (espiritual)” (F. Ruiz, Ib.). Teresa está por Salamanca y Alba de febrero de 1573 a marzo del 1574. El siguiente encuentro de ambos se produce en Segovia por marzo de 1574 (F. 21), y de nuevo sucede con ocasión de la fundación de monjas Descalzas. “T quiso que fray Juan iniciase espiritualmente a la nueva comunidad en sus primeros pasos. Ambos compartieron experiencias fundacionales y religiosas durante un par de semanas, ya que a finales de marzo fray Juan regresaba a Avila” (Eulogio Pacho, Teresa de Jesús, S. y Juan de la

Cruz, en Diccionario de San Juan de la Cruz, s.v. Burgos, Monte Carmelo, 2000, pp.1419-1446.

T regresa en octubre del 1574 a la Encarnación para terminar su priorato (cta 73), pero en seguida parte para Valladolid y Beas, y no volverá a encontrarse con fray Juan hasta el mes de julio de 1577 cuando regrese a Avila. Mientras, ha sufrido cárcel en Medina por primera vez en enero de 1576, T desde la distancia se ha hecho eco del episodio (cta 102, de 16.02.1576) y le ha defendido ante el P. General. Fr. Juan desde Ávila ha participado por este tiempo en el concursoconvocado por ella sobre la locución Buscarte has en mí que T ha oído en la oración estando recluida en Toledo; también por entonces ha recibido su parte del Vejamen (hacia febrero de 1577), pieza teresiana a cuyo trasluz entrevemos, deformadas por el cristal burlesco del género teresiano, la primicia de los escritos sanjuanistas en la que ya se adivina una temática que resultará perenne en su pluma: ‘búsqueda de Dios’, ‘muertos al mundo’, ‘hacerse una misma cosa con Dios en unión’, ‘contemplación perfecta’, ‘hablar siempre de Dios’. Fray Juan ha participado en otros intercambios y regalos de cantares y villancicos (cta 171) que promueve T por donde quiera que pasa. Quizá de este tiempo sea la doble versión del Vivo sin vivir en mí. En todo caso a los ojos de T aparece como hombre que “tiene experiencia en cosas de oración” (cta 177,2). La convivencia en Ávila resulta definitiva para el magisterio espiritual de ambos maestros: T culmina allí la redacción del Castillo interior, obra en la que expresa su experiencia y pensamiento más maduro alcanzado en el trato con fray Juan, a su vez Juan de la Cruz comenzará a escribir en ese tiempo. Cuando y donde T termina, Juan de la Cruz empieza.

Participa Juan no solo en los regalos poéticos sino también en la persecución a T y se ve metido en la refriega del priorato de La Encarnación, y en las alegaciones ante letrados, y demás pleitos alrededor de la elección machucada (cta 211, 3-5), con la dolorosa prohibición a las monjas de trato con él, su confesor, etc. Hace

informes de la situación tan concordes con la mente y el sentir de T que ésta los utiliza literalmente en sus cartas a los amigos (cta 215, 6-7 de 10.11.1577).

No fue el menor daño provocado por los dolorosos sucesos que a partir de 1576 se abatieron sobre la obra de la Madre T el hecho de cortar e impedir las relaciones personales y directas de los dos Santos a partir de ese año. La preocupación y el dolor de T por la suerte de fray Juan, cuando éste desapareció de su vista encarcelado por los Calzados en Toledo aumentaron. Ya el 4 de diciembre escribe (cta 218) T al rey interesándose e intercediendo por fray Juan de la Cruz. Repetirá la intercesión, la alarma y el cuidado –solo ella parece ocuparse del encarcelado– en las ctas 220,3; 221, 6; 222, 2-3 y 226,9-10 con este elogio ante el corresponsal Don Teutonio: “ha más de un mes que prendieron los dos descalzos... con ser grandes religiosos y tener edificado a todo el lugar ... al menos el uno que llaman fray Juan de la Cruz todos le tienen por santo, y todas, y creo que no se lo levantan, en mi opinión es una gran pieza”. La cta 232, 3 va con temores de que le hayan llevado a Roma o que le hagan más daño, como la cta 233, 3; en la 238, 6 y 14 hace memoria de “aquel santico de fray Juan” (cf cta 246,4); en la 247,5 de mayo del 1578 se lamenta del “encantamiento de fr. Juan” aun desaparecido. En la 256,4 tiene que insistir “no se olvide de hacer algo por fr. Juan” en vísperas de su evasión; en la 257 de nuevo solicita piedad y, cuando ya fray Juan de la Cruz ha escapado, como ella no lo sabe, sigue intercediendo T en cta 258, 6 con lamentos como este: “nunca hay quien se acuerde de este santo”. Conocida su huida se alegrará y lamentará repetidamente del trato recibido por el recluso: ctas 260, 1-3; 261, 3; 267; 270,2; 271 y 272,4.

El 17-18 de agosto efectivemente se fuga fray Juan de la cárcel del Carmen de Toledo. Participa en seguida en la Junta de Almodóvar y parte para Andalucía. Desde allí la escribirá extrañando, entre nostálgico y halagador, la ausencia de T. “Aunque no sé donde está quiero escribirla estos renglones confiando se los enviará nuestra Madre [Teresa], si no anda con ella; y si es así que no anda, consuélese conmigo que más desterrado estoy yo y solo por acá, que después

que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla [a la Madre] ni a lo santos de por allá". (cta 1ª del 6.7.1581 de Fray Juan desde Baeza a Catalina de Jesús, la envía junto a otra carta que escribe a T que por ese tiempo se halla en Soria). Acaba fr. Juan de regresar de Castilla del capítulo de Alcalá (3-16.03.1581).

Desde que conoció su liberación y destino en Andalucía, T siguió de cerca sus pasos, le propone como paradigma de buen padecer: "¡no merezco tanto como fray Juan de la Cruz para padecer tanto!" (cta 274,8) y le presenta como dechado de directores espirituales ahora que ya tiene conocimiento directo de su experiencia, discreción y letras: "cuán sin razón se queja, le dice a Ana de Jesús, pues tiene allá a mi padre fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino. Después que se fue allá, no he hallado en todo Castilla otro como él; no creerán la soledad que me causa su falta. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo y todas las de esa casa (de Beas) traten y comuniquen con él sus almas y verán que aprovechadas están... porque le ha dado nuestro Señor para esto particular gracia. Certifícolas que estimara yo tener por acá a mi padre fray Juan de la Cruz, que de verás lo es de mi alma ... pueden tener llaneza con él como conmigo misma que es muy espiritual y de grandes experiencias y letras... yo le escribo les acuda..." (cta 277,1-2 y cf. 323). T lo defiende vivamente ante dudas de Gracián sobre su lealtad respecto a él como superior que espera apoyo para sus iniciativas. "Por fray Juan de la Cruz yo juraré que no le ha pasado por pensamiento, antes ayudó a los romanos con lo que pudo y morirá, si fuese menester, por vuestra paternidad. Esto es sin falta verdad" (cta 333,1). Siempre da por descontada su confianza (cta 340,5). El carteo en este periodo ha debido ser intenso e íntimo. Un reflejo nos queda: "Olvidábaseme de suplicar a vuestra reverencia una cosa en hornazo: plega a Dios la haga. Sepa que consolando yo a fray Juan de la Cruz de la pena que tenía de verse en Andalucía (que no puede sufrir aquella gente) antes de ahora, le dije que, como Dios nos diese provincia, procuraría se viniese por acá. Ahora pídeme la palabra y tiene miedo que le han de elegir en Baeza. Escríbeme que suplica a vuestra paternidad que no le

confirme. Si es cosa que se puede hacer, razón es de consolarle, que harto está de padecer" (cta 384,4).

A pesar de las dos súplicas conjuradas, a fray Juan lo eligieron y Gracian le confirmó como superior, si bien para Granada, no para Baeza. Con motivo de ese viaje a Granada, fray Juan dará un largo rodeo en el que volvieron a encontrarse breve pero intensamente por última vez en persona por noviembre de 1581, meses antes de la muerte de la Santa. Fue de nuevo en Ávila, a donde viajó él con intención de volverse acompañándola a la fundación proyectada en Granada. Esta última entrevista parece no haber resultado muy feliz. Fray Juan ha hecho en valde un largo camino. T ya está comprometida para ir a Burgos. Parece que el 'fundador' de las desclazas de Granada insiste por demás, hasta dejarla cansada: "... yo lo estoy [harto cansada] esta tarde con un padre de la Orden, aunque me ha quitado enviar mensajero a la marquesa, que va por Escalona" (cta 417,2). Al día siguiente de su llegada (28 de noviembre) emprendía fray Juan el viaje de vuelta pero sin la madre T, que le ha pedido dinero para un proyecto del P. Provincial: publicar las Constituciones. Fray Juan recuenta sus dietas de viaje y no le alcanza para dejar nada por ahora. "Harto quisiera fray Juan de la Cruz enviar a vuestra reverencia algún dinero, y harto contaba si podía sacar de lo que traía para el camino, mas no pudo. Creo lo procurará enviar a vuestra reverencia", escribe T a Gracián (cta 421,2). La despedida de esa tarde otoñal fue definitiva, produciendo en la Santa "harta pena y mucha soledad" (cta 421,1).

Casi un año después, un mes antes de morir, desde Valladolid, en viaje y con hartos disgustos en el corazón, envía T su último saludo a fray Juan por medio del P. Gracián que está visitando Andalucía: "Al padre fray Juan, mis encomiendas" (cta 465,16 de 1.9.1582).

"Cuando muere santa Teresa en 1582, Juan de la Cruz tiene cuarenta años, y aún vivirá nueve años más, precisamente los más intensos de su vida y los más cualificados como formador, gobernante y escritor: dos veces prior de Granada, un

turno de provincial de Andalucía, un trienio de primer Definidor, miembro de la Consulta y superior de Segovia, fundaciones y construcción de conventos. En este período, la creatividad de san Juan de la Cruz toma sus propios rumbos" (F. Ruiz, Ib. p. 577).

La comunicación por carta nos ha llegado truncada. El epistolario teresiano que hemos utilizado es mucho más abundante en testimoniar la íntima relación epistolar de los dos grandes místicos que prolongó y completó el contacto personal. No nos ha quedado ninguna de las cartas a fray Juan, que fueron numerosas, según consta por noticias ciertas. Su persecución final tuvo algo que ver en esta desaparición de cartas preciosas (Jerónimo, Historia, VII, 5,7. y BMC 14, 43). El epistolario de san Juan de la Cruz, más restringido, tampoco ha conservado cartas dirigidas a la madre Fundadora. En cambio, por él también queda claro que fue frecuente el carteo con T, desde la época de Ávila hasta la muerte de ésta que le alcanza en Granada. En la primera de las cartas conservadas del Santo (de 6 de julio de 1581, a Catalina de Jesús desde Baeza, cta 1) se menciona otra carta para la madre Teresa, en la que se tratan asuntos relativos a la fundación de Granada. E. Pacho menciona varias cartas seguras en su noticia de cartas perdidas o desaparecidas (Obras Completas, MEC 3, MteCarm, Burgos 1982, pp.1406-1408).

Las referencias a T en los escritos sanjuanistas. Son pocas, "apenas dos menciones explícitas y del todo asépticas. En vida, para él era "nuestra Madre" (cta 1 del epistolario sanjuanista a Catalina de Jesús: 6.7.1581); ya difunta, y cuando se trata de imprimir sus libros (1586), añade el calificativo de "bienaventurada". Quería indicar, sin duda, lo mismo que "santa". Guardó las formas al no estar aún beatificada, no porque dudase de la santidad teresiana, sino por rigor canónico en la expresión. Según los testimonios que hablan del propio fray Juan, en la conversación habitual, mencionaba siempre a la Fundadora con el trato habitual entre monjas y frailes: "nuestra santa Madre" o "la santa madre Teresa". Convencido de la santidad de la madre Fundadora, tranquilizó

proféticamente a fray Juan de san Angelo, asegurándole que antes de morir sería testigo de la beatificación de Teresa, como sucedió (Quiroga, Hist V II, 20, p. 374; Alonso, Vida II, 17, p. 458-59; Jerónimo, Historia V, 5, pp. 518-19). Para él, “madre y santa”. No conocía elogio mayor” (E. Pacho, Diccionario, pp. 1424-25). Juan cita a la santa Madre T ya en CA 12, 6 a propósito del verso “que voy de vuelo” donde trata de los fenómenos místicos, y allí se muestra como el primer impulsor de la edición de los escritos. “A cuanto sabemos la primera iniciativa editorial de Vida se debe a otro exalumno salmantino, fray Juan de la Cruz” (Tomás Alvarez, Nota Histórica. Anexo al volumen II del ‘Libro de la Vida’, coed. Patrimonio Nacional - Monte Carmelo, Burgos 1999, p. 538, cf ahí mismo la interesante cronología de los hechos, por la que queda patente la iniciativa determinante de fray Juan, Ib. p. 540). Así remite el autor del Cántico: “Lugar era éste conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer; mas porque mi intento no es sino declarar brevemente estas canciones, como en el prólogo prometí, quedarse ha para quien mejor lo sepa tratar que yo; y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales (espero en Dios) saldrán presto impresas a luz” (Cántico A 12,6 y Cántico B 13, 7). Ya para este tiempo, Granada 1584, fray Juan ha leído en manuscritos obras de T, al menos Vida y Moradas, en las que se habla de estas materias. Solo el Camino estaba impreso en Évora 1583. El 1 de septiembre de 1586 la Consulta o gobierno del Carmelo Teresiano del que era miembro fray Juan de la Cruz como definidor aprobó la impresión de “todos” los escritos de T. “Se propuso que se impriman los libros y obras que nuestra madre Teresa de Jesús hizo, y se comete la ejecución de lo susodicho a nuestro muy reverendo padre provincial que dé en ello la orden que le pareciere convenir. Propuesto lo susodicho, pasó, que se haga y cumpla como aquí se contiene. Lo cual fue por votos secretos, conforme a nuestra santas leyes y constituciones” (Jerónimo, Historia V, 13). Desde 1588 en la edición de fray Luis de León, ya están disponibles para fray Juan los escritos de la madre Teresa.

Aunque más velada, no es menos importante otra referencia a la madre Teresa y a su obra. Comentando la gracia mística de la transverberación, en claro paralelismo de simbología, léxico y situación con el relato de la Santa en Vida 29,13, –síntoma evidente de trasvase de experiencias y comunicación de intimidades espirituales– interpreta como teólogo Juan de la Cruz que, primero, pocas son las almas que llegan a tales experiencias, pero que, segundo, las que llegan son "mayormente, las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias del espíritu, según la mayor o menor sucesión que había de tener su doctrina y espíritu" (LlB 2,12). Además de la descripción de la experiencia (LlB 2,9-11) proporciona el Doctor místico una lectura teológica y un discernimiento pastoral de la eficacia eclesial de la gracia mística como carisma de fundadora. "La alusión equivale al reconocimiento más autorizado que podía hacerse de las "primicias del espíritu" en Teresa de Jesús. Era la aceptación filial del carisma teresiano" (E. Pacho, Ib. 1424-25). Sin duda Juan es el primer receptor y aquilatador teológico del carisma fundacional de T.

T a su vez, por razones de cronología, ha tenido poca ocasión de hacer referencias a los escritos sanjuanistas, pero, aun así, sabemos que ha apreciado, no solo la persona y obra apostólica de Juan de la Cruz, sino también la obra literaria. Tenemos este testimonio: "Estando en este convento [Medina del Campo 1579, probablemente] nuestra santa madre Teresa de Jesús, hablaba de él con grande estima. Y entre otras cosas santas y buenas que decía del dicho Venerable Padre, en presencia mía y de muchas religiosas de este convento dijo que el dicho Venerable Padre había llegado a la perfección más alta que podía llegar un hombre humano mediante su gran virtud y santidad. Y personas religiosas de esta casa que con él comunicaban y trataban, decían grandes cosas de su vida y santidad, que estando preso mucho tiempo en la cárcel de Toledo en su prisión hizo y compuso las canciones de la Esposa. Las cuales la dicha santa Madre trajo a este convento y pidió a las religiosas que se holgara se entretuviesen en ellas y las cantasen. Y así se hizo. Y desde entonces se han

cantado y cantan, que desde su principio las decoré. Y son cincuenta canciones, una o dos más o menos" (BMC 24, 135). Aparece T en este testimonio como precursora de los lectores y admiradores del máximo poeta de la lengua, y como difusora y promotora del Cántico espiritual.

BIBL.–efrén de la madre de dios, El Monte y el Castillo. La vida de la gracia en Santa Teresa y San Juan de la Cruz, Avila 1987; aa. vv., Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, Convergencias, divergencias, influencias. Monte Carmelo, Burgos, 1989; Eulogio Pacho, Teresa de Jesús, S. y Juan de la Cruz, en Diccionario de San Juan de la Cruz, s.v. Monte Carmelo, Burgos 2000, p.1419-1446; Maryvonne Bonnard, "Les influences réciproques entre sainte Thérèse de Jésus et saint Jean dela Croix", en Bulletin Hispanique 37 (1953) 129-149; e. w. trueman dicken, Crucible of Love. A Study of the Mysticism of St Theresa of Jesus and St John of the Cross, Londres 1963; ed. española: Herder, Barcelona 1967; Federico Ruiz, "Dos testigos supremos de Dios: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz" en Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca 1983, p. 1027-1046; tomás alvarez, "La Madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el Santo", en el vol. misceláneo Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz, EDE, Madrid, 1990.

Gabriel Castro

Juan de la Miseria, ocd (1526-1616)

Italiano, "en el siglo Juan Narduch, natural de Casardipran, en el reino de Nápoles y uno de los dos primeros religiosos que del siglo vinieron a la religión, persuadidos por nuestra Madre santa Teresa" (Jerónimo de san José, Historia del C. D., p. 145). Espíritu inquieto y errante. Nacido hacia 1526. Fallido en su juventud el intento de iniciar vida franciscana, emprende la peregrinación a Santiago de Compostela. Hace vida solitaria en la ermita de nuestra Señora de Argaño (Villanueva de Argaño, Burgos). Estudia pintura en la escuela de Claudio

Coello. En la década de los ’60 prueba de nuevo la vida solitaria en el desierto del Tardón (Córdoba) con su amigo italiano Mariano Azzaro, bajo la dirección del P. Mateo. Al desautorizar Pío V ese estilo de vida (constitución “Lubricum genus”, del 17.11.1568), emprende viaje a Roma “para pedir licencia para que los dejasen estar así” en el desierto (F 17, 8). En Madrid, él y su compañero Mariano Azzaro se alojan en casa de Dª Leonor de Mascareñas (1569), donde los encuentra la Santa y los acepta para iniciar vida de descalzos en Pastrana, en la ermita de San Pedro, puesta a su disposición por los príncipes de Eboli (F 17). La Santa misma les prepara el hábito. Profesa el 10.7.1570. Trabaja como pintor en varios conventos. Es famoso su retrato de la Santa, realizado por orden del P. Gracián en Sevilla (1576), poniendo a prueba la paciencia de la retratada (cf. J. Gracián, Escolias). Cuadro conservado en las carmelitas descalzas de esa ciudad. El mismo padre Gracián hace su semblanza en la Peregrinación de Anastasio: “El hermano Juan fue hijo de un cardador del Abruzzo, reino de Nápoles. Tomó el hábito en un monasterio de frailes franciscos descalzos, llamado Fontecolombo; y porque allí le maltrataban los demonios haciendo estruendo y ruido en el convento, los frailes le echaron..., y sin poner cosa en la cabeza ni en los pies vino a España, porque me dijo que venía casi siempre a su oído sonando una voz que le decía: ‘vete a España, a España’. Caminó de aquella manera por Francia hasta llegar a una ermita, creo que en el reino de Murcia...” (MHCT 19, 216). – Durante el período de dificultades que atraviesa la obra teresiana a partir de 1577, de nuevo fray Juan sucumbe a la tentación del peregrinaje. Desaparece del convento (agosto de 1578). La M. Teresa teme que haya sido secuestrado como su homónimo fray Juan de la Cruz (cta 266,4, a Gracián: 29.9.1578). Pero él había escapado a Madrid y aquí había obtenido recomendaciones para viajar a Roma y presentarse al P. General. Obtuvo primero una carta laudatoria del prior de los carmelitas de Madrid, Francisco Ximénez, el 12.8.1578. Ese mismo día firmaba otra elogiosa carta en su favor Dª Leonor de Mascareñas, que ahora lo presentaba al P. General “porque no lo acojen [acojan ?] los descalzos para le hacer en tanto mal como le han hecho al padre [Baltasar] Nieto: siendo tan antiguo religioso y tan gran predicador le tienen en tan grandes prisiones [!]” (MHCT 2, 27.29). Así que

fray Juan va, según Dª Leonor, “a dar ubidiencia a Vª Reverendísima para ya servirle todos los días de su vida” (ib). En Roma adoptó efectivamente el hábito de calzado, que poco después cambió por el de franciscano. Finalmente se acogió de nuevo a los descalzos en el convento de Santa Ana de Génova, donde fue recibido por N. Doria (1584). Prosiguió aún su tarea de pintor. Murió nonagenario el 10.12.1584. – Pese a sus extravagancias, la madre T le tuvo especial cariño. En la Historia del Carmen Descalzo, el P. Jerónimo lo reseña entre los “cien religiosos insignes” de la primera generación de descalzos: número 86 de la serie. Devotísimo de la Virgen nuestra Señora, a quien llamaba “su Paloma” (p. 145). Del hermano Juan nos quedan varios manuscritos, con datos autobiográficos, redactados en los postreros años de su vida. Los ha recensionado fr. Matías del N. J., en MontCarm 46 (1945) 36-43. Se conservan en la BNM, mss 13751, 7238, y Archivo OCD de Segovia. Tardón, Desierto del.

Juan Evangelista, Ocarm.

Carmelita andaluz, estrechamente relacionado con J. Gracián en la visita de éste al Carmen de Andalucía. En 1574 era suprior del convento de carmelitas de Sevilla (MHCT 1,181). Según el visitador, es el único que obedeció al breve de la visita, en 1575 (ib 3,580). Gracián lo nombra prior del Carmen hispalense, tras haber investigado y elogiado su conducta. El relato de Gracián lo describe así: “...hice de secreto una información particular de su vida y costumbres, y así por ella como por lo que he experimentado de su persona, no sólo en este cargo [de prior] pero en otro cualquiera de mayor importancia merece ser puesto” (ib 1,295). Sin embargo, ese nombramiento será uno de los denunciados por el nuncio F. Sega en su deposición de Gracián (ib 2,54: contestado por el acusado, p. 61). – En el epistolario teresiano de los años 1575-1578 son frecuentes las alusiones al P. Juan, “prior del Carmen”. La Santa alude a su recepción de la visita de Gracián (cta 89,2), a las confidencias mutuas (106,4); que Gracián ha nombrado “por vicario provincial al P. prior del Carmen, Evangelista...” (ib n. 5); avisa a Gracián de los rumores que corren contra los dos (124,10: “quéjanse que se rige vuestra

paternidad por el P. Evangelista...”); le envía reiterados saludos (ctas 178,5; 197,6). Y por fin, cuando las cosas se vuelven contra Gracián y contra él, ruega a María de san José: “me avise cómo anda el levantamiento de la provincia y a quién hicieron vicario, y encomiéndeme al P. Evangelista, y dígale que buenas ocasiones le da Dios para ser santo, y dígame mucho de su salud...” (221,12). (No confundirlo con su homónimo “Juan Evangelista, ocd” –1562-1639–, confidente y fiel discípulo de san Juan de la Cruz).

Juana Bautista (Baena), ocd

Carmelita en Malagón. Natural de Toledo. Hija de Alonso Carrión y de María de Baena. Profesó el 1.9.1569. Al enfermar gravemente la priora del Carmelo malagonés, M. Brianda, la Santa se preocupa y pide a Gracián que nombre una suplente (cta 119,3). Luego, ella misma propone a Juana: “envié a decir que tuviese cuenta con la casa Juana Bautista, que a mi parecer era la mejor” (cta 124,12). Contra ese su parecer, se eligió “presidenta” a Ana de la Madre de Dios (cta 201,1). La Santa seguirá enviándole saludos y consejos (240,4). Murió en 1591. (No confundirla con su homónima Juana Bautista, Gutiérrez, una de las seis hijas de Nicolás Gutiérrez, que hizo su noviciado en Pastrana y profesó en Segovia el 24.6.1575).

Juana de Jesús, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Interviene en la Respuesta a un desafío (n. 21). A causa de su nombre, probablemente convencional, es difícil indentificarla en la documentación del monasterio.

Juana de la Cruz, ocd

Sevillana. Hija de Julio Asensio y de Leonor Chaves. Casada con Alonso Gómez y Vero. Su hija Beatriz ingresó en el Carmelo de Sevilla apenas fundado, con el

nombre de Beatriz de la Madre de Dios. En Fund 26 cuenta la Santa avatares de la familia. “Desde a pocos días que entró en el monasterio [Beatriz], murió su padre, y su madre [Juana] tomó el hábito en el mismo monasterio, y le dio todo lo que tenía de limosna, y está con grandísimo contento madre e hija” (F 26,15). Efectivamente, Juana ingresó en el Carmelo sevillano como hermana de velo blanco y aportó a la comunidad todos sus haberes. Profesó el 10.11.1577. También se acogió al convento una hermana suya (“la buena vieja”- dice la Santa: cta 129,9), que estuvo al servicio de la portería externa y pronto murió de repente (cta 163,2; y el Libro de recreaciones de María de san José, ed. de Roma 1979, pp. 223-224). Juana sufrió por las excentricidades de su hija Beatriz, cuando ésta ejerció de Vicaria (“la negra vicaria”, dirá la Santa: 289,2), con gran turbación de la comunidad. Enterada de esa situación la Santa, se interesará vivamente por Juana, madre de Beatriz: “¿Cómo no me dice ninguna cómo ha llevado estas cosas [Juana]..., y qué le decía [su hija], que lo he deseado saber...” (cta 294,10).

Juana de la Madre de Dios (López de Velasco), ocd

Carmelita de Segovia. Nacida en Madrid. Hermana del secretario regio Juan López de Velasco. Pobre y de escasa formación cultural. Por gratitud a éste, la Santa la propone a la comunidad de Segovia. Se alegra, cuando por fin la priora, Isabel de santo Domingo, le anuncia el asentimiento de sus monjas: “he recibido hoy carta de la priora de Segovia, en que me dice vaya Juana López conmigo, que todas se holgarán de ello” (cta 343,2: del 30.5.1580). Así es: T la lleva a Segovia, la recibe sin dote y la instruye personalmente, pero finalmente tiene que renunciar a hacerla corista. Juana profesa el 2.7.1581. Muere en Segovia el 27.9.1620. (No confundirla con doña Juana de Velasco, duquesa de Gandía, pariente de san Francisco de Borja, que depondrá en el proceso de la Santa: BMC 20, 261).

Juana del Espíritu Santo (de Palma), ocd

Carmelita en Toledo. Hija de Diego de San Pedro de Palma y de Catalina Hurtado. Nacida en Toledo hacia 1547. En 1570 entra con su hermana Isabel Bautista en el Carmelo de la ciudad sin consentimiento de sus padres. La Santa tiene que escribir a don Diego para allanarlo: "...mire la merced que Su Majestad le ha hecho en darle hijas que escoja por esposas suyas. Están muy consoladas. Sólo tienen cuidado de la pena de vuestras mercedes" (cta 26,2: del 15.7.1570). Al mes siguiente concierta con él una escritura de dote para las hijas (cta 27). Juana profesa en Toledo el 15.7.1571. Un mes después escribía T al P. García de San Pedro, tío de la recién profesa: "A la recién velada vea vuestra merced un día de mi parte y la hable muy despacio, y pida me encomiende al Señor y a estos negocios de la Orden. Nuestro Señor me la haga muy santa" (cta 35,1). En 1595 depone en el proceso de beatificación de la Santa, en Toledo (BMC 18, 250-254): "conoció a la M. Teresa de J. antes que esta testigo entrase monja..., y la habló y trató algunas veces, y después de ser religiosa la habló y trató muchos meses, que en veces... serían dos años poco más o menos" (ib 250). La Santa había escrito a la madre de Juana: "no piense me da poco contento tener tal hija...!" (cta 29,2).

Juana del Espíritu Santo (Yera), Ocarm/ocd

Abulense, de la familia Yera (o Guiera). Célebre por haber acogido y asistido a la Santa en su última enfermedad. Nacida en Avila, 1541. De su declaración en el proceso de beatificación de la Santa (abril de 1592: BMC 18, 98-102) sabemos que era profesa en la Encarnación, donde "conoció a la dicha madre Teresa de Jesús" y "fue una de las que salió a la fundación de Toledo", llamada por la Santa apenas erigido este Carmelo, adonde fue acompañada de su hermana Catalina Yera y otras dos monjas de la Encarnación; que "estuvo en su compañía como año y medio, y después la vio en esta casa [de Alba] y en Avila como otro año y medio"; que numerosas veces asistió, atónita, a sus arrobamientos; "que se halló a su muerte..., que fue a las nueve de la noche el día de san Francisco"; y se halló presente a la serie de exhumaciones de sus restos mortales y es testigo de la

fragancia que exhalan... – Otros datos de su biografía son: que mientras su hermana Catalina prefirió regresar a la Encarnación, ella optó por seguir a la madre Teresa; en Toledo fue supriora de la comunidad; de ahí pasó en 1571 al Carmelo de Alba con el cargo de priora, renunciando a la Regla mitigada en 1572. Estando en Avila (1578), asistió personalmente a la Santa cuando ésta se dislocó el brazo izquierdo (BMC 18,100). Era de nuevo priora de Alba al culminar ahí el último viaje de la madre Fundadora. Fue ella quien la acogió y asistió amorosamente: “teniéndola abrazada esta testigo, llegó el padre fray Antonio de Jesús... y le dio los sacramentos” (ib 101). Pero cuando murió la Santa, ya ocupaba el cargo de priora Inés de Jesús (Pecellín), mucho menos afecta a la moribunda (cf BMT 20,169). A causa de las injerencias de la fundadora Teresa de Layz, Juana esperaba con ansia finalizar su oficio. Se lo decía expresamente la Santa a aquélla: “porque ella [Juana] me ha escrito que por cosa de la vida no tornará a tomar ese oficio” de priora (cta 460,2: del 6.8.1582). A ella se le notificó oficialmente en 1585 el decreto de entrega del cuerpo incorrupto de la Santa para llevarlo a Avila. La misma M. Juana lo testificará en el proceso para la recuperación del mismo, en septiembre de 1587 (BMC 6, 408).

Juanico

Es uno de los jóvenes recaderos de la Santa en Toledo. Portador de mensajes entre Toledo y Malagón, y de Toledo a Madrid (ctas 192,2; 194,1).

Juárez, Beatriz, Ocarm

Carmelita en La Encarnación de Avila. Era aún niña en 1567, cuando Rubeo visitó el monasterio. Residía en la celda de la gran amiga de la Santa Juana Suárez (V 3,4), juntamente con Leonor de Cepeda. Intenta pasar al Carmelo teresiano, pero enferma y regresa a La Encarnación. En 1572 es la primera en firmar el cartel de Respuesta a un desafío (n. 5). Trabaja en la enfermería “curando enfermas harto trabajosas” (ib).

Juárez, Diego

Caballero residente en Quito. Escribe a T en 1581, probablemente sobre los asuntos allí pendientes del difunto Lorenzo de Cepeda. En carta al sobrino de éste, “Lorencico”, escribe la Santa: “Diego Juárez se alargó más que vuestra merced y mi hermano [Agustín] en decirnos las partes [=cualidades] de la señora doña María [esposa de ‘Lorencico’]...” (cta 427, 4). Probablemente él es el “secretario de la Real Audiencia de la ciudad de Quito” (BMC 8, 506-7), a quien se remitía en su testamento el hermano de T, Lorenzo de Cepeda.

Juárez, Isabel, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Fue al Carmelo de Toledo, apenas fundado (1569). Luego pasó a Malagón, pero regresó a La Encarnación. Siendo priora de aquí la Santa, escribe: “Isabel Juárez es la que vino de Malagón, y harto de mala gana, según dicen... Hartos cuidados tengo” (cta 45,4; cf M. Pinel, Retablo, p. 52).

Juárez, Juana

Suárez, Juana

Judeoconversos

1. Precisiones conceptuales

Es necesario distinguir con claridad realidades y conceptos que no siempre se diferencian adecuadamente, tal y como suele acontecer a los iniciados con judío, judaizante y judeoconverso.

En la historia de España judíos fueron la minoría étnica y religiosa que, en condiciones variables hasta fines de la edad media, convivió en los territorios hispanos con la otra minoría, la musulmana de los mudéjares, y con la mayoría de los cristianos. Aunque se ha idealizado la tolerancia medieval de las tres religiones, hoy se conocen mejor los límites de tal convivencia, regulada siempre por la mayoría dominante.

Conversos fueron los judíos que, en número desconocido pero creciente en épocas de presión multiforme, se bautizaron y se convirtieron al cristianismo. Algunos (tampoco se pueden fijar sus porcentajes) siguieron practicando su religión en privado (a veces con gestos de publicidad) y aferrados a una cultura cordial de la que les resultaba difícil despojarse: éstos eran los judaizantes (o criptojudíos). Otros –o los descendientes de los anteriores– se convirtieron con todas las consecuencias y con sinceridad y se empeñaron en la asimilación con los cristianos (cristianos viejos), que, como se verá, no favorecieron este proceso de integración, no siempre exento de intereses de otro tipo. A estos convertidos, a los hijos de sus hijos hasta numerosas generaciones, se los denominó y se los denigró como («los otros», «lindos», «ellos», «marranos», «de raza», etc.).

2. Historia de los judeoconversos

Los judeoconversos del último grupo fueron engrosando su número a tenor del acoso de la mayoría cristiana a la religión y culturas judías. El acoso se convirtió en persecución abierta contra las aljamas en determinadas circunstancias bajomedievales, en las que se conjugaron factores políticos, económicos y, en mayor medida, ideológicos y de mentalidad, al igual que sucediera en otros países europeos que vieron al judío como chivo expiatorio de casi todo. Siguiendo comportamientos del sur de Francia, el antijudaísmo cuajó en las persecuciones abiertas y clamorosas de Navarra ya a principios del siglo XIV. Poco después acontecía lo mismo en Cataluña. A mediados del mismo siglo, en Castilla, la dinastía Trastámara se inauguraba con el santo y seña de la hostilidad contra los

judíos y con el asalto a las juderías, propiciado todo por Enrique II y su reacción ante el apoyo que los judíos prestaron a su contendiente, Pedro I. El ambiente adverso explotó de nuevo, y con violencia singular, por 1391, partiendo desde Andalucía. A los «progroms» ayudó sobremanera la palabra concitadora de un predicador tan poderoso como san Vicente Ferrer. La imposible convivencia forzó medidas discriminatorias, encerramientos en aljamas cada vez más disminuidas, señales en el vestir y más conversiones. Como es sabido, el proceso de hostilidades no frenado por la protección de los reyes y el apoyo de las aristocracias, culminó con los edictos (los de Castilla y los de Aragón) del 31 de marzo de 1492: a los judíos de los reinos de la monarquía española no se les dejaba más alternativa que la del bautizo o la del exilio.

En el plazo de los cuatro meses que se concedieron para la ejecución de los edictos inexorables fueron muchos los judíos españoles que se bautizaron, sobre todo entre los más ricos y poderosos, sin que pueda precisarse su número a pesar de las cifras que, con tanta frecuencia y desinformación, suelen ofrecerse. Lo cierto fue que, después de la expulsión, y acabado el ciclo de retornos en 1499, los judeoconversos se vieron libres del rechazo de los suyos pero fueron víctima de la marginación, de la persecución y del odio generalizado entre los cristianos viejos. El problema judío anterior se redujo al problema converso, y no se necesitó demasiado para universalizar una mentalidad que trasladó al judeoconverso todos los integrantes negativos del mito adverso al judío.

A generalizar y profundizar esta mentalidad discriminadora contribuyeron instrumentos formidables. El más llamativo fue el de la Inquisición moderna, nacida (1478) con expresa voluntad de controlar y de castigar el delito judaizante de los conversos. Su eficacia fue incuestionable en la persecución de la «herejía»: no sólo por las relajaciones (quemas) consiguientes a los autos de fe, por las penas aplicadas a los reconciliados, por estimular las delaciones; lo fue aún más por los edictos, anatemas, publicados solemnemente año tras año, en ceremonias y con sermones impresionantes, que se encargaron de perpetuar y dar a conocer

los signos de identidad de una cultura, la judía, que en el siglo XVI no existía ya en España, y de afianzar la convicción de que era casi lo mismo converso, judío y judaizante.

Más sutiles y no menos eficaces fueron los llamados «estatutos de limpieza de sangre». No entraban en el ordenamiento político, es decir, no estaban propiamente institucionalizados, pero se fueron estableciendo progresivamente y de forma sistemática, con más velocidad aún a partir de los aplicados para el cabildo toledano por Silíceo a mediados del siglo XVI. Pureza de fe (ortodoxia) se asociaba a limpieza de sangre, y de esta suerte quien no probara que en un sinfín de generaciones no contaba con mezcla alguna de sangre de «raza» de moros y judíos (los primeros contaban menos) se veía incapacitado para acceder a colegios mayores, universidades, cabildos catedralicios, a Consejos, a bastantes cofradías, a cargos municipales, por supuesto a encomiendas de órdenes militares, para embarcarse a las Indias. Las órdenes religiosas, desde los jerónimos, fueron imponiendo estas otras inquisiciones genealógicas con rigor. De las últimas en hacerlo fueron las modernas de los jesuitas y de los carmelitas descalzos, en 1593, cuando santa T ya había muerto. Era por entonces cuando la enemiga manifiesta a los conversos estaba llegando a límites exasperados, que se agudizarían más en el siglo siguiente como reacción contra conversos y judaizantes de origen portugués, llegados al amparo de la política del Conde Duque de Olívares. En el siglo XVIII, con el exterminio físico y social de esta minoría, puede decirse que se extinguió el problema –no el mito– de los judeoconversos.

Hasta entonces la mentalidad anticonversa había cuajado de tal forma, que la honra, valor tan profundamente arraigado en los tiempos modernos, cifró su referencia esencial en la limpieza de sangre.

3. Defensores de los conversos

Contra tantos instrumentos de discriminación y contra la mentalidad enemiga, los conversos dispusieron de resortes esgrimidos con habilidad. Sin que se pueda decir que, al menos entre las generaciones alejadas de 1492, formaran un grupo social de presión, ni siquiera que tuvieran rasgos culturales (religiosos, literarios) propios, se empeñaron en borrar la memoria de su pasado con alardes cristianoviejos (’Hidalguía, pleito de). Pero es que, además, desde el mundo de los cristianos viejos se formó un discurso histórico y teológico a favor de los conversos, contra los estatutos de exclusión y contra la opinión hostil. Fueron muchos los comprometidos en desmantelar comportamientos y prejuicios que se juzgaban como escasamente cristianos: entre los batalladores, por citar sólo a algunos de los más señeros, se encontraron fray Domingo de Baltanás, fray Luis de León, el más aguerrido de todos, Agustín Salucio, cuyos sermones recomendaba santa T para sus monjas. Otros se comprometieron con armas más sutiles como hizo la propia santa T.

4. Actitudes de Santa Teresa

Santa T vivió tiempos de agobio contra los judeoconversos. Ella misma entraba de lleno en la condición social conversa, en el ambiente de prevenciones y denuedos. De muy niña vivió los empeños de su familia por la integración social. La emigración a las Indias de la mayor parte de sus hermanos quizá deba encuadrarse en las estrategias de tantas familias conversas en circunstancias gemelas. Ella misma resulta una prueba fehaciente de los resultados: salvo en algunos ambientes de Ávila o en recuerdos lejanos de Toledo o en testigos muy bien informados y escandalizados ante el exhibicionismo hidalgo de algunos de los Cepeda, al menos por los tiempos fundacionales, indudablemente después de su muerte, se había borrado la memoria colectiva de sus orígenes. Es más: de acuerdo con las conclusiones de especialistas como Domínguez Ortiz para los conversos en general, de Tomás Álvarez para el caso de T, no es fácil detectar el peso de su condición judeoconversa en el estilo de su producción escrita.

Ahora bien, en sus actitudes sociales no oculta el rechazo de la escala de valores que han ido forjando los cristianoviejos, obsesionados por una honra que se basaba fundamentalmente en el linaje, limpio de connotaciones de casta. La queja aparece explícita o implícita en incontables ocasiones; Camino está sembrado de invectivas contra tales convencionalismo que pesaban en la vida conventual también, contra los negros puntos de honra que ella quería ausentes en sus comunidades. De hecho, ni por asomo se le ocurrió instituir en su orden exclusiones por estos motivos. Más aún, según diría después con energía Ana de San Bartolomé, «desde antes que la Santa muriese se recibieron algunas de las que llaman israelitas, y después también se han recibido». Quería la fundadora virtudes, no linajes, tal y como se manifestaba en el género de las llamadas Cuentas de conciencia o Relaciones, hablas de Dios que refrendaban el pensar y actuar de la madre T en momentos de duda (en esta ocasión, Toledo, 1570, ante presiones toledanas). «Mucho te desatinaría, hija, si miras las leyes del mundo. Pon los ojos en mí, pobre y despreciado de él. ¿Por ventura serán los grandes de este mundo grandes delante de mí? ¿O habéis vosotras de ser estimadas por linajes o por virtudes». Hidalguía, pleito de.

BIBL.–Antonio Domínguez Ortiz, La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna. CSIC, Madrid, 1951 (con versiones posteriores en 1971 y 1992 en las que ya se incorpora el caso de T.); Homero Seris, «Nueva genealogía de santa T.», Nueva Revista de Filología Hispánica 10 (1 956) 335-384; Francisco Márquez Villanueva, «Santa T y el linaje», en Espiritualidad y literatura en el siglo XVI. Alfaguara, Madrid-Barcelona, 1968, 139-205; José Gómez Menor, El linaje familiar de santa T y de S. Juan de la Cruz. Toledo, 1970; Tomás Alvarez, «Santa Teresa de Avila en el drama de los judeo-conversos castellanos», en Angel Alcalá, Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ámbito, Valladolid, 1995, 609-630.

Teófanes Egido

Juicio universal

El tema del juicio aparece en los escritos de Teresa de Jesús 30 veces, sin contar las formas verbales que utiliza para hablar de él. Normalmente no distingue entre juicio «particular» y juicio «universal», aunque su pensamiento se enmarca generalmente bajo este último. Es lo que en teología se denomina parusía del Señor.

1. La última venida del Señor: cumplimiento definitivo y juicio final

La parusía designa la última venida del Señor, en poder y gloria, que marca el final de la historia, coronando así el entero proceso de salvación, puesto en marcha por su encarnación, muerte y resurrección (1Cor 15,23-28; 1Tes 4,13-18). Compren-de el juicio final, la resurrección de los muertos y la nueva crea-ción en la que Dios será «todo en todas las cosas» (1Cor 15,28).

Es uno de los temas más necesitados de clarificación, por las desfiguraciones teológicas y pastorales que ha sufrido a lo largo de la historia, y que conviene tener en cuenta para comprender correctamente a santa Teresa de Jesús. Su pensamiento se expresa en categorías escatológicas, propias de la teología de su tiempo, pero su experiencia supera, bajo muchos aspectos, dichas categorías, acercándose a los nuevos planteamientos teológicos hechos a la luz de la revelación.

La parusía, que comprende la consumación de la historia de salvación o la plenitud del reino de Dios, es la manifestación evidente, inmediata y universal del señorío que compete a Cristo desde su resurrección. El resucitado terminará por imponerse al mundo y a la muerte como Señor de ambos. Será, pues, una revelación o descubrimiento de lo ya ahora ocultamente presente y aceptado por la fe.

« [El Padre] pronunciará por medio de su Hijo Jesucristo, su palabra definitiva sobre toda la historia. Nosotros conoceremos el sentido último de toda la obra de la creación y de toda la economía de la salvación y comprenderemos los caminos admirables por los que su Provindencia habrá conducido todas las cosa al fin último» (CEC 1040).

Pero será también cumplimiento definitivo de algo nuevo que hasta ahora no había acontecido todavía: la resurrección de los cuerpos, unida a una nueva creación, evocada por el Apóstol como la «liberación de la servidumbre» (Rom 8,19-23).

«Al fin de los tiempos el Reino de Dios llegará a su plenitud. Después del juicio final, los justos reinarán para siempre con Cristo, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo será renovado» (CEC 1042).

Asimismo, la parusía implica un juicio sobre las acciones que conducen a la muerte y las que conducen a la vida. La teología señala su doble valor como acto salvífico y judicial, y destaca la prioridad del aspecto salvífico: el juicio de Dios es fundamentalmente para la salvación, que revela la verdad de los acontecimientos y de las cosas; verdad, que se halla velada en el curso actual de la historia. El juicio de Dios tiene también un carácter judicial: es decisión definitiva del bien y del mal, de la salvación y de la condenación; pero es una decisión inmanente en la historia, más que una decisión añadida a ella desde el exterior; es la ratificación divina de la actitud que el hombre adopta en su historia.

«Frente a Cristo, que es la Verdad, será puesta al desnudo definitivamente la verdad de la relación de cada hombre con Dios (cf Jn 12,49). El Juicio final revelará hasta las últimas consecuencias lo que cada uno haya hecho de bien o haya dejado de hacer durante su vida terrena» (CEC 1039).

2. Pensamiento y experiencia de Teresa de Jesús

Sin duda, estas orientaciones iluminan la experiencia de Santa Teresa sobre la consumación de la salvación y nos ayudan a centrar mejor su pensamiento. El término más usado por ella, para designar lo que llamamos parusía, es «juicio final» o «día del juicio» (sin que distinga bien entre juicio particular y juicio universal), con el que quiere expresar ante todo su carácter judicial:

«Ya se ve el alma en el verdadero juicio, porque le representan la verdad con conocimiento claro» (V 26,2). «Aquí se representa bien qué será el día del juicio ver esta majestad de este Rey, y verle con rigor para los malos» (V 28,9). «¿Qué será el día del juicio cuando esta Majestad claramente se nos mostrará, y veremos las ofensas que hemos hecho?» (V 40,11). «La certidumbre [de la mayor santidad] poco se puede saber acá, hasta que el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece. Allá nos espantaremos de ver cuán diferente es su juicio de lo que acá podemos entender» (M 6,8,10).

Sin embargo, pese a este carácter judicial, el pensamiento de la Santa está lejos de la idea escatológica, que concebía el juicio final como el acto vengativo del Juez supremo, como el «dies Domini» o el «dies irae» de la secuencia medieval, fuente de un moralismo y ascetismo cristiano sobrecogedores, desprovistos del aliento que animaba a las comunidades primitivas. Y es que el juicio para ella tiene también un aspecto salvífico:

«Será gran cosa a la hora de la muerte ver que vamos a ser juzgadas de quien habemos amado sobre todas las cosas. Seguras podremos ir con el pleito de nuestras deudas. No será ir a tierra extraña, sino propia, pues es a la de quien tanto amamos» (C 40,8). «En el juicio de Dios se entenderá lo que acá no podemos juzgar» (cta 362,3).

3. El Cristo glorioso y resucitado

Pero, sobre todo, el juicio es revelador de la gloria de Jesucristo. Así lo percibe la Santa en una de sus experiencias místicas. Se le representa Cristo glorioso y resucitado:

«Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad... que, cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo, Señor nuestro, aun acá que se muestra Su Majestad conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria; ¿qué será adonde del todo se goza tal bien?» (V 28,3).

«Es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado... ¡Oh Jesús mío!, ¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis! Y cuán Señor de todo el mundo y de los cielos y de otros mil mundos y sin cuento mundos y cielos que Vos crearais, entiende el alma, según con la majestad que os representáis, que no es nada para ser Vos señor de ello» (V 28,8).

Esta imagen de Cristo glorioso y resucitado se muestra en todo su poder salvífico, venciendo el poder de los demonios y abriendo las puertas del «limbo» (V 28,9). Es la única vez que la Santa habla del limbo, considerado en la teología de la época como un estado intermedio, reservado a los que, como los niños muertos sin bautismo, no han gozado de la gracia redentora, mas por otra parte carecen de toda falta personal. La Iglesia no se ha pronunciado nunca sobre esta cuestión. Teresa de Jesús da a entender que el poder salvífico de Cristo glorioso alcanza también a este lugar o posible estado intermedio.

La visión gloriosa de Cristo va acompañada, con frecuencia, de la contemplación de la gloria de los cuerpos resucitados (V 38 passim): es «para deleitar la vista en

el cielo... la gran hermosura de los cuerpos glorificados» (V 28,3). Así contempla siempre a fray Pedro de Alcántara (V 36,20) y a la Santísima Virgen (V 36,24; 39,26).

La contemplación de la gloria, en fin, es un acicate que la estimula a afrontar todos los trabajos del mundo:

«Si me dijesen cuál quiero más, estar con todos los trabajos del mundo hasta el fin de él y después subir un poquito más en gloria, o sin ninguno irme a un poco de gloria más baja, que de muy buena gana tomaría todos los trabajos por un tantito de gozar más de entender las grandezas de Dios; pues veo que quien más le entiende más le ama y le alaba» (V 37,2).

Pero no es la propia gloria lo que la mueve, sino la de los demás, hasta el punto de que estaría dispuesta por ello a renunciar a la suya: «Si pudiese, ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria» (R 6,9).

4. La lucha por la manifestación de su gloria

Se produce aquí el mismo fenómeno, comentado a propósito del reino de los cielos. Teresa de Jesús, desde la contemplación de la gloria del cielo, a la que se ve transportada por el Señor, se siente llamada a la lucha por la manifestación de su gloria en la tierra. Y es que «el esperante cristiano ha de ser operante en la dirección de lo que espera. Esperar la parusía es creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte... Anunciar el triunfo final del reino, es, sin duda, ‘dar testimonio de la verdad’» (J. L. Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología. Madrid 1996, pp. 141-142).

Por eso Teresa siente ganas de dar voces para dar a entender la verdad de Jesucristo y de su reino (V 20,25; 21,2). Y a ello dedicará su tarea de fundadora y

de escritora. Así contribuirá a la consumación de la obra de Cristo y a la revelación definitiva de su gloria. Entonces se hará patente la verdad definitiva sobre Dios y los hombres; la verdad que es Cristo en persona, que otorga sentido a toda realidad y a la historia entera.

Este es también el sentido que adquiere en Teresa de Jesús su lucha por el cielo nuevo y la tierra nueva. Es la transformación del mundo, como culminación del reino de Dios que Jesús vino a predicar. Su máxima expresión es para Teresa la glorificación de Cristo resucitado y la transformación gloriosa de los cuerpos resucitados. Será la plenitud de la persona, de la humanidad y del cosmos. Entonces Dios «será todo en todos» (1Cor 15,28). Escatología. Reino de los cielos.

Ciro García

Juliana de la Madre de Dios (Gracián Dantisco)
Gracián, hermanos

Juliana de la Magdalena (Gutiérrez), Ocarm/ocd
Es una de las seis hijas del mercader salmantino Nicolás Gutiérrez (F 19,2) y Ana de la Fuente. Carmelita en la Encarnación de Avila, hasta que en agosto de 1568 va con la Santa y otra monja de la Encarnación a la fundación del Carmelo de Valladolid. En 1576, Juliana envió a T una relación biográfica francamente desaprobada por ésta, que al pedir para su Libro de las Fundaciones una nota sobre Estefanía de los Apóstoles, escribe a la priora de Valladolid: “no lo fíe de Juliana, que las boberías y desatinos que decía en la relación de Beatriz de la Encarnación [cf F c.12] eran intolerables, por encarecer” (cta 143,6). Beatriz había fallecido en Valladolid el 5.5.1574. En el epistolario teresiano, de nuevo aparece Juliana haciendo a la Santa una oferta personal (no identificable), y que ésta

transmite a Gracián añadiendo: “no hay que hacer caso de sus dichos” (cta 380,6). Para esas fechas (marzo de 1581), Juliana ya estaba en el Carmelo de Segovia. Pasará por el de Palencia, y de ahí al de Pamplona (1583), de donde regresó al Carmelo de Valladolid (cf sin embargo: M. Pinel, Retablo, pp. 51-52).

K

Kempis, Tomás de

El libro atribuido a Tomás de Kempis, generalmente conocido con el título “Imitación de Cristo”, o bien “Contemptus mundi”, es uno de los recomendados por la Santa en sus Constituciones: “Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial... ‘Contemptus mundi’..., porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo” (Cons 2, 7). Explícitamente no lo cita ella en otros pasajes de sus escritos. Pero es indudable que lo leyó en una de las ediciones castellanas de su tiempo (Toledo 1513, Burgos 1516, Zaragoza 1516, Sevilla 1516...), todas estas ediciones con el título “Contemptus mundi”, generalmente atribuyendo el libro a “Juan Gersón, Canciller de París”.

T. A.

L

La Roda

Provincia y diócesis de Albacete. Lugar famoso en los fastos teresianos por haber sido residencia ermitaña de Catalina de Cardona (desde 1563 hasta su muerte, 1577), y por haberse fundado allí un convento de descalzos en la ermita de nuestra Señora del Socorro, por iniciativa y a expensas de aquélla (1572). La Santa se detuvo en ese convento de la Roda en 1580, yendo a fundar el Carmelo de Villanueva de la Jara. De La Roda había venido el prior para llevarla desde Malagón a Villanueva el 12.2.1580 (cta 334,1). Escribe ella: “Habíamos de ir [antes] al monasterio de nuestra Señora del Socorro... Está esta casa en un desierto y soledad harto sabrosa; y como llegamos cerca salieron los frailes a recibir a su prior [Gabriel de la Asunción, que acompañaba a la Santa y a la caravana de fundadoras] con mucho concierto” (F 28,20: cf. todo el capítulo). Su compañera Ana de san Bartolomé cuenta: “Antes que llegásemos a Villanueva, había un monasterio de nuestros frailes... Ellos saliéronla a recibir en procesión buen trecho antes que llegásemos al monasterio..., campo raso” (MHCT 5,10). En el epistolario teresiano son frecuentes las alusiones al convento de La Roda. – En 1603 se trasladó la comunidad a Villanueva de la Jara. Cardona, Catalina de. Gabriel de la Asunción.

Lágrimas (don de)

Aunque T afirma de sí misma que, de joven, “era tan recio mi corazón... que si leyera toda la Pasión no llorara una lágrima” (V 3,1), y aunque lo repita hacia el final de su vida, “que no soy nada tierna, antes tengo un corazón tan recio, que algunas veces me da pena (M 6,6,8), no parece que fuese exactamente así. A lo largo de su vida es fácil sorprenderla rompiendo en lágrimas, desde las “muchas lágrimas” con que se refugia en la Virgen al perder a su madre (V 1,7), hasta la fuerte reacción emotiva al perder a su padre espiritual, el General de la Orden J. B. Rubeo: “Ternísima estoy, y el primer día llorar que llorarás sin poder hacer otra cosa” (cta 272,1 a Gracián). E iguales sacudidas de emotividad en tantos otros momentos cruciales de su vida (V 23,12; 35, 8; F 1, 7...). Incluso mientras escribe y recuerda vivencias pasadas, se sorprende a sí misma “deshecha en lágrimas” (V

19,1), “derretida en lágrimas (V 34,10), incapaz de “decir esto sin lágrimas” (V 14,10; cf M 3,1,3; F 4,7, etc). “Con esas lagrimillas que aquí lloro (mientras escribe), agua de tan mal pozo...” (V 19,6).

Pasando del plano psicológico al de la experiencia religiosa, su testimonio comienza datando la fecha en que es dotada con el don de lágrimas. A sus 23/24 años, “ya el Señor me había dado don de lágrimas” (V 4,7), de suerte que su conversión, como la de Agustín, será precedida del “grandísimo derramamiento de lágrimas”, con que se arroja a los pies del Cristo muy llagado (V 9,1), y que a partir de las primeras formas de experiencia mística, serán ya “lágrimas gozosas”: “Una lágrima de éstas... no me parece a mí que con todos los trabajos del mundo se podría comprar, porque se gana mucho con ellas” (V 10,3). Así, “las lágrimas que Dios aquí da (en la oración de quietud) ya van con gozo; aunque se sienten, no se procuran” (V 14,4; cf 19,1; M 6,6,7; V 40,20). En ella es una constante en crescendo: esa escalada de experiencias místicas “gozosas” afecta directamente a su “ternura” y tiene su expresión normal en las lágrimas.

Otra cosa diversa es su evaluación del “don de lágrimas”. Ya hemos consignado su afirmación inicial de que una lágrima de éstas no se compraría con grandes tesoros. Con todo, Teresa insiste en la necesidad de discernir: aunque son buenas, “no todas las lágrimas son perfectas” (C 17, 4), es decir, no siempre provienen del “don de lágrimas”. Ya lo había dicho lapidariamente en Vida: “que no está el amor de Dios en tener lágrimas ni gustos ni ternura...” (11,13). Y en las Moradas: “No pensemos que está todo hecho en llorando mucho sino que echemos mano del obrar mucho y de las virtudes” (M 6,6,9) porque hay unas personas tan tiernas que por cada cosita lloran: mil veces le hará entender que lloran por Dios, que no sea así (ib 7). De hecho, más de una vez humorizará la Santa, en su epistolario, con ese tipo de personas, hasta dar a una de ellas el remoquete de “Lloraduelos” (carta a Báñez: 21.2.1574, n. 5).

Pero también Jesús lloró, lo recuerda ella (E 10,2). Cuando las lágrimas proceden del amor o de la profunda experiencia del misterio de Dios –en definitiva, del “don de lágrimas”–, son fecundas y benéficas que “un agua trae otra (agua)”, es decir, nuestras lágrimas atraen la gracia de El (V 19,4). Ya en el Camino, trenzando el doble simbolismo de “agua y fuego”, había asentado otro axioma similar al precedente: “agua de lágrimas verdaderas ayuda a encender más el fuego” del amor (C 19,5).

T. Alvarez

Laredo, Bernardino de

Franciscano andaluz (1482-1540), médico y escritor, “inspirador de santa Teresa”. Casi toda su vida religiosa vive en el convento de san Francisco del Monte, de Villaverde, no lejos de Sevilla. Es autor de varios libros de medicina. Autor también del libro espiritual “Subida del Monte Sión” (Sevilla 1535, nueva edición en Sevilla 1538), al que recurre T en los comienzos de su vida mística para dar cuenta de ésta a sus asesores. Escribe ella: “Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que se llama ‘Subida del Monte’, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada..., y señalé con unas rayas las partes que eran, y dile el libro...” (V 23,12). T no vuelve a citarlo expresamente, pero los escritos teresianos abundan en reminiscencias del autor franciscano. T no lo incluye en la pequeña lista de libros recomendados a sus Carmelos (Cons 2,7). Su influjo en la Santa ha sido estudiado por Fidel de Ros: Un inspirateur de sainte Thérèse, París 1948.

T. A.

Lárez, Antonio, sj

Jesuita, nativo de Osuna, ingresó en la Compañía en el colegio de Alcalá, en 1551. Tuvo la dirección de las casas de Santiago de Compostela y de Medina. Fue rector del Colegio de San Gil de Avila de 1572 a 1575. Ya en 1572, siendo priora de la Encarnación, la Santa le escribe un billete con motivo de la muerte del P. Hernandálvarez del Aguila, en San Gil (cta 44; cf cta 6,4). Ella misma asegura, al año siguiente "con el P. Lárez me confieso" (cta 48), si bien en 1576 no lo enumera en la serie de confesores jesuitas de la Relación 4, 3 (en ninguna de las dos redacciones). Ese mismo año 1573, encomienda en Salamanca un "negocio harto importante" a Salcedo para que lo lleve personalmente al rector de San Gil. Ignoramos de qué se trataba en "esas cartas" que ella quiere se lleven "muy a recaudo". De ese carteo de la Santa a él, sólo nos ha llegado el billete dudoso de 1572 (cta 44: cf BMC 19,593).

Laudes (hora del Oficio divino)

En tiempo de la Santa, el rezo de Laudes no revestía la importancia que tiene en nuestra actual liturgia de las Horas. En realidad, hacían una unidad con las Horas matutinas, integradas por los tres nocturnos de maitines y los correspondientes salmos de laudes. No se les concedía relieve especial ni en las Constituciones de la Encarnación (parte 1ª, capítulo 1º), ni en las de San José (c. 1), ni tampoco en el breviario de rito jerosolimitano usado por la Santa (Venecia 1568: "De matutinis diei in generali, rubrica duodecima"). Por tanto, no se celebraban al amanecer del día, sino en la noche. Y la Santa no retuvo para sus Carmelos el horario de media noche (con interrupción del sueño), sino que lo anticipó a las primeras horas de silencio nocturno: "Los maitines se digan después de las nueve [de la noche] y no antes; ni tan después, que no puedan, cuando sean acabados, estar un cuarto de hora haciendo examen en qué han gastado aquel día" (Cons 1,1). Generalmente no eran cantados, a excepción de los días solemnes: "Los domingos y días de fiesta se cante misa y vísperas y maitines. Los días primeros de Pascua y otros días de solemnidad podrán cantar laudes, en especial el día del glorioso San José" (Cons 1,4: texto de lectura dudosa).

T reza con gran devoción el Oficio de las Horas. En cada nueva fundación, una de sus primeras preocupaciones será normalizar el rezo del Oficio divino (F 3,15; 14,7; 24,16...). Cuando admite en el Carmelo de Sevilla a su sobrina Teresita, de pocos años, también a ella la entrena en el rezo litúrgico, gracias a un diurnal que el provincial, P. Gracián, regala a la niña (cta 423,4; 426,9). Cuando está enferma, se procura la compañía de otra hermana con quien alternar en la salmodia (cta 63,8; 459,1). En sus viajes de fundadora, lo reza comunitariamente a pesar de las increíbles incomodidades del carromato o de la venta donde se aloja el grupo. En alguna ocasión, ella y sus monjas lo rezan al aire libre, frente al paisaje, haciendo un alto en el camino. Más de una vez, mientras lo reza, recibe altas gracias místicas (V 34,2; 40,5...)

Con todo, a causa de la inacabable monotonía del latín y del propio cansancio físico, T incurre más de una vez en el escollo de las distracciones. Se lo dice confidencialmente al sacerdote D. Sancho Dávila, para consolarlo en las que él mismo padece (cta 409,2).

De hecho, la liturgia de las Horas fue una escuela de vida y una constante fuente de formación para T. No sólo porque en ella podía gustar la belleza de los salmos, sino porque desde ellas podía internarse en los más diversos pasajes de la Biblia. Para superar el escollo del latín, la Santa tuvo siempre al alcance de la mano los libros del Cartujano Landulfo de Sajonia, cuyo índice de adaptación de los comentarios bíblicos al ciclo litúrgico le permitía leer en castellano los pasajes de la Biblia alegados en la Misa o en la liturgia de las Horas. Las “Meditaciones de la vida de Cristo” fueron para ella un excelente libro de formación bíblica y litúrgica.

T. A.

Layz (=Laiz), Teresa

Teresa Es la fundadora del Carmelo de Alba de Tormes. De ella hace la Santa una semblanza y un esbozo de biografía en el capítulo 20 de las Fundaciones. Nacida en Tordillos (Salamanca). Casada con Francisco Velázquez, empleado de los Duques de Alba. Ha tenido un sueño presagioso que la orienta a la obra teresiana. Logra realizar la fundación del Carmelo de Alba (1571), después de tensos trámites con la Santa: “Harto trabajo se pasó en corncertarnos”, escribe ésta (F 20,13), agradecida sin embargo, porque “lo que les tuve en mucho [fue] que dejaron su propia casa para darnos, y se fueron a otra harto ruin” (ib 14), pero estipulando con las futuras moradoras y con la Santa unas capitulaciones puntillosas (BMC 6,153-155), no sin condiciones bastante onerosas para la vida del incipiente Carmelo albense. Sus injerencias en la casa llegan a infundir miedo a las Hermanas. En 1581, la Santa informa a Gracián: “Por esa carta verá vuestra reverencia lo que en Alba se pasa con su fundadora. Hanla comenzado a tener miedo” (cta 372,1). Al preparar poco después la fundación de Burgos, la Santa lleva consigo para priora a la M. Tomasina Bautista, sobrina de T Layz. Ésta la reclama absolutamente para priora del Carmelo de Alba. La Santa le responde con un álibi justificante: “Su carta recibí, de vuestra merced; mas puedo en lo que había dicho hacer poco; porque, en tratándolo con Tomasina Bautista, se pone tal que dice que desde los pies hasta la cabeza se turba de pensar tornar a esa casa...” Y añade luego, ya con toda franqueza: “Si vuestra merced la quiere bien, de esto se habría de holgar y no querer a quien no quiere estar con vuestra merced” (cta 460,1). Una última mención de la señora de Tordillos se halla todavía en carta al capellán de la casa, escrita por T durante el viaje de regreso de Burgos, desde Valladolid, cuando aún no sabe de su ida final a Alba, pero sin excluir el personarse allí para arreglar “esas marañas” (cta 367.3). En todo caso, el Carmelo de Alba y el problema de su fundadora será una de las preocupaciones espinosas que asedien el dolorido atardecer de sus últimos días.

Todavía la presencia de Teresa Layz en el entierro de la Santa en Alba será uno de los factores determinantes. La señora se cree no sólo dueña de la fundación, sino casi de los restos mortales de la Madre, y decide que se entierren bajo buena

cantidad de cal y de cascotes, para que nadie se los arrebate (octubre de 1582). En las capitulaciones de fundación se leía la cláusula: “Item, que en la capilla no se pueda enterrar persona alguna sino los dichos señores [fundadores], o quien ellos mandaren” (BMC 5,154). Teresa Layz fallecería al año siguiente, 1583. Alba de Tormes, fundación de.

Lecturas teresianas

De la importancia de la lectura escribía Teresa en las Constituciones primitivas del Carmelo de San José de Avila: “es, en parte, tan necesario este mantenimieno para el alma, como el comer para el cuerpo” (2,7).

Alentar la afición a la lectura en la comunidad religiosa es uno de los indicios del humanismo teresiano y a la vez un reflejo de la propia experiencia espiritual. En la presente síntesis presentaré primero las lecturas de T misma. Luego, las lecturas que ella propone a la comunidad.

1. Teresa lectora

Teresa fue lectora de por vida. Pero en la historia de sus lecturas se distinguen y suceden dos fases de signo diverso. Ella es lectora apasionada en la primera mitad de su vida. Sólo lectora de ocasión, en la mitad segunda. De sí misma en los años de adolescencia, escribe: “Si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (V 2,1). Esa afición a los libros termina bruscamente con el episodio del Indice de Libros prohibidos, que en el verano de 1559 diezma su pequeña librería personal: “Yo [lo] sentí mucho, porque algunos [de los libros eliminados] me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín” (V 26,5). En esa fecha, ya había cumplido ella los 44 de edad. Y el cambio inducido consiste en que a partir de ese episodio se siente convocada a leer el “libro vivo”, de suerte que “muy poco o casi ninguna necesidad he tenido de libro: Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades” (V 26,5).

El episodio marca otra neta división en la vida literaria de Teresa: hasta esa fecha, ha precedido un período de “Teresa lectora”; a partir de él, sigue la “Teresa escritora”. Sus primeros ensayos de pluma datan de 1560. La escritora va a depender mucho más de la experiencia que de las lecturas. Serán sus postreros 23 años. Es necesario tener presente ese dato, para no desorbitar la relación existente entre las fuentes literarias de T (sus lecturas) y su legado doctrinal. Aun teniendo en cuenta que en esta fase final es indubitable que las viejas lecturas se filtran en ella precisamente a través de esa misma experiencia.

De momento, nos interesa la fase de lectora. Teresa misma nos pone al corriente de ella en su propia autobiografía. De ella recabamos los datos más relevantes:

a) Teresa nace y crece en un hogar donde se leen libros. Es el primer dato que ella consigna en el relato de Vida: “era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos” (1,1). Efectivamente en el inventario de bienes de don Alonso se menciona una pequeña serie de libros clásicos (Cicerón, Virgilio, Séneca, Boecio), más varios libros modernos, entre ellos “un Tratado de la Misa” y “los siete pecados”. La afición lectora se extendía a toda la familia. La madre de Teresa “era aficionada a libros de Caballerías” (2,1). En el marco familiar de la rama paterna, en el arranque del famoso pleito de hidalguía, el alguacil toma prendas de los encausados: “fue a casa de los susodichos, e traxo de casa de Alonso Sanches de Cepeda un bacín de latón, e de casa de Pedro Sanches de Cepeda un libro de Espejo de conciencia, e de casa de Rui Sanches de Cepeda un almirez de cobre, e de casa de Francisco Alvares un libro que se dice de Las Partidas...” (cf Teófanes Egido, El linaje judeoconverso de santa Teresa, p. 36). Del segundo de los cuatro mencionados, el tío don Pedro, recordará Teresa que “su ejercicio era buenos libros” (3,4). Es él quien la hace encontrarse por primera vez con el Tercer Abecedario (4,7), y quien de hecho influyó en el positivo afán de lectura espiritual de la joven: “diome la vida haber quedado ya amiga de buenos libros” (3,7). Por “buenos libros” entiende ella “libros

espirituales” en contraposición a las novelas de caballerías que antes la habían apasionado.

b) La lectura primera de Teresa, según el recuerdo que ella conserva a los cincuenta años, es el de las “vidas de santos” (1,4), es decir, uno de los “Flos Sanctorum” de la época, muy para su talante infantil. Ella eleva el recuerdo a sus “seis o siete años” de edad (1,1). Lee con su hermano Rodrigo, dos o tres años mayor que ella: “Juntábamonos entrambos a leer vidas de santos” (1,4). Leen probablemente en voz alta. Y sufren el impacto de aquellos relatos heroicos, que “imprimieron” en el alma de T “la verdad de cuando niña” (3,5): “era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad” (1,4). – Son aproximadamente los años en que el “Flos Sanctorum” cae en manos de otro lector famoso, Ignacio de Loyola, que ha regresado a casa tras la herida de bombarda en Pamplona, y que lee vidas de santos en situación anímica muy diversa de Teresa niña. Pero la yuxtaposición de ambos lectores nos permite, en cierto modo, adivinar el impacto que aquellos relatos, orlados de viñetas preciosas, hubieron de causar en el ánimo de Teresa niña. No olvidemos que para aquellas mentalidades primerizas las “vidas de santos” equivalían no sólo a un desfile de modelos de santidad, sino a tratados concretos de perfección cristiana. (Quizás el ejemplar leído por T sea: Leyenda de los santos (que vulgarmente Flossantorum llaman) agora de nuevo empremida: y con gran estudio y diligencia extendida y declarada... – Impresa probablemente en Toledo, posterior a 1521).

c) El apasionamiento de T por la lectura sobreviene al entrar en la adolescencia. Quizás en torno a los 12 ó 14 años. Le gustan las novelas caballerescas. Las lee a escondidas de don Alonso, en connivencia con D.ª Beatriz. Hasta el punto de imitarlas escribiendo ella misma una pequeña novela de Caballerías (Ribera, La vida de la Madre Teresa, L. I, c. 4, p. 54). “Era tan en extremo lo que en esto me embebía, que si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (2,1). No es fácil identificar los títulos de las novelas leídas por D.ª Beatriz y su hija. Quizás, el único título seguro que podamos citar sean Las sergas de Esplandián (cf M.

Bataillon, Varia lección de clásicos españoles, c. 2: “Santa Teresa lectora de Libros de Caballerías”). El esquema monocorde de esos novelones –la dama, el caballero y los castillos encantados– es difícil no verlo reflejado en el tardío esquema del Castillo Interior de T: el alma, el Señor, el Castillo.

d) En los capítulos siguientes del relato de Vida, la autora sigue inventariando recuerdos de sus lecturas. El primer libro espiritual que la impresiona profundamente es el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna. Era uno de los libros espirituales más difundidos en ese momento, leído asiduamente en Hortigosa por el tío don Pedro (3,4 y 4,7). Es él quien proporciona a T el libro de Osuna para que lo lleve consigo a Becedas: “no sabía [yo] cómo proceder en la oración ni cómo recogerme, y así holguéme mucho con el [libro], y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas” (4,7). La oportunidad del libro de Osuna consiste en haber llegado a manos de T en el momento en que ésta se empeña en el camino de la oración. “Teniendo aquel libro por maestro” (ib), llega ella a “oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión”, es decir, al umbral mismo de la experiencia mística. El Tercer abecedario será probablemente uno de los libros que T ponga en manos de don Alonso para entrenarlo en la oración (7,10; 9,5). Sin duda, es uno de los libros que mayor huella dejaron en ella como lectora espiritual.

e) Por esos mismos años, sobreviene el encuentro de T con los grandes autores espirituales: tres Padres de la Iglesia. Tiene ella la suerte de leerlos en tres coyunturas anímicas que la vuelven especialmente receptiva: lee las Cartas de san Jerónimo en los días de forcejeo por dirimir el asunto de su vocación personal, entre los 18 y los 20 años. Lectura sumamente importante, porque las Epístolas del Santo en la traducción de Juan de Molina están ordenadas por grupos de destinatarios –“cartas comunes, cartas del estado eclesiástico, epístolas del estado heremítico, cartas del estado virginal...” etc.– en correspondencia con otras tantas formas de vida espiritual. Ahí pudo T ahondar en el sentido y las exigencias de la vida religiosa. El episodio conflictivo entre ella y su padre (3,7) parece ser un

duplicado del propuesto por Jerónimo al amigo Heliodoro: “que si vieses (queriendo salir a la batalla) que se te pone delante padre, madre, hijos, nietos, con ruegos, lágrimas y sospiros, por detenerte, tú debes cerrar los ojos y orejas y (si menester fuere) hollando por cima de todos volar al pendón de la cruz, donde tu gran capitán te espera...” (fol. Lxxvi). – Ya religiosa, antes de caer enferma, lee T Los Morales de san Gregorio, comentario difuso al Libro de Job. Cuando ella entra en su dura crisis de salud y de soledad, “mucho me aprovechó haber leído la historia de Job en los Morales de san Gregorio” (5,8). De ellos toma literalmente la jaculatoria que “traía muy ordinario en el pensamiento..: Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?” (5,8). – Y por fin será decisiva para su vida espiritual la lectura de las Confesiones de san Agustín, realizada cuando ella misma está en trance de conversión (9,7-8). Del Santo de Hipona retendrá, sobre todo, la llamada a la interioridad, que ha leído en las Confesiones (V 40,6) y muy probablemente en alguno de los libritos pseudoagustinianos, como los Soliloquios, reiteradamente aludidos por ella (C 28,2; M 4,3,3; 6,7,9; E 5,2: es más que probable que T haya leído la terna de escritos pseudoagustinianos: Soliloquios, Meditaciones, Manual; a las Meditaciones alude expresamente en M 6,7,9).

f) El Libro de la Vida sigue todavía documentando otras lecturas de Teresa. Terminado el tratadillo de los grados de oración, al afrontar el delicado tema de la Humanidad de Cristo y el recurso a ella en los altos grados de contemplación, se ve precisada a contradecir lo leído e inculcado en diversos libros espirituales: “En algunos libros que están escritos de oración, tratan...” lo contrario de lo que ella quiere defender (V 22,1). Lo que en ellos se trata es disuadir el recurso a la Humanidad de Jesús, una vez que se ha ascendido a las cimas de la contemplación. Ella defenderá precisamente todo lo contrario. No es fácil identificar esos libros leídos o aludidos por Teresa. Uno, al menos, parece seguro: la “Via spiritus” de Bernabé de Palma, cuya teoría de cuadrar el entendimiento (“considerarse en cuadrada manera”) reseña la Santa brevemente (V 22,1), y que

sería probablemente uno de los entregados por ella en 1559 al ejecutor de la Inquisición.

g) Ya mar adentro en la oración mística, cuando sus directores primerizos le impongan un esfuerzo de autodiscernimiento, Teresa recurre certeramente a libros de mística, de uso corriente, y entre ellos al libro de Bernardino de Laredo, Subida del Monte Sión: “Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno llamado Subida del Monte, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía...” (23,12). Es el único caso en que sorprendemos a la Santa buceando entre libros por acertar con uno que sea de su propósito, estudiándolo y subrayándolo para alegarlo en plan de prueba: “señalé con unas rayas las partes que eran, y dile el libro [al caballero santo] para que él y el otro clérigo... lo mirasen y me dijesen lo que había de hacer...” (ib). En realidad, T no sólo les dio el libro, así leído y subrayado, sino que agregó en refrendo una “relación” escrita, que no ha llegado hasta nosotros (23,14). Tocamos el punto culminante de sus lecturas, esta vez convertidas en “estudio”, ya que un par de capítulos después, ella misma contará el episodio del Indice de libros prohibidos y la sustitución de éstos por el “libro vivo” interior (26,5).

h) A partir de ese momento, las lecturas de T y la alusión a los libros leídos disminuirá visiblemente. No sólo en Vida, sino también en los restantes escritos. Pero queda todavía uno de sus preferidos, “los Cartujanos”: cuatro volúmenes con la “Vita Christi” del cartujo Landulfo de Sajonia, traducidos por el franciscano Ambrosio Montesino y editados “por mandamiento de los cristianísimos Reyes de España” en Alcalá, a partir de 1503, y que T leerá de por vida (V 38,9; R 67,1). Parece incuestionable que “los Cartujanos” le prestaron un servicio excepcional: le sirvieron de manual propedéutico a la lectura de una infinidad de textos bíblicos, la iniciaron en numerosos aspectos de la cristología, y enriquecieron su sentido litúrgico. Quizás depende de ellos la espontaneidad con que T alterna en sus escritos el diálogo con el lector y la palabra a Dios, a la manera sencilla y sentida de las oraciones del Cartujano.

i) La Santa ha leído asiduamente otros libros de su tiempo. Tiene gran estima de los escritos por fray Pedro de Alcántara, que “es autor de unos libros pequeños de oración, que ahora se tratan mucho, de romance...” (V 30,2). Son numerosas las alusiones veladas a otro gran autor de su tiempo, fray Luis de Granada, ciertamente leído por ella, al que expresamente sólo mencionará en F 28,41 y en las Constituciones de las Descalzas. En 1575 le enviará una carta agradecida y elogiosa: “De las muchas personas que aman en el Señor a vuestra paternidad, por haber escrito tan santa y provechosa doctrina..., soy yo una” (cta 82,1). Igualmente, es casi seguro que T ha leído el “Audi, filia” de san Juan de Avila, aunque nunca lo menciona expresamente. Entre los clásicos de la reciente ‘devotio moderna’, ella ha leído, sin duda, el “Contemptus mundi”, de T. de Kempis. Lo citará expresamente en las Constituciones (2,7).

j) Mención aparte merecen los libros “carmelitanos”, tanto los leídos por T como los de uso cotidiano. No todos son libros de lectura. Los hay de estudio, y también de rezo. Entre los libros de estudio, habrá que mencionar especialmente dos: la Regla del Carmen y las Constituciones de la Encarnación. Ante todo, la Regla. Es la norma fundamental de vida de la carmelita. Teresa la ha profesado al emitir sus votos. Se empeñará especialmente en su estudio, cuando inicie la fundación de San José de Avila. No sin dificultades. No conocemos textos impresos de la Regla en castellano, anteriores al que ella misma promoverá en 1581. – Al lado de la Regla, las Constituciones de la Encarnación: Aparte el problema del texto material usado o conocido por la Santa, sabemos que las Constituciones eran simple calco de las antiguas Constituciones de los religiosos de la Orden. Por ellas se formó T en la vida religiosa. La rúbrica doce prescribía: “Debe la priora aseñalar a las novicias y escolares maestra diligente y sabia, que las enseñe en las cosas de la orden y las despierte y haga velar en la doctrina de la Iglesia” (BMC 9,493). Será ella quien forme a la joven T según las Constituciones. Cuando ésta prepare las propias Constitucio-nes de sus monjas, las estudiará de nuevo y a fondo (cf V 35,2: “yo, con tanto haber andado a leer las Constituciones...”). Y de por vida

seguirá refiriéndose a ellas: “es constitución de las antiguas”, escribe en Apuntes 2 (cf cta 377,4). ¿Leyó T el precioso libro carmelitano “De Institutione primorum monachorum”? Sería importante poder comprobarlo. Hasta el momento no ha sido posible esa comprobación.

k) Teresa había comenzado sus lecturas personales con el uno de los “Flos Sanctorum”, que le hacía accesibles las vidas de los santos. Parece haber sido afecta toda su vida a este género de lecturas. Conoció las Colaciones de Casiano. A ellas alude expresamente en C 19,13 (cf A 4,2). Una de sus íntimas testifica en el proceso de Avila 1610: “Imitando al dicho padre santo Domingo, era muy devota de las Colaciones de Casiano y Padres del Desierto, y así cuando esta declarante estuvo con ella, la santa madre la mandaba cada día que leyese dos o tres vidas de aquellos santos, por no tener ella siempre lugar por sus justas y santas ocupaciones, y que a las noches se las refiriese esta declarante y así lo hacía, deseando la santa madre que en esto y en todas las demás virtudes sus hijas imitasen a los santos” (BMC 19, 591).

2. Lecturas propuestas a la comunidad

Desde sus primeros años de vida religiosa, T es propagandista decidida de la lectura y de los libros. La aconseja a su padre, ya anciano, y le da libros para que se inicie en la oración (V 7,10). Hace otro tanto con las más amigas entre las carmelitas de la Encarnación. También a ellas “dábales libros” para que se entrenasen y fomentasen la oración. (V 7,13). A los principiantes les aconseja la lectura de un autor concreto: puede leer el principiante “un libro llamado Arte de servir a Dios, que es muy bueno y apropiado para los que están en este estado” (V 12, 2). Es el libro del franciscano Alonso de Madrid. Y en el mismo Libro de la Vida se hará propagandista de los escritos de fray Pedro de Alcántara, que “es autor de unos libros pequeños de oración, que ahora se tratan mucho, de romance” (V 30, 2). En aparente contraste con su propensión afectiva, Teresa es netamente favorable a la oración desde la lectura. Espe-cialmente, para el principiante:

“conviénele ocuparse mucho en lección (=lectura)” (V 4,8), “que ayuda mucho para recoger”. “Que si el maestro que enseña aprieta en que [la oración del principiante sea] sin lección..., será imposible durar mucho en ella...” (ib). De sí misma, en los comienzos, confiesa: “Jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro, que tanto temía mi alma estar sin él en la oración, como si con mucha gente fuera a pelear...” (V 4,9). Para ella, la lectura por excelencia es el Evangelio: “Siempre... me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados” (C 21,4).

De ahí la categórica toma de posiciones respecto de la comunidad contemplativa, en el texto de sus Constituciones. Mantiene expresamente la tradición monástica de la lectio divina, prescribiendo una hora de lectura comunitaria cada día: “en acabando vísperas..., se tenga una hora de lección” (2,3). Con otra lectura se prepara la oración comunitaria de cada día: “a quien la madre priora mandare, lea un poco en romance del misterio en que se ha de pensar otro día” (1,2).

Buen índice de la voluntad cultural de la Santa es la prescripción expresa de una elemental bibliotequilla comunitaria: “Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, 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” (2,7).

Los seis libros indicados, aparte de reflejar el historial de lectora de la propia Santa, responden a un programa elemental. a) Los Cartujanos cubren objetivos múltiples en la línea de la formación bíblica, cristológica, litúrgica y oracional; b) el Flos Sanctorum es un auténtico clásico de la hagiografía: interesa por su carácter narrativo y por la ejemplaridad de la galería de modelos que propone; c) Contemptus mundi es el clásico libro de la “Imitación de Cristo”: cubre la temática fundamental del “seguimiento de Jesús” y su libro cuarto ofrece deliciosas pautas de piedad eucarística; d) el Oratorio de religiosos, de Antonio de Guevara es, en

definitiva, un manual de formación religiosa; e) y finalmente, libros de formación en la oración, los de Luis de Granada y Pedro de Alcántara. En conjunto, se diría que lo que ella propone a la comunidad contemplativa es un elemental programa de lecturas, desde la cultura, las posibilidades y los límites de su época.

Parece ser que la Santa cuidaba de modo especial las lecturas del refectorio. “Acostumbraba siempre leer libros espirituales y devotos, y cuando no podía ir al refectorio por alguna ocupación, mandaba que le trajesen la lección que se leía en él, y ella por sí la leía” (testimonio de María de San José: BMC 18, 493). Para esa lectura, se interesa por los sermones de San Juan de Avila (cta 390,4), y más expresamente por la serie de sermones del dominico Agustín de Salucio, precisamente por corresponder a las diversas etapas del ciclo litúrgico (cta 248,15).

Cuando en 1581, los capitulares de Alcalá de Henares remodelaron las Constituciones de la Madre Teresa para sus monjas, optaron por mantener intacta la rúbrica de los libros de lectura para la comunidad (c. 10, n. 2). No se plantearon la posibilidad de incluir en ella la propuesta de algún libro de la Santa misma para sus religiosas, simplemente porque ninguno de ellos había sido publicado. Es importante notar, sin embargo, que para ellas los había escrito la Madre T. Ciertamente ella no excluía que el Libro de la Vida fuese leído por algunas de ellas, si bien acató el sentir contrario del P. Báñez (cf CE prólogo y epílogo). De suerte que en caso de perderse o terminar en el fuego, ella quisiera salvar los capítulos 32-36 –los que historían la fundación del primer carmelo– precisamente para que los leyesen las carmelitas. Y para lectura de ellas escribió expresamente al menos los otros tres libros mayores: Camino, Castillo y Fundaciones. Paradójicamente, los nuevos redactores de las Constituciones teresianas tardaron muchas décadas en incluir esos libros de la Santa en el programa de lecturas carmelitas ideado por ella.

BIBL. – A. Morel Fatio, Les lectures de Sainte Thérèse, en «BullHisp» 10 (1908), 17-67; R. Hoornaert, Les sources thérésiennes, en «RevScPhilThéol» 14 (1924), 20-43; M. Bataillon, Santa Teresa lectora de libros de caballerías, en «Varia lección de clásicos españoles», Madrid 1964, pp. 21-23.

T. Alvarez

León, Diego de, Ocarm (1510-1581)

Obispo carmelita andaluz, amigo de T. Había nacido en Utrera (Sevilla), hijo de García de Huerta y de Catalina de León. Profesó en el Carmen de Sevilla y cursó estudios en Salamanca. El general de la Orden, Rubeo, le da el tratamiento de doctor. Fue prior del Carmen de Sevilla. Fundó en 1557 el convento de Aracena (Huelva). Llamado a la corte de Madrid por Felipe II, como educador de sus sobrinos. El 2.10.1560 fue nombrado obispo de Colibraso, y posteriormente titular de Escocia. Asistió a la tercera parte del Concilio de Trento, donde intervino públicamente el 20.1.1562. De regreso a España, residió en el Carmen de Sevilla, desde donde siguió, según testimonio de Rubeo, interesándose constantemente por las cosas de la Orden. Fue sufragáneo del cardenal Bartolomé de la Cueva, obispo de Córdoba. Al iniciar Francisco de Vargas su visita de los carmelitas andaluces, “puso los ojos en el maestro fr. Diego de León, prior de Sevilla”, para Provincial, cosa que no pudo ejecutar: así lo escribe Vargas al P. general de la Orden el 26.10.1571 (MHCT 1,123). Por propia iniciativa, el P. Diego de León propone a Felipe II forzar la mano del visitador dominico, Vargas, para que “todas las casas que esta provincia tiene en el campo [seis en total]... se den a los religiosos de la primitiva Regla que nuestro Señor ha despertado en Castilla” (ib p. 150). Repliega luego sobre una propuesta más moderada que eleva al P. Rubeo, para que le permita construir “a sus propias expensas” un convento de descalzos en Martos (Jaén), a lo que accede Rubeo, derogando por esta vez su anterior prohibición de fundar descalzos “contemplativos” fuera de Castilla y poniendo el futuro convento bajo la obediencia del provincial de Andalucía, haciendo a la vez

un extenso elogio del prelado solicitante (MHCT 1, 148-151). Era el año 1573. Todavía el 7 de febrero del año siguiente, el mismo Rubeo concede a Diego de León licencia para fundar un convento de descalzos fuera de Castilla ("in loco sibi bene viso") y poniendo dicho convento bajo la obediencia del prelado fundador (ib p.158-160). Un año después (el 21.11.1575), al presentarse Gracián como visitador en el Carmen de Sevilla, el P. Diego, residente en ese Carmelo en la apertura de la visita, será uno de los pocos que acojan y defiendan al visitador (MHCT 3,579). Será por esas fechas cuando la Santa inicie sus relaciones personales con el obispo carmelita andaluz. A finales de noviembre de ese año 1575 (sólo unos días después de la accidentada visita del P. Gracián al Carmen sevillano), ella escribe un billete confidencial a Gracián refiriéndole los extremos de su reciente conversación con el obispo carmelita: "¡Oh, si viese cuán deshecha y escrupulosa estoy hoy!..." Sigue un largo resumen de lo conversado entre ambos, todo ello buen índice de la estima de la Santa por dicho prelado (cta 96). Desde Castilla, recordará ella expresamente a fr. Diego un par de veces (ctas 120,11; 122,10: "en extremo me he holgado que esté bueno el obispo, y dado gracias al Señor. Dígaselo de que lo vea"). Fr. Diego falleció en Sevilla en 1581.

León, Juan de, sj (1532-1584)

Jesuita belga: Jean Leunis. En 1563 dio principio en Roma a una asociación de estudiantes en honor de María Santísima, origen de las Congregaciones Marianas. Luego, muy activo y prestigioso en España, en los colegios de Sevilla y de Trigueros (Huelva). Estando en el colegio de Segovia, se responsabilizó de la vocación carmelita de la joven Isabel de Jimena (futura Isabel de Jesús, famosa cantora del "Véante mis ojos...", en Salamanca) y hace su presentación a la Santa con una flamante recomendación. T escribe jovialmente a la recomendada, acogiéndola y augurándole: "que no tenga yo que quejarme del P. Juan de León, de cuya información yo estoy tan satisfecha que no quiero otra..." (cta 30,2). El P.Juan de León murió en Turín en 1584. Al año siguiente (1585) se contaban ya

48 “congregaciones” afiliadasa a la fundada por él en Roma. (No confundirlo con su homónimo de F 28,33).

León, Luis de (1527-1591), OSA

En el ámbito de los estudios teresianos fray Luis de León es el primer editor de las Obras de la Madre Teresa. Lo ha-bían precedido Gracián con la edición de las Constituciones teresianas (Salamanca 1581) y don Teutonio de Braganza con la edición del Camino de Perfección (Evora 1583), repetida por el mismo Gracián (Salamanca 1585) y por un editor valenciano (Valencia 1587). El mérito teresiano de fray Luis consiste ante todo en la excepcional carta-prólogo que antepuso a su edición salmantina, y en el hecho de haber patrocinado a la Santa abulense en su paso de los Pireneos para penetrar con sus libros en los idiomas europeos y en el latín.

Fray Luis había nacido en Belmonte (Cuenca, 1527). Cursó estudios en Salamanca y Alcalá, en las aulas de los más famosos catedráticos de mediado el siglo XVI. Profesó en los agustinos de Salamanca en 1544. Y a partir de 1560 opositó a las cátedras universitarias salmantinas, consiguiendo la de Santo Tomás (1561), la de Durando (1565), la cátedra de Prima (1566), la de Sagrada Escritura en 1579. Autor de numerosos comentarios teológicos y bíblicos en latín, es también autor de libros clásicos en castellano: La perfecta casada, Los nombres de Cristo, Exposición del Libro de Job, numerosos poemas, la versión del Cantar de los Cantares, etc. Fue esta última la que ocasionó su prisión por parte de la Inquisición, que lo mantuvo alejado de la cátedra, encarcelado en Valladolid, desde 1572 a 1576, año en que regresó a la enseñanza. Fray Luis falleció en Madrigal el 23 de agosto de 1591.

Fray Luis no conoció a la Madre Teresa (“Yo no conocí ni vi a la madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra...”, comienzo de su carta-prólogo a las Obras de la Santa). Su relación con la obra y la familia teresiana comienza en 1586, al

recibir la encomienda de la edición. Ya antes tuvo, probablemente, entre sus oyentes a fray Juan de Santo Matía (1566), el futuro fray Juan de la Cruz.

Ese año 1586 la edición de la Santa lo pone en contacto con la carmelita Ana de Jesús (Lobera), con los carmelitas de Madrid y con el P. Nicolás Doria. A la Madre Ana dedicará él su comentario al Libro de Job ("...mandarme V.R. le declare el Libro... de Job": carta dedicatoria). En cambio sus relaciones con el P. Doria y la cúpula del Carmelo teresiano terminarán tensas y dolorosas (cf carta de fray Luis del 28.4.1590: MHCT 4, 36). Fiel a la M. Ana y a las carmelitas, fray Luis terminará en neta rotura con el P. Doria (ib. cartas de fray Luis al Rey, con fecha 13.12.1590 y 9.1.1591; y carta de Doria al Rey, de 28.1.1591: ib. pp. 344. 365. 454), si bien admirado e invocado por el Padre Gracián (ib. 9, p. 92).

La edición de la Santa.–Hacia 1584 había tomado la iniciativa fray Juan de la Cruz, sugiriendo en su comentario al Cántico Espiritual la conveniencia de editar las Obras de la Santa (Cántico A 12,7). El mismo formaba parte del Definitorio que en septiembre de 1586 decidía la edición. Apenas un año después, "ocho de septiembre de 1587", firmaba fray Luis en "San Felipe de Madrid" la censura aprobatoria de "los libros que compuso la Madre Teresa de Jesús". Y sólo ocho días más tarde, "a quince de septiembre de 1587", firmaba él mismo su carta dedicatoria "a las Madres priora Ana de Jesús y religiosas carmelitas descalças del monasterio de Madrid", según la cual para esa fecha ya había realizado el minucioso cotejo de copias y originales sobre las galeradas de la edición en prensa. Con todo, los libros de la Santa no verían la luz hasta entrado el año siguiente, pues la "tassa" de la cámara regia se les asigna el 28 de abril de 1588.

Fray Luis rotuló su edición: "Los libros de la Madre Teresa de Jesús fundadora de los monesterios de monjas y frailes carmelitas descalços de la primera Regla... En Salamanca. Por Guillermo Foquel. 1588". Aunque encuadernados casi siempre en un solo volumen, eran tres tomos en octavo, de 560, 268 (más ocho pp. iniciales no numeradas) y 304 pp. respectivamente. En total , 1140 pp. El tríptico estaba

integrado por Vida (tomo 1º), Camino (2º) y Moradas (3º). A cada uno de ellos se les agregaba un complemento a modo de apéndice: a Vida le añade varias "Relaciones" de la Santa (pp. 544-560). Tras el Camino, siguen los "Avisos" pseudoteresianos, ya editados por don Teutonio de Braganza (1583), pero ahora readaptados a las lectoras carmelitas y titulados "Avisos de la Madre Teresa de Jesús para sus monjas" (pp. 260-268). Y a las Moradas les añade el texto de las "Exclamaciones del alma a Dios (pp. 270-304).

Por diversas razones, fray Luis omitió la edición de otras piezas, como el Libro de las Fundaciones, el comentario al Cantar de los Cantares, las Cartas, los Poemas...

Más interés merece el tratamiento dado por el editor a los textos de la Santa. Ya en la carta-prólogo aseguró que "el trabajo que he puesto en ellos no ha sido pequeño. Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos..., sino también en cotejarlos con los originales mismos, que estuvieron en mi poder muchos días, y en reducirlos a su propia pureza... Que hacer mudanza en las cosas que escribió un pecho en quien Dios vivía... fue atrevimiento grandísimo y error" (p. 11-12: a pesar de ello, tampoco fray Luis escapará a la tentación de los retoques. Baste recordar el pasaje de Vida 34 10, y el más penoso de Vida 38,15, sobre la Compañía de Jesús). De nuevo, en la portada misma del Camino anotó: "impreso conforme a los originales de mano, enmendados por la misma madre, y no conforme a los impresos en que faltaban muchas cosas, y otras andaban muy corrompidas".

Sin embargo, no nos informó fray Luis de cuáles fueron los originales que efectivamente tuvo en su poder. De ello dependería la fiabilidad de cada uno de los textos de su edición. Asegura la citada Ana de Jesús a propósito de los autógrafos de la Santa: "Yo, con licencia y orden de los prelados, los junté –que estaban en diferentes partes–, para darlos al Maestro fray Luis de León" (BMC 18, 485). Ciertamente el editor tuvo en su poder el autógrafo de Vida y probablemente

los dos autógrafos de Camino. De seguro, no manejó el autógrafo de las Moradas. Los dos autógrafos del Camino le permitieron reintegrar en un solo texto –obra suya– las dos redacciones de la Santa. La carencia del original de las Moradas le impuso un texto sumamente deficiente. Tampoco tuvo en su poder autógrafo alguno de los Avisos. Ni el de las Exclamaciones. Sí, el de las Relaciones, al menos en parte. De los materiales llevados por fray Luis a las prensas de Foquel, no ha llegado hasta nosotros resto alguno.

Tras la edición, fray Luis siguió cuidando su texto. Aunque con cierto retraso, elaboró un índice de erratas que agregó a la última hornada de ejemplares en venta. En previsión de los probables ataques de antifeministas y antialumbrados contra los libros de la Madre Teresa, no sólo había proclamado en la carta-prólogo su origen inspirado ("no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella, en muchos lugares y que le regía la pluma y la mano", p. 9), sino que había acotado alguno de los pasajes vulnerables, con notas marginales en defensa de su ortodoxia: así por ejemplo, Moradas 7,1,6, más un par de pasajes en Camino –cc. 1 y 2–, ninguno en Vida. Aún así, pronto llegó a su noticia la andanada de acusaciones, resabio de teo-loguillos sabuesos, destinadas a la Inquisición. Las más osadas se contenían en la serie de memoriales de Alonso de la Fuente, enviadas desde Llerena –tierra de alumbrados– al tribunal inquisitorial a partir de agosto de 1589. Más de una vez el delator tomaba de mira al propio fray Luis y sus anotaciones marginales: "el P. Maes-tro León, alias vir doctus, no entendió o no quiso entender lo que está claro" en los escritos de la monja, alguna de cuyas páginas "consta ser estulticia herética y secta infernal y sueños que enseñó el demonio, los cuales quiso el Maestro León reducir a doctrina católica" (cf E. Llamas, Santa Teresa de J. y la Inquisición española. Madrid 1972, p. 396-397). Pasajes especialmente atacados: las gracias místicas y revelaciones de Teresa, sus alusiones a la certeza de la gracia o de las gracias, la experiencia mística del misterio de la Trinidad referida en las moradas 7,1,6, pasaje acotado por fray Luis con una nota que ocupa el margen de las pp. 234-235 (tomo 3º de su edición).

No había pasado un año desde esa edición de los “Libros de la Madre Teresa”, cuando el maestro salmantino decide componer una “Apología” de los mismos, que él difundirá entre lectores y amigos y que más tarde será editada por Tomás de Jesús en su “Compendio de los grados de oración” (Roma 1613), con el título: “Apología del Maestro fray Luis de León, catedrático de Escritura de la Universidad de Salamanca: donde muestra la utilidad que sigue a la Iglesia en que las obras de la bienaventurada Madre Teresa de Jesús y otras semejantes anden impresas en lengua vulgar”. En ella se remite a “los libros de la santa (sic) M. Teresa... que el pasado año se imprimieron y extendieron por toda España”. Difundidos especialmente entre “los religiosos y religiosas carmelitas descalzos, que se han criado con su doctrina y la saben de coro” (cf. “Obras completas castellanas” de fray Luis: Madrid, BAC, 1944, pp. 1359-1362).

Obviamente, fray Luis no ha tenido acceso a los memoriales remitidos a la Inquisición. Las objeciones que según él serpean contra la autora son tres: que sus libros enseñan “la oración que llaman de unión”, que “tienen algunas cosas oscuras”, y que “cuentan muchas revelaciones que tuvo” la Santa (ib. p. 1359).

No sabemos si fray Luis tuvo noticia de que ese mismo año 1588-1589 un impresor barcelonés había plagiado y relanzado su edición salmantina de las obras de la Madre, reproduciendo incluso su carta-prólogo y sus notas marginales (“En Barcelona. Con licencia impresso en casa de Iayme Cendrat, Año 1588”. Título idéntico al de fray Luis. Su misma carta-prólogo, en los ff. iniciales n. n. – También idéntico el título de esta carta dedicatoria, pero omitiendo el nombre de “Ana de Jesús”). Ambas ediciones, la salmantina y la pirata, habían tenido tal acogida por parte del público, que al año siguiente preparó fray Luis una nueva edición (“En Salamanca. Por Guillermo Foquel. 1589”), en la que no se limitó a reproducir el texto y corregir erratas, sino que introdujo nuevas citas apologéticas en la carta-prólogo (pp. 22-23), y añadió nuevas notas marginales a lo largo de los tres libros: tres aclaraciones al texto de Vida (cc. 10.1; 12,5; 20,1); una apostilla al texto de la Relación 15 (p. 164 de su nueva edición); y cuatro apuntes más a

pasajes delicados de las Mo-radas (M 5,1,9; 5,2,13; 6,6,10; y 7,4,2, pasaje este último que ya había sido introducido en la revisión de la carta-prólogo). Era un modo de dialogar con los opositores de los textos “femeninos” y audaces de la Madre, previniendo y rebatiendo sus dardos. Era a la vez una confesión tácita de la sensibilidad teológica de fray Luis frente a ciertos flecos de la experiencia mística de la Madre Teresa.

Para esas fechas, ya otro profesor y biblista salmantino, el jesuita Francisco de Ribera había redactado la primera biografía de la Santa. Compuesta entre 1586 y 1587, por dificultades surgidas entre el autor y sus superiores romanos no vio la luz hasta 1590 (“En Salamanca, En casa de Pedro Lasso. 1590”). Por ese retraso y ante el auge imparable del prestigio de T, fray Luis abordó, por iniciativa de la Emperatriz, Dª María (cf EstTer, 1,577), la composición de una biografía de la Madre: “De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa (sic) Madre Teresa de Jesús..., por el Maestro fray Luis de León” (cf la edición facsimilar, recientemente preparada por María Jesús Mancho y J. Miguel Prieto: Universidad de Salamanca 1991).

Fray Luis tenía ultimadas apenas 26 páginas, cuando lo sorprendió la muerte: 23 de agosto de 1591. Quedó así truncada su obra de biógrafo teresiano, que sin duda hubiera contenido un brillante correctivo a sus tesis feministas de La Perfecta Casada.

En síntesis conclusiva, la aportación de fray Luis a favor de la Madre Teresa y de sus libros había sido inmensa. Gracias a él, T entró con pie firme y flancos bien protegidos en el espacio cultural europeo.

BIBL.–Gustavo Vallejo, Fray Luis de León, su ambiente, su doctrina espiritual, huellas de Santa Teresa. Roma 1959; Enrique Llamas, Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española.Madrid, C.S.I.C., 1972; Tomás Alvarez, Fray Luis y Santa T de Jesús. En “Teresianum” 1983, pp. 7-100; Fray Luis de León ante el “Castillo

Interior” de Santa T. En “Lteras de Deusto” 21 (1991) 325-337; Fray Luis de L. ante la monja escritora. En “Santa Teresa y la mística hispánica”. Madrid 1984, pp. 493-502; Fray Luis de L. revisa la edición príncipe de las Obras de Santa T. En “Mte Carm” 100 (1992) 521-532.

León, María de, O.P.

Religiosa dominica, superiora del monasterio de la Madre de Dios de Valladolid. “La priora de la Madre de Dios”, suele llamarla la Santa en las cartas de 1574. El monasterio había sido fundado en 1550 por los padres de la misma, don Pedro González de León y doña María Coronel. Refiriéndose a ella, escribe T a la priora del Carmelo vallisoletano: “Esa carta envíe a la priora de la Madre de Dios, que le envío ahí una medicina que creo me aprovechó. Harta pena me da su mal, como lo he pasado tantos años; es sin piedad ese dolor” (cta 68,3). Poco antes le había hecho llegar su agradecimiento porque en Segovia “nos hacen por su medio mucha caridad” (cta 63,5). Desde Segovia suele enviar T cartas a Valladolid sirviéndose de la mediación de la priora dominica (73,3), que debió morir poco después. El epistolario teresiano no contiene cartas dirigidas a ella.

Leone, Mariano di, Ocarm

Carmelita oriundo de Sicilia: “el siciliano”, lo llama T. Durante la visita del general de la Orden, J. B. Rubeo, éste lo delega (con patente del 9.2.1567) para visitar el convento de Toledo, juntamernte con otros dos delegados carmelitas. El P. Mariano di Leone era Procurador General de la Orden en la corte de Madrid. Con ese título intervendrá en abril de 1567 en el capítulo provincial de Avila, presidido por Rubeo mismo. Son importantes los datos que de él nos aporta la Santa: en mayo de 1578, cuando ya se habían enmarañado las relaciones entre descalzos y calzados (llegada del nuncio Sega, prisión de san Juan de la Cruz, brotes de recelo entre T y el P. General, etc.), en Madrid se han puesto al habla el descalzo Ambrosio Mariano y el P. di Leone; éste ha escrito a T con propuestas positivas;

parece proyectar un viaje a Avila con Ambrosio Mariano para hablar con la Santa; ésta desea que a tal encuentro se asocie el P. Gracián; en caso de no ser así, todavía desea ella que Gracián dialogue personalmente con el P. di Leone; le interesa ese proyecto de diálogo para restablecer o revalidar las relaciones con el P. General, Rubeo. “Si es como dice este fraile [di Leone]..., lleva mucho camino a acabarse por esta vía los negocios con nuestro padre general...” (cta 244,2-3: al P. Gracián; con fecha 7.5.1578). Ignoramos el desenlace de tan buenos intentos. Quizás fueron sofocados por la irruencia de los acontecimientos.

Leonor de Jesús (Ledesma), ocd

Es una de las jóvenes carmelitas del Carmelo de Salamanca. Ingresó estando allí la Santa, que lo notifica enseguida a su hermana Juana: “Ayer [13.11.1573] dimos hábito a una doncella de harto buena parte, y creo tendrá algo, y aun harto, con que nos ayudar. Es pintada para nosotras, gloria a Dios, hija de Martín de Avila Maldonado, y su madre doña Guiomar de Ledesma. Harto buena dicha ha sido. Está muy contenta, y acá con ella” (cta 57,3). A la vez que ella, había pedido el ingreso su hermana Francisca de Luna, que no llegó a tomar el hábito por falta de salud. Leonor fue compañera de Ana de Jesús, de Isabel de los Angeles (Ruiz), de Isabel de Jesús (Jimena)... Tuvo vida breve. Profesó el 13.11.1574. Falleció a los pocos meses el 14.6.1575. Ribera, que hace su caluroso elogio, escribe: “murió antes de cumplir dos años de religión, dejando a sus monjas mucho deseo de sí, porque era muy amable y humilde y apacible a todas” (Ribera, 2,16, p. 206).

Leonor de la Misericordia (Ayanz y Beamonte), ocd (1551-1620)

Carmelita, cuya vocación es uno de los episodios más singulares de los primitivos carmelos teresianos. Leonor es navarra. Nacida en el palacio de Guenduláin el año 1551. Fueron sus padres los caballeros navarros don Carlos de Ayanz y doña Catalina de Beamonte y Navarra. Primera de los siete hijos de este matrimonio. Huérfana de madre a los nueve años. Educada cuidadosamente.

Gracián, que la conoció bien, escribe de ella: “Tenía habilidad rara en escrevir, pintar, saber latín y en las demás labores y ejercicios de mujeres” (MHCT 3, 620; lo repetirá en las Escolias..., p. 417). De hecho, Leonor se demostrará luego excelente escritora del castellano clásico. Estaba adornada además de excepcionales cualidades de mujer y singulares dotes de gobierno. Gracián prosigue que su talento estaba “acompañado con prudencia varonil, que cuando ella gobernaba en ausencia de su hermano el pueblo de Guinduláin, de donde eran señores, estaban bien contentos sus vasallos: era de las más queridas y estimadas de Pamplona, donde residía” (ib). “Era esta sierva de Dios agradable, porque en lo interior era un serafín de condición y alma, y en lo exterior un ángel de rostro y buena gracia” (ib).

Sus relaciones con la Santa se intensificarán con ocasión de la fundación del Carmelo de Soria (1581), donde Leonor reside temporalmente en el palacio de la fundadora, Beatriz de Beamonte. Aunque casada desde el 18.10.1569 con su primo don Francés de Beamonte y Navarra (sobrino de dicha doña Beatriz), ambos se ponen de acuerdo en la disolución del matrimonio (16 de noviembre de 1581). Y el 12.1.1582 ella tomó el hábito de carmelita en el Carmelo de Soria. Y aunque su marido pasó por crisis y momentos de retractación, Leonor profesó al año siguiente (12.1.1583). Aquí recibió la noticia de la muerte de la Santa, que le había escrito una última carta poco antes de salir de Burgos (cta 456). Luego, acompañó a Catalina de Cristo en la fundación de Pamplona (diciembre de 1583), proyectada el año anterior por la Santa misma de acuerdo con Leonor (“Con nuestro Padre [Gracián] puede vuestra reverencia tratar lo de Pamplona”, le había escrito T el 6 de mayo de 1582: cta 444,4). De nuevo acompañó a Catalina de Cristo en la fundación de Barcelona (camino de Tudela, el Pilar de Zaragoza, santuario de Montserrat, llegando a Barcelona el 14.6.1588). Aquí pudo asistir a la muerte de la venerable priora (M. Catalina: 3.1.1594), escribiendo luego su biografía por indicación del famoso Domingo de Jesús María (Ruzola). En 1604, ella misma hizo el traslado de los restos de su querida y venerada Catalina de Cristo, de Barcelona a Pamplona: acontecimiento también relatado por ella (BMC

28, 222-230). Y aquí, en el Carmelo de Pamplona, fallecerá Leonor el 23 de noviembre de 1620, a los casi 70 años de edad.

En la biografía de Leonor hay que destacar especialmente dos datos: el especial afecto y admiración que le profesó la Santa, y su acierto en escribir la meritísima biografía de Catalina de Cristo, titulada “Relación de la vida de la venerable Catalina de Cristo”, editada recientemente por P. Rodríguez e I. Adeva, Burgos, BMC 28, 1995.

Del afecto que le profesó la Santa nos queda el testimonio de las tres cartas que le escribió el último año de su vida (1582): ctas 444. 449. 456. Beamonte, Beatriz de. Beamonte y Navarra, Francés.

Leonor de san Angelo (Chaves)

Es una de las primeras carmelitas andaluzas del Carmelo de Sevilla. Hija de Francisco de Chaves y Francisca Vernal. Prima de Beatriz de la Madre de Dios (“la negra vicaria”). Profesó el 18.8.1577. “Leo-norica”, la llama T (cta 331,5). En 1590 pasó a la fundación de Sanlúcar la Mayor. Murió en 1620.

Leonor de san Gabriel, ocd

Carmelita. Formó parte del grupo de aguerridas que acompañaron a T en el viaje a Andalucía (F 24,6). Es “la mi Gabriela” del epistolario teresiano. Nacida en Ciudad Real (hacia 1554). Hija de Juan de Mena y de Juana Ruiz. Profesó en Malagón el 21.5.1570 (o quizá el 10.6.1571). En 1575 viajó con la M. Fundadora a Beas (Jaén), y de Beas a Sevilla, donde fue enfermera personal de T y ejerció repetidas veces el cargo de supriora, hasta que en 1589 san Juan de la Cruz la destina a la fundación de Córdoba (cf el acta respectiva en BMC 26, 204). El 14.1.1594 pasó a la fundación de Sanlúcar la Mayor (Sevilla), donde fue elegida priora (1596). En junio de 1601 se trasladó de priora a Sevilla, donde, años después, fue

reiteradamente supriora. Murió en este Carmelo el año 1612. – Leonor es una de las carmelitas más presentes en el epistolario teresiano, tratada siempre por T con especial cariño. Las dos se escriben con frecuencia, y la Santa “se huelga mucho” con las cartas de Leonor, que le hacen reír (ctas 160,6; 163,3; 175,10; 193,12...). Leonor hace de reportera de los sucesos de Andalucía (112,4.8). No sólo tuvo el cargo de enfermera de la Santa, sino que fue depositaria de sus escasos dineros y de las alhajas de Teresita (128,15; 129,4). Constantemente se preocupa la Santa de su salud y lamenta sus achaques, alguno de ellos a punto de muerte: “avíseme si está del todo buena la madre supriora [Leonor]. Pues Dios nos la ha dejado acá, sea por siempre bendito” (412,13). Al tratar de elegirla supriora, había escrito T: “El parecer niña Gabriela [Leonor] importa poco, que ha mucho que es monja, y las virtudes que tiene son las que hacen al caso” (319,8). Y poco después: “Todo se puede fiar de la supriora” (357,9). Desde Castilla, T sigue añorando los cuidados recibidos de “la mi enfermera, que al menos las noches no lo olvido” (126,2). Es revelador el detalle entreverado en una de las cartas de la Santa en 1578: todavía tiene dislocado el brazo y, por ello, dicta una carta para María de San José. Le sirve de amanuense Isabel de san Pablo, que va apuntando saludos para el prior de la Cartuja, para Garciálvarez “y a la mi Gabriela”, momento en que la amanuense añade por su cuenta: “que, por cierto, con una cosa la llama nuestra madre ‘su Gabriela’, que aínas pondría envidia si no fuese tanto el amor que en el Señor nos tenemos, y el entender está en vuestra reverencia [M. María] y sus hijas tan bien empleado!” (237,6).

Extrañamente, no nos ha llegado ninguna de las cartas cruzadas entre las dos, la Santa y Leonor. En cambio ésta nos ha transmitido dos misivas dirigidas a ella por san Juan de la Cruz, una del 8.7.1589 y la otra de 1590. Siendo priora de Sanlúcar, Leonor testificó en el proceso de la Santa (4.5.1596: BMC 19, 177-182).Sevilla, fundación de.

Lescano, Miguel

Recadero de confianza. T lo envía de Alba a Salamanca, portador de una carta y... de una trucha, “tan buena, que he hecho este mensajero para enviarla a mi padre el maestro fray Bartolomé de Medina” (59,2.5). No parece identificarse con el recadero de la cta 14,3, ni con el poco fiable Miguel de la Columna.

Lesmes/Lesmitos

Juan Crisóstomo

Levitación

Vocablo culto, no presente en el léxico teresiano. Indica el acto de elevarse en el aire una persona u objeto corpóreo sin intervención de un normal medio físico. Se designa así a los fenómenos paranormales, estudiados en psicología. O bien, al fenómeno religioso de ciertos místicos. Aquí recordamos la presencia de éste último en los escritos de santa Teresa. Ella lo designa con el término “vuelo de espíritu” (V 20; M 6,5). Término que ha heredado de la literatura espiritual de su tiempo: “vuelo que llaman de espíritu”, escribe al mencionarlo por primera vez (V 20, título del c.).

En el plano autobiógrafico, ella misma lo consigna en el relato de Vida, capítulo 20, al hablar de “la diferencia que hay de unión a arrobamiento”. La levitación es algo que acontece dentro del “arrobamiento”. Teresa lo describe como una fuerza incontenible: “veisos llevar y no sabéis dónde”. “Muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas... Algunas (veces) podía algo, con gran quebrantamiento, como quien pelea con un jayán fuerte...; otras (veces) era imposible (resistir), sino que me llevaba el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella..., y algunas todo el cuerpo, hasta levantarle” (n. 4).

Advierte enseguida que eso último –“hasta levantar todo el cuerpo”– “ha sido pocas veces”. Pero inmediatamente pasa a describir una de ellas, más señalada:

fue estando todas juntas en el coro, yendo a comulgar y estando ella de rodillas: “mandé a las monjas no lo dijesen. Mas otras (veces) como comenzaba a ver que iba a hacer el Señor lo mismo..., tendíame en el suelo, y allegábanse a tenerme el cuerpo, y todavía se echaba de ver” (n. 6). – “Parecía, cuando quería resistir, que desde debajo de los pies me levantaban fuerzas tan grandes, que no sé cómo lo comparar, que era con mucho más ímpetu que estotras cosas de espíritu, y así quedaba hecha pedazos. Porque es una pelea grande y, en fin, aprovecha poco cuando el Señor quiere, que no hay poder contra su poder” (n. 6). – “No parece se contenta con llevar tan de veras el alma a Sí, sino que quiere el cuerpo...” (n. 7).

Más tarde, al codificar en las Moradas sextas la fenomenología mística previa a la unión plena de las séptimas, vuelve a colocar los fenómenos de levitación entre los que posiblemente sobrevienen al místico. Y lo hace evocando en anonimato su propia experiencia: “¿Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en su sentido y verse arrebatar el alma (y aun algunos hemos leído que el cuerpo con ella), sin saber adónde va, qué o quién la lleva o cómo?...” (M 6,5,1).

A propósito de esos testimonios de Teresa, se ha cuestionado si documentan únicamente una sensación meramente subjetiva (ilusoria) de levitación, o si corresponden a una real elevación física de toda la persona, atraída por una fuerza superior. Sin intentar aquí una discusión del problema, nos limitamos a apuntar algunos testimonios ajenos:

a)Ya a raíz de la muerte de T, su primer biógrafo, Francisco de Ribera, por lo general objetivo y bien documentado, escribía hacia 1587: “En Avila, un día de san José, estando en el coro después de comulgar, la vieron levantarse en el aire dos o tres palmos del suelo” (Vida de la Madre Teresa, 4, 12, p. 422).

b)En la preparación del proceso de beatificación de T, el tema pasa a uno de los artículos del “Rótulo” o interrogatorio preparado para el examen de los testigos. En el artículo 15 se leía: “que con la eficacia del divino Espíritu en tal manera era

arrebatada, que no sólo el alma de esta sobredicha virgen, mas también algunas veces el cuerpo era elevado de la tierra... (Favores divinos) “los cuales ella fuertemente resistía por no ser notada de otros, unas veces asiéndose de las rejas de hierro de la iglesia, otras veces asiendo reciamente las esteras del suelo, y otras veces amonestando a sus compañeras que fuertemente la detuviesen...” (BMC 20, p. XVII).

c)Entre los testigos que deponen, no sólo afirmativamente, sino con detalles de color realista, merecen especial mención la célebre sobrina de la Santa, María Bautista (BMC 2,46), Juan Santa Cruz (que alega el testimonio del obispo titular de Troya, don Rodrigo Vázquez Dávila: ib pp. 283-284), Isabel de Santo Domingo (ib 463-464), y sobre todo, Ana de la Encarnación (Arbizo), antigua dama de la Princesa de Eboli), siendo ya priora del carmelo de Granada. Recogemos únicamente el testimonio de ésta última. Tras contar el episodio vistoso de un éxtasis de la Santa en Segovia, refiere con igual realismo:

“Otra vez, entre una y dos del día, estaba yo en el coro esperando la campana, y entró nuestra santa Madre, y puesta de rodillas como medio cuarto de hora, y mirándola yo muy bien, se levantó del suelo como media vara, los pies sin llegar a él, de que me atemoricé mucho, y le temblaba el cuerpo, y llegándome adonde estaba puse las manos debajo de los pies, en los cuales estuve llorando como media hora que duró estar aquí, y luego se bajó y quedó en pie. Y volviendo el rostro hacia mí, me preguntó quién era y si había estado allí, y le respondí que sí, y me mandó debajo de obediencia, muy encarecidamente, que no dijere cosa ninguna de lo que había visto, lo cual no lo he hecho hasta ahora” (“Escritos de S. T.” por V. de la Fuente, BAE, 2, p. 388).

Entre los más célebres episodios de levitación, habría que recordar el famoso éxtasis de fray Juan de la Cruz y de la Santa en el locutorio de la Encarnación. Sin embargo ese episodio está escasamente documentado en los procesos de esta última.

BIBL. – Tomás Alvarez, Extase, en el Dict. de Spiritualité; Olivier Leroy, Examen des témoignages sur la lévitation extatique chez saint Thérèse de Jésus, en Rev. Asc. Et Mystique 33 (1957) 302-313.

T. Alvarez

Léxico teresiano

El ambicioso proyecto de elaborar un Léxico de todas las palabras de Sta. Teresa, con las referencias exactas de cada una, ha sido intentado bajo varias vertientes. El Léxico del Camino de Perfección del autógrafo de Valladolid, elaborado por G. Maioli sobre el facsímil del manuscrito, ha sido editado por T. Alvarez (Roma, 1965). J. Poitrey publicaba un Vocabulario de Sta. Teresa de Vida y Camino del Escorial, sobre la edición de Efrén de la Madre de Dios (Salamanca, 1983). El mismo P. Alvarez, ya nombrado, en colaboración con A. Mas, en 1990 ha editado el Léxico de las Moradas según el autógrafo de Sevilla (Burgos, 1990). Finalmente A. Fortes en 1996 ha editado el Léxico de Sta. Teresa de Jesús completo, tanto de las Obras como de las Cartas (Burgos, 1997), según el texto de la edición de T. Alvarez de Obras y de Cartas.

La estadística completa del Vocabulario teresiano, tal como nos la computa el ordenador, además, nos ofrece unos resultados muy cercanos a la realidad. Este recuento nos ofrece los datos fiables del total de repeticiones de cada voz ya en cada párrafo, capítulo o libro, ya en la totalidad de los Escritos, nos pone ante los ojos los máximos y mínimos del uso teresiano de los vocablos, etc. Partiendo de estos datos estadísticos, podemos hacer alguna anotación al habla teresiana, dejando para otra sede un estudio más pormenorizado.

a) En primer lugar, la Santa nos transmite un rico acervo de voces del s. XVI. La suma total de las palabras en sus Obras y Cartas es de 670.000 unidades.

Aunque algunos cientos de voces son latinas y hay algunas cartas dañadas, palabras incompletas, que no pueden contabilizarse.

b) Además la Santa tiene un Vocabulario muy rico. Las voces diferentes ya por la raíz, ya por las flexiones de masculino-femenino, singular-plural, o las diversas personas de los verbos y sobre todo por el constante uso teresiano, que ya sabe a arcaico, de las pronombres personales como partículas proclíticas de las flexiones verbales, son 18.097 palabras.

c) También se ha de notar la flexibilidad, soltura y creatividad con que redacta. Pues 7.518 nombres, adjetivos o formas verbales diferentes las usa una sola vez en todos sus Escritos. Otras 2.804 palabras las usa 2 veces. Por lo tanto la mitad de su vocabulario, más de 9.000 palabras sobre el total de 18.097, son nombres, adjetivos calificativos o verbos, o sea, palabras significativas, escritas una o dos veces solamente.

d) Las palabras usadas de 1 a 10 veces suman en total 14.237 voces diferentes del total de 18.097 del Vocabulario de la Santa. O sea, más del 70% del conjunto. En cambio la suma de sus repeticiones es de 36.770, poco más de un 5% del total de las 670.000 conservadas. A la inversa, las 10 voces usadas más de 8.000 veces suman 182.655 unidades, o sea, más de un 25% del total de 670.000, cuando su peso en el Vocabulario teresiano de voces diferentes no llega al 1%, o sea, es nulo.

e) Las 10 voces más usadas por la santa, con más de 8.000 presencias cada una, son partículas conectivas, no sustantivos, adjetivos o verbos, es decir: «se» (8.572), «lo» (9.895), «el» (10.622), «la» (12.597), «en» (13.153), «a» (14.906), «no» (15.916), «y» (24.876), «de» (26.843), «que» (39.785).

f) El grupo que sigue, menos desbordante, de los vocablos con más de 1.000 presencias en el habla teresiana son 85 palabras con unas 218.000 presencias.

En este grupo ya se halla toda la variedad de funciones linguísticas que estudia y matiza la gramática, como artículos, adjetivos, pronombres, sustantivos, verbos, adverbios, etc. Anotemos tres grupos:

g) Los sustantivos, según su frecuencia ascendente, son: casa (1.016), Jesús (1.024), majestad (1.054), reverencia (1.080), cosas (1.528), alma (1.566), padre (1.785), cosa (1.975), merced (2.336), señor (3.730), Dios (5.267). Como se ve, algunas son las palabras protocolarias de uso muy frecuente en aquella época, como «majestad, reverencia, merced, señor, padre», etc.; otras de contenido religioso, como «Jesús o Dios», referencia constante a su vivir religioso; otras hacen referencia directa al ser y al vivir de las personas, como «alma» (muy identificada con persona) y «casa»; y las palabras genéricas comunes, «cosa y cosas», para otros objetos.

h) Los verbos más usados por santa Teresa con más de 1.000 frecuencias, que en orden ascendente son: han (1067), son (1112), digo (1.157), puede (1.164), hace (1.226), tiene (1.270), era (1.364), parece (1.390), había (1.407), hay (1.464), sea (1.480), hacer (1.544), ser (1.561), vi (1.811), he (1.903), ha (3.596), es (6.940). O sea, que además de los auxiliares «ser, haber», sobresalen los verbos activos «puede y hace», y algunos más particulares, como «parece, digo y vi».

i) Los pronombres personales usados 1.000 o más veces son: yo (4.018), mí (1.235), me (7.144), él (1.236), ella (1.466), nos (1.963), os (1.131), le (5.022), se (8.572), qué (2.015), quien (1.405). Su uso sin predominio absoluto de alguno de ellos aparece equilibrado. Quizá los de primera persona, «mí» con 1.235 repeticiones, «yo» 4.018 veces y especialmente el «me» como término de referencia, repetido 7.144 veces, son los que predominan.

Totales absolutos y por libros

Total de palabras 670.376

Voces diversas 18.097

Obras de T. Palabras diversas

Vida 112.424 7.115

Camino de Valladolid 52.292 4.912

Camino del Escorial 50.761 4.815

Moradas 59 274 4.893

Fundaciones 75.688 6.077

Relaciones 24.692 2.857

Conceptos del amor 16.237 2.454

Exclamaciones 7.372 1.559

Constituciones 7.406 1.498

Modo de visitar conventos 6.176 1.157

Poesías 4.712 1.171

Vejamen 861 347

Respuesta a desafío 1.376 411

Apuntes y Actas 4.435 1.169

Cartas 246.670 9.278

Frecuencia de uso

1 sola vez 7.512 voces diversas.

2 veces 2.804 voces diversas.

entre 2 y 19 veces 8.308 voces diversas.

entre 20 y 39 veces 781 voces diversas.

entre 40 y 59 veces 355 voces diversas.

entre 60 y 79 veces 182 voces diversas.

entre 80 y 99 veces 113 voces diversas.

entre 100 y 999 veces 541 voces diversas.

entre 1.000 y 9.999 87 voces diversas.

entre 10.000 y 39.000 8 voces diversas.

BIBL. – G. Maioli, Léxico del «Camino de Perfección», en Santa Teresa de Jesús, Camino de Perfección. Tomo II: Introducción, transcripción del texto, Léxico. [Roma], Tip. Poliglota Vaticana, 1965; T. Alvarez - A. Mas, Léxico [de Moradas], en Castillo Interior. Santa Teresa de Jesús. Burgos, Monte Carmelo, 1990; J. Poitrey,

Vocabulario de Santa Teresa. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca - Fundación Universitaria Española, 1983. (Sigue la ed. de Efrén de la Madre de Dios. Madrid, BAC, 1974); A. Fortes, Léxico de s. Teresa de Jesús. Burgos, Monte Carmelo, 1996; M. M. Bambridge, Léxico de «Vida», en Sta. Teresa, «Libro de la Vida», ed. facsímil. II (Burgos 1999), pp. 411-499.

A. Fortes

Leyenda teresiana

Fenómeno histórico y literario, que consiste en la trasmisión de la figura y personalidad de Teresa al margen de los datos propiamente históricos. La leyenda teresiana está integrada por un conglomerado heterogéneo de dichos y episodios más o menos fantaseados, sobre la base de un hecho real o de una faceta auténtica de la imagen de Teresa. Hechos en los que ella hace de protagonista. Y dichos atribuidos a ella misma.

Esa leyenda se fue formando a raíz de su muerte y a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Y pervive pujante en nuestro siglo XX, especialmente en el pueblo y en los artistas. A la vez que los órganos cultos –biógrafos, escultores, pintores y grabadores– modelaban el perfil espiritual de Teresa, el genio popular, como en el caso de los fiorettis de san Francisco, daba su propia versión de la Santa a base de su tipo y talante femeninos, que habían fascinado la fantasía de la gente. Mientras los escritores y artistas barrocos se empeñaban en darnos una imagen sublimista de Teresa a base de éxtasis y fenómenos místicos (baste citar, por ejemplo, las tallas de Gregorio Hernández o el grupo de L. Bernini o el retrato de Teresa escritora, por Velázquez), la versión preferida por la leyenda insiste en la faceta del humanismo teresiano: su sentido del humor, su simpatía de mujer, su belleza física, la genialidad de sus respuestas, su realismo a flor de tierra, su alegría contagiosa, etc., todo ello en fuerte contraste con la adusta seriedad de fray Juan de la Cruz tal como éste es percibido por la mirada popular. Son

bastantes las leyendas que presentan en paralelo a los dos Santos, pero siempre a favor de “lo femenino” de Teresa, y a expensas de la seriedad y pudibundez de fray Juan.

Los episodios legendarios de la Santa han tenido especial difusión en los estratos populares de Castilla y Andalucía. Aunque en dosis menor, también se han difundido en el resto de España y en el extranjero. Muchos de ellos han penetrado incluso en las biografías de la Santa, y han sido asumidos y repetidos por grandes figuras de la espiritualidad. Baste recordar los casos recientes de santa Teresita (por ejemplo, Carta 155, del 29.12.1893) y del B. José María Escrivà de Balaguer (Camino, 761). No han conseguido un realce pictórico similar al obtenido por los fiorettis de san Francisco merced al pincel del Giotto. Pero muchos de ellos han pasado a las “Vite effigiate” de la Santa por grabadores tan insignes como Vierix y Collaert. Incluso han servido para decorar templos y monumentos. Baste recordar, a modo de ejemplo, la iglesia romana de Santa María della Vittoria en que se exhibe el famoso grupo de L. Bernini, y que sobre uno de sus arcos luce la inscripción: “Nisi coelum creassem, ob te solam crearem”. (Según el episodio legendario, sería Dios mismo quien dijo a Teresa... que de no haber creado el cielo, por ella sola lo hubiera fabricado.)

Un buen repertorio de leyendas, entremezcladas con episodios auténticamente históricos, lo publicó A. Castro Albarrán en su libro “Polvo de sus sandalias”, con al menos seis ediciones. La mejor colección de “Dichos de la Madre Teresa”, mezclando también historia y leyenda, se publicó en el tomo tercero de las “Obras” de la Santa, editadas por la BAC (Madrid 1959, pp. 867-913, a cargo de Efrén de la M. de Dios y O. Steggink). Pero sin duda la colección mejor documentada de leyendas teresianas es la publicada por Otilio Rodríguez con el título “Leyenda áurea teresiana” (Madrid, 1970, 179 pp.). En este repertorio se reúnen algo más de 34 episodios. A veces se ofrecen sus variantes literarias. Y casi siempre se estudia su posible fundamento histórico, en hechos y dichos reales de la biografía de Teresa.

Las leyendas teresianas con mayor difusión o mayor influjo serían apenas media docena: a) la del nombre de “Teresa de Jesús” en el diálogo mantenido por ella con “Jesús de Teresa” en una de las escalinatas del monasterio de la Encarnación de Avila. A pesar de su escaso o nulo fundamento histórico, el episodio preside el retablo de la iglesia del Carmen de La Coruña y está muy presente en la vida de su homónima santa Teresa de Lisieux. Es también el motivo temático que inspira el famoso comic de J. Cortés, “Teresa la de Jesús”. – b) El diálogo mantenido igualmente entre ella y su Señor con ocasión de los atolladeros de Teresa y de su comitiva, camino de la fundación de Burgos: ella, que se queja...; El, que le explica: “Así trato yo a mis amigos”; y de nuevo ella, que rebate: “por eso tienes tan pocos”. En cuanto a fundamento, es cierto que con ocasión de la carcelilla toledana de fray Juan de la Cruz, Teresa había escrito: “Terriblemente trata Dios a sus amigos”. También esta leyenda halló amplio eco en la Santa de Lisieux. – c) El monólogo de Teresa ante su Señor: “que haya quien os sirva más y mejor”, lo tolero; pero que haya quien os ame más, no lo toleraré jamás”. Episodio legendario que, como el anterior, halló acogida en la espiritualidad de Teresa de Lisieux. Este segundo episodio incluso estaba presente en un hermoso cuadro de su celda (cf otra versión y su glosa en Otilio Rodríguez, l.c., p. 84). Su base histórica asciende nada menos que al testimonio de Teresita, sobrina de la Santa, en los Procesos de beatificación de ésta (BMC 18, 192). – d) La expresión de Teresa, tras un banquete en tierras de la Mancha: “cuando perdiz perdiz, y cuando penitencia penitencia”, pese a su carencia de fundamento histórico, halló acogida incluso en la pluma de K. Rahner, quien glosando los motivos del Doctorado eclesial de Teresa, concluía su exposición: “El hecho de que ella comprendiese, junto a la penitencia, también un buen estofado de perdiz, y que era una increíblemente sagaz organizadora y diplomática (lo que, ciertamente, no puede decirse de san Juan de la Cruz), aumenta para nosotros la simpatía de su mística” (Revista de Espiritualidad 29.1970.313. – Cf la glosa de Otilio R., p. 29). – Y por fin, el episodio picaresco de “la dama y el galán” (ver la glosa de Otilio en p. 63), también difundido en flamantes cuadros pictóricos, o el similar de “las tres

mentiras (Teresa “hermosa, discreta y santa”), ya documentado por el gran amigo de la Santa, Jerónimo Gracián.

Aparte el valor que las leyendas teresianas tienen como documento histórico y como exponente de la religiosidad popular, su mayor mérito consiste en haber captado en pleno periodo barroco ciertos aspectos de la personalidad de Teresa, y en haber servido de vector de “lo teresiano” entre los menos dotados para leer en directo los escritos o las biografías de la Santa.

BIBL. – O. Rodríguez, Leyenda áurea teresiana, Madrid 1970; A. Ruiz, Anécdotas teresianas, Burgos 1981; A. de Castro Albarrán, Polvo de sus sandalias, Burgos 1999.

T. Alvarez

Libro de las Fundaciones

Las Fundaciones o Libro de las Fundaciones es el escrito en que T historía su labor de fundadora por tierras de Castilla, La Mancha y Andalucía. En él prosigue el relato de la fundación de San José de Avila, que había ocupado los capítulos 32-36 de Vida. Lo comienza en 1573 y lo concluye en vísperas de su muerte, en 1582. Redactado, por tanto, sobre la marcha a lo largo de 2 años. Y destinado a las y los carmelitas, como memorial interno del grupo ‘fundado’ por ella misma, dando por supuesto que el relato sería luego completado por “estos padres” (F 29,31).

Composición de la obra

El Libro de las Fundaciones no está escrito de una vez ni en un solo lugar o en idéntico clima literario. Su composición flanquea, en parte, la aventura real de la

fundadora, con sus prisas y sus pausas. He aquí las principales etapas de su redacción:

a) Lo comienza en Salamanca, “año de 1573, día de san Luis, rey de Francia” (25 de agosto), por decisión del jesuita Jerónimo Ripalda: “Ahora, estando en Salamanca..., el maestro Ripalda, habiendo visto este libro de la primera fundación [Vida], le pareció sería servicio de nuestro Señor que escribiese de otros siete monasterios, que después acá... se han fundado” (prólogo 2). Años antes, quizás en 1570, T había escuchado la misteriosa voz interior que le sugería “que escribiese la fundación de estas casas” (R 9).

Los siete carmelos aludidos eran: Medina (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570) y Alba de Tormes (1571). Más dos conventos de religiosos: Duruelo (1568) y Pastrana (1569). Ahí, en Salamanca, escribe los primeros capítulos (del 1º al 9º), en clima de agobio por la incertidumbre de esa fundación, hasta que a primeros de 1574 emprende viaje y suspende la tarea de historiadora.

b) Luego, no sabemos precisamente ni cuándo ni dónde, reanuda la escritura hasta el capítulo 19 inclusive (cf 19,11): fundaciones de Valladolid, Duruelo, Toledo, Pastrana y Salamanca. Prosigue la tarea en Toledo, ya en 1576, por orden de Jerónimo Gracián. Lo comunica ella misma a su hermano Lorenzo en carta del 24.7.1576 (cta 115,5). Entre verano y otoño (meses de octubre y noviembre) redacta los capítulos 20-27: fundación de los Carmelos de Alba (c. 20), Segovia (c. 21), Beas (c. 22), Sevilla (cc. 23-26) y Caravaca (c. 27). Al final de este último capítulo, que ella cree conclusivo de la obra, anota: “Hase acabado hoy, víspera de san Eugenio, a 14 días del mes de noviembre, año de 1576, en el monasterio de San José de Toledo” (27,23). Y a vuelta de página (fol. 100), escribirá tres años después (1579) los famosos “cuatro avisos... a estos Padres descalzos” (actualmente, Relación 67).

c) Los cuatro capítulos finales (28-31) los escribe sobre la marcha, a medida que va fundando los Carmelos de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria y Burgos. Y a modo de epílogo añade todavía un par de páginas (f. 132v-133r) sobre el cambio de jurisdicción del Carmelo de San José de Avila, que en 1577 había pasado de la obediencia del Obispo diocesano a la jurisdicción de la Orden del Carmen. El manuscrito concluye sin título y sin índice de capítulos.

Contenido de la obra

El mandato del P. Ripalda era preciso y múltiple: escribir la fundación de los siete monasterios fundados después de San José de Avila, junto “con el principio de los monasterios de padres descalzos de esta primera Orden” (prólogo, 2) y, en segundo lugar, “me mandan, si se ofrece ocasión, trate algunas cosas de oración y del engaño que podría haber para no ir más adelante las que la tienen” (ib 5). Los dos flecos, el narrativo y el expositivo doctrinal, se irán entreverando en el escrito.

Su criterio de historiadora es doble: a la manera de los relatos bíblicos, ella escribirá “para gloria de Dios las mercedes que en estas fundaciones ha hecho [El] a esta Orden”: motivación espiritual. Pero a la vez se atiene a un segundo criterio estrictamente histórico: “Puédese tener por cierto que se dirá con toda verdad, sin ningún encarecimiento, a cuanto yo entendiere, sino conforme a lo que ha pasado. Porque en cosa muy poco importante yo no trataría mentira por ninguna de la tierra; en esto, que se escribe para que nuestro Señor sea alabado, haríaseme gran conciencia, y creería no sólo era perder tiempo, sino engañar con las cosas de Dios, y en lugar de ser alabado por ellas, ser ofendido. Sería una gran traición” (ib 3).

Alternando con las narraciones, irán sucediéndose las páginas doctrinales. Los capítulos 4-8 aportarán doctrina sobre la oración, con una magistral digresión sobre distintas formas de neurosis –“melancolía”, dice ella–, que pueden

enmascararse en la vida de oración o desbaratarla. Acá y allá abundan las consignas dadas a las prioras de sus Carmelos en cuanto guías espirituales de las hermanas (cc. 18; 24, 6; 27,12.14; 29,32-33...). Y con frecuencia pasa de la narración al diálogo con las lectoras para solicitar su empatía, su gozo o su gratitud para con amigos y bienhechores, y alguna vez para recordarles “los grandes trabajos de los caminos, con fríos, con soles, con nieves, que venía vez no cesarnos en todo el día de nevar, otras perder el camino, otras con hartos males y calenturas...” (18,4).

En el trenzado de narración y doctrina, la fundadora irá intercalando una serie de tipos ejemplares, que ella cree viva encarnación de su ideal religioso: así, fray Juan de la Cruz (c. 13,5) y Gracián (c. 23); o bien, las jóvenes pioneras de San José de Avila (c.1), y otras religiosas de sus Carmelos (cc. 12; 16,4...).

El autógrafo y su edición

El manuscrito original de las Fundaciones es un volumen de 303 x 210 mm. Con foliación tardía e irregular, y un total de 133 folios. Se conserva en la Biblioteca del Escorial, donde una segunda mano lo ha titulado: “Libro original de las Fundaciones de su Reformación / que hizo en España la gloriosa Virgen Santa / Teresa de Jesus, escrito de su mano, [borrado: y puesto en esta] / Librería de San Lorenzo el Real [siguen unas palabras borradas] para perpetua memoria”. Páginas densas, caja de escritura bien marcada, grafía ágil, de trazos típicamente teresianos, con cierta discontinuidad en los rasgos –más firmes los de la primera etapa que los de las postreras–, con numerosos titubeos ortográficos en las páginas finales: así, en el capítulo 31 –fundación de Burgos– abundan los lapsus y las equivocaciones materiales, huella estremecida del latente agotamiento tras haber consumido todas las energías en la empresa de fundadora y escritora. Son efectivamente las últimas páginas de su magisterio escrito. El autógrafo teresiano está salpicado de correcciones, marginales unas veces, otras interlineares. Se deben casi todas a la mano correctora del P. Gracián, nuevamente corregida por

una tercera mano que, a veces, tachó esas intromisiones. A pesar de ellas, el texto original permanece legible en su integridad.

En la edición primera de las Obras de la Santa (Salamanca 1588), fray Luis de León no incluyó las Fundaciones. Se editarían por primera vez en Bruselas, por iniciativa del P. Gracián y de Ana de Jesús, con el título: “Libro de las Fvndaciones de las hermanas descalças Carmelitas, que escriuio la Madre Fundadora Teresa de Jesvs. En Brvselas en casa de Roger Velpio y Huberto Antonio, impressores jurados... Año de 1610”. Los editores suprimieron parte del c. 10 y todo el capítulo 11, alterando la numeración de los siguientes, y añadiendo al final la fundación del Carmelo de Granada, escrita por Ana de Jesús. Nuevas ediciones y traducciones siguieron a ritmo imparable. Pero tardaron en liberarse de las mutilaciones de la príncipe. Así, por ejemplo, persisten en la edición castellana de Zaragoza, 1623, y en la preciosa versión latina de Matías Martínez, Colonia 1626.

A don Vicente de la Fuente se debe la reproducción facsimilar del autógrafo, publicada en Madrid 1880, con el título: “Libro de las Fundaciones de santa Teresa de Jesus: edición autografiada, conforme al original que se conserva en el real monasterio de San Lorenzo del Escorial, por D. Antonio Selfa: publicada y anotada por don Vicente de la Fuente... Madrid 1880”. Esta misma reproducción facsimilar fue editada de nuevo por “la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid”, en formato reducido, Madrid 1981. Don Vicente, sin embargo, suprimió páginas del autógrafo y modificó la foliación del mismo, induciendo errores de referencia y descripción a casi todos los editores de nuestro siglo.

T. Alvarez

Libros de Caballerías

Novelas de origen medieval y de escaso gusto, que constituyeron un género literario definitivamente derrocado por “El Quijote” de Cervantes. Fueron la lectura

preferida de Teresa adolescente, en torno a los 13/14 años. Su afición a la lectura había comenzado con el “Flos Sanctorum”, leído hacia los siete de edad en compañía de su hermano Rodrigo. Sólo después de superar la afición a los novelones caballerescos se entregará a la lectura de libros espirituales; “buenos libros”, dirá ella. Para los libros de caballerías tiene la complicidad de su madre. Ambas a escondidas de don Alonso. Teresa lee con apasionamiento, hasta “gastar muchas horas del día y de la noche”. De suerte que “si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (V 2,1). Ella misma llegó a escribir una novela de ese género, para solaz de sus amigos. (Lo refiere Ribera, Vida... I, 5; y Gracián en glosa a ese pasaje de Ribera).

No podemos precisar los títulos leídos por ella. Nos falta documentación al respecto. Con todo, la famosa descripción del asceta fray Pedro de Alcántara como hombre de “tan extrema flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles” (V 27,18) coincide con un pasaje de “Las Sergas de Esplandián”, lo cual ha hecho suponer fundadamente que ésta sería una de las novelas leídas por T. Otros títulos probables, escogidos entre los más editados en el primer tercio del siglo XVI, son: el “Amadís” (del que se hicieron más de treinta ediciones en el siglo XVI), “Florisandro”, “Oliveros de Castilla”, “Tirante”, “Tristán”, “Palmerín de Oliva”, “Florambel de Lucea”, “Lanzarote del Lago”, “Bolardo de Merlín, y quizás “Cárcel de amor” de D. de Sampedro, etc. En la librería privada de don Alonso figuraba también “La Conquista de Ultramar”, que podría haber sido leído por T.

Esas lecturas influyeron ciertamente, no en el ideario, pero sí en el estilo y en el quehacer literario de T. En una joven como ella, que no pasó por las aulas ni pudo someterse a prácticas de redacción, las novelas provocaron de hecho su primer ejercicio de pluma con un libro de fantasía. Es probable también que la abundante imaginería guerrera de los escritos de T –castillos, alcaides y jayanes, armas y banderas, capitanes, alféreces y soldados, batería y artillería, arcabuz, pelotas y bodoques, batallas y peleas (“encerradas peleamos”: C 3,5), derrota y victoria, etc.– tengan su semillero remoto en las páginas de aquellos novelones. Buen

botón de muestra de ese subsuelo inspirador, es su agilidad en el arte de “volver a lo divino” un torneo de caballeros, tal como aparece en su “Respuesta a un Desafío”, incluso con el léxico juguetón de esa página: maestre de campo, mantenedor, venturero, tan valerosos y esforzados caballeros, entrar en campo, ejercitarse en gentilezas, “que el mantenedor no vuelva las espaldas”... – Probablemente el aspecto más relevante derivado de la lectura teresiana de los “Libros de Caballerías” es el hecho de su empalme directo con una de los flecos de la cultura y literatura de su tiempo. No era negativa sin más, la valoración de los “libros de caballería” por parte de Teresa. Cuando en 1561 ella se hace cargo de la educación de su sobrina María Bautista (Ocampo), que a sus 18 años es apasionada de esas lecturas, T no se los retira. Cuenta la interesada que “cuando me veía leer libros de caballerías y otros semejantes, decía que no le pesaba porque esperaba que de aquello vendría a leer los buenos, y me aprovecharía esa inclinación, que así había hecho a ella” (relato autobiográfico de María Bautista, publicado por José María G. Echávarri, en “Santa Teresa de J. en Valladolid”. Valladolid 1915, p. 48).

Bibl. – Marcel Bataillon, Santa Teresa, lectora de libros de caballerías, en “Varia lección de clásicos españoles”, Madrid 1964, pp. 21-23.

T. Alvarez

Lima

Ciudad, capital del Perú. En el epistolario teresiano se la denomina “Ciudad de los Reyes”. En ella residieron temporalmente algunos hermanos de T. Pero ella la menciona expresamente sólo en 1580, cuando trata de adquirir nuevas casas para el Carmelo de Salamanca y necesita saber si el antiguo dueño de éstas, Diego López de Zúñiga –“caballero de Salamanca, que ha muchos años que vive en la Ciudad de los Reyes” (cta 347,18)– aún vive o ya ha muerto (ctas 350,3; 357,5.7).

Linaje

Familia, Hidalguía, Judeoconversos

Lisboa

A Lisboa envió la Santa dos cartas: una hacia 1575, llevada por don Teutonio de Braganza a fr. Luis de Granada (cta 82); otra, al superior de los descalzos, P. Ambrosio Mariano, cuando está en la ciudad la corte de Felipe II, y ella suplica al destinatario que intervenga ante el nuncio papal, Luis Taverna, a favor de la fundación de Burgos, para poder celebrar la misa en esta su nueva fundación (cta 43: del 17.3.1582). El convento de descalzos carmelitas en Lisboa databa de sólo unos meses: había sido fundado extramuros, en Pampulha, el 15.10.1581. En él residirá san Juan de la Cruz con ocasión del capítulo provincial celebrado en mayo de 1585. Y en él editará el P. Gracián alguno de sus libros, entre ellos el Stímulo de la propagación de le fee, que “es la primera cosa que se imprime en la imprenta deste convento de San Felipe después de las bulas de la cruzada”. Era el año 1586 y ese librito acarreará grandes penalidades al autor. Del convento de San Felipe parte en 1582 la primera mesnada de misioneros descalzos rumbo al Congo, saludados desde Burgos por la Santa. De ahí parten igualmente los doce misioneros enviados en 1585 a México. – Muerta ya la Santa, en Lisboa fundará el Carmelo de San Alberto la M. María de San José, Salazar (19.1.1585), venida de Sevilla. Era el período en que cundía la fama milagrera de “la monja de las llagas”, María de la Visitación, y en su convento de la Nunciata se alojó en un primer momento el grupo de religiosas venidas de Sevilla, si bien ni san Juan de la Cruz ni la M. María dieron fe al embuste de “las llagas”. Ambas fundaciones tuvieron gran importancia en la futura historia de la familia teresiana. Misiones. María de s. José.

BIBL.–David do C. de J., A Reforma Teresiana em Portugal, Lisboa 1962; Reforma 2,6,41; Chronica I.

Liturgia

Con mucha frecuencia al hablar de la relación entre Teresa y la liturgia se cae en una cierta superficialidad. Para algunos se trata de recordar simplemente su amor a las ceremonias de la Iglesia, hasta el extremo de que por sólo una de ellas daría la vida. El contexto en que Teresa escribe esta frase es mucho más amplio que el de la interpretación restringida a un solo rito. Dice Teresa: «Sabía bien de mí que en cosa de la fe, contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría a morir mil muertes» (V 33, 5). Se comprende en el contexto de la protesta de los Reformadores cómo Teresa quiere sintonizar al máximo con la Iglesia y sus verdades y ritos. En este caso no se trata de morir mil muertes por una «ceremonia», sino por uno de los ritos, de los sacramentos de la Iglesia.

Para otros Teresa de Jesús es poco litúrgica porque en las Constituciones prescribe: «Jamás sea el canto por punto, sino en tono, las voces iguales ...» (Const 1,5). También esta sobria prescripción de las Constituciones necesita su explicación. Si comparamos la numerosa comunidad de la Encarnación de Avila, donde el oficio divino se cantaba, con la ayuda de las casi 200 monjas, con la reducida comunidad de San José de Avila, comprendemos que Teresa haya optado por la sobriedad cotidiana y haya dado una importancia a la solemnización de los domingos y fiestas (Const 1, 3).

En realidad, la verdadera sintonía de Teresa con la Iglesia, su agudo sentido de la fe y por lo tanto su finura litúrgica va más allá de estas valoraciones. Tratamos de entrar en el rico mundo litúrgico teresiano en el que vamos a poner de relieve su amor por todo lo que es el culto externo de la iglesia, su deseo de una participación activa y total, su amor por cada uno de los elementos de la liturgia, la vivencia mística de los misterios celebrados, especialmente en la Eucaristía y a lo largo del año litúrgico. Teresa nos va a resultar de una actualidad impresionante,

teniendo en cuenta que su testimonio no es de hoy; viene de hace cuatro siglos, en ese período de la vida de la Iglesia que algunos liturgistas definen como la época culminante de una crisis en las relaciones entre liturgia y espiritualidad.

1. El marco externo de la liturgia: estilo teresiano

Dos testimonios de los primeros biógrafos de Santa Teresa nos revelan una línea litúrgica que aun refiriéndose al marco externo de la celebración, es suficientemente significativa. Teresa ha dejado a sus hijas una herencia de amor a la Eucaristía y a la liturgia. Dice el P. Ribera, su primer biógrafo: «Tenía grandísima curiosidad en que todo lo que tocaba al servicio de este Sacramento estuviese muy cumplido y limpio y bien aderezado, como es la iglesia y el altar y frontales y ornamentos y cálices y corporales, como se ve en todos sus monasterios por pobres que sean; y cuando estaba con grandes señoras y la ofrecían muchas cosas, a lo que se acodiciaba eran pastillas y pebetes para el Santísimo Sacramento, y procuraba fuesen los mejores que había» (Ribera 4,12, p. 423).

El P. Yepes recuerda su estupor al recibir un paño muy oloroso para enjugarse las manos en el «lavabo» de la misa. La Madre Teresa le respondió: «Sepa, mi Padre, que esa imperfección han tomado mis monjas de mí; pero cuando me acuerdo que nuestro Señor se quejó al fariseo en el convite que le hizo porque no lo había recibido con mayor regalo, querría desde el umbral de la puerta de la iglesia que todo estuviese bañado en agua de ángeles; y mire, mi Padre, que no le dan ese paño por amor de Vuestra Reverencia, sino porque ha de tomar en esas manos a Dios, y para que se acuerde de la limpieza y buen olor que ha de llevar en la conciencia; y si ésta no fuere limpia váyanlo siquiera las manos». Y el fraile jerónimo añade con un tono de estupor: «De aquí han venido sus frailes y monjas a ser tan mirados en el culto divino, que no hay semejante limpieza de altares en parte del mundo que yo conozca” (Yepes, Vida yvirtudes..., 3, c.20).

El ejemplo teresiano venía de lejos. Ya en la Encarnación de Avila se había distinguido por su amor en la celebración de algunas fiestas, encomendadas a la devoción de alguna de las monjas que se encargaba de aderezar todo lo necesario. En el museo del convento se conserva todavía la toalla bordada por Teresa para la ceremonia del lavatorio de los pies, el Jueves Santo. En Medina del Campo se conserva un hermoso terno blanco, bordado por la Madre con gran primor. Durante los viajes fundacionales gustaba pasar la noche en las ermitas y lo primero que hacía era limpiar y aderezar la casa del Señor: «Si acaso quedaba con sus religiosas de noche en alguna ermita luego se ocupaba (y mandaba lo mismo a sus religiosas) en limpiar la dicha ermita y componer los altares» (BMC 18,497). Otra religiosa recuerda: «aunque en el convento había mucha pobreza, no dejó de haber cera en las fiestas principales y mucho aliño en los altares» (ib 19,563).

Completa el cuadro externo el amor de Teresa por las imágenes, la calidad y buena hechura de las que envía a sus hijas. Había escuchado de labios del Señor que no debía tener reparos ni escrúpulos de pobreza que «todo lo que me despertase (al amor) no lo dejase» (R 30). Ella fue espléndida como una reina en las cosas del culto de Dios, imprimiendo en el corazón de sus hijas el gusto por lo bello en la casa del Señor. Con amor de Esposa, y con una cierta envidia por los ministros del Señor, Teresa nos ha dejado el ejemplo de un estilo noble, bello, solemne dentro de la sobriedad, para el marco externo de la celebración de los misterios. Su amor por la Eucaristía la impulsaba a fundar monasterios para entronizar un sagrario más, y en torno al sagrario una comunidad orante (F 18, 5). Sufrió el temor de un posible sacrilegio en Medina del Campo (F 3, 10). Por eso rodeaba de finezas el lugar donde Cristo se hacía presente y se celebraban los misterios (cf ib 333-335).

2. Una liturgia plenamente participada

Una nota de agradable sorpresa es la afirmación común del deseo que la Madre Teresa tenía de que la liturgia fuera plenamente participada.

A través de las fórmulas un poco estereotipadas con que los testigos evocan algunos de los consejos teresianos captamos el sentido de interioridad con-tem-plativa que Teresa da a esa participación: «También vio esta declarante que la dicha Santa Madre tenía mucha puntualidad en acudir al coro y oficio divino, y lo rezaba con grande devoción y reverencia... y asímismo procuraba y mandaba que en el rezo y canto del coro hubiese mucha pausa, atención y devoción... » (ib); «rezaba el oficio con mucha atención y reverencia, y mandaba y pedía que sus religiosas tuviesen la misma y cumpliesen con el oficio divino así cantado como rezado con mucha pausa y devoción» (ib 495); «persuadía a las religiosas de palabras y también con el ejemplo, a estar muy atentas y compuestas en el oficio divino y que el canto de él fuese con mucha pausa ...» (ib 2,333) ; «siempre... la vio estar continuamente en el coro en el Oficio Divino, el cual rezaba y hacía rezar con devoción y pausa grande» (in 19, 533). La actitud contemplativa que T recomienda tiene también su sentido apostólico, como ella subraya en el Modo de visitar los conventos, n. 40: «si va con pausa... y que edifique».

Esta serie de testimonios nos hace percibir que la ordenación de la vida del Carmelo de T en torno a la liturgia, según la tradición de la Regla, no es simplemente algo jurídico; se trata de un respiro vital, no obstante la dificultad que en aquel tiempo suponía la barrera del latín y la prolijidad y monotonía del oficio. Da un tono de originalidad y viva participación en la oración de la Iglesia este testimonio de María de San José que se refiere a la vida litúrgica durante los viajes fundacionales; las carretas se convierten en iglesia orante; las ermitas que se encuentran por los caminos, en pequeños oasis de oración; en medio del campo T compone altares y manda rezar el oficio, dando a la comunidad orante el marco de una liturgia cósmica en medio de la naturaleza; y en todo esto una nota de espontaneidad y de gracia: «Luego guardaba silencio y tenía oración y todas sus

compañeras como si estuvieran en sus conventos, y cuando podía, por librarse del ruido e inquietud de las posadas, se quedaba en el campo y debajo de peñas ordenaba y componía altares y mandaba que sus religiosas cantasen vísperas o completas; y si acaso quedaba con sus religiosas de noche en alguna ermita, luego se ocupaba en limpiar la dicha ermita y componer los altares, y mandaba se rezasen los maitines y demás horas como si estuviesen en el convento, y la dicha Madre hacía lo mismo» (ib 18, 497).

Ana de Jesús añade la sabrosa anotación: «cuando íbamos por los caminos y rezaba fuera del coro, siempre rodeaba el salmo de arte que hubiera de decir ella el verso del Gloria Patri» (ib p. 473).

A veces interrumpía con una cierta espontaneidad para pedir a alguno de los sacerdotes que les acompañaban el sentido de alguna frase de la Escritura o la lectura de la Biblia que se hacía entonces en el breviario. Todo tenía el encanto de algo vivo, sencillo y solemne a la vez, como demuestran estos testimonios.

La participación era capacidad de sumergirse en los textos litúrgicos y saborearlos. La sobrina de la Santa nos recuerda que a la Madre Fundadora le encantaban las palabras extáticas del Gloria in excelsis que se refieren a Cristo: «en especial en aquellas palabras que se dicen en el Gloria: Quoniam tu solus sanctus»; y recuerda también la predilección por las palabras del Credo: «Cuius regni non erit finis»: «En el Credo le daba particular gozo en su alma cada vez que en él se decía que el reino de Cristo no habrá de tener fin, gozándose extraordinariamente de que Dios fuese quien era, y de los bienes que poseía y había de poseer para siempre» (ib 2, 333). El testimonio responde plenamente a la confesión de Teresa en el Camino de Perfección, 22, 1: «Cuando en el Credo se dice ‘Vuestro reino no tiene fin’, casi siempre me es particular regalo».

Ana de Jesús nos regala todavía este hermoso detalle que demuestra el sentido de honda participación en la liturgia: «Algunas veces salía de rezar con una color y

hermosura que maravillaba, y otras, tan desfigurada que parecía muerta; y en la voz también la oíamos esta diferencia, particularmente en la noche de Navidad, cantando en los maitines el evangelio de San Juan, fue cosa celestial de la manera que sonó, no teniendo ella naturalmente buena voz» (ib 18,473).

Estos testimonios nos hacen recordar espontáneamente la confesión de T con respecto a su poca capacidad para el canto y los oficios del coro que tanto le había costado a los principios de su vida religiosa: «Sabía poco del rezado y de lo que había de hacer en el coro y cómo lo regir... Sabía mal cantar...» (V 31, 23) Con el tiempo había hecho progresos.

Más curioso todavía es el testimonio que refiere el deseo de la Santa de una plena participación en la liturgia de la misa por parte de todas las religiosas; el lenguaje empleado y los detalles aducidos nos parecen ser de hoy, como si T hubiese querido dirimir de antemano problemas que se pondrían cuatro siglos más tarde, en plena renovación litúrgica del Vaticano II: «Deseaba ayudásemos siempre a oficiar la misa y buscaba cómo lo pudiésemos hacer cada día aunque fuese en el tono que rezamos las horas, y si no podía ser por no tener capellán propio y ser tan pocas entonces (que no éramos más de trece), decía que le pesaba careciésemos de este bien, y así, la vez que se cantaba la misa, por ningún otro negocio dejaba de ayudar, aunque en aquel punto acabase de comulgar y estuviese muy recogida» (ib).

Isabel de Jesús completa el cuadro de la participación con otro detalle todavía más sugestivo; recuerda haberla visto arrobada: «estando oficiando misa; se quedó en pie con un misalico pequeño» (ib 20, 120; cf 18, 57). Curioso detalle el de la Santa que sigue con fervor la misa ayudada de un «misalico»; no hemos podido averiguar de qué misal se trata, pero el testimonio es elocuente. En una carta Teresa da las gracias por unos misales que ha recibido (cta. a Ana de la Encarnación, enero 1581); son quizá un regalo para la comunidad de Palencia que podrá así participar mejor en la liturgia de la Iglesia.

3. En oración con la Iglesia

Teresa de Jesús ha vivido su experiencia orante con el oficio divino de la Iglesia. Al redactar el plan de vida de San José ha dado a lo que hoy llamamos la liturgia de las horas un puesto de relieve; aun con los inconvenientes de la distribución del tiempo que hoy podemos observar en esta legislación, no cabe duda que la jornada carmelitana gira en tomo a este eje vital (cf. Const. 1-2). Para ella no se trata sólo de una observancia. No obstante la fatiga que impone el latín, es un momento privilegiado de oración vocal; es certera la observación que puede dar al oficio divino el sentido religioso auténtico: «Si comenzamos a rezar las horas... comience a pensar con quién va a hablar y quién es el que habla» (C 22, 3).

La atención y el sentido religioso la ayudan a penetrar en el significado de los salmos y de los otros textos, como si estuviesen en romance. Dos detalles curiosos: el primero es la alusión al oficio de la Virgen tomado del Cantar de los Cantares: «Lo que pasa Dios con la Esposa... lo podéis ver, hijas, en el Oficio que rezamos de nuestra Señora cada semana» (Conc 6, 8); el segundo es la percepción del significado del verso del salmo 118, 32: «Ahora me acuerdo en un verso que decimos a Prima, al fin del postrer salmo, que al cabo del verso dice Cum dilatasti cor meum» (M IV, 1, 5).

Una gracia de esta sintonía eclesial de Teresa con la oración pública es precisamente la de entender el significado de los salmos, como si estuviesen en lengua castellana, y su sentido espiritual (Cf. V 15, 8 y Conc 1, 2): «Me ha acaecido... con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no sólo entender el verso en romance sino pasar adelante en regalarme de ver lo que el romance quiere decir». De hecho, esas citas precisas de Teresa acerca de los salmos de su profeta David no tienen otra fuente que la percepción espiritual del significado de algunos versos escogidos, aprendidos en la oración de la iglesia, bajo el impulso del Espíritu Santo. Un detalle de esta sabrosa degustación

de los palabras bíblicas es la devoción de Teresa por el verso inicial del Cántico de la Virgen. Por dos veces ha tenido una fuerte experiencia mística (R 29 y 61); otra vez ha hecho una hermosa glosa a la experiencia mariana (E 7, 3); durante mucho tiempo fue, según el testimonio de María de San José, su oración preferida, repetida constantemente en voz baja, en lenguaje castellano (BMC 18, 491).

El oficio divino ha sido un lugar privilegiado de oración, de contemplación del misterio, de auténticas experiencias místicas. La lista sería muy compleja. La Santa alude a varias experiencias tenidas durante el rezo de maitines (V 34, 2; 40, 14). Otra vez fue durante el rezo de las horas: «Estando una vez en las horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo, claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviera toda clara, y en el centro de ella se me apareció Cristo nuestro Señor como le suelo ver» (V 40, 5). Otra vez fue durante el rezo de Tercia: «A la hora de tercia, cuando se decía el himno Veni Creator, vino a la Santa Madre un arrobamiento en forma de Espíritu Santo» (ib 19, 577). Otra vez fue con ocasión de la recitación del símbolo atanasiano que figuraba entonces con cierta frecuencia en la liturgia dominical: «Estando una vez rezando el salmo (!) de “Quicumque vult”, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas» (V 39, 25). Por último, en otra ocasión T tuvo el gozo de contemplar a la Virgen presente en medio de sus monjas que le aseguraba su intercesión y la presentación de sus oraciones a Cristo su Hijo (R 25); hermoso detalle que confirma la presencia de la Virgen en toda comunidad orante, según esta experiencia mística teresiana.

Podemos decir que Teresa, la maestra de la oración, ha aprendido a orar en la escuela de la Iglesia. Una perfecta sintonía se establece entre la oración teresiana y la oración eclesial. Baste pensar que Teresa ora con los salmos, establece como código y síntesis de oración el Padre nuestro. En las plegarias teresianas que se encuentran en cada página de sus escritos sentimos que prevalece un tono eclesial de oración; predomina la alabanza en todas sus formas (bendición, acción

de gracias, admiración contemplativa, adoración) y la intercesión suplicante, con frases que revelan una auténtica audacia (parrhesía) semejante a la de los profetas. Teresa conoce el secreto de la oración de alabanza y nos sorprende con esta hermosa enumeración de vocablos técnicos de la oración cristiana: «mas como vio su Majestad que no podíamos santificar ni alabar ni engrandecer ni glorificar este nombre santo del Padre eterno ...» (cf. C 30, 4). Su intercesión audaz llena las páginas de las Exclamaciones y algunos párrafos significativos del Camino de Perfección (C 3, 8). Teresa es un alma de oración. que sabe orar como la Iglesia, porque ha aprendido a orar en su escuela que es la oración litúrgica.

Dos ejemplos concretos de esta sintonía entre oración teresiana y oración litúrgica. El primero es la Exclamación 17; este último grito del alma de T es un mosaico de citas bíblicas; las frases del salterio concluyen en un grandioso epílogo esta exclamación; alimentada con la oración de los salmos, T junta su voz con la del salmista para cantar las alabanzas del Señor. El segundo ejemplo es todavía más elocuente. En el c. 35 del Camino de Perfección se concluye la explicación de las palabras del «Pater»: El pan nuestro de cada día dánosle hoy. La interpretación teresiana a lo largo de los tres capítulos (33-35) es eucarística. La exégesis y la contemplación desembocan en una hermosa plegaria eucarística, especie de «anáfora teresiana». Con porte sacerdotal, con amor de Esposa, T levanta los ojos y las manos para orar al Padre. Lo hace con las mismas expresiones de la Iglesia: «Padre Santo que estáis en los cielos, en nombre del buen Jesús...; y pues su santo Hijo puso tan buen medio para que en sacrificio le podamos ofrecer muchas veces, que valga tan precioso don... Pues ¿qué he de hacer, Criador mío, sino presentaros este sacratísimo Pan, y aunque nos le distes, tornárosle a dar, y suplicaros por los méritos de vuestro Hijo me hagáis esta merced...».

T es una alma-iglesia que toma en sus manos la Eucaristía, don de Dios, y la ofrece como oblación agradable al Padre. Así la Eucaristía aparece como la

suprema oración de la Iglesia, y en este caso, de Teresa que ora en perfecta sintonía de sentimientos.

4. Celebración y experiencia de la Eucaristía

La Eucaristía fue el centro de la vida de Teresa, el momento privilegiado de su comunión con Cristo, el espacio de sus experiencias místicas más sublimes.

Los capítulos dedicados a la Eucaristía en el Camino de Perfección (cc. 33-35) nos ofrecen una visión certera del amor de Teresa por este misterio central de Cristo y de la Iglesia. Todos los aspectos centrales de la Eucaristía están puestos de relieve: presencia eucarística, comunión con Cristo, sacrificio, relación entre la Eucaristía y la Iglesia. El momento eclesial impulsaba a Teresa a una confesión de fe sin fisuras, a una ardiente defensa del Santísimo Sacramento y todo lo que a él se refiere; alma-iglesia, Teresa reacciona desde lo hondo de su fe, como lo hiciera por aquellos años el Concilio de Trento, al hablar de la Eucaristía contra los protestantes. Su deseo de fundar con cada nuevo Carmelo una iglesia más donde la presencia eucarística constituye el centro ideal de la comunidad orante, brota de las noticias que le llegan de los protestantes (C 3, 8; 25, 3; 35, 3).

Pero su amor por la Eucaristía viene de más lejos y tiene otros valores muy originales. Hemos dicho anteriormente cómo Teresa quería que la participación en la Eucaristía cotidiana fuese lo más viva posible. Para ella participar era sobre todo comulgar todos los días, algo muy raro en aquellos tiempos. Las Constituciones de las Carmelitas de la Encarnación señalaban muy pocos días al año para comulgar. Teresa amplía notablemente las fechas en sus Constituciones (Const 2,1).

Confesores, capellanes y compañeras de la Santa atestiguan que comulgaba cada día y lo ponen de relieve como cosa extraordinaria para aquellos tiempos: «Sabe que la dicha Madre Santa Teresa de Jesús fue devotísima del Santísimo

Sacramento del altar, y deseaba que todos lo fuesen, lo cual vio y experimentó esta declarante en que así lo practicaba la dicha Santa y en que cada día comulgaba, para lo cual la veía prepararse con singular cuidado, y después de haber comulgado estar largos ratos muy recogida en oración, y muchas veces suspendida y elevada en Dios» (BMC 18, 563).

Los recuerdos de las hijas de la Santa se agolpan para contar arrobamientos y gracias místicas recibidas con motivo de la comunión eucarística. Dos detalles curiosos: el primero es la costumbre que tenía la Santa de hacerse acompañar por otra religiosa a comulgar, para no ser ella sola la que recibía al Señor; así lo cuenta María de San José: «acostumbraba a llevar consigo a la santa comunión, ora una religiosa, ora otra, pareciéndola que, por la compañía de la hermana que llevaba, nuestro Señor la perdonaría el atrevimiento de comulgar cada día» (ib 18, 493). El otro detalle es el de la oración después de comulgar con las manos alzadas hacia el cielo, gesto característico del orante cristiano que T asume espontáneamente con talante esponsal y sacerdotal: «Vio comulgar muchas veces a la Madre Teresa, y después de haber comulgado, quedar tan arrebatada de espíritu y fuera de sí, que era necesario esperar esta testigo algún tiempo para poderle dar el “lavatorio”, y algunas veces la veía esta testigo con las manos alzadas arriba con mucha devoción, como elevada en el cielo, y que su postura y hermosura daba a entender estar más en el cielo que en la tierra» (ib 19.8).

Sabemos que se preparaba con esmero para recibir la comunión, como Esposa que se atavía para esperar al Esposo, con la confesión y el perdón de sus culpas pedido a sus hijas y hermanas; acosada por muchas gracias místicas, en su oración a Dios le pedía que se las hiciese antes de comulgar para presentarse mejor en presencia de su Amado (ib). Las Exclamaciones son la prolongación orante de su acción de gracias después de comulgar.

Las experiencias místicas teresianas tienen como marco privilegiado la celebración de la Eucaristía, la comunión sacramental con Cristo. Abarcan una

serie de aspectos esenciales del misterio y son como la vivencia mística de la riqueza de la gracia eucarística; la dimensión esponsal-eclesial, el sentido trinitario, la presencia del Cristo pascual, la participación en los misterios del año litúrgico, son aspectos de esta maravillosa experiencia de gracia.

Es nota común de las experiencias eucarísticas que Cristo se le representa siempre resucitado y glorioso, como salió del sepulcro, resplandeciente de gloria (V 28, 3; 28, 8; 29, 4). Hay una serie de gracias que abren un panorama espléndido del significado de la Eucaristía. Una de ellas es la sensación de dejarse «asimilar por Cristo», haciéndose una cosa sola con El: «Un día acabando de comulgar me pareció verdaderamente que mi alma se hacía una sola cosa con aquel cuerpo sacratísimo del Señor cuya presencia se me representó» (R 49).

En otra ocasión percibió este hermoso sentido trinitario de la Eucaristía: «Una vez acabando de comulgar se me dio a entender cómo este sacratísimo Cuerpo de Cristo lo recibe su Padre dentro de nuestra alma... y cuán agradable le es esta ofrenda de su Hijo, porque se deleita y goza con El, digamos, acá en la tierra ...» (R 58). Son muy sugestivas las gracias eucarísticas que parecen ser como una delicada participación de Teresa a la vida de los discípulos de Jesús después de la Resurrección; así por ejemplo ve a Cristo que le parte el pan, como a los dos de Emaús (R 26), o le coge la mano para introducírsela en su costado, como a Tomás el incrédulo (R 15, 6).

Momento culminante, celebración de la alianza esponsal, es la gracia del matrimonio espiritual en la Encarnación de Avila, el 18 de noviembre de 1572, Después de comulgar, Cristo realiza con Teresa la alianza nupcial, le da por señal un clavo y le dice estas palabras: «De aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera Esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía» (R 35; cf. M VII 2, 1). La Eucaristía es siempre el sacrificio de la Alianza, la comunión de Cristo Esposo con la Iglesia Esposa, como ya decían

los Santos Padres en la Iglesia antigua. Teresa tiene experiencia mística de este misterio en una auténtica perspectiva sacramental.

Un último detalle. A través de Cristo Resucitado Teresa entra en la comunión trinitaria; también aquí es la Eucaristía -con toda su referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu- la que introduce en el misterio fontal y culminante de la vida cristiana: «Habiendo acabado de comulgar, el día de San Agustín -yo no sabré decir cómose me dio a entender y casi a ver... cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad que yo trayo en mi alma esculpidas son una sola cosa» (R 47; cf. R 16). Teresa pasará constantemente de la Eucaristía a la Trinidad o tendrá la viva percepción que en el sacramento Cristo derrama sobre nosotros su Espíritu: fuego vivo y agua abundante (cf. R 17).

Su última Eucaristía, viático para el cielo, será un momento de gracia, vivido por Teresa como Esposa que dice su «Maranatha»: «Ya es hora, Esposo mío, que nos vearnos»: También esta vez, definitivamente, el camino será de la Eucaristía a la Trinidad (cf mi estudio de “MteCarm 88.1980.576-582).

Resumiendo: la vivencia que Teresa tiene de la Eucaristía es de una precisión teológica, de una sobriedad y de una hondura impresionantes. Su fe en la Eucaristía, su experiencia del Resucitado, la comunión con el sacratísimo y glorioso cuerpo de Jesús, la participación en sus misterios, la vivencia trinitaria podrían compulsarse con los mejores textos eucarísticos del Vaticano II. La Eucaristía es para Teresa la presencia del Señor Resucitado, la continuidad de la humanidad sacratísima en esta tierra; poner en tela de juicio la necesidad de Cristo Dios y Hombre sería vaciar de sentido la Eucaristía (M VI, 7, 14; cf. M V, 1, 11). Nos emociona el testimonio teresiano acerca de la potencia santificante y saludable de la Eucaristía, incluso para el cuerpo (cf. V 30, 14; 34, 6.8), como ella experimentó con frecuencia; nos cautiva ese deseo de comulgar con hostias grandes, pensando en el gozo que Teresa hubiera tenido de comulgar al cáliz de la sangre del Señor; pero hemos de recordar que lo que no pudo vivir en aquellos

tiempos, la comunión al cáliz, pudo vivirlo como gracia mística: “El día de Ramos, acabando de comulgar, quedé con gran suspensión, de manera que aun no podía pasar la forma, y teniéndomela en la boca verdaderamente me pareció, cuando torné un poco en mí, que toda la boca se me había henchido de sangre; y parecíame estar también el rostro y toda yo cubierta de ella, como que entonces acabara de derramarla el Señor. Me parece estaba caliente, y era excesiva la suavidad que entonces sentía ... » (R 26).

No siempre, sin embargo, la Eucaristía teresiana tenía estos fulgores de experiencia mística; son sentidas sus quejas al Señor por su presencia «disimulada» (V 38, 21), por el «disfraz» con que se cubre (C 34, 3. 9. 12), por la humildad con que se presenta bajo las especies de pan (Conc 1, 1). Es el misterio de la condescendencia, «compañero nuestro en el Santísimo Sacramento» (V 22, 6), y de la «afabilidad»: «debajo de aquel pan está tratable» (C 34, 9). Su presencia da sentido a la vida: «Pues suplicaros que no esté con nosotros, no os lo osamos pedir, ¿qué sería de nosotros? Que si algo os aplaca es tener acá tal prenda» (C 35, 4). Vale la pena hacer el esfuerzo que la fe requiere para gozar de su compañía, semejante a la que tenía durante su vida mortal con los hombres (C 34, 6.7); es maná cotidiano que Dios Padre nos da en el «hoy» de cada jornada: «Su Majestad nos le dio este mantenimiento y maná de la Humanidad que le hallamos como queremos, y que si no es por nuestra culpa no moriremos de hambre, que de todas cuantas maneras quisiere comer el alma hallará en el Santísimo Sacramento sabor y consolación» (C 34, 2, con las preciosas efusiones del autógrafo del Escorial).

Todo este inmenso amor de Teresa por la Eucaristía nos ayuda a comprender el sentido de sus fundaciones. Como su amigo, el apóstol San Pablo, irá por los caminos de España fundando «iglesias», poniendo el Santísimo Sacramento, asegurando en torno a él una comunidad viva que ora, celebra y se empeña en el seguimiento de Cristo, gozando de su presencia eucarística y de su magisterio interior, como un nuevo «Colegio de Cristo», una nueva Casa de Betania (cf. C 17,

5-6), donde el Señor es Huésped y a la vez Dueño de la Casa. Cobra todo su sentido en esta perspectiva el testimonio teresiano: «Nunca dejé fundación por miedo del trabajo, aunque de los caminos, en especial largos, sentía gran contradicción; mas en comenzándolos a andar me parecía poco, viendo en servicio de quien se hacía y considerando que en aquella casa se había de alabar al Señor y haber Santísimo Sacramento ...» (F 18. 5).

5. El misterio del año litúrgico

Otro aspecto importante del espíritu litúrgico de la Santa es su vivencia atenta del cielo litúrgico y la participación «mística» en la liturgia de los misterios del Señor y de la Virgen.

Desde niña se había nutrido con las lecturas del «Flos sanctorum» que ilustraban las fiestas del Señor y de los Santos. En la Encarnación se aficionó a la lectura de la Vida de Cristo, de Landulfo de Sajonia, texto fundamental de la formación bíblica y patrística de la Santa; el traductor español, Fray Ambrosio de Montesinos, había facilitado su consulta con unos índices litúrgicos que permitían seguir los pasos de la vida de Cristo al filo de los evangelios de cada domingo. Vemos así a Teresa tomar este libro para prepararse a la celebración de la fiesta de Pentecostés (V 38, 9), como seguramente solía hacer en todas las fiestas y domingos; este libro, como también el Flos Sonctorum, pasará a las bibliotecas de los Carmelos, según la prescripción de las Constituciones (Const. 2,7).

Las cartas de Teresa están jalonadas de referencias al año litúrgico, índice de una vivencia interior. Las Relaciones contienen innumerables alusiones a las fiestas como marco esencial de las gracias místicas recibidas.

a) Adviento y Navidad

En varios lugares de las Cartas encontramos una alusión a Adviento como tiempo de espera penitencial. La devoción de la Santa por el misterio navideño es proverbial; está enlazada con su devoción a la humanidad de Cristo y su amor entrañable a las imágenes del Niño Jesús que pueblan sus Carmelos, con los nombres más cariñosos. Sabemos que la Madre hacía preparar la fiesta con la procesión de las «posadas», haciendo llevar de celda en celda el Niño Jesús, como si de nuevo la Sagrada Familia pidiese un lugar en el albergue (BMC 19, 335). Ana de Jesús nos recuerda que «en la noche de Navidad, cantando en los maitines el Evangelio de San Juan fue cosa celestial de la manera que sonó, no teniendo ella naturalmente buena voz. En estas fiestas hacía muchos regocijos y componía algunas letras en cantarcicos a propósito de ellas y nos los hacía hacer y solemnizar con alegría» (ib 18, 474).

Conservamos algunas poesías navideñas de la Santa que nos permiten intuir los regocijos de aquellos días (P 11-17). Quedó en la memoria de las monjas una famosa plática de la Santa Madre hecha en Navidad, después del canto de la Calenda (ib 19, 35). Más allá del sencillo folklore conventual hay una intuición litúrgica fundamental: Navidad es la celebración del misterio de la condescendencia divina, manifestada en la humanidad sacratísima de Cristo. Belén es la referencia a una pobreza que hay que imitar (C 2, 9; F 3, 13; F 14, 6). Junto al Niño Jesús Teresa descubre y celebra el misterio de la Virgen Madre y de San José (cf. C 31, 2).

b) Cuaresma, Pascua, Pentecostés

El tramo principal del año litúrgico es la Pascua, con su preparación cuaresmal y su prolongación hasta Pentecostés. Fue siempre tiempo fuerte en la vida de Teresa. Cuaresma es tiempo de penitencia y de preparación, como resulta de las cartas teresianas. Para la Santa era un tiempo privilegiado; le recordaba su conversión, acaecida, según parece en la Cuaresma del 1554 como parece indicar la circunstancia de la imagen del Cristo llagado «que se había buscado para cierta

fiesta que se hacía en casa» (V 9, 1). Era también tiempo de felices recuerdos familiares. Ella había nacido un 28 de marzo de 1515, miércoles de Pasión, y había sido bautizada unos días después, el miércoles de la Semana Santa o quizás el mismo día de Pascua de aquel año. La Semana Santa era tiempo privilegiado para Teresa: «...en especial las Semanas Santas que solía ser mi regalo de oración» (V 30, 11). Podemos decir que Teresa sigue paso a paso las celebraciones litúrgicas, medita amorosamente los misterios, pone acentos de auténtica participación y goza además de exquisitas gracias místicas.

Ya el pórtico del Domingo de Ramos era sugestivo para T. La gracia narrada en la R 26 nos descubre un secreto vivido por la Santa desde los primeros años de su vida religiosa; el Señor le dice: «bien te pago el convite que me hacías este día»; y ella nos explica este conmovedor pacto que tenía con el Señor: «Esto dijo porque ha más de treinta años que yo comulgaba este día, si podía, y procuraba aparejar mi alma para hospedar al Señor; porque me parecía mucha la crueldad que hicieron los judíos, después de tan gran recibimiento, dejarle ir a comer tan lejos, y hacía yo cuenta de que se quedase conmigo, y harto en mala posada, según ahora veo; y así hacía unas consideraciones bobas, y debíalas admitir el Señor». La tradición nos recuerda que Teresa pasaba en oración toda la mañana, hasta las tres de la tarde, y daba de comer a un pobre como forma concreta de “hospedar al Señor» (BMC 2,106).

El Jueves Santo gustaba especialmente el rito del «Mandato» con el sermón sobre la caridad y el lavatorio de los pies (cf. Conc 1, 5). Intuimos también sus meditaciones acerca de la Eucaristía en este día. Entraba así Teresa en la celebración de la Pasión del Señor.

Los episodios de la Pasión habían sido objeto de amorosa lectura y meditación. Sería prolijo recordar aquí todos los textos. No hay episodio que no la haya impresionado y en el que ella no participe como protagonista. Recordamos por ejemplo su devoción a la oración de Jesús en el huerto (V 9, 3-4); la traición de

Judas la apesadumbra con solo el recuerdo;. medita en el Cristo atado a la columna, en el «Ecce Homo», en la coronación de espinas, en el camino del Calvario, en la muerte en la Cruz (cf V 3,1; 10,2; 12,1; 13,12-13.22; M 2,1;6,7,6-10; R 9).

La percepción de los misterios durante las celebraciones anuales adquieren una hondura insospechada. En la Pascua de 1571 en Salamanca, vive todo el drama de la pasión, participa en la desolación de la Virgen, recibe el gozo de la aparición de Cristo Resucitado que le recuerda la primera aparición de Jesús a su Madre y también a Tomás (cf. R 15). Es la Pascua que Teresa vive con mayor intensidad. En otra ocasión ha vivido por un momento la desolación de María con el Hijo en sus brazos, como se representa a la Virgen en la famosa «Piedad» de Miguel Angel: «se me puso en los brazos a manera de como se pinta la “Quinta angustia”» (R 58, 3).

Sin embargo, no podemos olvidar que el Cristo de Teresa es sobre todo el Resucitado. El domingo de Pascua, el triunfo de Cristo, está en el centro de la espiritualidad teresiana. Sus experiencias místicas tienen siempre un tono pascual. Cristo aparece siempre resucitado y glorioso (V 28, 3.8; 29, 4); es motivo de perenne alegría: «Si estáis alegre, miradle resucitado” (C 264); se le manifiesta glorioso en la Eucaristía (R 17; M VI 9, 3; M VII 2, 1). Por una singular delicadeza Teresa se puede contar, como dijo una vez Pablo VI, entre los santos que han visto a Cristo Resucitado, partícipe de una gracia semejante a la de las mujeres evangelistas o a la de Pablo.

Entre las finezas recibidas del Resucitado podemos recordar una gracia semejante a la de los discípulos de Emaús (R 26, 2): «se me representó allí Cristo, y parecíame que me partía el pan y me lo iba a poner en la boca ... »; otra vez una gracia semejante a la de Tomás: «Un día después de comulgar, me parece clarísimamente se sentó cabe mí nuestro Señor y comenzórne a consolar con grandes regalos, y díjome entre otras cosas: “Vesme aquí, hija, que yo soy;

muestra tus mano?, y parecíame me las tomaba y llegaba a su costado, y dijo: “Mira mis llagas. No estás sin mí. Pasa la brevedad de la vida”» (15, 6). En otras muchas ocasiones recibió con el saludo de la paz la seguridad: «No temas, yo estoy contigo» (cf. M VII 2, 6; V 25. 18).

El período que concluye el tiempo pascual, de la Ascensión a Pentecostés, está también cuajado de experiencias místicas. Teresa se prepara con esmero a la venida del Espíritu Santo. Es tiempo carismático. Así se abisma en la contemplación de la Trinidad, después de la comunión, un martes después de la Ascensión (R 16). La vemos prepararse a la venida del Espíritu Santo, la vigilia de Pentecostés, y recibir una gracia semejante a la de los apóstoles: La lectura del «Cartujano» suscita la alabanza, y en medio de la alabanza he aquí el «Pentecostés teresiano»: «Veo sobre mi cabeza una paloma, bien diferente de las de acá, porque no tenía estas plumas, sino las alas de unas conchicas que echaban de sí gran resplandor...» (V 38, 10). Es una gracia que le dura toda la Pascua del Espíritu Santo, como graciosamente llama Teresa a esta fiesta. Todavía tenemos otras gracias relatadas en torno a esta fecha (R 39; 40; 67). Y no hay que olvidar que en el ambiente de Pentecostés de 1577 surgió la idea de componer el libro que será «El Castillo interior» y llevará como fecha inicial la fiesta de la Trinidad (M Pról. 3).

No podemos olvidar que la fiesta de la Santísima Trinidad era para Teresa una fecha memorable. Su experiencia del misterio era riquísima. La sintonía con lo que la Iglesia celebraba, perfecta; así Teresa contemplaba el misterio del que tantas sublimes experiencias había tenido (Cf. V 27, 9; R 16; 24; 25; 47; M VII 1, 6). En su breviario traía la Madre unas estampas con la imagen de la Trinidad pintada de una manera muy curiosa, como atestigua el P. Gracián: «La del Padre era de un rostro muy venerable; la del Espíritu Santo era una figura de medio arriba, como de un mancebo muy hermoso, sin barbas, muy encendido el rostro y ocultado la mitad del cuerpo entre unas nubes de fuego... La del Hijo, resucitado, con corona de espinas y llagas y tenía un no sé qué, porque no se miraba una vez que no

diese consuelo y espíritu» (Escolias). Cuando escuchamos las experiencias de Teresa acerca de la Trinidad nos parece contemplar el icono del pintor ruso Andrej Roublev que tan bien supo pintar el misterio de Dios uno y trino figurado en los ángeles que se aparecieron a Abrahán.

Recordamos por último su devoción particular por la fiesta de Corpus Christi, como ella misma nos recuerda (V 30, 11), día en que podía celebrar su amor y su fe por la Santa Eucaristía.

c) Las fiestas de nuestra Señora

Teresa celebra con ternura y piedad filial las fiestas de nuestra Señora. Graciosamente afirma ella que había experimentado los gozos, dolores y glorias de la Virgen, «en sus días vienen los trabajos y descansos como cosa propia» (cta. 242, 11); así escribía al P. Gracián en la víspera de la Asunción de 1578, en plena marea de dificultades para la Reforma. Entre todas las fiestas de la Virgen, la más bella para Teresa es, sin duda, la Asunción de Nuestra Señora. Ya de joven había sido devota de esta fiesta (V 5, 9). En la misma festividad, probablemente en el año 1560, recibe en Avila una gracia de la Virgen, con rostro de «niña», una especie de investidura mística en la que la Madre del Carmelo confiere a Teresa ser también madre del nuevo Carmelo (cf. V 33,14). En otra ocasión fue como si participara en el triunfo mismo de la Virgen; en la fiesta de su Asunción gloriosa: «Un día de la Asunción de la Reina de los Angeles y Señora nuestra... se me representó su subida al cielo y la alegría y solemnidad con que fue recibida y el lugar adonde está. Fue grandísima la gloria que mi espíritu tuvo de ver tanta gloria... y quedóme gran deseo de servir a esta Señora, pues tanto mereció» (V 39, 26).

Otras fiestas entrañables son la de la Natividad de la Virgen, en la que le parece renovar sus votos «en manos» de nuestra Señora (R 48), y la fiesta de la

Presentación de la Virgen en el templo, por la gracia concedida en ese día al P. Gracián (R 60; cf. R 64).

Lo más importante para Teresa es la conciencia de la presencia de María en medio de la comunidad orante, como pudo experimentarla en San José de Avila, un día después de completas (cf. V 36, 24), y de nuevo en la Encarnación donde le dice estas hermosas palabras: «Yo estaré presente a las alabanzas que hicieren a mi Hijo, y se las presentaré» (R 25, 1). María realiza su misión de presencia orante, intercesión ardiente, en medio de la comunidad carmelitana que es una Iglesia en pequeño donde no puede faltar la presencia de la Madre.

d) En las fiestas de los Santos

Teresa tiene una relación amistosa y cordial con los Santos, con la Iglesia del cielo. Se conserva una lista con los nombres de los bienaventurados de los que ella era más devota. Ocupa un lugar de relieve San José, a quien ya festejaba desde sus años de la Encarnación: «Procuraba yo hacer su fiesta con toda la solemnidad que podía ... » (V 6, 7); en la legislación litúrgica de las Constituciones, S. José tiene un grado especial (Const 2,1). También son santos de gran intimidad los Apóstoles Pedro y Pablo, “eran estos gloriosos santos muy mis señores» (V 29, 5). Un día de San Pablo, probablemente en la fiesta de la conversión (25 de enero de 1561), recibió la gracia de la presencia y visión de la Humanidad de Cristo (V 28, 3). También S. Agustín la obsequia un día de su fiesta con una gracia trinitaria (R 47). En torno a la fiesta de San Martín de Tours recibe dos gracias importantes: luz sobre la fecha de su muerte (R 7) y la merced del matrimonio espiritual (R 35). Dos veces recibe una gracia en la fiesta de Santa María Magdalena de quien fue siempre muy devota (R 32; 42).

Esta simple enumeración de fechas y nombres, de experiencias místicas y de participación litúrgica, nos revela la hondura con que Teresa sigue el ritmo de la

oración de la Iglesia en la celebración de los Santos; las fechas del calendario eclesial se convierten en días privilegiados de comunión espiritual con los Santos.

6. El amor a los sacramentos

No podemos terminar esta exposición sin aludir de manera general al amor de Teresa por los sacramentos de la Iglesia. Su confesión de fe está condensada en esta afirmación, transida de amor por la Iglesia Católica que los posee, y de dolor por los que se apartan de las fuentes de la vida: «Aquí es... el acudir a los Sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y ungüento para nuestras llagas, que no las sopresanan, sino que del todo las quitan» (V 19, 5). Certera teología y espiritualidad sacramental de Teresa en tiempos en que se negaba la fuerza santificante y renovadora de los sacramentos de la penitencia y de la unción de los enfermos, a los que parece aludir especialmente en este texto.

Ana de Jesús completa y confirma lo dicho con esta hermosa declaración: «También se le veía la viva fe en el amor y reverencia con que usaba de los Sacramentos, y la estima y devoción que mostraba en todas las ceremonias de la Iglesia, y el consuelo que la daba tomar a menudo agua bendita, que nunca quería caminásemos sin ella ... » (BMC 19, 466). Alma de espléndida sensibilidad litúrgica tiene gestos rituales tan entrañables como este: «En llegando a alguna iglesia quería que nos postrásemos todas con profunda reverencia; aunque estuviese cerrada la puerta se apeaba y hacía esto diciendo: qué gran bien que hallemos aquí la presencia del Hijo de Dios» (ib 467).

Pueden bastar estas referencias, no completas, para percibir la sensibilidad litúrgica de la Santa Madre en su vida. la herencia que dejó a su Carmelo, el gozo con que hoy viviría la liturgia renovada, con ritos y palabras que podría comprender en su lengua, con una plena participación como la que ya en sus

tiempos quería para ella y sus hijas. Laudes. Vísperas. Eucaristía. Canto litúrgico. Música.

Jesús Castellano Cervera

Liturgia de las Horas

La liturgia de las Horas, llamada entonces Oficio divino, era la oración que marcaba el ritmo de la jornada, de importancia capital en la vida religiosa. Obligatoria para las comunidades claustrales en que T vive su vida consagrada como religiosa contemplativa. Obligatoria incluso como rezo personal, cuando la religiosa no ha podido asistir al rezo coral comunitario. Para las carmelitas, lo prescribía la Regla del Carmen, una de cuyas rúbricas establecía el rezo de las "horas canónicas... para los religiosos clérigos y quienes con los clérigos supieren rezar la salmodia", lo cual en los monasterios femeninos indujo la distinción entre monjas coristas (religiosas profesas de velo negro) y no coristas o religiosas profesas de velo blanco ("freilas", en el léxico teresiano). Estas últimas suplían el rezo de la salmodia con un número determinado de Padrenuestros, fijado por la misma Regla.

Dada la importancia de la liturgia de las horas en la vida comunitaria, a ella dedicaban sus primeras rúbricas las Constituciones, tanto las de la Encarnación ("Capítulo primero: del Divino Oficio"), como las de los carmelos teresianos (título primero "De la orden que se ha de tener en las cosas espirituales"). La Madre Teresa se inició en la liturgia, según lo establecido en aquéllas, que comenzaban: "Oída la primera señal, así de maitines como de las otras horas, las hermanas se aparejen, y antes que fenezca o dejen de tañer la postrera señal, sean en el coro cada una en su lugar, y todas las cosas que han de leer o cantar en el divino juntamente todas lo prosigan con mucha devoción, con todas las cerimonias, según que en las rúbricas del Ordinario está aseñalado. Los salmos sean dichos distintamente, con pausa en el medio del verso, no alargando ni acortando la voz

en la pausa o en el fin del verso, mas antes se acabe muy breve y redondo. Ni sea comenzado otro verso hasta que el primero cumplidamente sea acabado, y esto se guarde mayormente en las horas canónicas" (BMC 9, 483). El texto constitucional sigue formulando normas meticulosas sobre el canto y la salmodia. Normas que en las futuras Constituciones teresianas quedarán reducidas a lo esencial. Encargada de velar por el buen orden en el rezo del Oficio divino es la supriora: "el oficio de la Madre Supriora es tener cuidado con el coro, para que el rezado y cantado vaya bien, con pausa. Esto se mire mucho" (Constituciones teresianas, 10, 3).

Como la liturgia de las horas se rezaba en latín, exigía intensa preparación, que se impartía en el noviciado. Teresa la recibió entre los veinte y veintidós años. Esa formación incluía el conocimiento del ritual o ceremonial, el estudio de las rúbricas y el manejo del breviario: páginas impresas en caracteres góticos, con numerosas abreviaturas. Todo él en latín, incluidas las rúbricas normativas. Aún después de 20 años largos de vida religiosa, T sigue teniendo dudas y dificultades frente a las complicaciones del "rezado y de lo que tenía que hacer en el coro y de cómo lo regir", y no se sonroja de "preguntarlo a las más niñas" (V 31,23). Igualmente "sabía mal cantar: sentía tanto si no tenía estudiado lo que me encomendaban..., que de puro honrosa me turbaba tanto, que decía muy menos de lo que sabía" (V 31,23).

La liturgia de las horas vigente en los monasterios carmelitas seguía el rito jerosolimitano, distinto del rito romano a que alguna vez alude la Santa (F 28,42). Constaba de las partes siguientes: laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas, completas y maitines. Según las Constituciones de T, esas Horas se distribuían así: "Los maitines se digan después de las nueve (de la tarde)" (Cons 1,1). Después de la hora de oración matinal, a las seis o a las siete de la mañana, "se digan luego las Horas (prima, tercia, sexta) hasta nona, salvo si no fuere día solemne o un santo que las hermanas tengan particular devoción, que dejarán nona para cantar antes de misa", es decir, a las ocho o a las 9 de la mañana (1,3).

A las dos de la tarde se rezan vísperas (2,3), que en tiempo de invierno se anticiparán a las once de la mañana (ib). “Las completas se digan en verano a las seis y en invierno a las cinco” (2,4). En diversas ocasiones se rezará además el “oficio parvo” de la Virgen (“cada semana”, según Conc 6,8) o el de difuntos (V 31,10; cta 12,2).

A causa de los abusos introducidos en el canto coral, T prescribe que “jamás sea el canto por punto, sino en tono, las voces iguales” (1,5). Ordinariamente será rezado, no cantado (1,5), “en voz baja, conforme a nuestra profesión, que edifique” (Mo 30).

Cuando la Santa funda el Carmelo de San José y se ve obligada a abandonar a las jóvenes postulantes para regresar ella a la Encarnación, hace que varias religiosas profesas de este monasterio las asistan e instruyan en el rezo coral (V 36,23). Lo mismo, en cada nueva fundación será una de sus primeras preo-cupaciones normalizar cuanto antes el rezo del Oficio divino (F 3,15; 14,7; 24,16...). Humoriza sobre el desconcertante rezo coral de las beatas postulantes de Villanueva de la Jara (F 28,42). Cuando admite en el Carmelo de Sevilla a su sobrina Teresita, de pocos años, también a ella la entrena en el rezo gracias a un diurnal que el provincial, P. Gracián, regala a la niña (cta 423,4; 426,9). Ella misma reza con gran devoción la liturgia de las horas. Cuando se ve precisada a rezar fuera del coro, en especial si es a causa de enfermedad, se procura la compañía de otra hermana con quien alternar en la salmodia (cta 63,8; 459,1). En sus viajes de fundadora, lo reza comunitariamente, a pesar de las incomodidades del carromato o de la venta. En alguna ocasión, ella y sus monjas lo rezan al aire libre, frente al paisaje. Más de una vez, mientras lo reza, recibe altas gracias místicas (V 34,2; 40,5...).

De hecho la liturgia de las horas fue para T una escuela de vida y una constante fuente de formación. No sólo porque en ella podía gustar la belleza de los salmos, sino porque le permitían “orar en nombre de la Iglesia”, y porque desde ella podía

internarse en los más diversos pasajes de la Biblia. Para superar el escollo del latín, entendido sólo a medias, la Santa tuvo al alcance de la mano los libros del Cartujano Landulfo de Sajonia, cuyo índice de adaptación de los comentarios bíblicos al ciclo litúrgico le permitía leer en castellano gran parte de los pasajes bíblicos alegados en la misa o en la liturgia de las horas. Esas “Meditaciones de la Vida de Cristo” fueron para ella un excelente suplemento de formación bíblica y litúrgica.

Con todo, a causa de la inacabable monotonía del latín y del propio cansancio físico, T incurre más de una vez en el escollo de las distracciones. Se lo dice confidencialmente al sacerdote D. Sancho Dávila, para consolarlo en las que él mismo padece: “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” (cta 409,2). Del rezo cotidiano del Oficio divino recabó T una especial riqueza espiritual y doctrinal, especialmente en el conocimiento de la temática oracional de los salmos. Breviario.

T. Alvarez

Lloraduelos

Remoquete familiar con que designa T a María de los Santos, Díaz (cta 61,5).

Lobera, Cristóbal de, sj

Nacido en Medina del Campo hacia 1542, hijo de Diego de Lobera y Francisca de Torres. Hermano de Ana de Jesús (Lobera). En 1560 ingresa en la Compañía, en Plasencia (su hermana Ana ingresará carmelita en 1570, a los 24 de edad). Interviene en un embrollado episodio (“baraúnda”, según T) del Carmelo de Beas, donde es priora su hermana Ana y es carmelita otra pariente de ambos (cta 233,6:

marzo de 1578). Fallece el 22.12.1616. – No confundirlo con el homónimo, primo suyo, obispo de Badajoz (1615), Osma (1618), Pamplona (1623), Córdoba (1525), y Plasencia (1630). Ana de Jesús (Lobera).

Locuciones

Toda la experiencia mística teresiana se puede examinar bajo dos aspectos: objetivo (estudio de los objetos de experiencia mística) y subjetivo (formas o modos de experiencia de esos objetos). Aspectos teológico y psicológico, respectivamente.

Entre los diversos modos de experiencia mística, se examinan en este artículo las locuciones místicas, o hablas interiores, que, juntamente con las visiones, son la forma mística extraordinaria más frecuente en la vida de Teresa de Avila.

Este epifenómeno místico es una manera concreta de revelación. Por su naturaleza específica constituye un modo singular de experiencia extraordinaria en el camino de la mística de la Santa. Por sus repercusiones teológico-espiritual-psicológicas es una forma de conocimiento vital de todo lo que es el misterio de lo sobrenatural.

Las hablas interiores, apenas si se pueden separar del resto de los fenómenos místicos extraordinarios teresianos, por la vivencia particular que tienen en la vida y doctrina de Teresa de Jesús y, por consiguiente, no es fácil determinar sus efectos e influjos concretos en su vida. Asimismo, resulta difícil encasillar la doctrina de la Doctora Mística en los cánones estereotipados de los teólogos, pues plantean no pocos problemas a nivel doctrinal y científico.

De todas formas, esto no es exclusivo de las hablas místicas teresianas, como si sólo en ellas se toparan los lectores con esas dificultades, sino que es algo inherente a todos los fenómenos místicos extraordinarios, tanto en Teresa de

Jesús, como en cualquier otro místico. Pero sí es cierto, que esos problemas son más complejos y sutiles en las locuciones místicas, en general, por aquello de saber discernir si me ha dicho el Señor, o si me he dicho yo mismo, o si el diablo se ha hecho presente con sus sugerencias y propuestas. La fuerza de la imaginación, la autosugestión, las intromisiones diabólicas, pueden ser un hecho tan sutil, que se deben tener unos principios evangélicos y teológicos muy claros y seguros, para poder discernir y actuar en consecuencia.

Al escribir sobre locuciones místicas teresianas, me propongo hacerlo desde el prisma personal y doctrinal teresianos; es decir, las hablas interiores en Teresa de Jesús –su experiencia personal– y la doctrina en torno a las mismas, dada por la Santa.

1. Noción, especies y modos

En primer lugar, téngase en cuenta que la palabra locución-locuciones, no se halla en el vocabulario de Teresa de Jesús. Es la traducción, hecha por los investigadores teresianos, de hablas interiores, palabras de Dios, oí estas palabras de Dios.

Se pueden definir así: «La función o actividad específica del sentido del oído». Esto si se entiende la locución en el sentido pasivo: se oye o escucha lo que otro habla o dice. Hay uno que habla (locución, entendida activamente), y otro que escucha u oye (audición). Dios habla, Teresa oye o escucha. Analógicamente consideradas, las locuciones místicas son: «Percepciones e ilustraciones sobrenaturales extraordinarias, dadas gratuitamente al hombre, según condiciones psicológicas, en orden a su santificación».

Las hablas interiores comportan, pues, por parte del que las oye, un género concreto de experiencia mística, y conocimiento conceptual o nocional.

Las locuciones místicas se dividen, según la doctrina experiencial teresiana, expuesta por ella muy particular y detenidamente en Vida, capítulos 25 y 27, y en M 6, capítulo 3, de la siguiente manera, con los consiguientes modos que conllevan las diferentes especies de locuciones místicas:

– Corporales: formadas en los sentidos externos.

– Imaginarias-intelectivas: formadas en los sentidos internos, pero de manera dominante en la imaginación.

– Intelectuales-imaginativas, o intelectuales formadas: formadas en los sentidos internos, pero con dominio en el entendimiento; se las puede llamar también intelectuales no puras.

– Intelectuales puras: sin forma alguna; se las puede llamar por eso precisamente intelectuales no formadas, o sin forma de palabras.

2. Propiedades

Las locuciones corporales son las que se perciben por los oídos corporales; son sensibles externamente. Son las menos frecuentes, y las más imperfectas. Teresa de Jesús sólo tuvo dos de esta especie, relatadas por ella misma en V 31,2 y 39,3.

Las locuciones imaginarias-intelectivas vienen caracterizadas por tres notas singulares: A) circunstancias: suelen acontecer cuando está el espíritu en recogimiento, como se puede ver en V 25,5, en M 7,1,5 y en R 54,6. B) certeza: en principio no hay duda que son de Dios, pero luego sobrevienen las dudas y temores, porque en ellas se puede inmiscuir el diablo y la propia imaginación; se puede consultar V 25,7 y M 6,3,4-5. C) objeto: en estas locuciones se le comunican al alma «grandes sentencias que le dicen» (V 25,4 y 6) y «quedamos enseñadas y se entienden cosas que parece era menester un mes para

ordenarlas, y el mismo entendimiento y alma quedan espantadas de algunas cosas que se entienden» (V 25,8). La Santa atribuye también a las locuciones imaginarias las palabras llamadas «sustanciales», que causan lo que significan y expresan, y que, comúnmente, los autores atribuyen sólo a las hablas intelectuales (cf V 25,3 y 6; M 6,3,5).

Las locuciones intelectuales formadas tienen las siguientes propiedades o notas específicas: A) circunstancias: suelen estar acompañadas de alguna visión intelectual (cf M 6,3,12); con frecuencia tienen lugar cuando el alma no está recogida, improvisamente y de repente «y aun algunas veces estando en conversación» (cf M 6,3,13). B) certeza: dan una certidumbre mayor que las imaginarias; es una manera más perfecta de comunicación (cf M 6,3,12). C) objeto: contienen un argumento más alto que las precedentes, pues se comunican al alma grandes secretos y verdades. Todavía más, el contenido ideológico de estas locuciones excede el sentido y significado de las palabras (cf M 6,3,15).

Las locuciones intelectuales puras o no formadas. En ellas Dios se comunica al alma sin palabras formadas, ni en el sentido, ni en la imaginación, ni en el entendimiento. A) circunstancias: los sentidos no están suspendidos, sino que están muy en sí, aunque son completamente pasivos (cf V 27,7). B) certeza: aventajan en certeza a todas las demás hablas místicas, pues el demonio no tiene poder para inmiscuirse en ellas. Sólo Dios es el que actúa y el que da estas gracias (cf V 27,7). Estas locuciones puras permanecen «fijas», «esculpidas», «impresas», en el alma. C) objeto: aventajan a las otras locuciones. Son como una intuición de Dios hecha en fe; por eso el contenido de estas hablas interiores tendrá que ser el mismo Dios, sus atributos divinos y sus misterios. Dice Teresa de Jesús que en ellas le comunica el Señor secretos y grandezas suyas, principalmente el misterio de la Santísima Trinidad. De aquí su inefabilidad (cf V 27,6 y 9; M 6,3,16).

3. Objetos de las locuciones místicas

Se propone aquí simplemente una posible clasificación de los objetos de las hablas divinas teresianas, sin otro detenimiento,pues se ha hecho ya un estudio amplio de los objetos, y además catalogados, de las mismas:

A.Su propia vida espiritual: purificaciones activas, purificaciones pasivas, pruebas de los confesores y directores espirituales, gracias de unión, desposorio espiritual, matrimonio espiritual, y sobre el demonio.

B.La vida espiritual de otras personas.

C.Apostolado: fundaciones, magisterio escrito, mercedes y gracias divinas.

D.El alma: su estructura espiritual, su dignidad, su potencialidad.

E.La gracia: participación de la vida divina, su virtualidad salvadora.

F.Dios, Uno y Trino.

G.Cristo: Dios-Hombre, Mediador.

H.Otros: muerte de personas, negocios.

4. Contenido

Es muy amplio y diverso el contenido de las locuciones místicas en Teresa de Jesús, como se ha podido ya deducir de los objetos anteriormente reseñados.

Este contenido tiene una doble línea de desarrollo: el cronológico, que se despliega, desde la información que la Santa recibe sobre sus actividades exteriores, hasta la información acerca de los diversos estados de su vida interior;

y el evolutivo, que se refiere a la evolución de su vida espiritual. Bajo este aspecto, la línea de desarrollo de las hablas interiores describe un proceso de interiorización-inmersión, que va, desde la conversión definitiva (año 1554), hasta la unión transformante y la presencia continua de la Trinidad Santísima.

Teniendo en cuenta esta doble línea de desarrollo, pueden distinguirse tres grupos distintos de hablas divinas: 1º/ de contenido informativo (las llamadas divinas, los imperativos divinos); 2º/ de contenido afectivo-espiritual (purificaciones pasivas, gracias de unión); 3º/ de contenido doctrinal: a) de realidades fundamentales (alma, gracia, Dios, supremo principio, las experiencias cristológicas, las experiencias trinitarias); b) de realidades ascéticas (valor del sufrir, pureza de intención, desasimiento, humildad).

5. Efectos de las locuciones divinas

Se distinguen aquí los efectos de las hablas interiores de lo que son la finalidad e influencia de las mismas en la vida, y concretamente en la oración, de la Santa.

Los efectos se pueden diferenciar respecto al alma y respecto al cuerpo. En cuanto al alma, simplemente se recuerdan algunos, pues son muchísimas las veces que Teresa de Avila nos comunica dichos efectos en sus escritos, primordialmente en Relaciones, Vida, Moradas y Fundaciones: consuelo, desaparición de las penas, certeza grande, delicadeza espiritual, harto deseo de padecer, satisfacción espiritual, temor y consuelo a la vez, temor de ser engañada por el demonio, señorío grande contra los demonios, espanto, deseo grande de pobreza, consuelo y soledad, recogimiento en la oración, poco miedo a la muerte a la que antes tanto temía, harta confusión y pena a veces, grande provecho y conocimiento de lo que debía a Dios, fatiga, grandísima fortaleza, especialísima verdad de esta divina Verdad, sosiego, sin ninguna pena, gran luz, certidumbre, gran quietud, recogimiento devoto y pacífico, disposición para alabar a Dios, alegría, admirable memoria de Dios y un miramiento grande de no hacer cosa que

le desagrade. Respecto al cuerpo, quiero hacer resaltar estos textos: «Y quedóme buena la cabeza» (R 26,2). «Quedaba del todo sana» (V 30,14). «Verdad es que, como Su Majestad me vio flaca, repentinamente me quitó la calentura y el mal» (F 27,17).

Es curioso constatar las repercusiones físicas que todo fenómeno místico extraordinario tiene en la trayectoria existencial de santa Teresa de Jesús.

6. Valoración teológica y espiritual

El valor de las locuciones místicas teresianas resulta de dos razones fundamentales: 1/ De la riqueza y multiplicidad de formas de experiencia. 2/ De la intensidad y continuidad de actuación.

1. Riqueza y multiplicidad de formas de experiencia. Por una parte, las hablas interiores de Teresa de Jesús crecen en multiplicidad de formas y de objetos experienciados. Estas alternan con otros modos de experiencia. Sobre todo, con las visiones, con frecuencia unidas a las locuciones. Por otra parte, los objetos experienciados son cada vez más complejos, abrazando los diferentes sectores de la vida de la Santa. Las primeras locuciones se refieren únicamente a su vida interior; más tarde se extienden también a otros sectores de su vida exterior: fundadora, apostolado, magisterio. De aquí resulta la doble función de las hablas místicas teresianas. Una, en orden a la vida espiritual; otra, en orden a sus actividades externas. Ambas funciones se desarrollan paralelamente. Pero, mientras que su actividad externa carece de unidad y continuidad, su realidad interior sigue un proceso de ascensión lineal en intensidad y continuidad.

2. Intensidad y continuidad de actuación. A medida que Teresa de Jesús avanza en la escala de la contemplación, las locuciones interiores son más elevadas y frecuentes. Se va intensificando el trato personal entre Dios y Teresa.

Esta graduación de verticalidad hacia Dios la constata ella misma: «Las visiones y revelaciones no han cesado, mas son más subidas mucho» (R 2,2). Es una muestra referida a las visiones y revelaciones, de las cuales forman parte integrante las locuciones.

De conformidad con este desarrollo, constatado por la misma Santa de Avila, las primeras locuciones son prevalentemente imaginarias. En una segunda fase sobrevienen las intelectuales, en las que se le comunican grandes secretos y verdades. Por fin, en el matrimonio espiritual o místico, van desapareciendo poco a poco las hablas imaginarias, hasta quedar sólo las intelectuales, que culminan siendo de continua presencia divina y de coloquio de mirada intelectual. Es entonces cuando Dios revela a Teresa de Jesús los más delicados y profundos misterios de su vida intratrinitaria.

7. Influencia en la vida de Teresa de Jesús

El influjo de las hablas interiores en la vida de la Santa, de alguna manera se ha podido constatar ya al exponer, aunque haya sido con gran brevedad, el contenido y los objetos de las mismas. Esta presencia constante de las locuciones en la existencia de Teresa de Jesús ¿es meramente concomitante y circunstancial, o influye de una manera determinante en su vida?

Se debe dar una respuesta a esta cuestión planteada.

Se puede afirmar, siempre relativamente, que las locuciones interiores no son pura anécdota o circunstancia accidental en su vida entera, sino que la determinan psicológica y espiritualmente. Y esto se puede reconocer respecto a toda la fenomenología mística extraordinaria en la vida de santa Teresa de Avila. La Santa, sin esta abundantísima lluvia de gracias místicas extraordinarias, hubiera sido otra santa y otra mística.

Por supuesto que no se trata de un determinismo intrínseco, que quita la libertad y, por consiguiente, la responsabilidad, el mérito y el demérito, sino de una asistencia divina especial, suavísima y sapientísima, y sin forzar para nada el espíritu de la agraciada. La gracia de Dios actúa siempre sin violencia, y hace más dulce y agradable su presencia. En una palabra, estas locuciones místicas reforman su psicología y su vida toda entera. Dirá la Santa: «Sus palabras son obras» (V 25,18; cf M 6,3,5 y M 7,2,7. Hay muchos más textos donde se afirma, tanto la reforma de su psicología, como de su vida en general).

En el caso de Teresa de Jesús, existe una relación muy íntima y ligada entre las hablas interiores y la vida de oración mística, en cuanto que las hablas no sólo acompañan las formas más elevadas de oración (desposorio y matrimonio místicos), sino también en cuanto la disponen positivamente, y la introducen suave, pero desconcertantemente, en estos estados de oración, cumbres insuperables en la vida del espíritu aquí en la tierra. La vida de Teresa de Jesús, y todo el complejo de cosas realizadas por ella, no se explicarían sin estas gracias extraordinarias del cielo.

8. Finalidad de las locuciones

Al hablar de la finalidad de las hablas interiores en la Santa, se pretende descubrir el sentido, los objetivos, los fines, que dichas gracias místicas extraordinarias tienen en su vida y obra, sea de fundadora como de escritora. ¿Para qué recibió esas hablas místicas Teresa de Jesús? ¿Qué quería o pretendía el Señor al hablarla? Sin duda alguna, dirigir su conducta en un sentido concreto y en circunstancias determinadas; guiarla a la perfección de la santidad. Tal es la finalidad de la economía de la gracia divina.

En general, la finalidad de las locuciones místicas es la orientación de la persona y de su actividad en sentido divino; no de toda la Iglesia como tal, sino de sus miembros individualmente considerados, en circunstancias y situaciones

singulares, que suelen ser ordinariamente de dificultad, o de actividades de gran importancia para la Iglesia, y con proyección eclesial.

Por eso mismo, según cambien las circunstancias o las situaciones concretas de la persona, cambiarán también las hablas místicas. De ahí, la variedad plural y abundante de dichas locuciones.

El fin primordial, pues, de las locuciones interiores en la Santa ha sido su santidad personal, con grandes repercusiones en sus tareas sociales, humanas, eclesiales, apostólicas en general, hasta ser llevada a un grado altísimo de perfección cristiana, viviendo en diálogo continuo durante sus últimos años de vida, con las Divinas Personas. Todo ello teniendo una fuerte repercusión en la santidad de la Iglesia mediante su obra de fundadora y de maestra de la vida espiritual a través de sus escritos. Las hablas místicas le sirvieron de medio disponible para ese estado de matrimonio espiritual, que le fue concedido el año 1572, pórtico de la vida beatífica en el cielo. Concretando aún más, se puede decir que, en las locuciones místicas de santa Teresa de Jesús, se da un fin particular en cada una de ellas, y un fin general-espiritual de santificación. Estos dos aspectos son afirmados muchas veces por la misma Santa.

9. Criteriología teresiana de discernimiento

En este apartado se tocan dos cuestiones de máxima importancia, concretamente en Teresa de Jesús, harto diversamente juzgadas y apreciadas. Unos han afirmado categóricamente que todos los fenómenos místicos extraordinarios ocurridos en ella han sido engaños, ilusiones, autosugestiones –esto ya lo afirmaron algunos de sus confesores, que muy mal entendieron a la Santa–, aplicando criterios puramente psicológicos, no verificados, y sin tener en cuenta los criterios teológicos, de mayor importancia en estos casos, y más aún en el caso de la devotísima hija de la Iglesia, Teresa de Jesús.

Este extremismo en los juicios nos previene ya acerca de los prejuicios que se deben evitar en la emisión de un juicio que, ante todo y sobre todo, debe ser objetivo y probado.

Las dos cuestiones que nos interesan son: A) Origen de las hablas místicas. B) Distinción entre hablas verdaderas y falsas.

A) Origen de las hablas místicas. La Doctora Mística distingue tres fuentes de las locuciones interiores: Dios, el demonio, la propia imaginación: «Pues tornando a lo que decía de las hablas con el ánima, de todas las maneras que he dicho, pueden ser de Dios, y también del demonio y de la propia imaginación» (M 6,3,4). Quedan excluidas de esta posibilidad las locuciones intelectuales no formadas (cf M 6,3,1).

Evidentemente todas pueden tener un origen divino. ¿Pueden ser origen de las hablas interiores el demonio, la propia imaginación? ¿Es posible la autosugestión? Distingamos entre hablas imaginarias, y hablas intelectuales puras, sin forma de palabras.

En cuanto a las locuciones imaginarias, ésta es la doctrina de Teresa de Jesús. El hecho de la posibilidad de que intervenga el demonio en las hablas imaginarias-intelectivas, se desprende con claridad de la experiencia y doctrina teresianas. En varias ocasiones nos cuenta la Santa cómo la quiso engañar el diablo. Además, como se verá después, es tal la diferencia entre los efectos de la intervención de Dios a la del demonio, que no hay duda de la posibilidad, y del hecho, de las intervenciones diabólicas.

Todavía se puede dudar menos de la posibilidad de la existencia perniciosa de la autosugestión. Es éste el hecho por el que el espíritu, en sus manifestaciones más íntimas y espirituales, juzga como fenómenos místicos lo que es un puro engaño de la creatividad imaginativa.

Las personas débiles, flacas, melancólicas, están más predispuestas al engaño del demonio y a la autosugestión, precisamente porque la autosugestión tiene sus orígenes en la obsesión, y en la constante preocupación en materia espiritual, producida por la flaqueza. De ahí, los consejos acertadísimos por la captación psicológica que tiene de las personas, de santa Teresa de Jesús a las almas de oración. Conocía muy bien la Santa la psicología humana, especialmente la femenina, y por eso mismo ella distinguía siempre entre personas normales y anormales, es decir: melancólicas, flacas de imaginación, excesivamente sentimentales.

Respecto a las locuciones intelectuales, así es la doctrina de Teresa de Avila. Evidentemente, la posibilidad de que estas hablas interiores místicas puedan ser fruto de autosugestión queda descartada, ya que la sugestión no se realiza sino a través de fantasmas, imágenes concretas y propias. Esto en lo que se refiere a las intelectuales sin forma de palabra. En cuanto a las intelectuales con forma de palabra, es decir, las intelectuales-imaginativas, no queda excluida absolutamente la posibilidad de autosugestión en lo que tienen y participan de las imaginarias, pues no queda aquí desechada la actividad de la imaginación, aunque en grado mínimo y dominado por el aspecto intelectivo. En éstas, se da efectivamente, una idea que connota palabras. En las intelectuales puras se da una directa comunicación de pensamientos, sin intervención propiamente dicha de palabra alguna.

Referente al origen diabólico de las hablas intelectuales sin forma de palabras, todos los místicos con santo Tomás de Aquino sostienen que éstas exceden toda potencia creada. Por lo tanto, sólo Dios puede ser su autor. Todo esto se refiere al momento mismo de su realización. Otra cosa distinta es respecto a la posibilidad, no inmediata sino posterior, de dudas, temores, angustias, en el sujeto receptor de las hablas místicas, suscitados por el demonio. Son simplemente tentaciones posteriores al hecho mismo de la locución mística, que nada tienen que ver con el origen en sí de dichas hablas místicas.

B) Distinción entre hablas verdaderas y falsas. Es un tema harto complejo, y también demasiado conflictivo para algunos, en concreto aplicado a la Mística Doctora Teresa de Jesús. Se prescinde aquí de toda esa problemática, y únicamente se exponen los criterios teresianos de discernimiento. Siempre hay que tener en cuenta cuándo se trata de personas equilibradas o cuándo de personas desequilibradas, como pueden ser las melancólicas, de sensibilidad excesiva, de imaginación disparatada y alocada, de obsesión que sugestiona. Un texto importante para toda esta cuestión es M 6,3,1-2.

La norma fundamental para el discernimiento entre verdaderas y falsas es su eficacia; es decir, sus efectos inmediatos en las personas que las reciben en el momento mismo de la locución mística. Se trata, por consiguiente, de algo intrínseco al hecho de las hablas interiores: se da el fenómeno sobrenatural, y se producen en ese momento sus efectos, sus frutos.

En santa Teresa de Jesús es una norma general válida para toda clase de fenómenos místicos, ordinarios y extraordinarios, como es igualmente aplicable a la oración contemplativa y a cualquier gracia divina. La Mística Doctora repetirá esto hasta la saciedad. En relación a las hablas interiores, se pueden consultar: V 25,3; M 6,3,5 y 12; R 39. La norma teresiana es plenamente evangélica: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16); «Por sus frutos se conoce el árbol» (Mt 12,33).

Un segundo criterio, también fundamental, es la absoluta pasividad. Las hablas místicas, cuando son verdaderas, el alma, ni las puede repeler, ni las puede hacer revivir. Ninguna otra cosa puede hacer, sino aceptarlas cuando y como Dios quiere. Puede verse en V 27,7; M 6,3,18; V 25,1.3.8.9 y en otros muchos textos.

En las pseudo-místicas el alma es consciente de alguna operación de sus propias potencias, o sentidos interiores; por lo tanto no hay una entera pasividad.

En la mente de Teresa de Jesús, estos dos criterios son suficientes, pero no exclusivos. Los otros criterios son más secundarios, e incluso otros efectos que pueden dejar en las personas que las reciben, como son la quietud del alma, un gran recogimiento, quedan muy gravadas en la memoria, certidumbre, paz, gusto interior. La experiencia del alma en las gracias místicas es otro buen criterio de discernimiento. A veces, se entiende mucho más de lo que las mismas palabras suenan y contienen. Siempre es conveniente someterlas al juicio de confesores letrados, competentes y con experiencia.

Cuando son falsas, los efectos son todo lo contrario. Se consulte V 25,10 y F 8, dedicado a las revelaciones y visiones. Dejan malos efectos, sequedad e inquietud.

Todos estos criterios son muy verdaderos, según Teresa de Jesús. Aun con todo, puede haber engaño en su apreciación por embustes del demonio. Ella así lo reconoce, y no quiere que nadie se fíe en modo alguno de las hablas, sino que sean sometidas siempre al juicio y parecer de un maestro que sea letrado. Así se lo ha dicho el Señor muchas veces (cf V 25,14; 26,2.3.4, entre otros textos).

10. Actitud teresiana respecto a las locuciones

La actitud personal de Teresa de Jesús en relación con las hablas interiores es, en definitiva, la actitud general tomada por ella respecto a toda la fenomenología mística extraordinaria.

De entrada, se ha de afirmar que no es cierta la sentencia, o el parecer, de quienes dicen categóricamente que la Santa fue totalmente contraria a las gracias extraordinarias de la vida de oración, y a todo lo que se refiera a gracias místicas, especialmente extraordinarias. Se ha de tener en cuenta que la Mística Doctora relata su propia vida, experiencia y vivencia, de las que va haciendo doctrina. En su vida todas esas gracias místicas extraordinarias –contenido de la

fenomenología mística teresiana– fueron medio peculiar para su santificación, aunque en si sean, hablando en general, accidentales y no necesarias para tal santificación. Sin tales mercedes extraordinarias, Teresa de Jesús no hubiera tocado esas alturas de la experiencia mística cristiana, ni hubiera tenido ese conocimiento, hondo y privilegiado, del misterio de Dios: Trinidad Santísima, Cristo, Dios-Hombre, la vida del alma y sus capacidades, la naturaleza de la gracia, la realidad tremenda del pecado; en una palabra, lo que es la criatura humana y lo que es su Creador.

Es cierto que Teresa de Avila se mostró, especialmente en un principio, muy temerosa y retraída respecto a todo este mundo. Diríamos, más bien, que se mostró cauta y prudente, como lo fue durante toda su existencia.

Sin embargo, hay que reconocer que su actitud personal finalmente fue favorable, de reconocimiento y agradecimiento a Dios por todo ese abanico, maravilloso y complejo, siempre con posibilidades de engaño, de gracias místicas extraordinarias, y con una finalidad concreta y santificadora. Así lo ha reconocido la Santa, y lo ha expresado con cierta frecuencia en sus escritos. Son, según su propia experiencia y manifestación, regalos de Dios, favores gratuitos de Dios, signos de una especial benevolencia y providencia de Dios sobre determinadas almas, medios de santificación y de adquisición de virtudes. Pero cuya interpretación y discernimiento, de la autosugestión, de los embustes, ardides y marañas, del diablo, son cosas muy delicadas y complejas, para las que se requiere mucho entendimiento, tacto y prudencia exquisitos, y una excepcional experiencia. No se puede usar de ellas sin peligro. Hay que acudir a personas competentes y experimentadas.

Hay más matices en la actitud teresiana respecto a las locuciones místicas, que no se pueden exponer aquí por falta de espacio. Baste ver los textos siguientes: R 53,7; M 6,34. No hace mal el alma en no dar crédito a las locuciones místicas, pero tampoco en dársele. De todos modos, santa Teresa de Jesús está

convencida que las hablas interiores no son esenciales, ni necesarias, para ser santos: «Que no es la sustancia para servir a Dios» (M 6,3,2).

Como síntesis, se puede decir que su actitud es positiva. Con certeza, no es radicalmente negativa al estilo, por ejemplo, de san Juan de la Cruz, cuyo principio fundamental es, ya a priori, «no admitir»; aunque luego en la práctica él mismo fuese menos radical y más benigno en cada caso concreto, como puede comprobarse en el diccionario sobre san Juan de la Cruz, de esta colección, consultando las palabras: apariciones, locuciones, revelaciones, visiones. Fenómenos místicos.

BIBL. – Angel María García Ordás, Características de la experiencia teresiana, en RevEspir 25(1966)38-61; Aumann, J., La credibilidad de las revelaciones privadas, en TEsp 3(1959)37-46; Gobry, I., L'expérience mystique, Paris 1964; José Cristino Garrido, Experiencia de la vida sobrenatural en la mística teresiana, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1969; Mauricio Martín del Blanco, Locuciones místicas en Santa Teresa de Jesús, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1971; Id., Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús, en Teresianum XXXIII (1982-I/II)361-410; Stolz, A., Teología de la mística, Madrid 1952. Tomás Alvarez, Santa Teresa de Jesús contemplativa, en Estudios Teresianos, vol. III., Edit. Monte Carmelo, Burgos 1996, páginas 103-163; Volken, L., Les révélations dans l'Eglise, Paris 1961.

Mauricio Martín del Blanco

Loja

Ciudad de la provincia de Granada, mencionada por T aludiendo al agua que lleva ese nombre, en cuya virtud medicinal cree ella. Con motivo de la penosa enfermedad de la priora de Malagón, M. Brianda, escribe desde Toledo: "Harto he pedido a nuestro Padre [Gracián] que me escriba si el agua de Loja aprovecha

llevado desde tan lejos, para enviar por ello” (cta 175,3; cf 180,6; y en contraste 181,2, aludiendo a Fuentepiedra, de Antequera).

López Ramírez, Valentín, sj

Jesuita residente en Madrid. Había ingresado en la Compañía en 1558. Muy relacionado con la familia Gracián, de la que fue confesor. Mencionado por la Santa en las cartas a Isabel de Osorio, vocacionada de carmelita como su hermana Inés de Osorio (ctas 314,6; 336,3). El P. Valentín falleció en 1593.

Lorencia/Laurencia

Es uno de los criptónimos usados por T para designase a sí misma en la correspondencia con Gracián (ctas 89,5; 124,7; 145,5; 390,6). Empleado también por éste: “...más que a cien mil Laurencias” (116,1).

Lorenzana, Juan de, O.P.

Profesor dominico. Conoció y ayudó a la Santa con ocasión de la fundación del carmelo de Valladolid (1568). Lector y admirador de sus escritos, una vez publicados por fray Luis. Pero más tarde, influenciado por su hermano de hábito Juan de Orellana con quien convive en el convento de San Pedro Mártir de Toledo, los delata a la Inquisición de Madrid, en un memorial extremoso, lleno de dicterios y condenas para la doctrina y los escritos teresianos a los que tilda de diabólicos.

Datado su memorial en junio de 1593, fue refrendado ante la Inquisición por el voto, igualmente extremoso, de Juan de Orellana (agosto del mismo año). Con todo, por esas fechas era Inquisidor General el Cardenal Gaspar de Quiroga, entonces ya gran admirador de la Santa. El cual no parece haber dado crédito a ninguno de ambos memorialistas acusadores.

Lorenzana entonces cursa el propio escrito a Roma, ante el tribunal del Santo Oficio. Y, poco antes de morir, recibe una extensa carta-réplica del P. Diego de Yepes, que en ese momento era el custodio de los autógrafos teresianos en la Biblioteca del Escorial. Yepes firma su extensa carta el 6.7.1594. Lorenzana moría pocos días después sin poder responderla. (El memorial de Lorenzana lo publica E. Llamas en Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española (Madrid 1972), pp. 444-469. – La Carta de Yepes, en la Nota Histórica a la edición facsímil del autógrao de Vida (Burgos 1999), pp. 565-566).

Lucrecia

Probablemente italiana, que había estado al servicio de Nicolás Doria antes de ingresar carmelita, y que luego debió intentar también ella ingresar en el Carmelo. La Santa escribe a Doria: "¿Por qué no me dice vuestra reverencia de la nuestra Lucrecia?" (cta 325,2). Y el antiguo editor de las Cartas anota: "La Lucrecia habría servido a nuestro padre [Doria] cuando estuvo allí seglar, o pudo ser la que él solicitaba antes para monja y padeció sus repulsas..." (ed de Madrid 1771, IV, p. 111).

Lugo, Alvaro de

Clérigo que en 1568 formaba parte del gremio palaciego de doña Luisa de la Cerda (Toledo). Era administrador del Hospital de Tavera, fundado por el cardenal Juan Pardo de Tavera (cta 14,4).

Luisa del Salvador (Godínez), ocd

Carmelita descalza, nativa de Beas (Jaén), sobrina de las fundadoras del Carmelo de esa villa (F 24,4), donde profesó el 18.11.1577. A ella alude la Santa en la carta 329,4. Catalina de Jesús.

M

Macario

Criptónimo bivalente: casi siempre se refiere a Antonio de Jesús (Heredia), aludiendo a sus pretensiones de provincial (cta 324,6; 358,6...; 380,4). Menos frecuentemente indica a Baltasar Nieto (cta 89,2).

Machuca, Catalina

Religiosa agustina del convento de la Humildad, de Segovia, amiga de la Princesa de Eboli. Ésta quiso a toda costa imponer a la Santa el ingreso de la Machuca en el Carmelo de Pastrana. Con ese objeto la trajo “de Madrid, con intento que dejando su hábito tomase el de descalza carmelita”. No accedió T, lo cual motivó su primer choque con la Princesa. Hubo un legista, escribe aquélla, “que me persuadía a mí, cuando la fundación de Pastrana, que podía tomar la agustina, y engañábase” (cta 230,7). En esta ocasión el parecer de Báñez en firme apoyo de T fue decisivo para amansar a la princesa y a su protegida. Cf Reforma 1, 2, 28, p. 301. (No confundirla con la famosa María Machuca “discípula de san Juan de la Cruz”).

BIBL.–M. Morales Borrero, El convento de las carmelitas descalzas de Ubeda... Jaén 1995.

Madrid - el Carmelo de Santa Ana

Fundar un Carmelo en “la Corte”, fue uno de los proyectos más acariciados por santa Teresa. Fue también uno de sus mayores fracasos. En el proyecto insistió ella los últimos seis años de su vida (1576-1582). Fracaso, porque no lo logró. Toda su estrategia de fundadora se estrelló frente a la resistencia de un magnate poderoso, el gran Inquisidor y Cardenal de Toledo Don Gaspar de Quiroga. El Cardenal, primero adverso a la Madre Teresa, luego admirador y amigo de ella, todavía por esos años retenía bajo su poder en la caja secreta de la Inquisición el autógrafo teresiano del “Libro de la Vida”, al que no restituirá la libertad sino después de muerta la autora.

Apuntando a Madrid en su tarea de fundadora, la Madre Teresa había tenido mirada certera. De hecho, cuando apenas muerta ella se funde el Carmelo madrileño, se convertirá en gran foco difusor de la familia teresiana. En esos postreros años del siglo XVI, del Carmelo de Madrid nacerán los de Valencia (1588), Guadalajara (1591), Talavera de la Reina (1595), Ocaña (1595), Loeches (1596), Consuegra (1597) y Alcalá de Henares (1599). En el año 1600 fundará los Carmelos de Tarazona (provincia de Zaragoza), San Clemente (Cuenca) y Yepes (Toledo). Y todavía en nuestro siglo, los Carmelos de La Coruña (1925), Tucumán (Argentina, 1935), Gijón (1947) y Bani (Rep. Dominicana, 1988).

Enumeración demasiado escueta. Pero esa onda expansiva da idea de la fecundidad y centralidad de la fundación proyectada por Santa Teresa y realizada por una de sus carmelitas predilectas.

Fundadora del Carmelo madrileño fue una eximia discípula de san Juan de la Cruz y de santa Teresa, la M. Ana de Jesús (Lobera). La madre Ana vino a Madrid desde Granada, acompañada de san Juan de la Cruz. E inauguró la fundación el 17 de septiembre de 1586. La fundadora (Medina del Campo 1545 - Bruselas 1621) pertenece a la primera generación teresiana. A ella le dedica fray Juan de la Cruz el “Cántico Espiritual” (con ella dialoga el prólogo del libro). Le dedica también fray Luis de León su glosa latina al bíblico Libro de Job. Y a la misma

madre Ana dirige el Maestro León la edición príncipe de las Obras de la Madre Teresa en 1588, porque había sido ella quien consiguió redimir de la prisión inquisitorial el autógrafo teresiano de “Vida”.

Madre Ana reside en Madrid hasta 1594. Desde ese año hasta 1604 vive en el Carmelo de Salamanca, donde estrecha relaciones con los más famosos profesores de la Universidad: Domingo Báñez, Agustín Antolínez, J. A. de Curiel, D. De Guevara, Juan Pérez... Desde Salamanca emprende viaje: es ella quien trasplanta el Carmelo teresiano allende los Pirineos. Funda el Carmelo de París en 1604, los de Pontoise y Dijon en 1605, los de Bruselas y Lovaina en 1607, el de Mons en 1608, y desde Bélgica promueve la fundación del primer Carmelo polaco en Cracovia (1612). Por fin, muere en Bruselas, el 4 de marzo de 1621, a los 75 de edad. Así, la Madre Ana había realizado los sueños europeos de la Madre Teresa.

Como cualquier otro Carmelo teresiano, también éste de Santa Ana tiene historia en dos vertientes. Hacia adentro, la vida comunitaria, intensa, llana y silenciosa. Difícil de historiar. Y, de puertas a fuera, la accidentada travesía de los siglos, al compás de la política, las guerras y los reveses del entorno ciudadano.

En esta segunda vertiente, el Carmelo de Santa Ana vive tres jornadas de signo diverso. Acogido en Madrid con todos los honores, se instala pobremente en una casucha de la Red de San Luis, previamente alquilada para las monjas por el P. Doria. Se traslada poco después al nuevo convento, cuya obra definitiva quedaría ultimada en 1611, ya en el corazón del viejo Madrid, en la calle del Prado. Sigue el priorato de M. Ana. Siguen en esa última década del siglo los graves contrastes con el P. Doria y los superiores de la Orden. Y prosigue todavía una larga jornada de vida floreciente: siglos XVII y XVIII.

Las horas difíciles llegan a principios del siglo XIX, con la ocupación de Madrid por las tropas napoleónicas. El rey intruso José Bonaparte decreta en 1810 la

eliminación del Carmelo de Santa Ana, que primero es saqueado y luego demolido, convertido en “plaza de Santa Ana”. A lo largo del siglo, la comunidad, con los recuerdos y tesoros teresianos que ha logrado poner a salvo (autógrafos de la Santa, imágenes, reliquias y libros...), vagabundea en busca de alojamiento provisional, de convento en convento, pasando a veces por algún tugurio, reconstruyendo trabajosamente morada propia, para ser bien pronto despojada de ella. Años penosos, que van desde 1810 hasta la última década del siglo.

La tercera jornada no será menos penosa. Ni menos gloriosa. Comienza en 1891. Gracias a la ayuda de la dama doña Feliciana Viértolas, la comunidad logra poner en pie un nuevo edificio, sito esta vez en el Barrio de Salamanca, calle de Torrijos (actualmente c. Conde de Peñalver). Lo estrenan el 9.5.1891. En él ingresa Elvira Moragas (María Sagrario) en 1915, y en él emite sus votos solemnes en 1920. Las horas difíciles llaman de nuevo a la puerta en 1931. Ante el peligro inminente de saqueo y de muerte violenta, la comunidad se ve precisada a abandonar varias veces la morada monástica, y se dispersa en casas amigas. Pasado el riesgo, se reintegra al oasis de la clausura. Así, hasta que en 1936 las carmelitas son expulsadas una vez más de su Carmelo. La casa es saqueada. Las religiosas, dispersas. A la superiora, María Sagrario, le llega la hora gloriosa del martirio en la Pradera de San Isidro. Y las supervivientes se refugian en Carmelos lejanos de aquel Madrid en erupción. Las acogen los Carmelos de Avila, Valladolid, Salamanca, Burgos, Tarazona, Monreal (a la vera de los Pirineos navarros), y el de Viana do Castelo en Portugal.

Después de la borrasca y terminada la guerra fratricida de los años 36-39, las carmelitas regresan al Carmelo de Santa Ana. Pero el edificio material no era ya el “palomarcito” de antes, que diría santa Teresa. El historiador carmelita, Silverio de Santa Teresa, que es a la vez testigo ocular, escribe: “Durante la guerra, el convento fue cuartel de milicias. De la iglesia hicieron dos salones, alto y bajo, tendiendo un pavimento hacia la mitad de su altura. También destruyeron la tabiquería de las celdas con el único fin de hacer habitaciones corridas. En la

huerta no dejaron un árbol. En cambio, construyeron una magnífica piscina con agua abundante, numerosas duchas y algunos cobertizos. Las religiosas han ido, poco a poco, reconstruyéndolo...” Sí, las que regresan de la diáspora, ya sin el liderazgo de María Sagrario, logran readaptar el viejo caserón. Pero sólo momentáneamente. En 1959 prefieren emigrar a las afueras de la ciudad. Construyen nuevo Carmelo en la calle General Aranaz 58, Ciudad Lineal, entonces frente a espacioso campo abierto. Y ahí residen, no sólo las continuadoras de M. Ana de Jesús y de María Sagrario, sino también los restos mortales de esta última..., “lillera, farmacéutica, mártir carmelita, y exponente glorioso del Carmelo de Santa Ana”. Cf Reforma 2,7,47. Ana de Jesús (Lobera).

Madrid, Alonso de

Franciscano (1485-1570), autor del libro Arte de servir a Dios, publicado en Sevilla, 1521, y muy divulgado en tiempo de T, que lo recomienda a los principiantes en Vida 12,2: “...hacer actos para despertar el amor... y ayudar a crecer en las virtudes, conforme a lo que dice un libro llamado Arte de serir a Dios, que es muy bueno y apropiado para los que están en este estado...” La Santa escribe ese elogio en vida del autor. No incluye su libro entre los propuestos en las Constituciones (2,7). Lecturas.

T. A.

Madrid, Corte de

En el tardo medievo y en los primeros momentos de la época moderna, corte era todo el conjunto jerarquizado de los participantes en funciones administrativas y servicios del rey, estacionados en la residencia real, que seguía siendo trashumante, con las inevitables dificultades derivadas de este hecho. Las cortes como residencias, viviendas de la realeza y sede del gobierno aumentaron su aparato y sus instalaciones, y se complicó la vida cotidiana en ellas como

resultado de varios factores: aumento del peso y poder de las monarquías, del poder político y de las riquezas. Sobre todo se dotaron de reglamentos meticulosos y complicados, especialmente en lo que se refiere al protocolo y rituales palaciegos.

En el siglo XVI, a pesar de las predilecciones de los reyes por alguna ciudad, como Carlos V por Granada, la corte siguió siendo itinerante, aunque su estancamiento en algunas ciudades, como Toledo, fuera más frecuente que en otras.

La fijación definitiva y estable en Madrid tuvo lugar en 1561, aunque estaba ya previsto con mucha anticipación. Las razones de esta elección fueron diversas y de distinto valor, aunque se ha preferido, sobre los motivos personales y sentimentales, los de carácter práctico, apuntados por Cabrera, como encontrar una ciudad que fuera “el corazón de todo el cuerpo del reino, y por eso debía estar en el medio”. Pese a todo no debe olvidarse el peso de los deseos de Felipe II por complacer a Isabel de Valois, que no se acostumbraba a vivir en Toledo.

La fijación definitiva en Madrid fue ratificada por la construcción de El Escorial, y en Madrid ha continuado, aparte el momentáneo traslado a Valladolid en los primeros años del siglo XVII.

La casa real se ordenó de una forma absolutamente nueva respecto de las tradicionales de Castilla y Aragón cuando Carlos V impuso el nuevo estilo en la casa del príncipe, Felipe II, ya desde 1547. Esta fue la complicada, ostentosa y ritualizada etiqueta de Borgoña, mal recibida por los españoles, pero muy apta para conferir un halo distinto y distante a la institución. Lo más significativo fue el inmenso despliegue de personal adscrito a la llamada casa del rey, de la reina, de los príncipes o infantes, todo incorporado a la residencia física del rey y su familia. El personal estaba rigurosamente jerarquizado; se distinguía por sus funciones, por su vestuario y todo ello ordenado por un reglamente puntilloso.

La corte en su sentido pleno estaba constituida por los instrumentos de gobierno, organizados en consejos, cuyo número y entidad, siguiendo la tradición de los Reyes Católicos, fue aumentando en todos los sentidos por el ingente volumen de la herencia recibida por Carlos V. El número de consejos quedó fijado en 1525, pero siempre con la posibilidad abierta a nuevas instituciones complementarias o remodelación de las existentes como sucedió en 1588 con el Consejo de Castilla.

Como centro de toda la vida del reino, por la corte pasaban todos los asuntos, no solo los graves asuntos de estado, sino la infinita variedad de problemas de todo tipo que la centralización y meticulosidad de Felipe II, había concentrado en la sede del gobierno. Como ha sucedido siempre era una pesada pero inevitable servidumbre. Santa Teresa distinguió acertadamente el hecho concreto de la corte como centro neurálgico del gobierno; pero también se refiere a ella en el sentido extenso de la capital, como lugar de agitación, de intrigas y de conflictos. Así la evoca en la vieja asimilación como nueva y eterna Babilonia (cta a María de San José, 22.10.1577). En este sentido parece que le producía especiales reservas. Así manifestó que aunque le agradaba una fundación en Madrid “me hace una resistencia extraña” (cta a D. Teutonio de Braganza, 2.1.1575), “debe ser tentación”. Pero en su caso, como en el de tantos, acudir a la corte era una fuerza mayor por causa de sus tareas fundacionales que implicaban dificultades y problemas sobreañadidos. Cortando por lo sano ella misma acudió a la corte y al mismísimo rey, cuando circunstancias más graves lo exigieron. Con todo, lo habitual y más oportuno era dotarse de otros medios. Santa Teresa los tuvo y los utilizó. Así, por ejemplo, la saga de los Gracián, padre y los tres hermanos, Antonio, Diego, Tomás, convertidos en agentes, siempre cuidadosos, activos y fieles a cuanto la M. Teresa les confiaba. Un agente especial, de plena confianza en los años críticos para la obra teresiana, tuvo la Santa en Roque de Huerta desde 1577 hasta unos meses antes de 1582. Por su cargo de “guarda mayor de los montes de su majestad” –la Santa no omite nunca este detalle en las cartas que le envía– estaba bien colocado para prestar eficaz ayuda ante el rey. Otro

colaborador para asuntos en Madrid fue Pedro de Casademonte, eficaz colaborador en las gestiones para la separación de Provincia en 1581. Asistió al Capítulo de Alcalá en marzo de dicho año y en nombre del rey.

La corte es un mundo especial en cuyo entramado y secretos era necesario iniciarse. El P. Gracián tuvo especial habilidad y “hace mucho en un día y que, hablando con unos y otros, y de los que vuestra paternidad tiene en palacio... se podría hacer mucho para con el rey” (cta a Jerónimo Gracián, 14.4.1578).

A. Pacho

Magdalena de Jesús (Salazar), ocd (1558-1614)

Carmelita de Valladolid y Calahorra. Natural de Orduña (Vizcaya), hija única de Juan de Salazar y de María de Orvieto. Huérfana a los 22 años, se presentó en Valladolid a la Santa, que la admitió gozosa (cf Silverio, HCD, 7,514), profesando en ese Carmelo el 5.3.1581. En 1598 pasó de fundadora y primera priora del Carmelo de Calahorra, donde superó graves dificultades. Regresó al Carmelo de Valladolid, y en él falleció el 1.11.1614. Es una de las jóvenes novicias mencionadas por la Santa en la carta 354,5, jovialmentre aludida con el remoquete de “comadre”. Recuerda emocionada el paso de T por Valladolid en el viaje de Burgos a Alba (BMC 19,6). En 1595 depone en el proceso de la Santa, ante el tribunal de Valladolid (ib 5-7).

Magdalena, María (santa)

Es una de las mujeres que siguen a Jesús durante su ministerio público. La exégesis moderna distingue en los Evangelios dos o tres personas bajo esa denominación: a) María de Betania, hermana de Marta y de Lázaro, que «ha elegido la mejor parte» (Lc 10,38-42), que logra de Jesús la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-45), que derrama un precioso perfume sobre la cabeza de Jesús

(Jn 12,1-8)... b) María de Mágdala, de la que Jesús expulsó siete demonios (Lc 8,2), que lo sigue al pie de la cruz (Jn 19,25), que en la mañana de Pascua lo encuentra resucitado (Jn 20,1-10)... c) la pecadora anónima que en casa de Simón el Fariseo unge los pies de Jesús y de quien ésta afirma que «ha amado mucho» (Lc 7,36-50).

Siguiendo la iconografía, la liturgia y la devoción populares, T las unifica a todas ellas en un solo personaje y bajo un solo nombre «la Magdalena», que es para ella «la pecadora convertida», la contemplativa de Betania, la que unge los pies del Señor, la de la mañana de Pascua, la que recibe de El la paz. De ahí que su figura se convierta en denso y complejo motivo de inspiración:

a) Ante todo, T ve en M.ª Magdalena un maravilloso «tipo de conversión». Ella es una de las santas «pecadoras» que figuran en la lista de sus devociones predilectas (la enumera después de «los patriarcas» y antes de «las diezmil mártires»). T se identifica con ella en el momento de la propia conversión (V 9,2). Por su fulminante tránsito del amor profano al ardiente amor de Cristo, T la coloca a la altura de Saulo de Tarso: «Pablo... en tres días estaba enfermo de amor. La Magdalena desde el primer día» (C 40,3). «Ella con brevedad... da del todo con todo en el suelo» (V 22,15)...

b) De acuerdo con la tradición espiritual, T ve también en la Magdalena el gran modelo de la vida contemplativa: recuerda el texto evangélico según el cual ella escogió la porción mejor (Lc 10,40; V 17,4; M 7,4,13); Jesús mismo sale en defensa de ella y de su («ocio santo»: V 17,4), y así lo hará para con todos los contemplativos (C 15,7; M 6,11,12). Es su vida contemplativa la que da quilates a su amor (evocando el texto de Jesús: «porque amó mucho»: Lc 7,47). «Tengo para mí que el no haber recibido martirio fue por haberle pasado en ver morir al Señor» (M 7,4,13). Fue ese «fuego de amor» el que la mantuvo firme al pie de la Cruz (V 21,7; C 26,8). El recuerdo de sus pecados y del perdón de Jesús, «yo pienso que fue éste un gran martirio de San Pedro y la Magdalena, porque como

te-nían el amor tan crecido y habían recibido tantas mercedes y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios, sería harto recio de sufrir, y con muy tierno sentimiento» (M 6,7,4). Teresa misma se siente émula de esa su pasión de enamorada, y quiesiera en cierto modo suplantarla al lado de Jesús (especie de idilio místico, insinuado en las Relaciones 21, 32, 42, y en el episodio referido por D. de Yepes, Vida y virtudes..., I, 19).

c) Ya en el plano doctrinal, la Magdalena sirve a T para fijar ciertas tesis fuertes respecto del camino espiritual: –la determinada determinación para convertirse y seguir a Cristo (V 21,7; C 26,8); –la posibilidad de pasar desde el estado de pecado a la experiencia contemplativa por pura gracia de Dios (C 40,3; M 1,1,3 y 7,2,7); –la seguridad de contar con la asistencia misteriosa de Jesús en los trances de persecución o incomprensión humana (C 15,7); –la certeza de la fecundidad apostólica de la vida contemplativa (R 5,5; M 7,4,12; R 5,5; Conc 7,3); –Marta y Magdalena, como Lía y Raquel, son los tipos de acción y contemplación, vida activa y vida contemplativa (V 17,5; 22,9; M 7,4); –pero ella es, sobre todo, el tipo del amor total a Cristo Jesús (V 21,7; R 21,32,42).

d) La misma piedad eucarística de T se inspira en las actitudes amorosas de la Magdalena. Durante «más de treinta años» –cuenta ella–, el Domingo de Ramos «procuraba aparejar mi alma para hospedar al Señor» como lo hicieron ese día las hermanas de Betania (R 26). Y «muchos años, cuando comulgaba, ni más ni menos que si viera con los ojos corporales entrar en su posada al Señor, procuraba esforzar la fe... Considerábase a sus pies y lloraba con la Magdalena, ni más ni menos que si con los ojos corporales le viera en casa del Fariseo...» (C 34,7).

e) La Santa conoce, a través de los «Flos Sanctorum», la leyenda de la Magdalena, que después de la Ascensión de Jesús emprende el camino del desierto, donde vive 30 años haciendo ingentes penitecias (plásticamente recordadas por la imaginería medieval y del renacimiento). Teresa se hace eco de

esa leyenda al hablar en Vida 22 del indispensable amor a la Humanidad de Jesús: «Pues para que esté a los pies de la Cruz de Cristo le dan licencia, procure no quitarse de allí, esté como quiera; imite a la Magdalena, que de que esté fuerte, Dios la llevará al desierto» (V 22,12; cf Oseas 2,16).

f) En el breviario carmelitano la fiesta de santa María Magdalena se celebraba el 22 de julio. En el breviario usado por T en sus últimos años (edición de Venecia 1568), se le dedica un amplio oficio (folios 303v-306v), que engloba los datos evangélicos alusivos a «las tres Marías» y que está presidido por una viñeta que ostenta a la Magdalena llevando en alto el vaso de ungüento y aromas. Las lecciones 7ª, 8ª y 9ª de maitines toman el texto de san Gregorio, que en una de ellas refiere: «hanc vero, quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem demonia eiecta fuisse testatur» (p. 305). Todavía los textos finales del oficio recogen copiosamente la leyenda postbíblica de la Magdalena, su viaje por mar, su vida cerca de Marsella, su predicación y la milagrosa conversión del príncipe y la princesa de aquella región. Relato breve, pero tupido de peripecias.

A T se debe la gran difusión de imágenes de la santa (pecadora, penitente, encendida en amor a Cristo, etc.) en los primeros Carmelos teresianos, y su copiosa presencia en los florilegios poéticos de la primera generación de carmelitas (cf Víctor G. de la Concha, Libro de romances y coplas del Carmelo de Valladolid... I (Salamanca 1982), pp. 147-150). Breviario. conversión. Devociones,

T. Alvarez

Magdaleno

Criptónimo (o simple mote), por Juan Gutiérrez de la Magdalena, provincial de Castilla (1576-1579), que interviene en la famosa “elección machucada” de la Encarnación (cta 232,1.3; cf 211,3)

Maitines

Los maitines eran, en tiempo de la Santa, una de las horas litúrgicas del Oficio, para el rezo nocturno. Constaban de tres nocturnos (a ellos alude la Santa: V 31,10), y solían durar una hora de reloj, juntamente con Laudes. En el monasterio de la Encarnación se rezaban a media noche. En los carmelos fundados por la Santa, al comienzo de la noche: “Los maitines se digan después de las nueve y no antes, ni tan después que no puedan, cuando sean acabados, estar un cuarto de hora haciendo examen...” (Const., 1,1). En algunas ocasiones eran cantados (ib 1,4). En cambio en Duruelo y en los conventos de los Descalzos se rezaban a media noche (Constituciones primitivas, 1). La Santa recuerda con admiración que los primitivos de Duruelo “después que acababan maitines hasta prima... se quedaban en oración” (F 14,7: y cf cta a Gracián, octubre 1577).

Se festejaban de forma especial los maitines de Navidad (24 de diciembre), precedidos o seguidos de villancicos y fiesta: la Santa celebra los versos que con esa ocasión le envían de otros carmelos (cartas a María de San José,173,5; 175,5; 177,6) y ella misma los compone para ese momento.

En el silencio nocturno de antes y después de maitines, suele ella escribir sus cartas (cf cartas a Gracián: 258,10 y 359,4).

En la historia personal de Teresa, son varias las gracias místicas que recibe durante maitines. Así el 24.12.1561, “estuve todos los maitines –o gran parte de ellos– en gran arrobamiento” (V 34,2; y 40,14). Años más tarde, en una especie de rebrote de gracias extáticas, de nuevo se le repiten éstas en los maitines. Se lo escribe confidencialmente a su hermano Lorenzo: “me han tornado los arrobamientos... y así me ha acae-cido en maitines...” (cta 177,3). Ocurre eso en Toledo, unos meses antes de comenzar la redacción del “Castillo Interior”. Liturgia de las Horas.

T. Alvarez

Málaga

Ciudad de Andalucía, aludida por T en la carta 188,13 (del 1.3.1577), al recibir una misiva de Gracián enviada desde esa ciudad (carta hoy perdida: cf MHCT 9, pp. 36 y ss.). Las fundaciones de descalzos y descalzas en la ciudad serán posteriores a la muerte de T: en 1584 y 1585. Esta última, de descalzas, será realizada bajo la dirección de san Juan de la Cruz, el cual sí residió en la ciudad en varias ocasiones. Cf Reforma, 2,6,44.

Malagón

Villa manchega de la provincia de Ciudad Real. Había pertenecido a la orden de Calatrava, y a mediados del siglo XVI el emperador Carlos V la vendió a su secretario Arias Pardo, pasando luego a la viuda de éste, Luisa de la Cerda. Ella proyecta en 1562 la fundación de uno de los conventos de san Pedro de Alcántara en la villa, sin lograrlo. Ahí funda T en abril de 1568 su tercer Carmelo (F 9), y ahí recibe la orden interior: “que me diese prisa a hacer estas casas”, y “que escribiese la fundación de estas casas”, refrendo de su misión de fundadora y de escritora (R 9,2). A Malagón regresará T varias veces (cf F 26,1). Se preocupará de las niñas pobres del lugar, hasta proyectar la erección de un pequeño colegio: “dejamos concertado con una mujer muy teatina [=piadosa]... que muestre a labrar de balde muchachas, y con este achaque, que las muestre la doctrina y a servir al Señor, que es cosa de gran provecho” (cta 8,6: del 27.5.1568, a Dª Luisa). No excluye fundar en la villa un convento de descalzos (cta 135,15: octubre de 1576). Regresará a Malagón en el invierno de 1579. Y desde ahí saldrá (febrero de 1580) para fundar el Carmelo de Villanueva de la Jara. – Sobre su estancia en Malagón escribe ella: “Yo digo a vuestra merced que aquí [en Malagón] hay una gran

comodidad para mí, que yo he deseado hartos años ha” (cta 320,1). “No me harto de dar gracias a Dios de haber venido” (cta 325,6: enero de 1580).

Malagón (Ciudad Real), fundación del Carmelo de

La madre Teresa había fundado ya los carmelos de Avila y de Medina del Campo. El tercero va a ser erigido en la pequeña villa manchega de Malagón (1568). También éste, bajo la advocación de San José. La señora del lugar, la dama toledana D.ª Luisa de la Cerda, ha logrado vencer la resistencia de T, que hasta ese momento no creía posible fundar otro carmelo de pobreza absoluta en una población de escasas posibilidades económicas. Los letrados la convencen: puesto que los cánones del Concilio de Trento permiten a los monasterios tener rentas estables, ella no debe aferrarse a su “opinión personal” (F 9,3) y la del difunto fray Pedro de Alcántara. Teresa accede. En enero de 1568 sale de Medina. Ha de viajar a lo ancho de la vieja Castilla y buena parte de la Nueva. Son muchos kilómetros. Hace una pausa en Alcalá de Henares, donde visita el Carmelo de la Imagen, fundado por su amiga María de Jesús. Nueva pausa en Toledo, donde ella y D.ª Luisa firman las escrituras de la fundación: 30 de marzo de 1568 (BMC 5, 375-382), tras obtener la licencia del Provincial carmelita, Alonso González (el 24.3.68). A Malagón llega la caravana el 2 de abril siguiente. E inmediatamente, el día 11 de ese mes, inaugura el monasterio y tiene la suerte gozosa de dar el hábito a la futura priora de Sevilla y de Lisboa, María de San José, Salazar.

T queda en Malagón un par de meses, mientras su amiga doña Luisa emprende viaje a tierras andaluzas, rumbo a Antequera (Málaga). Y la Santa le hace una encomienda delicada: que lleve consigo el autógrafo del Libro de la Vida y, una vez en Andalucía, lo haga llegar a manos del Maestro Juan de Avila, para que éste lo lea y evalúe, proyecto que la madre Teresa acaricia desde el lejano 1565, al terminar el escrito (V carta epílogo, n. 2). Desde Malagón, y luego desde Toledo y desde Avila (ctas 7,8,9) seguirá los pasos y los retrasos de la portadora, hasta tener la seguridad de que, por fin, el manuscrito ha tocado puerto en las buenas

manos del Maestro, en Montilla. (Desde Montilla le escribirá él una extensa y preciosa carta en septiembre siguiente, al devolverle la obra).

La Santa ha historiado la fundación del Carmelo de Malagón en el capítulo 9 del Libro de las Fundaciones. Es el capítulo más breve de la obra: solas dos páginas en el original teresiano. En realidad ha dejado incompleta la narración, por haberla escrito en 1573, antes de construir el edificio del nuevo Carmelo, que de momento se había instalado en unos caserones provisionales. En mayo de 1576, el P. Gracián envía de nuevo a la Santa a Malagón. Días después, ella firma las trazas y las escrituras del edificio que se hará de sana planta extramuros de la villa (30.6.1576), firma otrosí poderes para contratar albañiles y maestros de obra (30.8.1576), y ella misma preside y, en parte, dirige las obras del nuevo Carmelo. Lo testifica, aún hoy, la estatua que la recuerda sentada en la plaza frontera del edificio, vigilando la construcción. “El día de la Concepción –escribe– pasaron estas hermanas a la casa nueva. Yo estaba acá ocho días había, que no fueron de menos trabajo que los del camino” (cta 316,1, a Gracián): era ya el 8 de diciembre de 1579. En la última escritura, firmada por Teresa y por D.ª Luisa, se establecía que “acabado de construir el dicho monasterio, una vez que se hayan pasado a él las monjas, las casas en que agora habitan y están [las de la fundación inicial] han de pasar por de la dicha señora doña Luisa, para que haga e disponga dellas como de hacienda que es suya” (BMC 5,590). Desde su nueva residencia, la Santa escribía a la priora de Sevilla, novicia que había sido de Malagón: “Aquí están todas contentísimas, y la priora es tal, que les sobra razón. Yo le digo que es de las buenas que hay...” (cta 330,16).

Aún hoy, el viejo Carmelo de Malagón sigue siendo todo un relicario de recuerdos teresianos. La Santa sigue misteriosamente presente en la villa manchega.

Bibl.–La documentación sobre el Carmelo de Malagón puede verse en la BMC 5, pp. 375-396; Matías del N. J., Santa Teresa en Malagón. Malagón 1968.

F. Domingo

Maldonado de Buendía, Alonso, ofm

Franciscano recoleto de la Provincia de Santiago (España), que comparece en la biografía de T en un momento decisivo (1566) e incentiva en ella el ideal misionero. Maldonado nació en Ledesma (Salamanca), probablemente hacia 1515. Hijo del doctor Alonso Pardo de Buendía, de familia de nuevos cristianos, oriundos de Guadalajara; su madre fue Isabel Maldonado. Ingresó franciscano en el convento de Salamanca. En 1551 embarcó rumbo al Perú, en la expedición de los 37 franciscanos enviados ese año a las Indias. Trabajó denodadamente en Perú y en México, regresando a España en 1561 por mandato del Comisario General de Nueva España, fray Francisco de Bustamante, con la expresa misión de informar a Felipe II y perorar ante el Consejo de Indias la causa de los indígenas americanos contra los abusos de los conquistadores. Una vez en España, hizo numerosos viajes a la corte de Madrid los años 1562, 1565, 1566 y 1570. Presentó una serie de memoriales al Consejo de Indias, reportando en alguno de ellos una exposición de Bartolomé de las Casas. Envió otro memorial al rey. Y todavía un libro al nuncio, para que éste lo hiciera llegar al Papa. Fue en uno de esos viajes, probablemente el de 1566, cuando se detuvo en San José de Avila para hablar del tema de los indios americanos a T y su grupo de pioneras carmelitas.

En 1570 logra ser convocado a Roma. Asiste al capítulo general de su orden en 1571. Pese a la oposición del embajador español Juan de Zúñiga que lo cree “loco de atar”, obtiene la confianza del papa Pío V, y sus ideas de reforma franciscana fueron incluidas por el Pontífice en el breve “Pastoralis Officii” de ese año. Vuelto a España, Maldonado se enreda en la proyectada reforma de su orden, entrando en neto contraste con el nuncio Felipe Sega, quien asocia su persona y su mala fama al carmelita descalzo Ambrosio Mariano. El 24 de julio de 1578 escribe Sega contra él al cardenal Secretario Ptolomeo Galli: “della medesima conditione di

quest'huomo [Juan Calvo de Padilla] erano doi altri, cioè un frate Mariano calabrese, dell'Ordine di questi Discalzi Carmelitani, et un frate, tal Maldonado, dell'Ordine dei Discalzi di san Francesco. Questo ho destramente tramato: che in gratia di Sua Maestà si levi di questa Corte, et se ne partirà per tutta questa settimana..." (MHCT 2, 26-27). Es decir, que el nuncio alejaba a Maldonado de la Corte de Madrid. Pero éste se había ya enzarzado en una agria polémica en torno a los conversos y la "limpieza de sangre", contra el libro de Diego de Simancas: "Defensio Toletani Statuti pro hiis qui bono et immaculato genere nati sunt" (Amberes 1575). Maldonado llevó las de perder. Uno de los teólogos que califican sus escritos, el dominico amigo de T fray Hernando del Castillo, los califica: "todos son disparates y desatinos", y a él mismo lo cree "loco, o lo estaba cuando las escribió". Primero, Maldonado fue recluido 'benignamente' en un convento de su orden, y luego (6.5.1583) en la cárcel de la Inquisición, en la que penó más de una docena de años (1583-1596). Liberado de la prisión, el viejo misionero se pierde de vista en sus últimos años de vida, ya enfermo octogenario.

De talante fogoso, temperamentalmente osado y "locuacísimo", se empeñó sucesivamente en tres causas nobles: la defensa de los indios, la reforma de la orden, los derechos de los cristianos nuevos. Ese su talante fogoso, hiperbólico y batallador, explica el impacto que sus palabras produjeron en la M. Teresa, al pasar él por el Carmelo de San José de Avila en 1566. Escribe ella en el cap. 1 de las Fundaciones: "A los cuatro años [de fundado el Carmelo abulense], acertó a venirme a ver un fraile francisco, llamado fray Alonso Maldonado, harto siervo de Dios y con los mismos deseos del bien de las almas que yo, y podíalos poner por obra, que le tuve yo harta envidia. Este venía de las Indias poco había. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animando a la penitencia, y fuese. Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí..." Y sigue recordando la voz interior que le augura: "espera un poco, hija, y verás grandes cosas" (F 1, 7-8). Un especialista historiador del misionero franciscano enmarca así ese episodio: "Se nos dice de él que era 'locuacísimo y osado', 'de

mucha desenvoltura y desenfrenada lengua'... Respecto del entusiasmo y dramatismo con que revestía sus asertos, cabe advertir lo siguiente: La descripción gráfica de los abusos; la insistencia, casi machacona, de unos mismos conceptos; los adjetivos en superlativo; las contundentes amenazas que pronostica una y otra vez; las numerosas pruebas con que demuestra y ratifica sus asertos; las hipérboles..., todo deja entrever que... su palabra desbordaría colorido... Cuando santa Teresa le oyó hablar de "los muchos millones de almas" que se perdían en Indias, el franciscano le debió describir la situación con los colores más vivos". Franciscanos.

BIBL.–Pedro Borges, Un reformador de Indias... Alonso Maldonado de Buendía, OFM. En 'Archivo Ibero-Americano', 20 (1960) pp. 261-535.

Mancera de Abajo

M Aldea abulense, que en tiempo de la Santa pertenecía a la diócesis de Salamanca. A unos siete Km de Duruelo. A ella se traladaron los moradores (y la fundación) del primer convento de descalzos (Duruelo), aún presente san Juan de la Cruz; inauguraron el convento de Mancera el 11.6.1570. A finales de ese año se detienen en Mancera Ana de Jesús y otras novicias que van desde Avila a la fundación de Salamanca. También T conoció en Mancera el insuperable retablo traído de Flandes. Lo refiere ella despaciosamente en las Fundaciones 14,9. Se debió el traslado a don Luis de Toledo, "señor de las cinco villas", pariente del duque de Alba. Mancera será el eslabón que empalme Duruelo con Pastrana, adonde se trasladó el P. Antonio de Jesús, prior de aquella comunidad, para erigir el noviciado pastranense (F 17,14). Luego, en los años borrascosos, 1578-1579, el nuevo prior de Mancera, Juan de Jesús (Roca), servirá de enlace entre la Santa (en Avila) y Gracián, errante o castigado en Alcalá de Henares (ctas 238,1; 239,1; 254,1.7). La Santa llega a desear que Gracián mismo se traslade a la comunidad de Mancera (cta 256,9: del 14.8.1578).

Mancio del Corpus Christi, O.P.

Teólogo dominico. Nacido en Becerril de Campos (Palencia). Profesó en San Esteban de Salamanca en 1524. Fue sucesivamente catedrático de teología en las universidades de Sevilla, Alcalá y Salamanca. En Alcalá tuvo entre sus discípulos a fray Luis de León y, siendo profesor de prima en Salamanca, fue nombrado por éste "patrón" de su causa ante la Inquisición de Valladolid (1574-1575). Aunque apenas publicó escritos teológicos, gozó de ingente fama de docto en su siglo. Murió en Salamanca en 1576. – La Santa alude a él una sola vez, hablando del destinatario dominico de sus primeras Relaciones espirituales: "él las trató [su confesor dominico de Avila trató "las cosas de mi alma"] con otros letrados, y entre ellos fue el Padre Mancio" (R 3,13, fechada hacia 1565). No lo menciona en el listado de teólogos de la R. 4. En cambio, su nombre aparecerá en el articulado del Proceso de beatificación, entre los teólogos consultados por ella (Rótulo, n. 17: BMC 20, p. XVIII; cf. 19, pp. 211, 222, 256, 444).

Manrique de Lara, Jerónimo

Sacerdote amigo de la Santa, y luego obispo, célebre por haber iniciado el proceso de beatificación de ésta. Nacido en Córdoba. Hijo de Francisco Manrique de Aguayo y Juana de Figueroa. Siendo canónigo de Toledo, entabla buenas relaciones con T (cta 135,9). Luego es inquisidor en Murcia. Sucesivamente obispo de Cartagena, Avila y Salamanca. En funciones de obispo salmantino, en vida de T extiende a favor de ésta la licencia para el cambio de casa en la ciudad: "por la presente damos licencia y facultad a la religiosa Teresa de Jesús, fundadora de la dicha Orden, para que ... pueda trasladar y mudar las dichas religiosas y convento a otra casa desta ciudad" (12.9.1579: BMC 6,152). Más importante fue su actuación tras la muerte de la Santa. El prelado se trasladó a Alba a venerar sus restos incorruptos, e inmediatamente decidió iniciar el proceso informativo: 15.10.1591, preparando el interrogatorio de los testigos (6 preguntas generales y siete particulares: BMC 18,1-5), reservándose personalmente la

recepción de cada una de las declaraciones ("dijo que el examen de los testigos reservaba y reservó para que se hiciese en su presencia": ib 1), y comenzando por los personajes más calificados de la urbe: Báñez, Ribera, E. Enríquez... (BMC 18: testigos de Salamanca, pp. 6-79; de Alba, pp. 80-152). Ya antes, a partir de 1586, había tenido que intervenir en el pleito promovido por el Duque de Alba acerca la posesión del "cuerpo" de la Santa (MHCT 6, 248.311...). En cambio, no intervino en la publicación de sus Obras (Salamaca 1588). Don Jerónimo falleció el 1.9.1595.

Manrique, Alonso. Catalina. María

Miembros de una familia burgalesa que ayuda a la Santa en esta su última fundación. Amigos de Catalina de Tolosa: ésta "tenía dos vecinas, personas principales, que lo deseaban mucho [la fundación], madre e hija. La madre se llamaba doña María Manrique. Tenía un hijo regidor, llamado don Alonso de Santo Domingo Manrique. La hija se llamaba doña Catalina. Entrambas lo trataron con él, para que lo pidiese en el ayuntamiento..." (F 30,10). Los recordará agradecida desde Palencia en su viaje de regreso (cta 458,4). Don Alonso era alcalde mayor y procurador del regimiento de la ciudad. Uno de los hijos de doña María será el célebre Angel Manrique (1577-1649), más adelante superior general del Císter (1626-1629), Obispo de Badajoz (1646) y biógrafo de Ana de Jesús, cuya vida "La venerable madre Ana de Jesús, discípula y compañera de la s. m. Teresa... " publicó en Bruselas 1632. De la misma familia es el futuro arzobispo de Burgos (1604-1612), Alonso Manrique, que testificará en el proceso de la Santa (Burgos 1610), siendo ya prelado de la diócesis (BMC 20, 432-434).

Manrique, García

Religioso, amigo de T, pero de dificil identificación. Residente en Valladolid. Colabora con la Santa en la adquisición de casa para el Carmelo de Salamanca. En diciembre de 1580 escribe a ésta una larga misiva, exponiendo el reciente

embrollo de los trámites con el salmantino Pedro de la Banda, incontentable vendedor de la casa. En el reverso mismo de la carta del P. García escribe T a la priora de Salamanca (cta 361), apoyando el razonamiento de éste: “para hacer lo que su merced [Manrique] dice, ningún inconveniente hallo” (361,1). El texto autógrafo de ambos escritos se conserva en el Archivo Silveriano (padres OCD) de Burgos. Todavía en el último viaje de Teresa, durante su breve estancia en Valladolid (agosto-septiembre de 1582), volverá a tratar ella “el negocio de Salamanca”: “acertó a estar aquí Pedro de la Banda y Manrique [García], y alquilé la casa [de Salamanca] para otro año” (cta 465; cf 378, 9). Banda, Pedro de la.

Manrique, Jerónimo

Canónigo de Toledo, bien acreditado ante Felipe II y en la diócesis toledana. A él recurrieron los descalzos cuando trataban de erigir un convento en Madrid (1576). T no parece estar de acuerdo con el tejemaneje adoptado. Escribe ella desde Toledo al P. Mariano en Madrid: “Yo dije a vuestra reverencia harto que, hasta tener letra del señor nuncio en que diese licencia, que no sería nada. Cuando don Jerónimo me dijo que venía a rogarlo a los frailes, me quedé adarvada” (=asustada y desconcertada) (cta 135,9).

Manrique, Luis

Sacerdote, colaborador y asesor de la Santa en la corte de Madrid. Era hijo natural de Rodrigo Manrique de Lara, conde de Paredes. Nombrado por Felipe II “limosnero y capellán mayor”. En el momento crucial de la obra teresiana, puesta a prueba por el nuncio papal F. Sega, don Luis será el primero de los cuatro asesores (“acompañados” los llama T), que juzguen la actuación de Gracián y la situación de los descalzos (MHCT 2, 58. 80. 89. 101...). Anota el mismo Gracián: “Al fin resolvieron, y don Luis Manrique (que era uno de los jueces) con ellos, que me dejase sentenciar como el nuncio quisiese...” (Escolias p. 404). Luego, el mismo don Luis escribe al secretario regio L. de Velasco y a Gracián (ib 225. 227.

236...) preparando el capítulo de Alcalá, mediando entre éste y el Rey (ib 246. 250. 266) y facilitando el feliz desenlace del enredoso proceso. Cuando T tuvo noticia del nombramiento de los cuatro asesores, escribió a Casademonte: “sepa que después que esos señores y padres míos dominicos están por acompañados, todo el cuidado se me ha quitado de nuestros negocios..., con personas tales como los cuatro que están, tengo por cierto que lo que ordenaren será para honra y gloria de Dios...” (cta 293,3). En el carteo teresiano se repetirán las alusiones a él, respecto a los trámites de Madrid y de Roma (cta 316,9; 318,12). Todavía en 1580 sugerirá a Gracián la posibilidad de que don Luis obtenga de Quiroga la licencia para fundar en Madrid (cta 334,3). Falleció don Luis en 1583 (cf MHCT 19,116. 440).

Manso de Zúñiga, Pedro

Colaborador de la Santa en la fundación de Burgos (F 31, 24...). Nacido en Canillas de Río Tuerto (junto a Nájera, La Rioda). Cursó estudios en Alcalá, donde es condiscípulo y gran amigo de J. Gracián. Con ocasión de la fundación del carmelo de Burgos, donde es canónigo, aloja a Gracián en su casa y media a favor de la Santa ante el Arzobispo don Cristóbal Vela, adverso a la fundación. Es él quien celebra la primera misa en la fundación burgalesa (F 31,45). De su correspondencia epistolar con la Santa, sólo nos queda una carta de ésta (cta 445,del 7.5.1582). “Mi doctor”, lo llama ella amistosamente (cta 458,8; y 461,4). – Obispo de Calahorra en 1594-1612, promovió en la ciudad la fundación de un Carmelo teresiano (1598) y de un convento de PP. Carmelitas (1603). Su sobrino, del mismo nombre, Presidente del Consejo Real y Patriarca de las Indias, nos dejó de él y de la Santa numerosas noticias en el proceso de canonización de ésta (Madrid 1610: BMC 20, 269-272).

Manteca, Juan

Es uno de lo pocos casos patológicos de alucinaciones místicas, recordados expresamente por T, aunque en anonimato. Escribe ella al dar "algunos avisos para revelaciones y visiones" (F 8): "Pudiera decir tantas cosas de éstas... No ha muchos años, sino harto poco tiempo, que un hombre desatinó harto a algunos bien letrados y espirituales con cosas semejantes, hasta que vino a tratar con quien tenía esta experiencia de mercedes del Señor, y vio claro que era locura junto con ilusión, aunque no estaba entonces descubierto, sino muy disimulado; desde a poco lo descubrió el Señor claramente, aunque pasó harto primero esta persona que lo entendió en no ser creída" (F 8,8). Una pequeña ampliación del episodio nos la ofrece Isabel de Santo Domingo: "en particular se acuerda que en Avila y por su tierra, en el año 1565, anduvo un hombre que se llamaba Juan Manteca, tenido por hombre de buen espíritu, y que lo llevaron a la dicha Madre por tal para que lo hablase; y hablado, nunca se satisfizo dicha Madre de él; y después con el tiempo se descubrió que dicho hombre iba fingido en tanto grado que lo gastaron por justicia. Sábelo la deposante por haberlo oído decir a la dicha Madre Teresa y a una compañera suya llamada Ana de san Bartolomé, de la casa de Avila" (BMC 19, 81). Interesante el dato que añade enseguida "la deposante": que "oyó decir a la dicha Madre, que por haber topado muchos engaños semejantes a los dichos y algunos arrobamientos falsos, había procurado de dejar muchos avisos en sus libros para las señales que trae consigo el buen espíritu" (ib. Cf F 8,7).

Mantuanos

Son los carmelitas de la llamada Congregación Mantuana, aprobada por el Papa Eugenio IV en 1442, y cuyo mayor exponente, ya en el siglo de T, fue el beato Bautista Spagnoli, “el Mantuano” (1447-1516), Superior General de la Orden a partir de 1513. En ese mismo siglo XVI la congregación seguía especialmente floreciente en Italia, con numerosos conventos de religiosos y algunos de monjas. T los recuerda ocasionalmente en carta al P. General de la Orden, escrita en 1576 desde Sevilla: “He escrito a vuestra señoría tres o cuatro veces, y no lo he hecho

más porque me dijeron estos Padres que venían del Capítulo [Capítulo General de Piacenza, 1575], que no estaría vuestra señoría en Roma, que andaba a visitar los Mantuanos...” (cta 102,1). En dicho capítulo de Piacenza se había tratado de los mantuanos casi a la par que de los descalzos de la madre Teresa.

BIBL.–G. Wessels, Acta Capitulorum..., pp. 526-527; L. Saggi, La Congregazione Mantovana dei Carmelitani. Roma 1954; Fortunato Antolín, Rubeo y la Congregación Mantuana. MteCarm 101 (1993) 69-83.

Marcén, Antonio, sj

Jesuita que en la primavera de 1580 sucederá a Juan Suárez como provincial de Castilla. Siendo todavía súbdito de éste y contrariando la voluntad del P. General, Mercuriano, el P. Antonio tomó posesión (el 29.4.1580) de los locales del proyectado colegio de Pamplona. Muy poco después, siendo ya provincial, hubo de hacer frente a la terrible oposición de los pamploneses contra la fundación. Enterada la Santa, escribe (8.5.1580) una carta a la duquesa de Alba en apoyo de los jesuitas y solicitando la intervención de aquélla ante el Virrey de Navarra,don Francisco Hurtado de Mendoza (cta 342,5-7). Suárez, Juan, S.J.

BIBL.–A. Astráin, Historia de la Compañia.... 3, 234-239.

Margarita de la Concepción (Ramírez), ocd

Nacida en Sevilla en 1556. Hija de Julio Ballesteros y María Pérez. Ingresó en el Carmelo de Sevilla como no corista en 1575, estando allí la Santa. Y profesó el 1.1.1577. Joven y voluble, se dejó embaucar fácilmente por María del Corro, la postulante que delató la comunidad a la Inquisición, si bien no abandonó con ella el convento. Luego, se asoció a las turbulencias provocadas por Garciálvarez y Beatriz de la M. de Dios (la “negra vicaria”), que llevaron a la destitución de la priora María de san José. La Santa se preocupó seriamente de su recuperación

humana y espiritual (cta 294). María de san José la llevará consigo a la fundación de Lisboa y tendrá para ella un benévolo recuerdo en el Libro de Recreaciones (r. 9). Margarita falleció nonagenaria en 1647.

BIBL.–María de san José, Ramillete de Mirra.

María Bautista (Ocampo), ocd (1543-1603)

María Bautista (Ocampo, o bien, Cepeda y Ocampo), es sobrina segunda de la Santa. Hija de su primo Diego de Cepeda y de Beatriz de la Cruz Ocampo. Y hermana de Leonor de Cepeda, carmelita en la Encarnación. Es una de las carmelitas predilectas de la Fundadora. Gran colaboradora suya. “De las de mejor entendimiento y talentos” (F 1,3) en el grupo de pioneras de San José de Avila. Nacida en Toledo (1543), queda huérfana de madre a los cuatro o cinco años, y es educada por una de sus tías en Puebla de Montalván (Toledo). Ahí, tía Francisca la enseña a “rezar y leer y otras cosas de virtud”. Y ahí la encuentra Teresa en 1548 al hacer su peregrinación a Guadalupe. A sus 18 años, aun siendo muy enemiga de hacerse monja, la Santa obtiene de su padre que la traiga a la Encarnación (hacia 1561). Ese año participa en la famosa velada sobre la fundación de un nuevo monasterio y ofrece en ayuda los mil ducados de su dote. De la lectura de libros de caballerías, pasa a los libros espirituales, entre ellos a “La Imitación de Cristo”. Y por fin, tras grandes titubeos y luchas internas, se decide a abrazar la vida religiosa, estado al que “fui desde niña tan poco inclinada..., que no sé cómo lo encarecer”, escribe ella misma. Ingresa en San José de Avila (6.5.1563), donde profesa el 21.10.1564. A ella se refiere T en F 1,3, al contar el episodio del “cogombro”. Acompaña a la Santa en el viaje a Medina del Campo (agosto de 1567; F 3), y al año siguiente pasa a la fundación de Valladolid (1568: F 10), donde es supriora y posteriormente priora (1571), cargo que desempeña varios trienios consecutivos. Gran amiga y dirigida del P. Domingo Báñez, asesora a la Santa en momentos decisivos de su tarea de fundadora: en la vocación y episodios dramáticos de Casilda de Padilla (F 10-11 etc.) y de Beatriz

de la Encarnación (F 17), en el acomodo de los hermanos de T venidos de América, en la fundación de Palencia (F 29,1.5), en la ayuda económica a los descalzos que van a Roma (cta 296,1-2), aceptando sin dote a la hermana de Gracián, María de san José (cta 295,3).

María Bautista vivió en la convicción de ser “la más querida” de la madre fundadora. Desde joven, su vida espiritual fue ferviente e intensa. Mujer de “gran ingenio”, según Gracián, de buen sentido práctico, “es allegadora para su casa” según la Santa, toda una “hurguillas”, dirá de ella en otra ocasión (cta 309,2), o bien: “no sea tan aguda”, “es recia cosa que piense todo lo sabe”, “más seso tiene que yo”, etc. A veces se excede en dar lecciones a la propia Santa: “a osadas, que tiene consejos que dar”, “sale con cuanto desea, Dios la perdone”... Más de una vez, la Santa humorizará a propósito de sus ocurrencias: “Un poco me hizo reír la carta de su letra, como estaba ya sin aquel humor...” – “Como tiene tanto pico, no puede hablar con mudos...” Pero, al final, ese su talante impositivo provoca una sombra que empaña sus relaciones con la Madre, y es la frialdad con que la acoge en Valladolid, cuando la Santa en su postrer viaje va camino de Alba (agosto de 1582). Episodio relatado en aguafuerte por la enfermera de la Santa, Ana de san Bartolomé, si bien totalmente silenciado por la propia María Bautista en su relato autobiográfico y en su deposición para la beatificación de la Santa.

María Bautista escribió al fin de su vida un apunte autobiográfico que ha llegado hasta nosotros (publicado por José Mª G. Echávarri y Vivanco (“Santa Teresa de J. en Valladolid”. Valladolid, 1915, pp. 45-64), en el que cuenta las gravísimas enfermedades que la aquejaron en sus últimos años y cómo en 1585-1586 tuvo ocasión de venerar en Avila los restos mortales de la Santa. Falleció en Valladolid el 10.8.1603. A ella le debemos, además, la conservación y transmisión de una docena y media de las cartas que le dirigió T, casi todas ellas autógrafas, y de suma importancia para documentar la biografía y el pensamiento de ésta. En los procesos de beatificación de la Santa, nos dejó María Bautista una copiosa deposición: proceso de Valladolid, 12.10.1595 (BMC 19, 37-49).

En la historiografía de la Reforma, figura María Bautista como uno de los grandes modelos de vida teresiana. Jerónimo de San José hace su semblanza entre las diez primeras “de insigne y conocida santidad” (Historia del Carmen D., L.1, c.18, n. 9).

Bibl.–Vida de la V. Madre María Bautista. Manuscrito anónimo, en el archivo de las carm. descalzas de San José de Avila: 26 ff.; Francisco de Santa María, Reforma de los descalzos..., 3, 11, 33-34, pp.432-442; Juan Luis Rodríguez, Santa Teresa en Valladolid y Medina del Campo. Valladolid 1982. pp. 475-483.

María de Cristo (del Aguila), ocd

Monja en San José de Avila. Hija de Francisco Dávila y María del Aguila, de la misma ciudad de Avila. Profesó en San José el 22 de julio de 1568. Es la primera priora elegida al pasar el monasterio a la jurisdicción de la Orden en 1577. Renunció al priorato en septiembre de 1581, y en su lugar fue elegida la Santa. Poco antes ésta, en carta a Gracián, la había considerado insuficiente para el gobierno interno de aquel Carmelo (cta 402,7). Ese mismo año va a la fundación del Carmelo de Granada. Sale de Avila juntamente con san Juan de la Cruz el 29.11.1581 (cta 421,1), muy contenta de la partida: “es la que ha puesto mucho en irse” (ib). Será supriora del Carmelo granadino, y en 1585 priora de Málaga. En Andalucía es discípula de san Juan de la Cruz. También a ella se refiere la Santa en la famosa “carta terrible” a M. Ana de Jesús (451). Nos queda una sola carta de T dirigida a ella: 339. Falleció en Málaga el 28 de febrero de 1590.

María de Jesús (López Rivas), ocd (1560-1640)

Carmelita de Toledo, comúnmente conocida como el “Letradillo de santa Teresa”, sobrenombre que le dio ésta. María López Rivas nació en Tartanedo, pueblecito de Guadalajara, el 18.8.1560. Era hija de Antonio de Rivas y de Elvira Martínez.

Huérfana de padre a los cuatro años, se educó en casa de los abuelos paternos en Molina de Aragón (Guadalajara). Ingresó en el Carmelo de Toledo, con el beneplácito de la Santa, el 12.8.1577. A pesar de sus achaques de salud en los últimos días del año de noviciado, tuvo de nuevo el apoyo incondicional de la Santa para su profesión, que hizo el 8.9.1578. La Santa agradeció expresamente la dote que ella aportó al necesitado Carmelo de Toledo. Ambas se trataron repetidas veces los años 1579-1580. Novicia aún, conoció a san Juan de la Cruz con ocasión de su huida de la cárcel y su refugio en el Carmelo toledano ("le traté y vi muchas veces"), y de él dejó una breve relación destinada al historiador (BMC 13, pp. 366- 367). María fue maestra de novicias unos meses en Cuerva (1585) y varios años en Toledo. Supriora en Toledo los años 1587-1591; 1607-1619. Y priora de la comunidad los trienios de 1591. 1598. 1624. En el segundo de sus trienios priorales fue malamente calumniada, con delaciones a que dio crédito el duro visitador Alonso de Jesús María, que la depuso del priorato y la castigó en julio de 1600. Siguieron años purificadores de auténtica noche oscura, santamente llevados por el Letradillo, que falleció el 13 de septiembre de 1640. Ha sido beatificada por Pablo VI el 14.11.1976. En el epistolario teresiano nos quedan sólo fragmentos de las misivas de la Santa dirigidos a María de Jesús (ctas 251. 263.480). De ésta, en cambio, nos queda la declaración hecha en el proceso de beatificación de la Santa, en Toledo el 18.7.1595 (BMC 18, 255-260.

BIBL.–Valentín de la Cruz, Vida y mensaje de María de Jesús, 'Letradillo' de Santa Teresa. Burgos 1976; Notice sur la Vénérable mère Marie de Jésus, de Tolède. En "Etudes Carmélitaines, 12 (1927) 8.

María de Jesús (Pardo Cifuentes), ocd

Ingresó carmelita en Salamanca, recomendada del P. Domingo Báñez ("la su Parda", escribirá T a éste). Era natural de Rioseco (León), hija de Antonio Pardo e Isabel Cifuentes. Profesó en Salamanca el 19.9.1575. Luego pasó a la fundación del Carmelo de Soria (1581), donde falleció, con fama de santidad, el 20.5.1616.

Al aceptarla en Salamanca, la Santa se apresura a escribir a Báñez: “La su Parda nos ha contentado. Ella está tan fuera de sí de contento después que entró, que nos hace alabar a Dios. Creo no he de tener corazón para que sea freila, viendo lo que vuestra merced ha puesto en su remedio, y así estoy determinada a que la muestren a leer, y conforme a como fuere, haremos” (cta 61,2: del 28.2.1574). Cf Relación histórica, ms en el Archivo de las Carmelitas Descalzas de Soria.

María de Jesús (Sandoval), ocd

Es una de las fundadoras del Carmelo de Beas. De su vocación e historia personal nos dejó la Santa espacioso relato en el capítulo 22 de las Fundaciones: “Había en esta villa [Beas] un caballero que se llamaba Sancho Rodríguez de Sandoval..., casado con una señora llamada doña Catalina Godínez. Entre otros hijos que nuestro Señor les dio fueron dos hijas, que son las que han fundado el dicho monasterio, llamadas la mayor doña Catalina Godínez, y la menor doña María de Sandoval” (F 22 4). Murió el padre en 1562 y en 1567 la madre. Solicitada y obtenida la licencia del Consejo de Órdenes (F 22,13), las dos hermanas consiguieron la venida de la Santa a Beas, donde María tomó el hábito de manos de la Santa el 24.2.1575, y profesó el 14 de septiembre de 1576. A partir de 1578 estuvo bajo la dirección espiritual de san Juan de la Cruz. (Nos quedan tres cartas del Santo a ella.) En 1585 pasó al Carmelo de Málaga con el cargo de supriora, y en 1589 se trasladó, como priora, al de Córdoba, donde falleció el 10.8.1604. A finales de 1574, ya camino de Beas, escribía la Santa: “Sepa que de una de aquellas dos señoras que le fundan dicen maravillas de su santidad y humildad, y entrambas son buenas, y es menester no llevar [allá] a quien les pegue imperfecciones...” (cta 73,5). La Santa y María de Jesús se cartearon (cta 329,1): “Esté cierta que me huelgo con sus cartas”, le escribe aquélla (ib 4). Pero sola esta carta ha llegado hasta nosotros. Cf Reforma 2,8,20-23.

María de Jesús (Yepes) 1522-1580

Es la fundadora del Carmelo de la Imagen (Alcalá), contemporáneo de la primera fundación de la Santa en Avila (1562). T la presenta así: “una beata de nuestra Orden..., mujer de mucha penitencia y oración... Hacíame tantas ventajas en servir a nuestro Señor, que yo había vergüenza de estar delante de ella” (V 35,1-2). María de Jesús era granadina, nacida hacia 1522, hija de “un relator de la Real Chancillería de Granada”. Al quedar viuda, joven aún, ingresó en un convento carmelita andaluz, del que salió enseguida para fundar en Granada un Carmelo reformado, a tenor de la Regla primitiva: “como le puso [el Señor] este deseo, vendió todo lo que tenía y fuese a Roma a traer despacho para ello, a pie y descalza”, escribe la Santa (V 35,1). No sabía leer ni escribir, pero de Roma regresó con un breve pontificio que la facultaba para fundar. Acogida en Madrid por Dª Leonor de Mascareñas, se trasladó a Toledo para tramitar la licencia de fundación y encontrarse con T en el palacio de Dª Luisa de la Cerda (primeros meses de 1562). En Vida 35, refiere la Santa lo ocurrido en ese encuentro. Y al finalizar el relato de la fundación de San José de Avila, añade: “La otra casa que la beata que dije procuraba hacer, también... está hecha en Alcalá, y no le faltó harta contradicción... Sé que se guarda en ella toda religión” (V 36, 28). Efectivamente la beata granadina renunció a fundar en Granada y, con la ayuda de dicha Dª Leonor, erigió su Carmelo en las casas que ésta le donó en Alcalá de Henares con el título de la Purísima Concepción. Las inauguró el 11.9.1652 (San José de Avila se había inaugurado hacía medio mes: el 24.8.1562), poniendo la casa bajo la jurisdicción del arzobispo de Toledo. Pero ella y sus compañeras abundaron más en rigores penitenciales que en prudencia y buen sentido. En vista de lo cual, Dª Leonor de Mascareñas se sirvió de su amistad con la hermana de don Alvaro de Mendoza, Dª María, para hacer que T pasase unos meses reorganizando el Carmelo de Alcalá. María de Jesús se sometió humildemente a las orientaciones de T, aceptando las Constituciones de ésta. Ocurrió la visita a finales de 1567 o comienzos de 1568. En 1576, la comunidad se trasladó a la C/ de la Imagen. María de Jesús falleció en su Carmelo de Alcalá, en 1580. – En 1599 se fundaría también en Alcalá el Carmelo teresiano del Corpus Christi. Ambos subsisten actualmente.

María de la Cruz, ocd

Es una de las cuatro pioneras del Carmelo de San José de Avila (V 36, 5; F 1).Natural de Ledesma (Salamanca). “La pobreza en que nació la obligó a servir en Avila a Doña Guiomar de Ulloa” (Reforma II,8,3). Ahí, en casa de Dª Guiomar la conoció T y aceptó su vocación al Carmelo. Profesó en San José el 22.4.1565. Estuvo al cargo de los obreros que trabajaban en la casa, “a los cuales quería la Santa se les diese, a más de la comida y cena, almuerzo y merienda, porque trabajasen con gusto, y a todo había de acudir la provisora [María de la Cruz]” (ib, p. 409). Fue con la Santa a la fundación del Carmelo de Valladolid, donde murió el 23.2.1588. Añade el cronista “que con no ser hermosa de rostro, lo quedó después de muerta que parecía otra” (ib). Cf Reforma II, 8, 4.

María de la Purificación (de Huerta), ocd (1566-1622)

Carmelita en Soria. Hija de Roque de Huerta y de Inés de Benavente. Nacida en Madrid en 1566. Tomó el hábito de manos de la Santa a los quince años (15.8.1581) y profesó el 8.9.1583. “De la hija de Roque de Huerta me huelgo sea bonita” (cta a Catalina de Cristo, del 15.9.1582). La Santa no cree inconveniente que se le retrase la profesión: “niña es y no importa. Ni se espante vuestra reverencia de que tenga algunos reveses, que de su edad no es mucho” (ib). María falleció en Soria el 18.5.1622.

María de la Trinidad (Gante), ocd

Del carmelo de Soria. Sobrina de la fundadora, Dª Beatriz de Beamonte, y hermana de Ana de los Angeles. Ingresa a los 14 años. Presentada a la Santa por Dª Beatriz, en un primer momento, María se asusta y retrocede. Recibe el hábito de manos de la Santa el 15.8.1581. Profesa el 21.11.1584. Muere a los 28 años, el 26.12.1594. Unica alusión a ella en el epistolario de la Santa, la carta 428,6 (del

28.12.1581), en que T recomienda a la comunidad de Soria: “A las mis niñas den muchas encomiendas, que harto me alegro tengan salud y sean tan bonitas...” – “Niñas” eran las tres jóvenes novicias presentadas, sin dote, por la fundadora, D.ª Beatriz de Beamonte, a saber, Isabel de la M. de Dios, y las dos hermanas “Gante”, Ana de los Angeles y María de la Trinidad. El Carmelo de Soria conserva el documento que avalaba ese derecho de presentación, rotulado: Obligase la Santa a recibir tres monjas de coro sin dote, presentadas por D.ª Beatriz (14 de agosto de 1581). En él las monjas de la comunidad atestaban acerca de las “dos niñas”: “que ellas han visto y comunicado con las dichas eletas y les parece tener y concurrir en ellas las partes y cualidades necesarias para entrar en la dicha orden; y así todas juntas y de una voluntad y concordia... las reciben por tales hermanas y monjas coristas y de gracia y sin dote... Y recibirán la que falta [María de la Trinidad] cada y cuando que la señora D.ª Beatriz la eligiere e nombrare”. El manuscrito está firmado por la Santa y las siete monjas de coro que entonces formaban la comunidad (Archivo de las MM.CC. de Soria). Ana de los Angeles, Gante.

María de los Santos (Díaz), ocd

Carmelita. Nacida en Narros del Castillo (Avila), hija de Bartolomé Martínez y de Francisca Díaz. Sobrina de la célebre Maridíaz. Ingresó en el Carmelo de Salamanca, en febrero o marzo de 1574, enviada por el P. Báñez juntamente con María de Jesús (Pardo), y que se presentó a la Santa suplicando la admisión llena de lágrimas: “Pues ¡el llanto de la que [María de Jesús] traía consigo!, que no pensé que acabara. No sé para qué me la envió acá” (cta 61,4). Motivo por el cual T le puso el remoquete de “Lloraduelos”: “quizá podré tomar ese Lloraduelos” (ib, 5). Profesó en Salamanca como hermana no corista el 30.9.1576 (las Memorias Hist. dan la fecha errónea de 1572: 2,473). En el proceso de la Santa (Salamanca 1592), la hermana María nos dejó una extensa declaración (BMC 18,35-40). Falleció el 5.9.1618.

María de san Francisco (Ramírez), ocd

Monja carmelita. Nacida en Navalcarnero (Madrid) hacia 1555. Huérfana muy niña aún, fue criada por su tío Martín Ramírez, mercader de Toledo (cf F 15,1), iniciador de la fundación del Carmelo toledano. Ingresó carmelita en esta ciudad, de donde la llevó la Santa a Avila y sucesivamente a Salamanca, donde profesó a fines de 1570. En enero de 1571 fue con la Santa a la fundación de Alba. Aquí fue priora dos trienios. Declaró dos veces en el proceso de beatificación de T (1592 en Salamanca; y 1610 en Alba: BMC 20,214-239). De su trato con la Santa cuenta: "Esta testigo recibió el hábito de sus manos, y estuvo en su compañía un año y más, durmiendo el más de este tiempo en su celda; y después la trató algún tiempo caminando con ella a las fundaciones, como desde Toledo a Avila, donde estuvo dos o tres meses asistiendo a su celda, y en la fundación de Salamanca..., y en esta casa de Alba" (ib p. 214). Falleció en 1612. A ella alude la Santa en carta a Antonio Gaytán (cta 85,4).

María de san Francisco (Varaona/ Baraona), ocd

Carmelita que profesó en el Carmelo de Medina del Campo el 11.1.1572. Había sido doméstica de la familia de Símón Ruiz o de su hermano Víctor Ruiz, al servicio de Isabel Ruiz. Las dos –Isabel y María– ingresan a la par en el Carmelo medinense. La primera, Isabel de los Angeles, profesará en Salamanca. María seguirá en Medina. De ahí pasará temporalmente al Carmelo de Alba, donde asiste a la muerte de la Santa, que ella referirá detalladamene en su declaración para el proceso de beatificación (Medina 1576: BMC 2, 242-243; y 19,62-67). La Santa alude a ella en la cta 21,1: "la hermana San Francisco también las tiene muy contentas". Murió en el Carmelo de Medina en 1621.

María de san Jerónimo, ocd (1541-1602)

Es una de las primeras y más insignes carmelitas de San José de Avila. Natural de esta ciudad. Hija del primo de T Alonso Alvarez Dávila y de Mencía de Salazar. Ingresó en el Carmelo de San José el 3.9.1563 y tomó el hábito el “día de san Jerónimo” (30 de ese mes y año). Profesó el 22.4.1565, aportando una buena dote (desde niña era huérfana, bajo tutor), cuyos fondos sirvieron para dotar la capellanía del Carmelo, que correrá a cargo de Julián de Avila. De novicia, María forma parte del grupo de jóvenes entusiastas y fervorosas descrito por la Santa en Fundaciones c. 1: “almas de ángeles”, según ella, “gran valor de estas almas”, con “animo no cierto de mujeres...” Al salir ésta a fundar el Carmelo de Medina (1567), la M. María queda de vicaria en San José. Durante las ausencias de T por tierras manchegas y andaluzas, solicita de la M. María servicios de información (cta 172,6). En 1577 al regresar T de Andalucía, participa ella como supriora en el traspaso de obediencia de la comunidad, de la jurisdicción de D. Alvaro a la de la Orden, y al ser elegida priora de San José la propia Santa en lugar de María de Cristo (10.9.1581), tiene por supriora a la H. María de san Jerónimo (MHCT 2, 308). A la muerte de T en Alba, la H. María le sucede en el priorato de San José, elegida en noviembre de 1582 y reelegida en 1585. Es ella quien acoge en el Carmelo abulense los restos mortales de la Santa, traídos de Alba ese mismo año. En 1591 pasa como priora al Carmelo de Santa Ana de Madrid, en situación difícil, tras la deposición de la priora María del Nacimiento. Terminado felizmente el trienio madrileño, regresa de priora a San José de Avila en septiembre de 1594, pero al año siguiente va de fundadora y priora al Carmelo de Ocaña, de donde terminado el trienio regresa a Avila y es nuevamente elegida priora de San José (1598). Tanto en este Carmelo como en los mencionados desplazamientos, María de San Jerónimo tiene por compañera a la H. Ana de san Bartolomé, que también está a su lado en la hora de la muerte, el 6.4.1602, a los 61 de edad, después de una penosísima enfermedad y una cruenta intervención del cirujano. – M. María escribió hacia 1585 una Relación en que cuenta sus recuerdos personales de la Santa, relato que ella hace proseguir por Ana de san Bartolomé (BMC 2, 291-297; y 297-302). En 1595 depuso también en el proceso de beatificación de T (BMC 18,158-160). Las dos –T y ella– cruzaron entre sí bastante correspondencia,

especialmente durante la ausencia de T para la fundación de Medina, pero ninguna de esas cartas ha llegado hasta nosotros. En cambio, nos ha llegado el copioso carteo de D. Alvaro de Mendoza a ella con ocasión de la llegada de los restos mortales de la Santa a Avila: años 1585-1586 (MHCT 6, 219-243).

María de San José (de Avila), ocd (1525-1602

Es una de las cuatro pioneras de San José de Avila (V 36,5). Hermana de Julián de Avila y nacida en esta ciudad. Profesó en San José el 6.7.1566. Como las otras pioneras de San José, “era pobre de hacienda, porque ninguna tenía hacienda, e ricas en virtudes”, escribe Julián de Avila en su Vida de Santa Teresa, Madrid 1881, p. 200. Cf V 36,6.

María de san José (Freire)

Del grupo de portuguesas amigas de T en Sevilla. Hija de Enrique Freire y de Leonor de Valera, grandes colaboradores de la Santa en la fundación hispalense. Es hermana de Blanca de Jesús y de Isabel de Santa Febronia. Ingresó muy joven en el Carmelo de Sevilla. El 16.2.1578 escribía la Santa a Gracián; “La priora de Sevilla me escribe que suplique a vuestra paternidad dé licencia para tomar otra hermana de la portuguesa Blanca, y no tiene edad cumplida y debe faltarle harto. Si la tuviera, era bien para ayudar a descargar el censo de la casa” (cta 230,11). La hermana María hubo de retrasar la profesión hasta el 1.1.1583. Fue tres veces priora del Carmelo de Sevilla, donde murió en 1628.

María de san José (Gracián), ocd

Es hermana del P. Jerónimo Gracián. Hija de Diego Gracián de Alderete y Juana Dantisco. Nacida en Madrid en 1563. Muy joven todavía, a los 15 años, se la acepta en el Carmelo de Valladolid (1578). La acompaña personalmente su madre doña Juana, que se detiene en Avila, en casa de don Lorenzo de Cepeda. Madre

e hija visitan a la Santa en San José. Luego siguen a Valladolid, donde María profesa al año siguiente: 10,5.1579. Diez años después (mayo de 1588) pasa al Carmelo de Santa Ana de Madrid, donde es supriora hasta fines de 1594. En mayo de 1597, ella, juntamente con María del Nacimiento (ex-priora de Santa Ana) y Francisca de las Llagas, pasan a la nueva fundación de Consuegra, donde es priora dos veces: desde 1597 hasta julio de 1601, y desde 1604 hasta 1608. Sobrelleva con dignidad y silencio la penosa suerte de su hermano, P. Jerónimo Gracián, que mantiene con ella estrecha correspondencia epistolar y la hace depositaria de muchos de sus papeles. Es quizá la primera en felicitar a su hermano apenas llegado a Génova, tras su terrible cautiverio en Túnez, y éste le corresponde con la primera carta que sepamos escribe desde Italia: 6 de septiembre de 1595. Ese mismo año había testificado ella en el proceso de beatificación de la Santa (BMC 18,317-328).

Muy querida de la M. Fundadora. Al conocerla, escribía ésta: “espero en Dios ha de ser una gran cosa: lindo ingenio y habilidad tiene” (cta 242,3). Y años después: “es una santita”, “un ángel” (ctas 303,4; 307,4). María Gracián muere en Consuegra el 7.5.1611, a los 48 años de edad. A Gracián, en Bélgica, le llega la noticia por carta de la otra hermana carmelita, Juliana de la Madre de Dios, y casi a la par en una “muy larga” relación de la priora de Consuegra: “me he holgado y enternecido mucho”, escribe él (cta del 18 de agosto de 1611 a su hermana Juliana). Gra-cián, hermanos.

BIBL.-Cf. una larga relación de su vida y muerte, escrita por Francisca de las Llagas, para el P.Tomás Gracián el 15 de mayo de 1611: en MHCT 9, pp. 632-637.

María de san José (Muncharaz Tolosa), ocd

Familiarmente llamada “Maruca” por T. Es una de las dos hijas de doña Catalina de Tolosa que, años antes de la fundación de Burgos, anunciaban a la Santa su

deseo de ser carmelitas, alentadas por el célebre jesuita J. Ripalda. De hecho, las dos –María e Isabel– ingresan en el Carmelo de Palencia apenas fundado (1581). Las dos profesan el 22.4.1582 (cf F 31,48). María de Jesús hubiera deseado ser "freila", cosa que no aceptó la Santa. Aún novicias, las dos renuncian a su legítima a favor de la fundación de Burgos, para sacar de apuros económicos a la madre Fundadora. Esta les corresponde con una carta agradecida, que les envía a primeros de marzo. Ya de regreso, de Burgos a Alba de Tormes, la Santa intima con María, que es "portera" (tornera) del Carmelo palentino, y se asocia a T para el rezo de las Horas del Oficio Divino, no celebradas con la comunidad. Se lo dice ésta a doña Catalina de Tolosa: "A la Maruca he rogado me ayude a rezar. Es portera, que todo lo hace bien" (cta 459,1).

En 1588, María viaja a Segovia para asociarse a Isabel de Santo Domingo y proseguir con ella viaje a Zaragoza, donde fundan el Carmelo de San José: 5.8.1588. De Zaragoza pasa al Carmelo de Cala-tayud, en que reside sólo unos días (16.5.1603) por haber sido elegida priora del Carmelo de "Santa Ana" de Tarazona, fundado por el obispo de la ciudad, Diego de Yepes (24.5.1603) y que ella trasladará a su actual residencia (26.7.1603). Muere en este Carmelo de Tarazona el 21.7.1613. En el epistolario teresiano nos queda la carta de la Santa dirigida a las dos hermanas (cta 434). Tolosa, Catalina de.

María de san José (Salazar), ocd (1548-1603)

Carmelita íntima de santa Teresa, sumamente querida y apreciada por ésta. Escritora y poetisa. De refinada cultura literaria. Mujer de gran personalidad. En la vida de los Carmelos primitivos, ella es el número uno en la correspondencia epistolar con T. Primera fundadora de un Carmelo teresiano fuera de España. De vida religiosa heroica. Nació en Toledo (1548) de padres oriundos de Molina de Aragón (Guadalajara). Desde muy niña vivió en el palacio toledano de Dª Luisa de la Cerda. Ahí conoció a la Santa en 1562 y de nuevo en 1568 y 1569, con ocasión de las fundaciones de Malagón y de Toledo. Ingresó carmelita en Malagón, joven

de 22 años (toma de hábito el 9.3.1570), profesando al año siguiente: 11.6.1571. Acompañó a la Santa en los viajes a Andalucía: de Malagón a Beas en febrero de 1575. De Beas a Sevilla en mayo de ese año. Súbdita de Ana de Jesús (Lobera) en Beas. En Sevilla fue ella la primera priora de la comunidad, teniendo por súbdita a la propia Santa. Acoge también en el Carmelo hispalense a Teresita, llegada de América, y muy niña todavía. Denunciada su comunidad a la Inquisición sevillana, siendo ella priora tendrá en el convento a los inquisidores, que toman cuentas a la M. Teresa y sondean la vida de la comunidad. A primeros de junio de 1576, la Madre Fundadora regresa a Castilla. Despedida definitiva: no volverán a verse las dos, pero inician una correspondencia copiosa y frecuente. En los años 1576-1577, M. María envía al convento carmelita de Paterna a tres de sus religiosas, para la reforma de aquella comunidad, sin mucho éxito pero con muchos problemas. Al año siguiente, 1578, al entrar en crisis la autoridad de Gracián como visitador, la M. María y su comunidad sufren la despiadada visita oficial del provincial carmelita de Andalucía, Diego de Cárdenas, que las somete a duras vejaciones y elabora un memorial tupido de calumnias para enviarlo a las autoridades de Madrid. Depone de su oficio a M. María, la priva de voz y voto, y la somete al castigo de cárcel conventual. Es el trance en que T, sabedora de todo, escribe a Sevilla cartas magistrales (cta 283. 284. 294). Al año siguiente, ya en el verano de 1579, la M. María es liberada de esos castigos por el P. Angel de Salazar, y en enero de 1580 es reelegida priora de la comunidad, pese a la oposición de la elegida y gracias a la insistencia de la Santa desde Castilla. Muerta ésta en 1582, M. María es requerida, aunque en vano, para iniciar la fundación del Carmelo francés (1583). En cambio, acepta erigir el primer Carmelo portugués: viaja a Lisboa en diciembre de 1584. En enero de 1585 inaugura el Carmelo de San Alberto. Es el año en que la familia teresiana celebra en la ciudad lisboeta el capítulo provincial que elige por superior al P. Nicolás Doria. Y con ello cambia de estrella la fortuna de M. María, que enseguida queda envuelta en la maraña de hostilidades urdidas contra Gracián. Ella misma recibe un insidioso y burdo precepto de obediencia firmado por Doria en Madrid el 15 de agosto de 1588 (MHCT 3, 330-331). Luego, se la priva de voz y voto y se la condena a cárcel

conventual (1591). [“Cárcel conventual” en el léxico teresiano, como en el monástico de su tiempo, era una celda de reclusión, dentro del monasterio: cf Const 17,8; y Vida 33,2]. Tras la muerte de Doria (9.5.1594), M. María es nuevamente elegida priora de la Comunidad. Pero al terminar el trienio (1600), de nuevo recibe la drástica orden de alejarse del Carmelo lisboeta y, a manera de secuestro si bien con sincera sumisión por parte de ella, es trasladada al Carmelo de Talavera de la Reina (sept. de 1603) y a los ocho días al más remoto de Cuerva (Toledo), donde fallece a los pocos días de llegar: 19.10.1603. Con muerte conmovedora, de heroína y de religiosa. No valorada ni reivindicada en la tendenciosa historiografía OCD del siglo XVII. Jerónimo de san José omite su nombre, tanto en la lista de “Escritoras de la Reforma” (HCD, libro I, c.17), como en la serie de las “cien religiosas de insigne y conocida santidad” (ib c. 18).

María de san José es, no sólo por cronología sino por méritos, la primera gran escritora carmelita después de la Santa. No conservó ésta las numerosas cartas que M. María le envió desde Sevilla los años 1576-1582. Hubieran sido de sumo interés histórico y espiritual. La casi totalidad de la producción literaria llegada hasta nosotros pertenece al período lisboeta: 1584-1603. Entre sus escritos históricos, los más relevantes son su Libro de Recreaciones, que nos ha llegado incompleto y que contiene el famoso “retrato” literario de T y la primera biografía de la Santa, anterior a la de Ribera. Su Ramillete de mirra, de alto valor literario e histórico. Y la Carta de una pobre y presa descalza, escrita desde la cárcel conventual de Lisboa en 1593. De contenido más doctrinal son sus Consejos que da una priora a otra que ella había criado, sentenciario sencillo pero de tono sapiencial, su Instrucción de Novicias y un breve Tratado sobre la vida religiosa. De ella nos queda también un poemario con dos docenas de composiciones, quizás la más famosa de todas su soneto “Esto es ser carmelita reformada” (Poema 18 de la serie). Los procesos de beatificación de la Santa contienen un amplio testimonio de M. María (BMC 18, 487-508).

Con todo, lo más interesante en la biografía de M. María es su relación personal con la Madre Teresa. Especialmente durante los siete últimos años de coexistencia en el Carmelo (1575-1582). Desde el primer momento la Santa valora el talento y las dotes de gobierno de M. María. La cree especialmente indicada para priora del Carmelo de Sevilla, tan alejado –piensa ella- de los Carmelos castellanos (cta 81,7). Lo comprueba a poco de elegida para el cargo: “esta priora tiene un ánimo que me ha espantado, harto más que yo... Tiene harto entendimiento... Es extremada para el Andalucía” (cta 105,7). “Es harto mejor que yo” (F 25,6). Con el tiempo llegará a pensar que podría ser ella la verdadera fundadora: “si mi parecer se hubiera de tomar, después de muerta [yo] la eligieran por fundadora, y aun en vida muy de buena gana, que harto más sabe que yo, y es mejor” (cta 410,1). De esa relación mutua poseemos todo un historial, precisamente porque M. María atesoró las cartas de la M. Teresa. Nos ha trasmitido más de sesenta cartas de la Santa dirigidas a ella, el lote epistolar más abundoso, después del trasmitido por Gracián.

Desde Sevilla, M. María la tiene informada de infinidad de cosas (los moriscos, la armada de Indias, los percances de Gracián, las turbulencias y pestilencias de la ciudad, los amigos que van y vienen de América...). Sobre todo, la colma de regalos, especialmente de novedades llegadas de las Indias: “las patatas y el pipote y siete melones” (cta 222,1; 180,4), el coco (“bendito sea el que le crió, que cierto es de ver” (202,6), el anime y la tacamata (catamaca, escribe T: cta 188,10), las especias y el agua de azahar, la caraña y los brinquiños y el hornico para cocinar... “Los regalos que me envía... son como de reina” (cta 195,1): “´Débese de soñar alguna reina” (cta 202,6). Aunque llena de deudas, la priora de Sevilla promete dineros a la Santa: “¡cómo presume de enviar dineros!”, le escribe ésta (cta 134,10). A nivel bien diverso, ambas se comunican “la manera de oración” que tienen (cta 188,4: “su manera de oración me contenta mucho...”, le escribe T). Y cuando aquélla enferma –cosa que le ocurre con frecuencia–, son patéticas las consignas que T le imparte: que se cuide, que “más vale regalarse que estar mala” (cta 114,6), que no bracee tanto al hilar, ni se dé al hilado teniendo fiebre, “según

lo que ella bracea cuando hila, y lo mucho que hila” (132,8); que “mire por su salud, siquiera por no matarme a mí” (cta 129,11). “Le digo que ninguna priora que faltase sentiría lo que de vuestra reverencia: no sé cómo la quiero tanto” (cta 395,3: es ya junio de 1581). El mutuo amor era, en definitiva, la clave. T ni lo camufla ni lo disimula. La confidencia de que “la quiero tanto” es reiterativa en sus cartas. “Me espanto de lo que la quiero” (cta 248,3). Pero amor leal y puro: “con quien bien quiero soy intolerable, que querría no errase en nada” (cta 319,2). “Yo, cierto, la quiero... con ternura... Es el mal que, mientras más amo, menos puedo sufrir ninguna falta” (cta 331,2). De ahí los momentos de enfado y las reprimendas que van de Avila a Sevilla (cta 311,4). Y las peticiones de perdón que vienen de Sevilla a Avila. “Yo no sé qué es la causa que, con cuantos disgustos me da vuestra reverencia, no puedo sino quererla mucho; luego se me pasa todo” (cta 330,1). De ahí también el carteo prolongado, y el deseo de cartas largas y confidenciales. Incluso el deseo de verla: “Mucho me holgara de verla [T a M. María], que me parece fuéramos muy amigas” (cta 173,2). Amor muy puro, pero muy humano. La persona y la conducta de M. María sirvieron para poner de manifiesto una singular faceta del humanismo y feminismo teresianos.

BIBL.–Cf la edición de los Escritos espirituales de María de San José, con introducción y notas de Simeón de la S. Familia. Roma 1979; Belchior de S. Anna, Chronica de Carmelitas descalços... do reyno de Portugal. Lisboa 1657.

María de san José, Ocarm.

Es una de las carmelitas de la Encarnación de Avila que intervienen en la Respuesta a un desafío (n. 14). Su apellido, probablemente convencional, no facilita su identificación. En el Carmelo de San José de Avila, había adoptado ese nombre una de las cuatro pioneras, María de Avila, hermana de Julián de Avila. No identificable con la firmante del Desafío.

María Santísima

No es un tema que haya sido suficientemente estudiado en la Santa. A partir de los años 20 de este siglo se ha investigado un poco más. Acaso porque otros temas han tenido más resonancia en su vida, experiencia y doctrina. Pero lo cierto es que la Virgen María está presente en los momentos más influyentes de la vida personal, fundacional y de escritora de Teresa de Ahumada, ya desde el hogar paterno.

Haré especial hincapié en la presencia mariana carmelitana. Para Teresa de Jesús, María es algo así como la presencia materna en el espíritu y en la forma de entender a Cristo, a la Iglesia y a las fundaciones que ella irá haciendo a partir del año 1562, como el medio de ayudar a la Iglesia en el cumplimiento de su finalidad. De ahí que sea interesante, y necesario, exponer tal presencia mariana y carmelitana por las connotaciones que tiene en su modo de entender la presencia de María en su vida personal, como fundadora-renovadora de un espíritu-estilo de vida ya antiguo y clásico, y como escritora que va a tener una influencia enorme en la espiritualidad posterior en la Familia del Carmelo y en toda la Iglesia.

La Santa hace un despliegue enorme de formas y de nombres para expresar la realidad de María Santísima, tal y como ella la entiende y la vive.

De todos los títulos y modos marianos, el que más usa santa Teresa de Jesús es SE—ORA (unas 66 veces). Después es el de VIRGEN (unas 40 veces). Luego, que es el título más importante para la Santa, viene el de MADRE (unas 25 veces). En lugares más secundarios están los títulos de PATRONA (8 veces), Reina de los ángeles (3 veces), Reina del cielo (1 vez), Intercesora (2 veces), Emperadora (1 vez) y Priora (1 vez). El título del Carmen o del Monte Carmelo lo usa con una relativa frecuencia; hemos contabilizado unas cinco veces, unido también a la «Regla» y al «Hábito» de la Orden. En ocasiones hace igualmente alusión a la Orden del Carmen o a la Virgen del Carmen sin poner el nombre concreto, sino que habla simplemente de la Orden de la Virgen o de la Orden de

Nuestra Señora o de la Virgen Nuestra Señora o de «las hijas de la Virgen, cuyo hábito traemos».

Considero texto esencial, y casi resumen de todo el marianismo teresiano, M 3,1,3: «Y vosotras, hijas mías, alabadle que lo sois de esta Señora verdaderamente; y así no tenéis para qué os afrentar de que sea yo ruin, pues tenéis tan buena madre. Imitadla y considerad qué tal debe ser la grandeza de esta Señora y el bien de tenerla por patrona».

Efectivamente, Teresa de Jesús ha hecho auténtica profesión de confianza en «los méritos de su Hijo y de la Virgen, madre suya». Ella trae el hábito de la Virgen y también sus hijas, aunque sea indignamente. «Cuyo hábito traigo» o «cuyo hábito traemos o llevamos» es una frase muy suya y muy repetida, para significar su filiación y pertenencia a la Familia de la Virgen del Monte Carmelo. Se pueden ver los textos: C, protestación 13,3; CE 19,3; V 36,28; M 3,1,2; F Pról, 5; 16,5; 28,35.

Ellas son hijas verdaderamente de esta Señora, tan buena madre. Por eso recomienda imitarla y considerar la grandeza de esta Señora «y el bien de tenerla por patrona».

1. Presencia de María en su vida

El alma profundamente mariana de santa Teresa de Jesús se forja progresivamente, ya desde los primeros balbuceos de la infancia en el hogar familiar. Ella misma nos dice como a la edad de seis años su madre tenía un cuidado especial de que fuera devota de la Virgen: «Esto [el que su padre fuera aficionado a leer libros espirituales], con el cuidado que mi madre tenía de hacernos rezar y ponernos en ser devotos de nuestra Señora y de algunos santos, comenzó a despertarme de edad, a mi parecer, de seis o siete años» (V 1,1).

Desde muy niña procuraba soledad para practicar sus devociones preferidas: «Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario, de que mi madre era muy devota, y así nos hacía serlo» (V 1,6).

Seguirá la Santa diciéndonos cómo cuando murió su madre, D.ª Beatriz, se dio cuenta de lo que había perdido, y acudió a la Virgen de la Caridad, en la ermita de San Lázaro, para pedirle que fuera ella su madre: «Acuérdome que, cuando murió mi madre, quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre con muchas lágrimas» (V 1,7). Generalmente se admite que Teresa de Ahumada tenía ya entonces la edad de 13 años para 14.

Este acontecimiento, sencillo en sí, pero muy emotivo y evocador en realidad para la Santa, vemos cómo lo entiende que la Virgen, buena Madre y eficaz Intercesora, la rescató para Ella: «Paréceme que, aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella y, en fin, me ha tornado a sí» (V 1,7). Puede referirse a su conversión y a su vocación de carmelita, o a una de las dos.

Desde muy pequeña entra Teresa de Ahumada en comunión con el hecho mariano, que hará que se manifieste a lo largo de toda su vida espiritual e igualmente de fundadora: presencia y confianza constantes.

Todo esto irá aumentando en su juventud y se acrecentará con su entrada en el Carmelo. A los veinte años Teresa entra en el convento de la Encarnación de Avila. Allí, como todo el Carmelo, la presencia de María es total: liturgia, cuadros, títulos, devociones, fiestas. Especialmente el hábito del Carmen ha marcado a Teresa. La persona de María del Carmen es como la personalización y la encarnación del estilo y del espíritu de toda la Orden.

Y efectivamente, ella conserva lo que ha vivido en su casa; concretamente su devoción al rosario y la devoción a la Virgen en su Asunción al cielo, fecha en la que quedó aparentemente muerta durante tres días, como ella misma nos recuerda en V 5,9.

A partir de sus experiencias místi-cas,la presencia de María se acentúa, pues será parte integrante de muchas de esas gracias místicas, incluso extraordinarias, como se verá más adelante.

2. Experiencia mística de María en Teresa de Jesús

De la vida, en su discurrir cotidiano y humano, pasó a ver la presencia de María en su vida espiritual, en la oración y en la doctrina de la Santa.

Dentro de la abundancia de gracias místicas, que Teresa de Jesús recibe a lo largo de su vida espiritual, las que tienen por objeto y contenido a María son bastantes, y algunas significativas para su vida y para su obra de fundadora.

La Virgen entra en escena con una gracia mística personal que tiene dos objetivos: por una parte, es el don de una pureza total de sus pecados y, por otra, una especie de vestición que la Señora hace a Teresa, anunciándole el hecho de ser desde ahora madre de una Nueva Familia Religiosa: El Nuevo Carmelo. Lo cuenta así la Santa: «Parecióme, estando así, [en arrobamiento grande], que me veía vestir una ropa de mucha blancura y claridad, y al principio no veía quién me las vestía. Después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho y a mi padre San José al izquierdo, que me vestían aquella ropa. Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados. Acabada de vestir, y yo con grandísimo deleite y gloria, luego pareció asirme de las manos nuestra Señora: Díjome que le daba mucho contento en servir al glorioso San José, que creyese que lo pretendía del monasterio se haría y en él se serviría mucho al Señor y ellos dos; que no temiese habría quiebra en esto jamás, aunque la obediencia que daba no fuese a mi gusto,

porque ellos nos guardarían, y que ya su Hijo nos había prometido andar con nosotras; que para señal que sería esto verdad me daba aquella joya» (V 33,14).

Indudablemente que a los planes de Jesús se une la ayuda y la presencia de María. El Nuevo Carmelo de Teresa de Jesús será también obra de la Virgen María.

En el nº 15 de este mismo capítulo de Vida, la Santa completa la descripción de esta visión con los siguientes detalles de gran hermosura: «Era grandísima la hermosura que vi en nuestra Señora, aunque por figuras no determiné ninguna articular, vestida de blanco con grandísimo resplandor, no que deslumbra, sino suave. Al glorioso San José no vi tan claro, aunque vi que estaba allí, como las visiones que he dicho que no se ven. Parecíame nuestra Señora muy niña».

La vestición mariana había tenido como un signo precioso y valioso en un collar de oro, echado por la Bienaventurada Virgen María al cuello: «Parecíame haberme echado al cuello un collar de oro muy hermoso, asida una cruz a él de mucho valor» (V 33,14).

No me detengo a relatar los muchos fenómenos místicos y las muchas experiencias místicas que la Santa tiene en torno a María, la Madre de Dios. Son vivencias y experiencias muy profundas de María que tienen sus repercusiones a nivel de vida espiritual personal de Teresa de Jesús, de su tarea de escritora y de su obra de fundadora.

No es difícil comprobar cómo se da un cierto paralelismo entre la experiencia teresiana crística y mariana. Como sucede con el resto de todas las demás experiencias místicas teresianas. Todas tienen un objetivo común, que es la gloria de Dios, la santificación de la agraciada y el ayudar a la Santa a servir sin condiciones a la Iglesia, pues ella es consciente de que sirviendo a la Iglesia, mediante la oración, el sacrificio y demás realidades de la vida del Nuevo

Carmelo, está sirviendo a María, a quien pertenece la misma Iglesia y el Carmelo en concreto.

Por eso podrá decir la santa Fundadora, ya al final de sus muchos trabajos, dificultades y problemas generados por las fundaciones: «...y nosotras nos alegramos de poder en algo servir a nuestra Madre y Señora y Patrona». (F 29,23). «...y poco a poco se van haciendo cosas en honra y gloria de esta gloriosa Virgen y su Hijo. ¡Sea por siempre alabado, amén, amén!» (F 29,28).

También sus escritos quieren ser honra, gloria y servicio a Dios y a la Madre de Dios, Patrona y Señora del Carmelo. Así confiesa la Santa su actitud al preparar Camino de Perfección para la edición, según el ms. de Toledo: «Si algo hubiere bueno, sea para gloria y honor de Dios y servicio de su sacratísima Madre, Patrona y Señora nuestra, cuyo hábito yo tengo, aunque harto indigna de él».

3. Doctrina mariana, nacida de su experiencia

En santa Teresa de Jesús no se puede hablar nunca de doctrina sino a partir de su propia experiencia. Ella siempre fue por delante en el ser adoctrinada, experienciar y vivenciar, para poder comunicar así, de alguna manera, enseñar o adoctrinar.

Las fuentes de su doctrina mariana fueron, indudablemente, la predicación, la lectura, el confesionario y, sobre todo, la oración, fuente de experiencia, juntamente con la liturgia, que siempre celebró con devoción y gozo, en particular las fiestas de la Virgen, en alguna de las cuales recibió muchas gracias místicas relativas a la vida y misterios de María.

Los puntos en los que incido un poco son:

María, Madre de Dios...

Es el título de María que más devoción, admiración y veneración causa en el alma de Teresa de Jesús. La consideración de María y la contemplación de Dios, Padre y Señor, pasa por la encarnación y por la Humanidad de Cristo. A María se le considera siempre muy unida a la Humanidad de Cristo en la vida cotidiana, y hasta en las alturas de la mayor contemplación; son camino seguro para la unión de amor con Dios. Los textos tradicionales de V 22 y M 6,7 dan buena razón de todo esto.

María en el misterio de Cristo: vida y predicación

Teresa de Jesús contempla toda la vida de María de Nazaret unida a Cristo, su Hijo, en la vida oculta de Nazaret y en la vida pública por las aldeas y ciudades de Palestina. Ella es la Madre del Hijo de Dios, Jesús de Nazaret, que comparte todo lo que El hace y que goza, sufre y fracasa o triunfa con El. Son dos vidas paralelas, de alguna manera. Siendo distintas, están unidas por el amor y la entrega a Dios y por el amor y el servicio a los hombres.

María en el misterio de la Iglesia

La Santa está segura de que María es parte integrante e importante de la Iglesia, a la que ella quiere ayudar en su evangelización y en la tarea de llevar hasta los confines de la tierra el Evangelio, la salvación.Servir a la Iglesia, amar a la Iglesia, defender a la Iglesia con la oración y con las misiones, es servir a María, amar a María y defender a María. Como prestar todo esto a María es prestárselo a la Iglesia, pues son Nuevos Carmelos –«palomarcitos» de María– para servir y ayudar a la Iglesia en su evangelización.

María, modelo y madre de la vida espiritual

María es modelo en todo: en vida de gracia y de virtudes; de oración y de vida cristiana. Pero es también madre de toda la vida espiritual.

Todo parte de María como modelo del seguimiento a Cristo. En María encuentra la Santa el modelo para ella y para sus hijas del seguimiento de Cristo, así como en María encuentra la dignidad de ser mujer y de ser cristiana (cf CE 4,1) donde dice así: «Ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad, y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre en cuyos méritos merecemos –y por tener su hábito– lo que desmerecimos por nuestras culpas»).

Teresa hace resaltar cómo María siguió a Cristo hasta la cruz, y llena de fortaleza: «¡Qué debía pasar la gloriosa Virgen al pie de la Cruz!» (C 26,8). La Santa describe la actitud de María al pie de la Cruz así: «Estaba al pie de la cruz y no dormida, sino padeciendo su santísima alma y muriendo dura muerte» (Conc 3,11).

De este seguimiento de Jesús hasta el final nace el ser modelo de oración y virtudes cristianas.

El Carmelo es una estirpe de contemplativos: este fue nuestro principio y de esta casta venimos, de aquellos santos Padres nuestros del Monte Carmelo (cf M 5,1,2). En la Virgen del «Fiat» el cristiano ha de encontrar el modelo de entrega a Dios y de su contemplación (cf M 5,1.2.3).

María es igualmente modelo de todas las virtudes cristianas. No podía ser menos, pues Teresa de Jesús ve en María la mujer engrandecida por el Señor y, al mismo tiempo, la mujer cercana y entregada al servicio del hombre en la cristiandad. Por eso la Santa contempla en Ella dos clases de virtudes especialmente: Por una

parte dos de las tres virtudes teologales, como son la fe y la caridad, y, por otra, dos virtudes morales: la humildad y la pobreza.

«Su Madre Sacratísima, porque estaba firme en la fe, que sabía que era Dios y hombre...» (M 7,7,14). María Santísima se apoyó siempre y en todo en la fe, desde la Encarnación hasta la Resurrección.

No fue menos grande y práctica en la caridad. La Santa está convencida de la fuerza y esencialidad de la caridad cuando dice: «Entendía que cual 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» (R 30). Si este mandamiento se guardase en el mundo como se ha de guardar, creo aprovecharía mucho para guardar los demás» (C 4,5).

En la Vida Cristiana siempre habrá un motivo mariano para vivir el amor de unos para con otros: «Así que, mis hijas, todas lo son de la Virgen y hermanas, procuren amarse mucho unas a otras y hagan cuenta que nunca pasó» (cta 326,5, a las Carmelitas Descalzas de Sevilla).

Dos virtudes morales muy características en la Virgen, son la humildad y la pobreza, que hasta en el Magnificat ensalza María (cf CE 19,3).

Humilde es María en el nacimiento de Jesús (cf C 16,2). Y por eso habrá siempre que imitarla (cf C 13,3). Humilde es María en la Presentación de Jesús en el Templo (cf C 31,2). María es también humilde porque sabe preguntar. Por eso es más sabia que nadie (cf Conc 6,7).

Desde el punto de vista de la presencia materna de María en la vida de la Santa, dos son sus dimensiones más frecuentes: su intercesión y la Virgen Dolorosa o del sufrimiento.

María es la que intercede constantemente ante Dios por los hombres, particularmente por los pecadores. Se puede ver, entre otros, los siguientes textos: V 1,7; 5,1 y 6; F Pról., 5; 10,2; 10,5; 16,5; 23,4; M 1,2,12; CE 4,2...).

En cuanto a los dolores (y los gozos) de María, se pueden ver los siguientes textos: V 6,8; R 15,1; 36,1; 58; M 6,7,6. cta 8,9, a Dña. Luisa de la Cerda.

La devoción, el amor y el hecho de querer inculcar la devoción a María en todos los cristianos, pero especialmente en sus hijas y en todo el Carmelo, están plasmados en definitiva, en interés por hacer un comentario al Ave María, como lo hizo al Padre Nuestro. Nos lo confiesa ella con estas palabras: «También pensé deciros algo de cómo habéis de rezar el Ave María» (CE 73,2). Un propósito que no pudo cumplir por sus muchas ocupaciones, y que hubiera sido una buena síntesis de toda su experiencia mariana, de su doctrina y de su marianismo (incluso mariología), de alguna manera elaborados y doctrinalmente organizados.

4. Advocación especial del Carmen o del Monte Carmelo

La devoción a la Virgen del Carmen o del Monte Carmelo, juntamente con un amor incansable y una labor sin treguas por su expansión y renovación, se respira por todos los poros del cuerpo de la Santa y por los resquicios más inverosímiles de su espíritu.

El amor a la Virgen es desde el seno materno, y en el hogar familiar se alimenta constantemente. Todo ello se incrementará fuertemente con su ingreso a los veinte años en el Carmelo, que tiene una tradición mariana muy viva.

A todo esto hay que añadir su propia experiencia personal, ya sea espiritual ya sea fundacional. El Carmelo es propiedad de la Virgen; afirmada de diversas maneras esta propiedad; el Carmelo es la Orden de la Virgen Nuestra Señora.

Uno de los propósitos de su primera fundación (la de San José, de Avila) era honrar el hábito de la Virgen: «Y hecha una obra que tenía entendido era para el servicio del Señor y honra del hábito de su gloriosa Madre, que estas eran mis ansias» (V 36,6).

Efectivamente, el Señor le agradece en una ocasión lo que está haciendo por su Madre: «Estando haciendo oración en la iglesia antes que entrase en el monasterio, estando casi en arrobamiento, vi a Cristo que con grande amor me pareció me recibía y ponía una corona y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre» (V 36,24).

Siempre se sintió ella personalmente y a toda la Orden, protegida y amparada por la capa o el manto de la Virgen del Carmen. Todo ello era para santa Teresa signo del alto grado de gloria que el Señor daría a sus conventos: «Otra vez, estando todas en oración después de Completas, vi a nuestra Señora con grandísima gloria, con manto blanco, y debajo de él parecía ampararnos a todas; entendí cuán alto grado de gloria daría el Señor a las de esta casa» (V 36,24).

Curiosamente la Santa habla siempre de capa, de manto o de hábito de la Virgen del Carmen o de Nuestra Señora del Monte Carmelo, pero ni una sola vez habla del Escapulario del Carmen como signo de protección o de amparo de la Virgen. Solamente en dos ocasiones habla en las Constituciones de las medidas materiales que ha de tener el escapulario, prenda que forma parte de todo lo que es el hábito carmelitano. Se puede ver Constituciones 4,2 y 17,10. Probablemente a la Santa le interesaba más la persona misma de la Virgen en la Orden que los privilegios o formas externas de su presencia, significadas por una pieza concreta del hábito, cuando, en realidad, el signo más completo y totalizante de consagración, de entrega y de permanencia a la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo es todo el hábito en sí, considerado en su totalidad.

Como consecuencia de la presencia y de todo el amor de María a la Familia del Carmelo, Teresa de Jesús propone unas actitudes concretas de respuesta filial:

1ª) Servir a la Señora, Madre, Reina y Patrona de la Orden.

2ª) Amor a la Virgen y a su Orden.

3ª) Guardar la Regla de Nuestra Señora y Emperadora con la perfección que se comenzó.

4ª) Alabanza y gratitud a la Señora y Patrona y Madre, cuyo hábito traemos y de la que somos hijas, por las nuevas casas –«palomarcitos de la Virgen»– que se van fundando, para su gloria y honra.

5ª) Gozo y júbilo de hijas por ser tan queridas y amadas por la que es Madre del Señor e Intercesora nuestra.

6ª) Teresa de Jesús se acoge a la bondad de María como se acoge a la misericordia de Dios: «Válgame la misericordia de Dios, en quien yo he confiado siempre por su Hijo sacratísimo y la Virgen nuestra Señora, cuyo hábito por la bondad del Señor traigo» (F 28,35).

5. Conclusiones

1ª. La devoción y el amor a María, la Virgen, en santa Teresa de Jesús, son hondamente filiales, arraigados en la tradición familiar y en la devoción del pueblo, que se incrementan y se personalizan en la vida del Carmelo y que tienen rasgos personales y de propia experiencia.

2ª. Los títulos que la Santa usa en la manera de entender las relaciones espirituales con la Virgen María son muchos y de calado diverso. Pero siempre

corresponden a los convencimientos, actitudes y deseos profundos que anidan en la inteligencia, en el corazón y en el celo evangelizador de santa Teresa de Jesús.

3ª. El verdadero camino del descubrimiento de María Virgen en la vida de la Santa es la oración y la experiencia mística, acompañadas de la imitación de la oración recogida de María y de sus virtudes más destacadas en el Evangelio.

4ª. Santa Teresa de Jesús no hace –y sería una osadía en su tiempo intentarlo– ningún tratado de Mariología. Sí está claro que la Santa habla muchas veces de María en sus escritos y que en su vida tiene presencia preponderante e influyente.

5ª. No hay en ella conceptos mariológicos, sino vivencia y experiencia marianas. Se podría mejor hablar, pues, de marianismo teresiano que de Mariología teresiana.

6ª. Su testimonio mariano es esencialmente experiencial y vivencial.

7ª. La experiencia y vivencia espirituales son parte de la vida espiritual. Por consiguiente son fuentes de enseñanza que se transmite, como es el caso de santa Teresa de Jesús.

8ª. La experiencia teresiana de María va unida a su experiencia trinitaria y crística fundamentalmente. Se da un cierto paralelismo en ese campo concreto experiencial teresiano.

9ª. La Santa ve, ama y venera a María particularmente como Madre, Virgen, Señora. En un segundo lugar como Reina, Patrona, Intercesora, Emperadora.

10ª. La Orden del Carmen es la Orden de Nuestra Señora, de la Virgen.

11ª. Propone santa Teresa con frecuencia a la Virgen como modelo de unión con Dios, de oración y como maestra de todas las virtudes, entre ellas de la fe, la caridad, la humildad y la pobreza.

12ª. María está presente en toda la vida de la Santa: desde su niñez, pasando por su juventud, hasta llegar a su muerte, tanto en la vida espiritual como en su quehacer de fundadora, además de su tarea de escritora y formadora.

13ª. El tema de María en santa Teresa de Jesús no ha suscitado demasiado entusiasmo. Dentro de la investigación mariana en la Santa los temas más estudiados han sido su devoción y su amor a María y su experiencia mística de María.

BIBL. – Eloy Ordás, Mariología de Santa Teresa de Jesús, Lérida 1923; A. de Castro Albarrán, Mariología de Santa Teresa de Jesús, Lérida 1934; Archange de la R. du Carmel, La Mariologie de Sainte Thérèse, Etudes Carmelitaines 9 (1934) VIII-62; Otilio del Niño Jesús, Espíritu mariano de Santa Teresa de Jesús, MteCarm. 42 (1941) 154-165; 211-226; 247-266; Ildefonso de la Inmaculada, Principios marianos de la Reforma Teresiana: Un precedente de la escuela francesa del siglo XVI, Ephemerides Mariologicae 31 (1981) 35-50; Miguel Boyero, María en la experiencia mística teresiana, Ephemerides Mariologicae 31 (1981) 9-33; Miguel Boyero, La Virgen María en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, Roma 1977; Pedro María Valpuesta, La Virgen María en Santa Teresa de Jesús, MteCarm. 89 (1981) 183-208; Emmanuel Renault, Vie et pensée mariales de Ste. Thérèse d'Avila, Saint-Sever/Adour, 15 Août 1988, 23 pp.; Joseph de Sainte Marie, La Vierge du Mont-Carmel. Mystère et prophétie, Editions P. Lethielleux, París 1985, pp. 291-341: Annex 1: L´experiénce et la doctrine mariales de Sainte Thérèse de Jésus.

Mauricio Martín del Blanco

Mariana de Jesús (Juárez de Lara), ocd

Carmelita de San José de Avila. Oriunda de una aldea de la provincia, hija de Francisco Juárez de Lara y de Francisca de Villafañe, que le retrasan al menos seis años el permiso de ingreso en el Carmelo (cta 62,1). Toma el hábito ese mismo año 1574 y profesa el 9.1.1576. En 1581 ocasiona preocupación a la Santa por abusar de la blandura del anciano capellán y confesor, Julián de Avila (cta 410,9). Pero aceptó el correctivo de T, que ese mismo año la propone a Gracián como posible priora del Carmelo de Avila (cta 421,6). De hecho la elegirán priora de San José en 1591, y de nuevo en 1602. Murió el 24.9.1603. Declaró brevemente en el proceso de beatificación de la Santa, el 27.9.1595 (BMC 18, 166-167. – En el epistolario teresiano, figura dirigida a su nombre la carta 46: de asignación muy dudosa).

Mariana de los Santos (Vanegas), ocd

Es una de las primeras vocaciones andaluzas del Carmelo de Sevilla. Llamada por la Santa “Fanegas” (cta 120,8) o “Anegas” (148,8). Hija de Diego Vázquez y de Ana Vanegas. Profesó en 1577. La Santa no titubeó en admitirla sin dote alguna (cta 120,8), aunque deseaba aportase siquiera algo con que saldar la deuda contraída por el Carmelo de Sevilla con el apurado Antonio Ruiz (1448,8).

Mariano

Ambrosio Mariano de san Benito

Maribobales

Catalina de la Concepción

Maridíaz (1495-1572)

Amiga de Teresa y famosa beata de Avila. Nació en Vita, aldea de la provincia. Fue su padre Alonso Díaz de Víctor. Su madre, Catalina Hernández. Tuvo tres hermanos. Al quedar huérfana siguió viviendo piadosamente en la aldea. Hacia

1536 se trasladó a Avila. Distribuyó toda su hacienda a los pobres. Y por invitación de doña Guiomar de Ulloa, pasó a vivir en el palacio de ésta (1557-1563). Ahí entabló gran amistad con la Santa. Gozó la dirección espiritual de Gaspar Daza, de San Pedro de Alcántara, de Julián de Avila y de los confesores de T, padres Juan de Prádanos y Baltasar Alvarez. Por fin se instaló en la tribuna de San Millán, antiguo y destartalado convento de Bernardas, logrando se habilitase para tener el Santísimo Sacramento y así consagrar al Señor toda su vida. Su fama de santidad cundió en toda España. A su muerte (1572) el cabildo de la catedral le rindió altos honores. A ella alude la Santa al narrar los incidentes de la propia crisis espiritual, en los años de iniciación mística extática, frente a las difidencias de sus confesores: “todo aprovechaba poco; porque como había personas muy santas en este lugar (y yo en su comparación una perdición), y no las llevaba Dios por este camino, luego era el temor en ellos” (V 28,12). Eran los años en que ambas –Maridíaz y Teresa– estaban bajo la dirección del P. Baltasar, en torno a 1560. Años más tarde (1582), alentando a la extraordinaria novicia Leonor de la Misericordia, le contaba T la anécdota de Maridíaz: “Heme acordado de una santa que conocí en Avila, que cierto se entiende lo fue su vida de tal. Habíalo dado todo por Dios cuanto tenía, y habíale quedado una manta con que se cubría, y diola también; y luego dale Dios un tiempo de grandísimos trabajos interiores y sequedades.Y después quejábase mucho y decía: ¿De esos sois, Señor? ¿Después que me habéis dejado sin nada, os me vais? Así que, hija mía, de éstos es Su majestad, que paga los grandes servicios con trabajos” (cta 449,3).

Mariposas

Criptónimo, empleado en el carteo de 1576 para designar a las carmelitas descalzas (ctas 119, 121, 147, 154).

Maruca

Sobrenombre familiar de María de san José, Muncharaz y Tolosa (cta 459,1).

Mascareñas, Leonor de (1503-1584)

Dama de la corte portuguesa. Hija de don Fernán Martínez y de Isabel Pinheira. Vino a España con la futura esposa de Carlos V, Isabel de Portugal (1526). Fue aya, sucesivamente, de Felipe II y del príncipe don Carlos. Fundó en 1564 el convento de franciscanas de Santa María de los Angeles en Madrid, y ayudó a María de Jesús en la fundación del Carmelo de la Imagen en Alcalá de Henares. Conoció a la Santa, probablemente, en 1568 y la acogió repetidas veces en su convento. Con ocasión de la fundación de Pastrana, refiere ésta: “Salí de Toledo... Era el camino por Madrid, y fuímonos a posar mis compañeras y yo a un monasterio de franciscas con una señora que le hizo y estaba en él, llamada doña Leonor de Mascareñas, aya que fue del rey, muy sierva de nuestro Señor, adonde yo había posado otras veces... y siempre me hacía mucha merced” (F 17,5). Ahí se encontró la Santa a los futuros carmelitas Ambrosio Mariano y Juan de la Miseria (ib 6-7), protegidos de doña Leonor. Cuando en agosto de 1578, tras la penosa prisión de fray Juan de la Cruz, desaparece improvisamente el dicho fray Juan de la Miseria, la Santa lo notifica a Gracián, temerosa de que el buen lego pintor haya caído también en prisión, pues “no ha parecido más” (cta 266,4). Pero se equivocaba. Fray Juan de la Miseria se había acogido al monasterio de doña Leonor, pidiendo a ésta consejo y ayuda para viajar a Roma y prestar obediencia al General. Y la bondadosa doña Leonor le entregó una carta de presentación para el P. General, en que decía: “El que dará ésta se llama fray Juan de la Miseria y es lego y es de buena vida y alma, tiene mucha inocencia santa, y con todo entendió que no estaba en buen estado después que el señor nuncio quitó a Gracián los poderes que decía que tenía para visitar toda esta santa orden de nuestra Señora del Carmen, por esto va a dar la ubidiencia a vuestra reverendísima paternidad...” (Regesta Rubei, p. 267-268). Y sigue trasmitiendo a favor de su recomendado una serie de noticias defícilmente conciliables con su antigua amistad y aprecio de la M. Teresa, y poco favorables a los descalzos. Terminaba su misiva asegurando: “soy muy amiga y devota del reverendísimo fray

Gerónimo [Tostado]". La carta de doña Leonor está fechada a 12 de agosto (de 1578). La referida carta de la Santa a Gracián es del 29 de septiembre. El breve del nuncio Sega retirando las facultades de visitador a Gracián tenía fecha del 23 de julio de ese año (MHCT 2, 20). Doña Leonor murió el 20.12.1584. María de Jesús (Yepes).

Mata ("el padre maestro Mata"), O.P.

Dominico. Residente en el convento de San Pablo de Burgos cuando la Santa funda el Carmelo de esta ciudad. Al marchar ella, queda de confesor de la comunidad. Desde Palencia (9.8.1582) le envía saludos, y añade: "Harta envidia les han acá [las carmelitas de Palencia a las de Burgos] de tal confesor" (cta 461,4).

Matanza, Hernando de

Caballero burgalés. Regidor de la ciudad. Hijo de García de Matanzas y Ana de la Cadena. Emparentado con el alcalde mayor. Interviene a favor de la Santa facilitando el alojamiento de ésta y de sus monjas en el Hospital de la Concepción. Refiere T: en el Hospital "no nos daban sino dos piezas y la cocina; mas tenía cargo del Hospital un gran siervo de Dios llamado Hernando de Matanza, que nos dio otras dos para locutorio y nos hacía mucha caridad, y él tiene con todos, que hace mucho por los pobres" (F 31,28). También ayudará en la obtención de la licencia por parte del arzobispo y de hecho él trae por fin al grupo la gran noticia del permiso concedido (18.4.1582): el arzobispo, dice la Santa, "en fin... nos la dio [la licencia], y envió con ella al buen Hernando de Matanza, que no venía poco alegre" (ib 44; cf. BMC 2,337-338).

Mateo de la Fuente (1524-1575)

Es el fundador de los ermitaños, luego monasterio, del Tardón. Había nacido en Almiruete (Guadalajara). Siendo estudiante en Salamanca, se sintió llamado a la vida eremítica, por influjo de un ermitaño salmantino de los alrededores de la ciudad. Se trasladó a Sierra Morena, donde fundó, juntamente con Diego Vidal, el eremitorio del Tardón, bajo la obediencia de don Cristóbal de Rojas y Sandoval. Ahí se les asociaron los italianos Ambrosio Mariano Azzaro y Juan Narduch (luego, Juan de la Miseria), que se apartarían del grupo en 1569 (F 17,8). El P. Mateo tuvo el apoyo de San Juan de Avila y del P. Granada. La Santa, hablando del P. Mariano, presenta así a aquél: “Supo que cerca de Sevilla estaban juntos unos ermitaños en un desierto, que llaman El Tardón, teniendo un hombre muy santo por mayor [P. Mateo]. Tenía cada uno su celda y aparte... Ni te-nían renta ni querían recibir limosna ni la recibían, sino de la labor de sus manos se mantenían...” (F 17,8).

Matía, Diego, Ocarm

Carmelita de Avila. Confesor en el monasterio de la Encarnación (BMC 18,238; 19,13). A él y a su santa muerte se refiere la gracia mística referida por T en Vida 38,31: “Otro fraile de nuestra Orden, harto buen buen fraile, estaba muy malo y, estando yo en misa, me dio un recogimiento y vi cómo era muerto y subir al cielo sin entrar en purgatorio...”. María Gracián anota: “Llamábase fray Matías” (cf ed. facsimilar de Vida 2, p. 377).

Matusalén

Criptónimo con que designa al nuncio papal N. Ormaneto en el carteo de 1576-1577 (cta 119,1..., 192,4). Y a su sucesor F. Sega a partir de ese año (cta 231,9..., 358,3).

Mayorga, Francisco de

Hacendado salmantino, que se pone a disposición de la Santa cuando ésta intenta rescindir (en 1579) el contrato de compraventa pendiente con Pedro de la Banda (cta 311), y hace que el depósito de mil ducados fiado a Jerónimo de Carvajal en 1573 pase a manos de Francisco de Mayorga (1580: cta 361, en que ella refrenda la iniciativa de García Manrique).

BIBL.–Tomás Alvarez, Una singular carta de santa Teresa, en MteCarm 109 (2001) 447-456.

Medicina / médicos

En tiempo de T apenas existía la medicina preventiva o la simple promoción de la salud. Más bien se ocupaba de poner remedio a las dolencias, especialmente a las físicas, frente a las cuales el común de la gente tenía tres posibles soluciones: o la científica, recurriendo al médico profesional; o la popular, acudiendo al curandero de renombre; o la religiosa, encomendándose a algún santo protector de alguna enfermedad particular (por ej., para los males de garganta, san Blas; para las epidemias san Roque, etc, o en las pestilencias asoladoras, a todos los santos). En el caso personal de T queda constancia del recurso a los dos primeros, y a los remedios caseros. Lo resumiremos en tres puntos: a/ los médicos; b/ los curanderos; c/ las recetas caseras.

El médico era ya entonces un profesional con título universitario de licenciado o de doctor. Cada hospital contaba, según su categoría y posibilidades económicas, con dos o más médicos, generalmente obligados a visitar a los enfermos hospitalizados, al menos dos veces al día. T conoció esa usanza en el Hospital de la Concepción de Burgos, donde efectivamente ejercían dos doctores, contratados por los regentes del hospital. En éste residió ella temporalmente, aunque no en calidad de enferma sino como solicitante de hospedaje de emergencia (F 31,27). Pero ahí conoció de cerca el sistema de curas aplicado a enfermos graves, y entabló amistad con uno de los médicos, el Dr. Aguiar, que le correspondió con

admiración, asistencia y ayuda económica y le diagnosticó alguna de sus muchas dolencias. Al servicio de los médicos estaban, en grado inferior, los cirujanos y los sangradores. En el caso de T intervinieron estos últimos reiteradas veces. La sangría era ejecutada por el “barbero” y se hacía en uno de los brazos para “librar el organismo del exceso de humores”. Las Constituciones teresianas preveían la entrada en clausura del “médico o barbero” (5,2). T misma se sometió a la sangría numerosas veces, acusando con frecuencia la debilidad subsiguiente. Así, en mayo de 1568 llega a Toledo cansada y enferma: “con el sol y el camino, el dolor que tenía... me creció de suerte que cuando llegué a Toledo me hubieron de sangrar luego dos veces... y me parto [camino de Avila] bien desflaquecida (porque me sacaron mucha sangre), mas buena” (cta 8,3). Las sangrías la obligan a escribir de mano ajena: “la mano ajena suplico a vuestra merced perdone, que me tienen las sangrías flaca y no está la cabeza para más” (cta 28,2: agosto de 1570). “Yo no entiendo sino en regalarme..., que sobre las cuartanas me dio dolor en un lado y esquinancia... Con tres sangrías estoy mejor” (41,1: marzo de 1572). Y en la primavera de 1577: “sangréme ayer, y mándanme sangrar hoy...” (191,1). Aun así, no es fácil hacerse una idea de la frecuente intervención del barbero.

Cuando T enfermó gravemente a los 23-24 años, los médicos se dieron por fracasados ante su enfermedad. Su padre, don Alonso hubo de recurrir a la famosa curandera de Becedas. T se sometió, de buena fe, a las pócimas y terribles purgantes de la aldeana –quien expresamente condicionó la cura a la temporada de verano (V 4,6)–, curas que la dejaron extenuada y casi moribunda. Cuando don Alonso decidió la retirada y el regreso a Avila, los médicos intervinieron de nuevo: “tornaron a verme médicos. Todos me desahuciaron, que decían sobre todo este mal, decían estaba hética” (V 5,8). Luego, diagnostican su muerte, si bien T sobrevive y pasa tres años de parálisis (ib 6,2). No sabemos hasta qué punto volvieron a intervenir los galenos. – T hubo de someterse nuevamente a las mañas de otra curandera a los 63 años. En la nochebuena de 1577 había caído por la escalera en San José de Avila (“escalera del diablo”) dislocándose el brazo izquierdo. Y con él inmovilizado pasó los cinco meses

siguientes (enero-mayo). Al parecer, no hubo en Avila médico alguno capaz de recolocarle el brazo. Fue la priora de Medina, Inés de Jesús, quien le envió una curandera experta en tirones salutíferos. Lo cuenta T misma en carta del 7 de mayo: “¡Oh, mi padre, que se me olvidaba! La mujer vino a curarme el brazo, que lo hizo muy bien la priora de Medina en enviarla, que no le costó poco ni a mí el curarme. Tenía perdida la muñeca, y así fue terrible el dolor y trabajo, como había tanto que caí... Parece que quedo curada, aunque ahora con el tormento poco se puede entender si lo está del todo... Fue tanta la gente que acudió a ella [a la curandera], que no se podían valer en casa de mi hermano” (cta 244,4). Como si el éxito de la curandera subrayara más expresamente la derrota o la impotencia de los médicos abulenses.

En tiempo de T la botica era ya una institución oficial y veterana, si bien expuesta a toda clase de trucos y adulteraciones, que motivaron más de una pragmática regia. Pero al margen de las boticas oficiales existía el tráfico popular de triacas, medicinas y recetas. De estas últimas son buen testigo los escritos teresianos, especialmente las cartas (cf además M 2,9, en que recuerda a los vendedores de triacas y venenos). La Santa es bastante adicta a las “aguas medicinales”: al agua de Loja, o a la de Fuentepiedra (Antequera), o al “agua de azahar”, o al “agua rosada”, si bien decididamente opuesta al agua de zarzaparrilla. Favorable a los sahumerios, a ciertas píldoras maravillosas y a pastillas para el brasero, al ruibarbo, a jarabes especiales, alguna vez para uso propio, las más de las veces para aconsejarlo a otros. Uno de los más famosos es su “jarabe del rey de los medos” (cta 143,7), aunque no llegamos a saber en qué consistía ese brebaje; pero “este jarabe me da la vida” (cta 105,7). Con todo, la más famosa de sus recetas es la de los “sahumerios con erbatum y culandro y cáscaras de huevos y un poco de aceite y poquito romero y un poco de alhucema...” (cta 163,1). Casi adelantándose a la medicina de su tiempo, más preo-cupada de remediar que de prevenir, T dará a la priora de Sevilla la receta, entre espiritual y clínica: “mire mucho por sí, que más vale regalarse que estar mala” (cta 114,6). Enfermedades.

BIBL.–P. Bilbao Aristegui, Santa Teresa enfermera. Burgos 1982; M. Izquierdo, Enfermedades y muerte de santa Teresa. Madrid 1963.

Medina del Campo

Cuando la madre T se dirigió a Medina del Campo, ésta era una villa en pleno auge, iniciado a fines del siglo XV gracias a la protección de Isabel la Católica a sus ferias de cambios, que lograron desplazar a las de Villalón y Medina de Ríoseco.

Demográficamente, por 1567, es posible que llegara a los 20.000 habitantes, cifra reservada solamente a las «grandes» ciudades de entonces. De hecho era una población urbana, compuesta por jornaleros, labradores, hortelanos, pastores, asentados en los barrios periféricos. Los artesanos e industriales, profesionales e hidalgos, los agremiados mayores preferían para vivir y trabajar las cuadrillas más cercanas a la plaza mayor. En estos mismos espacios habitaban los sectores que conferían personalidad a Medina del Campo: comerciantes banqueros, gentes de las finanzas. Eran éstos los que animaban la actividad comercial al amparo de las ferias internacionales, ferias de financieros, con instrumentos modernos de crédito y de cambio. Por eso andaban por allí Simón Ruiz o Rodrigo de Dueñas o extranjeros que negociaban con la monarquía de inmensos recursos y de mayores gastos.

Precisamente esta prosperidad fue el factor decisivo para la inmigración creciente y para atraer a los pobres, que siempre acudían a los lugares de riqueza. Entre tantos como aparecen censados en 1561, allí, en la cuadrilla de Barrionuevo, cerca de donde estará la fundación de la madre T, vivía una pobre de solemnidad, Catalina, viuda, la madre de san Juan de la Cruz. Y por las calles de Medina (y lugares cercanos) mendigaba el hermano, Francisco de Yepes. Y para atender a tantos pobres y transeúntes Medina se había dotado de un sistema de asistencia social completo: para niños huérfanos estaba ya en 1551 el colegio de los

doctrinos; para enfermos funcionaban cerca de quince hospitales, entre ellos el tan activo de contagiosos de bubas. Por 1580 se pensaría en reducirlos, y nada más a propósito que hacerlos agregar casi todos al grandioso que comenzó a construir Simón Ruiz.

Eclesiásticamente no dependería de Valladolid hasta 1595. Hasta entonces, y a pesar de ciertas relaciones con Salamanca, era una abadía con su colegiata, cuasiepiscopal. Cabildo y regimiento se encargaban de alentar la autonomía con el lema «ni el rey oficio ni el papa beneficio». La mayor parte de las órdenes religiosas se habían asentado en la villa. Los jesuitas, llegados por 1551, no tardaron en adquirir prestigio e influjo social desde su colegio activo y con pedagogos como el P Astete y Juan Bonifacio.

De la febril actividad, de sus negocios y negociantes, de la agitación internacional de sus ferias, bastante deja entrever T en sus Fundaciones y en sus Cartas. Aquéllas transmiten el temor a sacrilegios por la idea que se tenía de que allí acudían mercaderes incluso herejes. Dada su riqueza y sus posibilidades limosnarias, se comprende que la madre T empezase la expansión de sus conventos, que quería de pobreza y no de renta, por este núcleo mercantil.

Ligada la suerte de Medina del Campo a la hacienda de la monarquía y al eje comercial y financiero de Sevilla-Medina-Burgos-Flandes, cuando lleguen las quiebras de la hacienda real y la rotura de comunicaciones con Amberes (desde 1575), la villa comienza a perder su apogeo anterior, y al pasar por allí la madre T en los últimos días de su vida también la villa está en su declive rápido, que se consumará a principios del siglo XVII.

Teófanes Egido

Medina del Campo, fundación del Carmelo de

Es la primera “salida” de la Fundadora. A T se lo había permitido el P. General de la Orden, Juan Bautista Rubeo (MHCT 1, 62-66; y F 2,3). El Carmelo de Medina será, por tanto, el primero fundado por ella bajo la obediencia de la Orden.

Cuando en Avila corrió la voz del nuevo proyecto, “hubo mucha murmuración: unos decían que yo estaba loca; otros esperaban el fin de aquel desatino” (F 3,3). A media distancia entre éstos y aquéllos se situaba el Obispo, don Alvaro, que “por no me dar pena” otorgó su beneplácito a ciencia y conciencia de que la aventura de la Madre era un “desatino” (ib). Así partió ella de Avila, con un inmenso ideal en el alma, y por provisión “unas blanquillas, harto poco”, insuficientes para comprar casa, pero si acaso bastantes para alquilar algo más que un local a tejavana. De mucho más valer era la comitiva que la Fundadora llevaba consigo: dos monjas de San José; cuatro más de la Encarnación; más un capellán valiente, el famoso Julián de Avila.

A medio camino, un susto: en Arévalo, donde hay que hacer noche, llega al grupo la noticia de que el proyecto de casa para fundar se ha esfumado; llega luego el aviso de que será posible instalarse en una vivienda semiderruida. En cambio, la comitiva se libra de otro buen susto al hacer su entrada a medianoche en Medina: “Llegamos... víspera de nuestra Señora de agosto, a las doce de la noche. Apeámonos en el monasterio de Santa Ana [de religiosos carmelitas] por no hacer ruido, y a pie nos fuimos a la casa. Fue harta misericordia del Señor, que aquella hora encerraban toros para correr otro día, no nos topar con alguno” (F 3,7). Las restantes angustias de la fundadora y las peripecias de la fundación las refiere ella en el mencionado capítulo de su Libro de las Fundaciones. El episodio más conmovedor son los nocturnos de la Santa, cuando comprueba que ha instalado el Santísimo Sacramento en un mísero portal ruinoso. “¡Oh, válgame Dios, cuando yo vi a Su Majestad puesto en la calle en tiempo tan peligroso como ahora estamos...! Aunque siempre dejaba hombres que velasen el Santísimo Sacramento, estaba con cuidado si se dormían; y así me levantaba a mirarlo de noche por una ventana, que hacía muy clara luna, y podíalo bien ver” (F 3,10.13).

El ingreso en Medina acaeció el 14.8.1567. La fundación se inauguró al día siguiente, fiesta de la Asunción. La comunidad hubo de cambiar domicilio varias veces, antes de encontrar asentamiento definitivo. Pero la Santa tuvo ahí la suerte de un primero y feliz encuentro con el joven fray Juan de la Cruz; la nueva suerte de poner en marcha su primera fundación de Descalzos; de entablar amistad con todo un florón de gentes selectas: el mercader Blas de Medina, que le cede gran parte de la propia casa; el célebre asentista Simón Ruiz, que firmará las escrituras indispensables para que la Fundadora sea aceptada por el Concejo urbano; con varias damas amigas incondicionales; y con espléndidas vocaciones carmelitas, entre ellas, la sobrina del futuro Cardenal Quiroga, Jerónima Quiroga, y la sobrina del mencionado Simón Ruiz, la joven Isabel de los Angeles, a quien T dedicará dos de sus poemas (Po 25 y 26). En la hora de la fundación fue de importancia el testimonio del célebre asentista Simón Ruiz, que en las informaciones previas a la concesión del permiso por parte del obispo de Salamanca, declaró, en calidad de regidor de Medina: “porqueste testigo es informado de personas religiosas, doctas y muy cristianas que viven las dichas monjas con mucha aspereza y cristiandad, dando mucha doctrina santa y buena...” BMC 5, 345).

A este su Carmelo de “San José de Medina del Campo”, regresará varias veces la Santa, a lo largo de su tarea de fundadora. Ahí se detendrá a descansar en el viaje de Burgos a Alba, pocos días antes de su muerte. Aún hoy, el Carmelo medinense sigue lleno de recuerdos y reliquias de la Santa.

Bibl.–Documentación sobre la fundación, en BMC 5, pp. 342-374; y MHCT 1, 62-71; 2, 317-319; E. Jorge Pardo, Siguiendo a santa Teresa: la fundación de Medina, en “Manresa” 39 (1967) 245-262; P. M. Garrido, Santa Teresa, priora de la Encarnación de Avila. Intervención del P. Angel de Salazar, en MteCarm. 95 (1987) 73-82; J. L. Rodríguez, Santa Teresa en Valladolid y en Medina del Campo, Valladolid 1982; Reforma 1,2,218.

F. Domingo

Medina, Bartolomé de, O.P. (1527-1580)

Dominico insigne. Nacido en Medina de Rioseco (Valladolid), 1527. Hijo de Andrés de Lillo y de Ana de Santallana. Profesó en San Esteban de Salamanca el 26.11.1546, donde había sido connovicio de Domingo Báñez. Fue profesor en Santa María la Real de Trianos (León). Luego tuvo cátedra en San Esteban de Salamanca, y de ella pasó a la cátedra de Durando en la Universidad. Al morir el P. Mancio del Corpus Christi (1576), le sucedió en la cátedra de Prima. Fue por esas fechas cuando tuvo noticia de la M. Teresa, con ocasión de las fundaciones de los Carmelos de Salamanca (1570) y Alba (1571). O quizás más tarde, en los viajes de la Santa a Alba y Salamanca (1574). En un primer momento, Medina desestimó e incluso reprobó a la "Fundadora". Lo testifica uno de sus discípulos de entonces: "...al tiempo que la dicha santa Madre fue a Salamanca a fundar..., el maestro fray Bartolomé de Medina..., catedrático de prima de teología, cuyo discípulo fue este testigo [Francisco Mena], al principio recibió mal las cosas de la santa Madre, en tanta forma que públicamente en su cátedra dijo que era de mujercillas andarse de lugar en lugar, y que mejor estuvieran en sus casas rezando e hilando..." (BMC 19, 349). Al saber la interesada que Medina "mofaba de ella, le estimó tanto", testifica Ana de Jesús (Lobera. – Ib 18, 467). Pero al conocerla personalmente, Medina cambió de parecer. Incluso se trasladó algunas veces a Alba (1574) para confesarla. Ella misma lo resume todo en su Relación 4, escrita a finales de 1575 (o principios de 1576) para los examinadores de Sevilla: trató "con el padre maestro fray Bartolomé de Medina, catedrático de prima de Salamanca, y sabía que estaba muy mal con ella, porque había oído de estas cosas; y parecióle que éste le diría mejor si iba engañada que ninguno..., y procuróse confesar con él, y diole larga relación de todo, lo que allí estuvo, y procuró que viese lo que había escrito, para que entendiese mejor su vida. El la aseguró tanto y más que todos, y quedó muy su amigo" (R 4,8; cf.R 6,). En el epistolario teresiano abundan las alusiones a él en las cartas de 1574-1575,

especialmente en las dirigidas a Báñez y a María Bautista. A Báñez le segura: “Con el padre Medina me va bien; creo si le hablase mucho, se allanaría presto. Está tan ocupado que casi no le veo”. Escribe así a principios de enero de 1574 (cta 58,6: desde Salamanca a Valladolid). Y unos días después, al mismo P. Báñez, desde Alba a Salamanca: “Esa trucha me envió hoy la duquesa; paréceme tan buena, que he hecho este mensajero para enviarla a mi padre el maestro fray Bartolomé de Medina. Si llegare a la hora de comer, vuestra reverencia se la envíe luego con Miguel, y esa carta” (cta 59,2). Con todo, aún ese mismo año parecen subsistir sombras en las relaciones de entrambos. Se lo escribe a la priora de Valladolid, María Bautista: “de lo del P. Medina, aunque sea mucho más, no haya miedo me alborote, antes me ha hecho reír...” (cta 63,4). Y pocos meses después, a la misma María Bautista: “Si, por dicha, el padre maestro Medina acudiere por allá, haga darle esta carta mía, que piensa estoy enojada con él...” (cta 71,7). Y todavía una confidencia más, a finales de septiembre, no sin cierta reticencia, recomendando a la priora de Valladolid “no desgraciar al maestro Medina...; no le deje de enviar la carta, ni se le dé nada aunque no sea tan amigo, que ni él lo debe tanto ni importa nada lo que dijere de mí. ¿Por qué no me lo dice?” (cta 73,1: fechada en Segovia a finales de septiembre de 1574). Así terminan las alusiones expresas de la Santa al P. Bartolomé. Falleció éste el 30.12.1580. De todas esas cartas a él, no nos ha llegado ninguna. Alvaro Huerga, Bartolomé de Medina y Santa Teresa... “Angelicum” 64 (1987) 218-246. Medina, Blas de Es uno de los mercaderes de Medina del Campo amigos de T. Ante el estado ruinoso del edificio en que se instaló inicialmente el Carmelo de la villa, Blas tuvo un gesto generoso: "ya después de ocho días –cuenta T–, viendo un mercader la necesidad (que posaba en una muy buena casa), díjonos fuésemos a lo alto de ella, que podíamos estar como en casa propia. Tenía una sala muy grande y dorada, que nos dio para iglesia" (F 3,14). Julián de Avila detalla más: "y como Medina estaba entonces en su antigua prosperidad, estaba todo tan ocupado, que no había remedio adónde nos meter; fasta que vino Dios en un mercader que se llamaba Hulano de Medina, y de la casa en que vivía hizo dos moradas, y en la una se recogió él y su gente, y en la otra admitió a las monjas fasta que labraron en esta

casa primera, donde se pudieran meter..." (Julián de Avila, Vida, p. 256; cf Ribera, 2,9, p. 169). Ahí, en la casa del mercader, tendría probablemente la Santa su primer encuentro con fray Juan de Santo Matía (S. Juan de la Cruz).

Medina, Blas de

Es uno de los mercaderes de Medina del Campo amigos de T. Ante el estado ruinoso del edificio en que se instaló inicialmente el Carmelo de la villa, Blas tuvo un gesto generoso: "ya después de ocho días –cuenta T–, viendo un mercader la necesidad (que posaba en una muy buena casa), díjonos fuésemos a lo alto de ella, que podíamos estar como en casa propia. Tenía una sala muy grande y dorada, que nos dio para iglesia" (F 3,14). Julián de Avila detalla más: "y como Medina estaba entonces en su antigua prosperidad, estaba todo tan ocupado, que no había remedio adónde nos meter; fasta que vino Dios en un mercader que se llamaba Hulano de Medina, y de la casa en que vivía hizo dos moradas, y en la una se recogió él y su gente, y en la otra admitió a las monjas fasta que labraron en esta casa primera, donde se pudieran meter..." (Julián de Avila, Vida, p. 256; cf Ribera, 2,9, p. 169). Ahí, en la casa del mercader, tendría probablemente la Santa su primer encuentro con fray Juan de Santo Matía (S. Juan de la Cruz).

Medina, Hernando, Ocarm (1544-1600)

Carmelita de la provincia de Castilla, que pasó a los descalzos en Sevilla, donde recibió el hábito de manos de Gracián, siendo el secretario privado de éste durante el año de noviciado. Luego regresó a los calzados y se asoció a Baltasar Nieto y a Miguel de la Columna en la campaña de calumnias contra Gracián, 1577 (cf MHCT 1,395-397; 407-408). Por esas fechas o poco después, estando en Valladolid, el P. Hernando preside la ceremonia de toma de hábito de María Gracián (1578), hermana del P. Jerónimo, cosa no bien vista por la Santa, que al saberlo escribe a éste: “Olvidóseme de decir en esa carta el disgusto que me dio que fray Hernando Medina diese el hábito a la nuestra monja [María de san José].

No sé qué tentación tiene aquella priorita en contentar estos frailes” (cta 246,2). En el proceso de beatificación de la Santa (Toledo 1596), el P. Hernando aportará su testimonio (BMC 18,274-275). Cursando estudios en Salamanca, había sido compañero de San Juan de la Cruz. Murió en 1600, siendo provincial de Castilla (elegido en 1597).

Medinaceli, duques de

Duque de Medinaceli es el hermano de doña Luisa de la Cerda, Juan de la Cerda (cf F 9,2). Amiga de la Santa había sido la esposa de éste, doña Juana Manuel de Portugal, fallecida a primeros de mayo de 1568, tras penosa enfermedad. Escribe T a Dª Luisa: “... a todos los que la querían bien hizo el Señor merced –y a ella más– en llevársela tan presto, porque con el mal que tenía la vieran morir mil veces” (cta 8,11).

Meditación

Oración

Meditaciones sobre los Cantares

Conceptos del amor de Dios

Mejía de Ovando Dávila, Diego

Conde de Uceda, emparentado con la familia de don Alvaro de Mendoza. Casado con una sobrina de éste, María Sarmiento de Mendoza, hija de Diego Sarmiento de Mendoza (cf cta 354), adelantado mayor de Galicia. La muerte prematura de su esposa, doña María (1578), motivó una hermosa carta de pésame de la Santa (cta 236, del 26.3.1578), en la que alude a don Diego: “el conde me ha hecho también lástima”.

Mejía, Juan Alonso de

Vecino de Valladolid, colaborador de la Santa. Probablemente alude a su muerte la carta 349 (del 5.8.1580), dirigida a su mujer, para consolarla en “tan gran golpe como ha sido este trabajo” (n. 1). Quizás era pariente de la Santa. Cf Efrén-Otger, Santa T y su tiempo, II, p. 659, n. 568.

Melgarejo, Luis

Clérigo de Burgos. Provisor de la diócesis. De gran influencia en el arzobispo Cristóbal Vela. Parece haber sido él quien acrecentó las dificultades suscitadas por la fundación del Carmelo burgalés. Refiere la Santa: “concertados los fiadores, dijo el arzobispo se diese al Provisor, que luego se despacharía. El demonio no debía dejar de acudir a él. Después de muy mirado, que ya no pensamos que había en qué se detener y pasado casi un mes en acabar con el arzobispo se contentase con lo que se hacía, envíame el provisor una memoria y dice que la licencia no se dará hasta que tengamos casa propia, que ya no quería el arzobispo fundásemos en la que estábamos, que era húmeda...” (F 31,25). Y poco más adelante: “No tenía tanta culpa el arzobispo, sino un provisor que nos hizo harta guerra, que si a la sazón no lo llevara Dios un camino, que quedó [el provisorato] en otro, nunca parece se acabara” (F 31,42). Por esas fechas informaba la Santa al obispo de Palencia, don Alvaro: “Ya se hacen todas las diligencias que pide el provisor; casi ninguna falta. Todas son bien nuevas para mí. Han citado la primera parroquia, a ver si les venía perjuicio...” (cta 441,1).

Melquisedec

Criptónimo que designa al P. Provincial, Angel de Salazar (cta 134,3).

Mena, X

Caballero de Burgos, cuyas casas quiso comprar la Santa para convento, en marzo de 1582: “Ahora andamos tratando de una [casa] que dicen darán en dos mil ducados, y es harto de balde, porque está muy bien labrada, que no han menester hacer nada casi en ella en muchos años. Harto mal puesto es. Llámase Fulano de Mena cuya es” (cta 433,4). Pronto quedó descartada.

Mendoza Manrique, Elvira

Vega, Suero de

Mendoza y Castilla, Orofrisia de

Dama madrileña, si bien nacida en Alcalá de Henares (BMC 20,471). Hija de Francisco de Mendoza (señor de Valera) y de Beatriz de Castilla y Mendoza. Casada, muy joven todavía, con el sobrino de la Santa, Francisco de Cepeda, el 8.12.1580: “Aún no ha quince años”, escribe la Santa (cta 363,6). El esposo estaba alcanzado de bienes y gravado de obligaciones, especialmente con su tío don Pedro. Presionados por doña Beatriz, madre de Orofrisia, pusieron pleito intentando anular el testamento de don Lorenzo de Cepeda, para apoderarse de los bienes dejados por éste a Teresita y al Carmelo de San José de Avila. En su apuro económico, Francisco se embarcó de nuevo para América (1591), dejando a Orofrisia sola en Madrid. Ésta, para hacer frente a sus deudas, malvendió la finca de La Serna, de Avila (1593). Y vivió sus últimos años en soledad y pobreza, en buenas relaciones con la prima de su esposo, Beatriz de Jesús (Ovalle), priora del Carmelo de Madrid. Orofrisia murió el 17.11.1517.–A pesar de la hostilidad de su madre doña Beatriz con la Santa, ésta apreció siempre a doña Orofrisia. “Hermosa y muy discreta”, la definió en un primer momento (cta 363,6). En carta íntima a la propia hermana, Juana de Ahumada, le confiaba: “Mientras más me informan de este negocio..., más hay de qué nos contentar, en especial de la discreción y ser de doña Orofrisia, que dicen mucho” (cta 367,4). Se lo repite a la puntillosa doña

Beatriz de Castilla: “lo mucho que merece la señora doña Orofrisia” (cta 425,1). Y todavía a finales de ese año, en carta a Lorencico, cuñado de Orofrisia: “A mí me quedaron hartas [penas] de ver ir las cosas harto diferentes de lo que yo quisiera, aunque el haber acertado don Francisco [esposo de Orofrisia] tan bien como a vuestra merced escribí, me dio alivio; porque, dejado quien es su esposa, que de todas partes es de lo principal de España, tiene tantas buenas [partes] en su persona, que bastaba” (cta 427,1). En 1595, doña Orofrisia testificó en el proceso de la Santa, en el tribunal de Madrid (BMC 18, 399-402). Y nuevamente en Alcalá, en 1610 (ib 20, 471-473). Lo hizo muy elogiosamente, pero con pocos recuerdos personales de su relación con aquélla. Su testimonio de 1595 comienza: “aunque no vio ni conoció a la dicha Madre, la comunicó mucho por cartas” (BMC 18,399), si bien ninguna de estas cartas ha llegado hasta nosotros. De nuevo depuso ante el tribunal de Alcalá de Henares (1610), con numerosos detalles sobre las relaciones familiares de T (ib 20, 471-473). Cf Serrano y Sanz, 2, pp. 506-507.

Mendoza, Alonso de

Abad de Valladolid, cuando la ciudad aún no era sede episcopal. Lo será a partir de 1595. Anteriormente, pertenecía a la diócesis de Palencia. Don Alonso es el último abad. Al ser nombrado en 1577 don Alvaro obispo de Palencia, cesa una cierta tensión que mediaba entre ambos (“el obispo [don Alvaro] ya está mejor con él”, escribe la Santa el 27.2.1581 (cta 377,13), y poco antes: “el abad de aquí es muy amigo del señor obispo de Palencia, y aun yo le he hablado, y está muy bien conmigo” (cta 303,4). Ello hacía asequible la licencia para fundar en la ciudad un convento de descalzos, fundación a la que en un principio se oponían el abad y su provisor (cta 303,3; y MHCT 19,234-235) y que finalmente se realizará en la ermita de San Alejo, en mayo de 1581. Valladolid.

Mendoza, Alvaro de

Amigo y colaborador ilustre de T. Obispo de Avila y sucesivamente de Palencia. Hijo de los condes de Ribadavia, Juan Hurtado de Mendoza y María Sarmiento. A él y a su hermana María de Mendoza (casada con el secretario regio F. de los Cobos) debe la Santa su extensa gama de relaciones sociales con la nobleza. Nombrado obispo de Avila (4.9.1560), toma posesión de la diócesis el 4.12.1560. Antes de dos años, entabla relaciones con la Santa a causa de la fundación del Carmelo de San José. Ésta se ve urgida, interior y exteriormente, a poner el nuevo Carmelo bajo la jurisdicción del Obispo: “para las cosas que después han sucedido, convino mucho se diese la obediencia al obispo” (V 33,16). Una carta de fray Pedro de Alcántara al prelado, decidió a éste a aceptar (cf BMC 2, 127: texto de la carta, datada en julio de 1562; fray Pedro muere el 19.10.1562; el nuevo Carmelo se inaugura el 24 de agosto: cf. V 35,12; 36,1-2). Don Alvaro pasa decididamente del lado de Teresa y de la fundación. Ante la oposición del concejo de la ciudad, envía él en su representación a Gaspar Daza, para defender al nuevo Carmelo en la “junta grande” del 30 de agosto. No sólo ayuda económicamente a la comunidad, sino que la visita con frecuencia y le regala imágenes hermosas, como el “Cristo del Amor”. Esa vinculación del prelado al monasterio queda ya reflejada en Camino 3,10; 5,7 (hacia 1566-1567) y en el primerizo epistolario teresiano (cta 12...).

Sigue un manojo de detalles indicativos de ese entusiasmo inicial del prelado. Con ocasión del Sínodo Compostelano de Salamanca, celebrado en esta ciudad en 1565, don Alvaro hace el elogio de la M. Teresa a otro Padre sinodal, el futuro Patriarca de Valencia, san Juan de Ribera, quien propondrá a ésta una fundación en la ciudad levantina, e insistirá hasta el último año de vida de T en que viaje a fundar un monasterio en Alcoy (Alicante), si bien ella no accede en ninguno de ambos casos por razones jurídicas. Cuando llegue a Avila el general de la Orden, Juan Bautista Rubeo, “el obispo [don Alvaro] tuvo por bien se le hiciese toda la cabida que a su misma persona” (F 2,2). Nuevo exponente de su apoyo a la obra de la Santa es su interés por fundar descalzos carmelitas. Refiere ella misma: “Antes que se fuese [Rubeo, de Avila para Roma], el obispo... procuró que le

dejase licencia para que en su obispado se hiciesen algunos monasterios para la fundación de frailes descalzos de la primera Regla..."(F 2,4); "el obispo tomaba este negocio [de la fundación de los descalzos] muy por suyo" (ib). De nuevo interviene don Alvaro en los preparativos de la fundación de descalzos en Pastrana, ya en 1569 (F 17,11). Poco antes había dado también su asentimiento al primer viaje fundacional de la Santa para erigir el Carmelo de Medina (F 3,3).

Don Alvaro había sido uno de los primeros lectores del Libro de la Vida, en el autógrafo mismo (quizás ya en 1565). Una vez aprobado el libro por san Juan de Avila (1568), lo reclama de nuevo para llevarlo consigo a Madrid (1574) –no sabemos con qué objeto–, y la Santa accede, enviándoselo desde Segovia, vía Valladolid (!), como ella refiere en la carta 73,4. Del ejemplar original que obra en manos de don Alvaro, hace sacar un "traslado" su hermana doña María de Mendoza (cta 115,7), copia que pasará más tarde a un lector insigne, el duque de Alba, recluido por orden regia en la cárcel de Uceda (1579). Pero entre tanto, el propio obispo abulense cae en el punto de mira de los inquisidores de Valladolid a causa del libro. El 1.2.1575 informan éstos al Tribunal Supremo: "Al Reverendísimo de Avila se le escribirá envíe el libro que tiene de Teresa de Jesús". Desconocemos el tenor de esa intimación, que llega a manos de don Alvaro el 10 del mismo mes; pero el 27 siguiente ya él ha requisado el manuscrito y lo remite al tribunal vallisoletano, acompañado de una carta de humilde sumisión: "... luego puse por obra buscar el libro. He hallado ese que envío a vuestras mercedes. No ha podido ser antes..." El 2 del mes siguiente ya está el autógrafo teresiano camino de Madrid, donde inicia su largo período de prisión inquisitorial. (Para la documentación alegada, cf el Libro de la Vida, edición facsímil –Burgos 1999–, tomo 2, pp. 523-526).

Nombrado en junio de 1577 obispo de Palencia, don Alvaro accede a la petición de la Santa de renunciar a su jurisdicción sobre el monasterio de San José de Avila y ponerlo bajo la obediencia de la orden del Carmen (F epíl.). La Santa se lo agradece y comenta: "gran servicio ha hecho a nuestro Señor, y bien a esta casa"

(cta 206.3). Era ya el mes de agosto de 1577, y rápidamente se desatan vientos de oposición frontal a la obra fundadora de T. Lejos de inhibirse ante la adversidad de su protegida, el prelado palentino escribe una carta personal al secretario de Felipe II, Mateo Vázquez (22.10.1578), defendiendo abiertamente a la Santa y a sus descalzos: “Yo tengo por muy buena mujer a Teresa de Jesús, por las obras que he visto se han hecho por su industria y mano...” (MHCT 2,41), y Vázquez le indica al rey que la nota de don Alvaro “encarece la bondad y virtud de Teresa de Jesús, y haber dado sus obras testimonio dello” (ib p. 40, nota).

Cuando aún no se habían calmado las cosas, el prelado quiere a toda costa un Carmelo en Palencia. Escribe la Santa: “Habiendo venido de la fundación de Villanueva de la Jara, mandóme el prelado ir a Valladolid a petición del obispo de Palencia, que es don Alvaro de Mendoza, que... como había dejado el obispado de Avila y pasádose a Palencia, púsole nuestro Señor en voluntad que allí hiciese otro [monasterio] de esta sagrada orden” (F. 29,1). De hecho, a la iniciativa de don Alvaro se deben los Carmelos de Palencia (1580) y de Burgos (1582: F. 31). Y, para hacer frente a las dificultades de esta postrera fundación, acepta escribir personalmente una súplica al arzobispo de Burgos, y luego rehacer humildemente la carta, casi al dictado de la Fundadora. Prestación de servicio que, esta vez, resultó humillante a su condición de caballero: “me escribió, anota la Santa, que todo lo que había hecho por la orden era nada en comparación de esta carta” (F 31,44). “Toma las cosas de esta orden como propias, en especial las que yo le suplico” (F 31,2). Poco antes, con ocasión de la fundación de Palencia, había escrito la misma Santa: “no cesa de hacernos merced” (cta 368,3; “es cosa extraña lo que nos favorece” (cta 378,4).

El último encuentro de ambos tiene lugar poco antes de morir la Santa. Viaja ella de Burgos a Avila (luego, cambiará rumbo a Alba). Don Alvaro viaja de Palencia a Toledo para asistir al concilio de 1582-1583. Los dos cruzan viaje en Valladolid, donde aquélla ha llegado el 20 de agosto, y hace a don Alvaro portador de una carta para Ana de los Angeles, priora de Toledo, suplicando a ésta: “si fuere por

allá [don Alvaro por el Carmelo toledano]..., todas le muestren mucha gracia..., que todo se lo debemos” (cta 463,1: del 26.8.1582). Se lo repite en carta del 2.9, apenas un mes antes de morir: “que todo se lo debemos”! (cta 466,1).

Don Alvaro sigue fiel a la Santa después de fallecida ésta. Pasa de colaborador y admirador a devoto entrañable. Pronto tiene noticia del doble fenómeno de la incorrupción y del aroma de sus restos mortales. Él es uno de los primeros en promover el traslado del cuerpo de la Santa, de Alba a Avila. En abril de 1584 lo propone expresamente a la priora del Carmelo de San José de Avila, María de san Jerónimo (MHCT 6. 219), después de haber tratado el asunto con Gracián, entonces provincial de los descalzos (cf sus reiteradas cartas sobre el proyecto a la priora de San José de Avila: MHCT 6, 219-242). En septiembre de ese año 1584 viaja él mismo a Avila, y su entrada en la ciudad se convierte en una apoteosis: lo refiere Teresita, la sobrina de la Santa, en su Narración del recibimiento que hizo la ciudad de Avila a don Alvaro de Mendoza” (ib pp. 585-587). En Avila organiza la reestructuración del presbiterio de la iglesia de San José, para dar cabida en él a dos sepulturas: en el lado de la Epístola , para los futuros restos mortales de sí mismo; y en el lado del Evangelio, para los restos mortales de la Santa. No tiene inconveniente en vender sus joyas y “trastes” –dice él- para llevar a cabo la obra (ib 222). Finalmente solicita el traslado de los restos mortales de la Santa, al recién electo provincial de los descalzos, Nicolás Doria, de quien obtiene el necesario decreto el 27.10.1585 (MHCT 6, 246). Las razones alegadas por don Alvaro y avaladas por Doria eran, entre otras: “... por ser ése el primer convento que ella fundó, y por ser priora dél al tiempo que murió, y al cual iba cuando enfermó”. Y el decreto añade: “y por lo mucho que a su Ilustrísima se debe y por la devoción y deseo grande que tiene de ello” (ib p. 246).

Ejecutado el traslado, don Alvaro proyecta nuevo viaje de Palencia a Avila: “mi ansia de verla [a la Santa] es de manera que si me da vida no alargaré mucho el ir a gozar su vista” (ib p. 241: carta del 18.1.1586); “cada día se me acrecientan los deseos de verla” (ib 242: carta del 26.3.1586). Entre tanto, el prelado palentino

había tomado el hábito de “hermano de la orden” (ib p. 226 nota). Falleció poco después en Valladolid: 19.4.1586. Sus restos mortales yacen en el presbiterio de San José de Avila. Él no llegó a conocer el definitivo decreto del nuncio C. Speciano (Madrid, 1.12.1588), que restituía los restos de la Santa al Carmelo de Alba (MHCT 6, 490-492). – De las numerosas cartas y billetes dirigidos a don Alvaro, sólo seis unidades nos quedan en el epistolario teresiano.

Mendoza, Ana de, Princesa de Eboli

Famosa por sus enredos políticos y por los reveses ocasionados a la Santa. Nacida en Cifuentes (Guadalajara), era hija de Diego Hurtado de Mendoza, virrey de Aragón, y de Dª Catalina de Silva. A los doce años (1552) se casó con Ruy Gómez de Silva, entonces ausente, con quien se reunió en 1559. Tuvieron diez hijos, de los que sobrevivieron seis. Poseía uno de sus palacios en Pastrana, pero ella residía en la corte. Intrigante ya en vida de su marido, lo fue mucho más al quedar viuda (Ruy Gómez murió el 29.7.1573). En 1578 se vio implicada en el asesinato de Juan Escobedo y en las tramas políticas y sentimentales de Antonio Pérez. El 28 de julio de ese año Felipe II la recluye en el castillo de Pinto (Madrid), y luego en el de Santorcaz (Madrid, febrero de 1580), hasta que en abril de 1581 Dª Ana queda confinada en su palacio de Pastrana. Fallece el 12.2.1592.

Doña Ana conoció a T en el palacio toledano de su prima Luisa de la Cerda, en 1562. Para esas fechas ya había admitido en su séquito a la famosa Catalina de Cardona (MHCT 19,225.437). Sus más notorias implicaciones en la historia de la Santa son tres: a/ hallándose ésta en la recién estrenada fundación de Toledo (1569), le llega por sorpresa un carruaje de Dª Ana para que sin dilaciones vaya a fundar un nuevo Carmelo en su feudo de Pastrana (F 17,3; cf sin embargo la cta 13 4, de 1568). Aunque en principio T se resistió (F 17,3), accedió luego, impelida por la voz interior. Viajó de Toledo a Madrid, y de Madrid a Pastrana: “hallé allá a la princesa y al príncipe Ruy Gómez... Diéronnos un aposento apartado [en palacio]... Estaría allí tres meses adonde se pasaron hartos trabajos, por pedirme

algunas cosas la princesa que no convenían a nuestra religión, y así me determiné a venir de allí sin fundar... El príncipe Ruy Gómez hizo a su mujer que se allanase...” (F 17,12-13). – b/ La situación se agravó al morir Ruy Gómez: el mismo día de su muerte la princesa se autoimpuso el hábito carmelita, viajó a Pastrana (cf Escolias, p. 385), e ingresó en el Carmelo, imponiendo sus caprichos a la comunidad. Los padres Gracián y Ambrosio Mariano huyeron a Andalucía para no verse implicados en el suceso (ib), y la madre Teresa, entonces en Salamanca, facilitó el regreso de la princesa a su palacio de Pastrana (F 17,16-17). El monjío de la Eboli había durado desde julio hasta diciembre o comienzos de enero de 1574. Ese mismo mes (mediados de enero) la Santa lo notifica lacónicamente a Báñez: “la monja [el monjío] de la princesa de Eboli era de llorar” (cta 58,4). Sin más comentario. Pero desde su palacio Dª Ana siguió haciendo imposible la vida a las carmelitas: “he gran lástima a las de Pastrana... Están como cautivas” comenta T (ib 6). Y al fundar el Carmelo de Segovia (19.3.1574), la comunidad de Pastrana, en el secreto de la noche, abandona el solar pastranense y se traslada a Segovia, adonde llegan las monjas el 7 de abril: “padecieron en el camino las monjas grandísimos trabajos de fríos, nieve y aguas” (Escolias, p. 386; cf F 17,17. Véase el detallado relato de Julián de Avila en su Vida de Santa Teresa. Madrid 1881, pp. 275-276). – c/ Consecuencia de esa múltiple derrota de Dª Ana fue su toma de represalias contra la M. Teresa, denunciando a la Inquisición el Libro de la Vida, que ella había logrado conocer en 1568 en el palacio toledano de Dª Luisa de la Cerda, cuando la Santa lo envió a san Juan de Avila. A la denuncia de Dª Ana se sumaron en ese momento otras más, y de hecho la autobiografía teresiana fue requerida por la Inquisición a mediados de 1575. – d/ Pese a todo lo cual, la M. Teresa siguió tratando a la princesa con suma deferencia. Hasta piensa en recurrir a su mediación para localizar la prisión de fray Juan de la Cruz o sacarlo de ella (cta 258,6: del 19.8.1578, cuando fray Juan se ha fugado ya de la cárcel, y ella todavía no lo sabe). Por fin cuando la pobre princesa resulte víctima de sus propios enredos y vaya presa de cárcel en cárcel, T la sigue con la mirada y la compasión: “Dijeron –escribe a Gracián– estaba la princesa de Eboli en su casa en Madrid. Ahora dicen está en Pastrana. No sé lo

que es verdad. Cualquiera de estas cosas es harto buena para ella” (cta 244,4). Era ya el 3 de junio de 1580. En esa fecha Dª Ana seguía presa en Santorcaz, cerca de Pastrana. Sólo al año siguiente la internarían en su propio palacio de esta localidad, donde fallecería varios años después (1592). Cf G. Marañón, Antonio Pérez. Gaspar Muro, La Princesa de Eboli. Madrid 1974.

Mendoza, Bernardino de

Hermano menor del obispo abulense, don Alvaro, y amigo personal de la Santa. “Caballero principal”, lo designa ella (F 10,1). Entra en la historia de las fundacionres teresianas por su oferta de locales (“una casa... con una huerta muy buena y grande... dentro de una viña”: F.10,1) para fundar el Carmelo de Valladolid, en Río de Olmos, “casi un cuarto de legua” de la ciudad (ib). Episodio minuciosamente narrado por T en el Libro de las Fundaciones, c.10. Con don Bernardino y con su hermana doña María de Mendoza, viajó ella (enero de 1568) de Medina a Madrid y a Alcalá de Henares. Aquellos dos prosiguieron viaje a Andalucía. Llegados a Ubeda, hacia finales de febrero la muerte sorprendió a don Bernardino: “le dio un mal tan acelerado, que le quitó el habla... Murió muy en breve, harto lejos de donde yo estaba” (F 10,2). Y la Santa se apresuró a realizar la proyectada fundación de Río de Olmos, que finalmente inauguró el 15 de agosto de ese año (F 10,5). Poco antes (julio de 1568), en carta a don Alvaro evocaba T el recuerdo de don Bernardino: “Ahora un año, estuvimos esperando vendría vuestra señoría aquí [a Medina] a ver a mi señora doña María [de Mendoza], que nos lo certificó don Bernardino, y estábamos harto alegres” (cta 12,2).

Mendoza, Diego Sarmiento de

Conde de Ribadavia y adelantado mayor de Galicia. Hermano de don Alvaro de Mendoza. Casado con Leonor de Castro y Portugal, condesa de Lemus (cf cta 41,7). Gran amigo de la Santa y de las carmelitas de Valladolid, donde se siente “de casa”, como su hermana María de Mendoza. Amigo, también de la familia

Gracián. En agosto de 1580 escribe a las carmelitas de Valladolid, encomendándoles asuntos personales y esperando respuesta a vuelta de correo: “sola una hora de término nos dan para responder, que dicen se va el mensajero” (cta 354,2). Efectivamente le responden por separado la Santa y otras tres carmelitas del Carmelo vallisoletano. Todas en forma entre confidencial y humorista. Se conserva únicamente la carta de la Santa, muy amigable, pero muy estudiada, agradeciendo favores a don Diego: “Cuando me viere necesitada, acudiré a vuestra señoría, como a señor de esta casa” (ib 4).

Mendoza, Francisco de

Señor de Valera (Cuenca), casado con Beatriz de Castilla y Mendoza. Son los padres de Orofrisia de Mendoza, esposa de Francisco de Cepeda, sobrino de T. A aquél alude T en la carta 363,6, al hacer el elogio de Orofrisia: “de padre y de madre dicen no la hará ninguna [mujer] ventaja en España”.

Mendoza, María de

Hermana de don Alvaro de Mendoza y gran amiga de T. Su nombre: María Sarmiento de Mendoza. Hija de los condes de Ribadavia. Casada con el comendador Francisco de los Cobos, secretario de Carlos V. Estrechamente relacionada con grandes amigos de la Santa: Luisa de la Cerda, Duques de Alba, Princesa de Eboli, Pedro Fernández, Angel de Salazar... De joven, muy poderosa y algo intrigante en la corte de Madrid. Al quedar viuda en 1547, se dio a la beneficencia y a la vida de piedad. Entabló relaciones con la Santa a partir del nombramiento de don Alvaro para el obispado de Avila (1562). Cuando don Alvaro tuvo en su poder el autógrafo de Vida, doña María logró sigilosamente una copia del mismo, copia que seguía en poder de ella después de entregar el autógrafo a la Inquisición. El 1576 y 1577 trató la Santa de conseguirla, no sabemos con qué éxito (cf ctas 115,7 y 177,19). Es probablemente la copia que poco después entregaron al Duque de Alba, preso en el castillo de Uceda.

Doña María es gran bienhechora de T. A ella se debe en parte la fundación del Carmelo de Valladolid. Ante las dificultades del primer local, debido a un hermano de doña María, escribe la Santa: “Viendo esto una señora de aquel lugar, llamada doña María de Mendoza, mujer del comendador Cobos, madre del marqués de Camarasa, muy cristiana y de grandísima caridad..., díjonos que le dejásemos aquella casa y nos compraría otra. Y así lo hizo...” (F 10,6). Ayudará a la Santa a poner en marcha la fundación de Duruelo (F 13,6) y, años más tarde, la fundación de descalzos en Valladolid (cta 377,13). Medió gran intimidad entre ella y la Santa. Con ocasión de la fundación del Carmelo de Valladolid, escribía ésta plásticamente: “Estaba [yo enferma] en la fundación de Valladolid, que me mataban los regalos de doña María de Mendoza..., que es mucho lo que me quiere” (cta 24,4). Y a la inversa: “... cierto, veo la quiero tiernamente” (cta 300,2). Las dos -la Santa y doña María- habían hecho juntas uno de los largos viajes de la madre Fundadora (cta 239,5). En el epistolario teresiano quedan numerosas alusiones a la persona o a la salud y los servicios de doña María, y cinco cartas de T a ella: números 19, 34, 41, 42, 236). Medina, fundación. Valladolid, fundación.

Mendoza, María Sarmiento de (Junior)

Hija de Diego Sarmiento y de Leonor de Castro y Portugal. Sobrina de don Alvaro de Mendoza. Casada con Diego Mejía de Ovando, primer conde de Uceda. Su muerte prematura (1578) motivó la sentida carta de pésame que escribe T el 26.3.1578 a doña María de Mendoza (cta 236), haciendo de paso un sencillo elogio de la difunta: “Aquel alma santa, que espero en El la tiene ya consigo...” (n. 2).

Mercaderes

En tiempo de T los mercaderes constituían una profesión social relevante. Ejercían tratos y operaciones mercantiles de variado tipo. Formaban grandes compañías y

asociaciones. En Castilla eran importantes las de Medina y las de Burgos, relacionadas con mercaderes europeos. – T está cercana a esa clase social, y la refleja ocasionalmente en sus escritos. Más de una vez atestigua su amistad personal con alguno del gremio. Su primera mención alude a los dos mercaderes venidos de América en 1561, para traerle dineros de parte de su hermano Lorenzo (cta 2,1). En su primera salida de fundadora, otro mercader, Blas de Medina, le ofrece su propia casa para alojamiento temporal del Carmelo medinense (F 3,4). Ella recuerda luego, con emoción, a los dos mercaderes que la acompañaron en la visita al recién fundado convento de Duruelo: “dos mercaderes que habían venido de Medina hasta allí conmigo, que eran mis amigos, no hacían otra cosa sino llorar. ¡Tenía [la iglesia] tantas cruces, tantas calaveras!... Me decían que por todo el mundo no quisieran haber dejado de venir allí” (F 14, 6.11). Al cercano lugarejo de Mancera había traído de Flandes otro mercader “un retablo grande, que yo no he visto... cosa mejor” (ib 9). El mismo relato de las Fundaciones teje poco después el elogio del toledano Martín Ramírez, “hombre honrado y siervo de Dios, mercader..., de gran verdad y honestidad” (F 15,1), que “con trato lícito allegaba su hacienda” (ib), la cual servirá para iniciar el Carmelo de Toledo. Y en ese mismo contexto hace el cálido elogio de otro “mercader amigo mío, del mismo lugar”, Alonso de Avila (F 15,6-7.–Es posible que alguno de éstos dos mercaderes hubiese conocido al “Toledano”, abuelo de la Santa). Otros mercaderes, buenos colaboradores, desfilarán por el epistolario teresiano (cta 182,14). En Valladolid la Santa cuenta con la amistad y generosidad de Agustín de Vitoria (cta 177,20), que años después la ayudará en la fundación de Palencia: “otro amigo de las monjas de Valladolid, llamado Agustín de Vitoria, me ha prestado dineros para acomodar la casa, y regalado harto por el camino” (F 29,9). Esa particular amistad de T y de sus monjas (cf cta 177,20) con el gremio de los mercaderes la sitúa bien en el entramado social de su época.

Mercado, Luis de

Mercado, Luis de Oidor de la Real Audiencia de Granada. Hermano de doña Ana de Peñalosa (discípula de fray Juan de la Cruz y destinataria de la Llama de amor viva). Ayudó a la M. Ana de Jesús en la fundación del Carmelo granadino (1582), cediendo parte de su propia casa para aposentar temporalmente a las fundadoras e intercediendo por ellas ante el arzobispo. En la famosa “carta terrible” de la Santa a M. Ana de Jesús se hace eco del elogio de ésta a “esos señores”, don Luis y doña Ana (cta 451,2). Lo relató por extenso la misma M. Ana en el capítulo añadido al Libro de las Fundaciones, al editarlo por primera vez en Bruselas el año 1610, pp. 353-361. Peñalosa, Ana de.

Mercedarios

Religiosos de la Merced (“mercenarios”, escribe T). A ellos alude la Santa en F 21,8.10 y 28,28, con ocasión de las fundaciones de Segovia (breve oposición de ellos a la erección del Carmelo segoviano: “pleito con los de la Merced y con el Cabildo”), y de Villanueva de la Jara; esta segunda vez confundiéndolos con los Trinitarios de la Fuensanta.

Mercedes

Es el título dado a una fracción de las Relaciones. “Merced” es vocablo de uso frecuente y variado en los escritos de la Santa. Conserva, en general, su significado originario de “favor” hecho o recibido de persona a persona. En el diálogo coloquial, T no usa nuestro “usted”, sino “vuestra merced” para el trato con iguales, incluso con hermanos y sobrinos (cta 363; a su sobrina Teresita, ya monja, la trata de “vuestra caridad”: cta 351). T no tutea. El tuteo lo reserva para el lenguaje íntimo con su propia alma (“fuera bien, oh ánima mía, que miraras el peligro...”: V 5,11; E 1,1...) o para las palabras que el Señor le dirige a ella (por ej.: “no hayas miedo”, “Yo te daré libro vivo”, “búscate en Mí”). – En los textos místicos, “mercedes” son las gracias recibidas de Dios. De ahí el título de Mercedes, dado en las ediciones a la serie de Relaciones breves, desde la 7 a la

67. Bajo el epígrafe Mercedes de Dios aparecen en la edición crítica de Silverio de santa Teresa (BMC 2,43). Ya fray Luis de León, en la edición príncipe de las Obras de T, las había presentado con ese nombre (p. 545).

T. Alvarez

Miguel de la Columna, ocd

Carmelita descalzo, no corista. Nacido hacia 1550. Ingresó en Mancera, donde profesó en octubre de 1570. Antes había sido criado del P. Antonio Heredia, a quien acompañó en la fundación de Pastrana (1569). Acompañó también a Ambrosio de san Pedro en la fundación de Caravaca (1575/1576). Pero es tristemente famoso por el memorial difamatorio que en 1577 presentó al Rey contra Gracián (MHCT 1, 377-380). Al saberlo la Santa, escribe al propio Felipe II (cta del 13.9.1577): “A mi noticia ha venido un memorial que han dado a vuestra majestad contra el padre Gracián... Para esto se han valido de dos descalzos, que el uno (fr. Miguel) antes que fuese fraile sirvió a estos monasterios y ha hecho cosas adonde da bien a entender que muchas veces le falta el juicio” (n. 1). Poco después, informada ya de la retractación de fray Miguel (cf MHCT 1, 393), escribe: “Ya vuestra reverencia sabrá cómo fray Miguel y fray Baltasar se han desdicho, aunque jura fray Miguel que no escribió cosa del memorial, sino que por fuerza y amenazas se le hicieron firmar” (cta a María de san José: 22.10.1577, n. 2, y cf cta a Gracián, del 29.9.1578). – Parece ser que el provincial Angel de Salazar propuso a fray Miguel la ordenación sacerdotal. Gracián advirtió, en contra, que se trataba de un pobre ignorante, “que no solamente no sabe palabra, pero mientras tuviere vida es imposible llegar a saber el primer nominativo” (MHCT 1, 256). – Con todo, fray Miguel es fautor del primer eslabón de calumnias en la dramática historia de Gracián.

Millán, X , Ocarm

Religioso carmelita residente en Antequera (Málaga), ocasionalmente mencionado por T en carta del 9.1.1577, a Gracián (cta 174,3).

Ministriles

Menestriles o ministriles (T usa ambas dicciones) eran indistintamente los instrumentos populares para música de viento y los que los tocaban (los instrumentistas). Importantes en las usanzas festivas de aquella sociedad. Los cabildos catedralicios disponían generalmente de un grupo bien remunerado de ministriles, que intervenían oficialmente en las procesiones y fiestas, especialmente en la procesión del Corpus Christi. Con permiso del cabildo actuaban asimismo en celebraciones profanas, incluso en las corridas de toros. Un buen grupo de ministriles ya lo conoció T en la catedral de Avila. Pero las actuaciones más sonadas fueron, según ella, las ocurridas en las fundaciones de Sevilla (1576) y de Burgos (1582). En Sevilla “nos consolamos ordenasen nuestra fiesta con tanta solemnidad, y las calles tan aderezadas, y con tanta música y menestriles, que me dijo el santo prior de las Cuevas que nunca tal había visto en Sevilla, que conocidamente se vio ser obra de Dios. Fue él en la procesión, que no lo acostumbraba. El Arzobispo puso el Santísimo Sacramento. Veis aquí, hijas, las pobres descalzas honradas de todos” (F 25, 12). “Todos” incluye aquí a los ministriles, al prior de los cartujos y al Arzobispo de Sevilla. – En Burgos, en cambio, intervienen el prior de los dominicos Juan de Arcediano, el doctor Pedro Manso en nombre el arzobispo, y los ministriles estrenando la iglesia del nuevo Carmelo: “Dio licencia [el arzobispo] al doctor Manso para que... pusiese el Santísimo... Dijo la primera misa el padre prior de San Pablo..., con mucha solemnidad de ministriles, que sin llamarlos se vinieron. Estaban todos los amigos muy contentos” (F 31, 45). En competencia con el grupo de ministriles, los cabildos disponías de “la capilla de coro”, de mayor categoría. Una jovial descripción de la “capilla coral” y su actuación procesional puede verse en F 28,37, al relatar la fundación del Carmelo de Villanueva de la Jara. Cabildo.

Misiones

El mundo de las «misiones» entra con fuerza en la vida de Teresa de Jesús y en su tarea carismática en la Iglesia, al abrirse en plenitud el horizonte apostólico, que ha presidido su vida desde 1560. A los «ímpetus grandes de aprovechar almas» y disposición a sufrir mil muertes «por salvar una sola alma de tan gravísimos tormentos» (V 32,6) que brotan en ella en 1560, se añade el progresivo descubrimiento y la vivencia de la iglesia concreta, en que vive. Es la cristiandad con sus «grandes males y necesidades», con la división protestante dentro, y con los moros y judíos más allá de sus fronteras. Una gran pena le «llega a lo íntimo de sus entrañas»: la de «las muchas almas que se pierden, así de herejes, como de moros; aunque las que más le lastiman son las de los cristianos» (M 5,2,11).

La respuesta de Teresa no se limita a sentimientos. Descubre en esa realidad histórica y eclesial una llamada de Dios para actuar activamente en ella, y convoca con fuerza a sus hijas y hermanas de la nueva comunidad de San José de Avila a unirse en esa misión urgente, imprimiendo un sentido apostólico a todos los elementos que componen el tejido de la vida del carmelo renovado. Es un gran reto, que debe afrontar el grupo en comunión de vida (C 3,10). A ese fin iban orientados sus deseos y pláticas con sus hermanas durante los cuatro años (1562-1566) vividos en la pequeña comunidad de San José (F 1,6).

Apertura al mundo de las misiones (1566)

Herejes, moros y cristianos; era el mundo, que dominaba su conciencia a lo largo de su vida hasta este momento. De repente su visión apostólica se extiende a la totalidad del misterio de la Iglesia y del mundo, con apertura apostólica vivencial al área de los infieles, a la geografía más allá de la cristiandad, al mundo misionero.

Sabemos la fecha y la ocasión exactas. Finales del verano de 1566. Es cuanto tiene el encuentro con el misionero franciscano venido de las Indias occidentales,

padre Alonso Maldonado de Buendía. Tras sus años de actividad misionera (1551-1561), Maldonado está inmerso en tareas de defensa de los «indios» ante el Consejo de las Indias contra los abusos de los conquistadores. Lo hace con palabras vehementes y con gestos a veces exagerados.

Camino de Madrid, Maldonado se detiene en Avila, y tiene un encuentro con Teresa y sus monjas de San José. Lazos de familia y de amistad –hermanos, sobrinos y amigos residían en América– unían a la Santa con los reinos de las Indias. Las palabras de fuego de Maldonado presentan, sin embargo, ante sus ojos un panorama nuevo. «Comenzóme a contar –afirma la Santa– de los muchos millones de almas que allí [en las Indias] se perdían por falta de doctrina. Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí» (F 1,7). Tierras conquistadas, pero no evangelizadas, con almas, que, al no conocer a Cristo, se pierden. Se produce una sacudida interna muy fuerte en Teresa. De nuevo brota en su espíritu un hontanar vibrante de deseos, de oraciones y de lágrimas: «clamaba al Señor, suplicándole diese algún medio para ganar algún alma para su servicio,... que pudiese mi oración algo, ya que no era para más» (ib).

Al recordar Teresa en 1573 este encuentro con Maldonado y la llamada interior a abrazar en su oración a toda la humanidad que no conoce a Cristo, nos revela sus aspiraciones íntimas con palabras, que van a ser clave en la historia misionera del nuevo Carmelo. «Había gran envidia a los que podían por amor de nuestro Señor emplearse en esto, aunque pasasen mil muertes. Y así me acaece que cuando en las vidas de los santos leemos que convirtieron almas, mucha más devoción me hace y más ternura y más envidia que todos los martirios que padecen, por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado, pareciéndome que precia más un alma que por nuestra industria y oración le ganásemos, mediante su misericordia, que todos los servicios que le podemos hacer» (ib).

El Señor respondió a sus ansias y súplicas apostólicas con una promesa: «Espera un poco, hija, y verás grandes cosas» (F 1,8). La promesa profética viene a cumplirse –según entendió la misma Teresa–, en lo que sucede tras el encuentro unos meses más tarde, con el General de la Orden, padre Juan Bautista Rubeo. El encuentro con el General en Avila fue transcendental para la obra carismática de Teresa en la Iglesia. Además de recibir una impresión inmejorable de la comunidad de San José, Rubeo comprendió sus aspiraciones apostólicas y decidió apoyar la «manera de vivir» implantada por la Santa. «Entendió de mi manera de proceder en la oración –anota Teresa– que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios» (F 2,3).

El 27 de abril de 1567, Rubeo extendía patentes para que Teresa pudiera fundar monasterios de monjas en Castilla. Unos meses más tarde, el 10 de agosto de 1567, el General otorgaba licencia para la fundación de dos casas de frailes con iglesias en Castilla en la línea que apuntaba la monja de Avila. Teresa se pone en movimiento fundacional. Nace una familia religiosa en la Iglesia, que con «su oración e industria» se emplee en llevar a Cristo a las almas que no le conocen.

En las conferencias espirituales en el locutorio de San José, Teresa y Rubeo habían hablado obviamente de los deseos y finalidad apostólica, que animaban su vida y la de la comunidad de San José. ¿Habían compartido la preocupación por la evangelización de las Indias, que ambos, tanto Teresa como Rubeo, sentían en ese momento? El santo General estaba interesado en que los carmelitas se unieran a la empresa de evangelización del nuevo mundo. Animado por ese deseo, Rubeo extendió patentes a algunos religiosos españoles para que pudieran pasar a las Indias, permanecer en ellas y abrir casas de observancia regular. El general Rubeo no logró ver realizados sus deseos.

Respecto de Teresa, la atención apostólica hacia las Indias, despertada por Maldonado, fue incrementándose con la marcha hacia esas tierras de religiosos muy cercanos a ella, y con los que mantuvo correspondencia epistolar. Por

ejemplo, en marzo de 1569, parte hacia el Perú el dominico García de Toledo, confesor –y discípulo– suyo y principal destinatario del Libro de su Vida. Acompañaba, como asesor religioso, al virrey Don Fernando de Toledo, volviendo a España en 1581.

De la Compañía de Jesús, uno de sus confesores Francisco de Vitoria iría también de misionero al Perú, donde, según testimonio de Teresita, fue también confesor de su hermano Francisco (cf Proceso de Avila de 1610, en BMC 19, 344). A la misma Compañía pertenecía un primo suyo, el novicio Francisco Pérez Godoy, uno de los cuarenta jesuitas martirizados el 15 de julio de 1570 frente a las costas de Brasil (cf Carta do P. Pero Díaz ao Provincial de Portugal Leâo Henriques da Ilha de Madeira, Broteria 43 (1946) 193-200). Según testimonio del P. Baltasar Alvarez, su confesor en Avila, Teresa de Jesús vio subir al cielo a Francisco y compañeros a raíz del martirio, antes de que la noticia de su muerte llegara desde Madeira.

Todo esto mantuvo a la Santa sensible y sufriente ante los problemas humanos y cristianos de los «indios». Al enterarse de que su hermano Lorenzo había decidido volver a España, se alegra de ello, y considera una gracia de Dios –le escribe en enero de 1570– el «que nos juntemos entrambos para procurar su honra y gloria y algún provecho de las almas, que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas perdidas, y esos indios no me cuestan tan poco» (cta 24,13 a Lorenzo).

¿Llegó Teresa de Jesús a prestar atención apostólica al mundo de los paganos de Africa, al mundo de los negros, más allá del área de los moros? Ocasión de tomar conciencia de su evangelización se le ofreció por los años 1575, o directamente por la palabra del licenciado Juan Calvo de Padilla, amigo de los descalzos y evangelizador por los años 1560-1562 de Guinea (Africa), o por medio de Jerónimo Gracián, en quien Padilla había despertado el celo por la conversión de los «negros del reino del Congo» (J. Gracián, Peregrinación de Anastasio, Dial. 14, en BMC 17, 213).

Al Congo en Africa (1582-1586)

Africa, en concreto el Congo, recibe a los primeros misioneros del Carmelo Teresiano. Los reinos del Congo eran en ese momento meta urgente de evangelización para los religiosos de España-Portugal. D. Alvaro I, el rey africano, pedía el envío de misioneros. D. Martín de Ulloa, obispo de Santo Tomé desde 1578, y quienes llegaban de Guinea, hablaban de la «necesidad de ministros para la conversión de aquellas gentes» (cf Gracián en la Patente del 19 de marzo a los misioneros: MHCT 3, 13). El Congo aparecía, por otra parte, como el camino más directo hacia Etiopía, sorteando la frontera del Islam para darse la mano con el reino cristiano de Abisinia. Y de aquí, se abría el camino hacia el mundo de Asia.

La apertura de una casa en Lisboa en octubre de 1581, con el P. Ambrosio Mariano como fundador, puso a los carmelitas descalzos en contacto directo con esa realidad nueva misionera del área africana. El Rey Felipe II, residente en Lisboa por esas fechas, invitó a los carmelitas a participar en la evangelización de los territorios del imperio portugués, entre ellos el del Congo o Guinea. Mariano se apresuró a pasar el mensaje del Rey al nuevo provincial, padre Gracián. Este se encontraba en este momento en Burgos, acompañando a la madre fundadora Teresa.

Gracián aceptó con gozo la propuesta e inmediatamente se puso en contacto con algunos de los hombres responsables de la provincia (Doria, Mariano, Gregorio Nacianceno, Juan Roca) y con religiosos concretos para poder llevar a realidad el proyecto. El 19 de marzo redactó en Valladolid la patente de misioneros del Congo para cinco religiosos. Es el primer documento misionero del Carmelo Teresiano, rico en contenido y abierto en sus perspectivas y directrices.

En la patente, subraya Gracián algunas motivaciones que les impulsaban a los carmelitas a asumir la tarea misionera. Imitadores del «celoso Elías» pero sobre

todo de aquel que «vino al mundo y derramó su sangre en la cruz por nuestra salvación, en cuya honra y gloria seguimos aspereza y oración, juntándolo con letras, no sólo para afervorar nuestros espíritus y domar nuestras pasiones, sino para que con la penitencia, ayuno, aspereza de cama y vestidos nos industriemos a sufrir los trabajos de la peregrinación que se ofrecen en las tierras, donde con el fervor y letras pretendemos traer almas que conozcan, adoren y amen a su Criador» (cf MHCT 3, 12-16). No hay referencia a Teresa de Jesús, pero está ahí el eco de sus consignas: que nuestro estilo de vida –aspereza, oración y letras– está orientado no simplemente a la propia perfección, sino a la salvación de las almas.

En escritos posteriores, cuando estaba ya abierto el caso de las misiones entre los descalzos, el P. Gracián anota que la misión se había realizado «con consejo y anuencia de la mesma Madre» Teresa de Jesús (cf De la Fuente, D. V., Escritos de Santa Teresa II, Madrid,1879,491). Cuando estaba la expedición para salir de Lisboa, la Santa envió un saludo al jefe de la expedición, P. Antonio de la Madre de Dios (cf cta 436,5, a Mariano). El hecho de que la primera expedición misionera se realizara en vida de la Santa ha sido subrayado en todas las historias de nuestras misiones, como algo muy importante para discernir nuestro carisma.

Sabemos también de carmelitas descalzas que dieron ánimo a los expedicionarios. Ana de Jesús, priora de Beas, por ejemplo. El P. Antonio, antes de ir a Lisboa, le hizo una visita en Beas, manifestándole su vocación misionera; Ana le animó, diciéndole que «fuera a ejecutar la voluntad que Dios le daba de convertir almas, porque sería gran ventura perder la vida en empresa tan gloriosa» (Belchior, Chronica I, 104).

El 5 de abril de 1582, a las seis de la mañana, zarpaban hacia el Congo desde Lisboa. Esta primera expedición sufrió naufragio en las costas africanas, pereciendo los cinco religiosos. Son los primeros mártires silenciosos de la historia misionera del carmelo teresiano. ¿Le llegó la noticia de la tragedia a la Madre

Teresa que el 4 (14) de octubre del mismo año moría en Alba de Tormes? Si así fue, sería una más de los carmelitas, que ante esa desgracia «se afervoraron –escribe Gracián en 1589– entendiendo ser gran señal de haverse de hazer provecho, pues tanto le pesava al demonio que hacía tan graves contradiciones» (Gracián, Fundaciones, en MHCT 3, 672).

Se forma de nuevo un grupo de cinco misioneros para el Congo. Esta segunda expedición se hace al mar un año más tarde, en abril de 1583. Tampoco esta vez pudieron llegar a su destino nuestros cinco misioneros. La nave, en que iban, sufrió abordaje por parte de corsarios ingleses. Los religiosos fueron abandonados en la isla de Santiago, donde uno de ellos murió.

Se prepara una tercera expedición de tres misioneros, Diego de la Encarnación, Diego del Ssmo. Sacramento y Francisco de Jesús, el «indigno». Partieron el 10 de abril de 1584, llegando a Angola el 4 de septiembre y al Congo, a finales de noviembre o primeros de diciembre del mismo año 1584. Los misioneros fueron muy favorablemente acogidos por el rey D. Alvaro. Las primeras cartas que escribieron desde el campo misionero hablan de mucho fruto en conversiones y bautizos (cf Severino de Sta. Teresa, Santa Teresa de Jesús por las Misiones, Vitoria, 1959,141-143).

Expedición a Nueva España en las Indias Occidentales: 1585

Mientras llegaban a finales de 1584 y en 1585 las buenas noticias de Africa y acercándose al final el cuatrienio de provincialato del padre Gracián, se dan en el joven carmelo teresiano dos iniciativas misioneras, que subrayan la conciencia de universalidad misionera del momento. Son el convenio de hermandad con los Franciscanos descalzos en vista a la conversión de la gentilidad, y la salida de misioneros hacia las Indias occidentales. Ambas iniciativas, como la misión hacia el Congo, nacen en ese centro geográfico de intensa conciencia misionera, que es Lisboa por estas fechas.

El proyecto de colaboración misionera queda plasmado el 9 de abril de 1585 en un documento, llamado de «Hermandad». Lo firman el documento por parte de los carmelitas los padres Gracián, Antonio de Jesús y Mariano, y por parte de los franciscos, los padres Martín Ignacio de Loyola, comisario de China y Filipinas, Francisco Ramos, y Francisco Peregrino (cf Chronica I, 183-185). Es un proyecto de colaboración en la empresa común de trabajar «en los negocios de la conversión».

Ese mismo año y en la misma ciudad de Lisboa se había hecho un «concierto y hermandad» entre el convento de Carmelitas Descalzas, y el de Dominicas de la Anunciada, que las habían acogido en su convento a su llegada de Sevilla. La firman por las Carmelitas la priora María de San José, tan familiar a Teresa de Jesús y cinco religiosas más y por las Dominicas, la priora María de la Visitación y cinco religiosas más. El fin de la «hermandad» era el de enfervorizarse mutuamente en vivir su vida contemplativa, y en «pedir muy de veras a su dulcísimo Esposo Jesús y a la Virgen sacratísima por el aumento de la santa Fe Católica» (Chronica I, 130-131).

Relacionado con ese proyecto está el folleto «Estímulo de la propagación de la Fe», que Gracián escribe a principios de 1585. Publicado por vez primera al año siguiente de 1586, hará mucho fruto en las diversas ediciones que tiene. El tratadillo es una «exhortación para ir a predicar el Santo Evangelio a la Gentilidad y a las tierras de infieles y herejes».

En ese clima de interés por la conversión de la gentilidad tiene lugar la decisión de enviar carmelitas descalzos a las Indias occidentales, a Nuevo México en concreto. Las gestiones con el Consejo de Indias finalizan para mayo de 1585, justo cuando se celebraba el Capítulo provincial en Lisboa, en que es elegido nuevo provincial el padre Nicolás Doria. Ausente el Provincial en Génova, el padre Gracián, como primer definidor, junto con sus tres colegas en el definitorio, a

saber, Juan de la Cruz, Gregorio Nazianceno y Juan Bautista, extienden el 17 de mayo la Patente de destino de los misioneros a Nuevo México.

Un grupo de once misioneros se embarcan el 11 de junio de 1585 en Sevilla, llegando a San Juan de Ulúa (Veracuz) en México el 27 de septiembre del mismo año. Ellos abrieron el primer convento del Carmelo Teresiano en el nuevo mundo en San Sebastián de México con sus Doctrinas para la conversión y catequesis de los indios (cf D. V. Moreno, Los Carmelitas Descalzos y la Conquista Espiritual de México, México (1983) 4-16). A este campo esperanzador, fueron destinados en 1588 y en 1591 Gracián y Juan de la Cruz respectivamente, sin que ninguno de ellos llegara a destino.

El P. Gracián veía en el envío de religiosos a México unas perspectivas significativas de futuro misionero: de México se podía pasar a los reinos de la China, Filipinas y de las Indias orientales. Su llamada a la tarea evangelizadora al término de su provincialato fue profética: «Después de averlo tratado muy muchas veces con Nuestro Señor y dicho por esta causa muchas misas, he dado en la cuenta que nuestra Provincia caerá y se deshará si no se sustenta con sangre derramada por Cristo, con conversión de almas, sea acá o sea allá» (Apología, MHCT 3, 89).

Eclipse de la acción misionera en la Congregación española

Esa visión universalista con horizontes abiertos a la acción por la conversión de las almas va a padecer un fuerte eclipse durante el gobierno del P. Nicolás Doria, como Provincial y como primer Vicario y Superior General (1585-1594) y de sus sucesores en la Congregación española, que desde el año 1597 abraza las comunidades de los reinos de España, mientras la Congregación italiana se abre a fundar en cualquier región del mundo. Doria vive e impulsa un concepto de la «descalcez», como una «reforma» en la que la observancia regular, estructurada en numerosos actos de «vida común» y en clima de oración, encerramiento en el

convento y penitencia, es la clave de la perfección. Eso era para él y el grupo que comparte sus ideas el distintivo de identidad del nuevo carmelo reformado.

La aplicación rigurosa de ese concepto y de ese estilo de «vida común» mediante el gobierno de «La Consulta» hizo replegarse en demasía a las comunidades sobre sí mismas, restringiendo el horizonte a la acción apostólica y misionera. En este contexto asistimos al final de la misión del Congo, por falta de apoyo y de nuevas iniciativas. Los misioneros volvieron a España a finales de 1586 o principios de 1587. En la historia del Carmelo Teresiano, la misión abortada del Congo se recordará siempre como un espléndido arranque misionero de la joven familia, llevado a realidad con sangre y lágrimas, pero con la tristeza remansada por haberla dejado morir.

Fue inútil el esfuerzo de algunos religiosos de querer frenar ese proceso restrictivo de la actividad apostólica. Lo intentaron Juan Roca en 1589 (cf carta a Felipe II, MHCT 3, 487-492), y sobre todo Gracián, que ya en 1590 recordaba el espíritu y palabra de Teresa, afirmando que «de aquí nació criarnos todos a los principios en esta vocación de ir a convertir gentiles» (cf Escolias al libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús de Rivera, ed. L. Astigarraga, Teresianum (1981) 371). Fue fatal para un ulterior discernimiento del carisma la expulsión de la Orden de Gracián (17.2.1592), y el silenciamiento de una forma u otra de los que tenían otro concepto sobre puntos integrantes del carisma de la nueva familia.

Durante el gobierno de los siguientes superiores generales de la Congregación española, particularmente de Francisco de la Madre de Dios (1600-1607) y Alonso de Jesús María (1607-1613, 1619-1625), la orientación dada por Doria se hace definitiva, acentuándose la dimensión eremítica de la vida contemplativa del Carmelo. Como punto de referencia para la identificación carismática se considera de manera muy restrictiva a la Regla «primitiva», leída en clave eremítica. La experiencia de vida, el impulso y la palabra de la madre Teresa de Jesús están ausentes en esa tarea discernidora. Ausencia lamentable.

La invitación de Clemente VIII a comienzos del siglo XVII a volver al Congo y la decisión de la Congregación italiana de responsabilizarse de misiones no fueron suficientes para que la española reconsidera su postura. Además, el concepto de «reforma» oficialmente asumido por ella fue propuesto como el único válido en la primera historia de la Reforma y en las primeras biografías de san Juan de la Cruz, contaminando su contenido y proyectando una influencia negativa sobre la posible actividad apostólica y misionera.

Refrendo definitivo de las misiones en el Carmelo Teresiano

La apertura a la acción apostólico-misionera según el espíritu de Teresa no quedó extinguida en el Carmelo Teresiano, no obstante el rumbo tomado por la Congregación española. Los escritos de la Madre eran mensaje vivo, y alimentaban ya la vida y aspiraciones de muchos religiosos, entre ellos los del grupo de la Congregación italiana. Ante la invitación del Papa Clemente VIII de ir a Misiones y conscientes de la posición tomada por la Congregación española, los descalzos de Italia estudiaron a fondo la cuestión de si la actividad misionera pertenecía a la forma de vida del carmelita descalzo. Propuesto el caso en 1603 a todos los religiosos de las tres comunidades existentes (Génova, Roma, Nápoles), la respuesta fue afirmativa.

La tesis misionera fue presentada en forma sistemática y densa por el P. Juan de Jesús María –el calagurritano– en dos escritos que dedicó al tema en 1604: «Tractatus quo asseruntur missiones» y «Votum pro missionibus». El P. Juan toma a la madre Teresa, como fuente de identificación carismática de la nueva familia. Algo que resultaría decisivo. Con claridad y fuerza afirma el ideal misionero en la vida y en la obra de la Santa. De ahí nace que «no sólo es lícito a nuestros religiosos el ir a misiones, sino que éstas brotan de la naturaleza de nuestro Instituto». «En resumen –afirma el calagurritano– o aprobamos el espíritu de la Bta. Virgen y Madre nuestra Teresa, o no; igualmente, o la veneramos como

Fundadora o no. Reprobar su espíritu sería temeridad; negarle el hecho de la fundación, ingratitud» (Tractatus, Scritti Missionarii, ed. G. Strina, 173).

Al año siguiente, el calagurritano compuso su Instructio Missionum. Pensando en quienes no aceptaban la actividad misionera, les enfrenta con el hecho de ser, o no ser, hijos de Teresa: «Opinen otros lo que quieran, nosotros como hijos de tal Virgen, o renegamos de nuestro linaje, o seguimos sus pasos» (op. cit., 199). El problema para el futuro será sólo existencial: el hermanar contemplación y acción evangelizadora, en un estilo propio del misionero carmelita teresiano.

Contemporáneamente, la Congregación tuvo actuaciones misioneras decisivas. En 1604 partían los primeros misioneros, cuatro religiosos y un laico, hacia Persia. Así, tras 17 años de abandonar el Congo, el Carmelo Teresiano se hacía de nuevo responsable de una misión. En el capítulo General de mayo-junio del año siguiente, 1605, primero de la Congregación, se reconoció oficialmente la actividad misionera como elemento integrante del carisma del Carmelo Teresiano, decidiendo enviar más religiosos a las misiones. Los superiores, renunciando a sus cargos, se ofrecieron a partir para las misiones y se decretó la fundación de un Seminario para preparar a los futuros misioneros.

El refrendo doctrinal y descripción del fundamento teresiano de la vocación misionera del renovado Carmelo recibió un fuerte apoyo con la incorporación a la Congregación italiana del P. Tomás de Jesús en 1608, si no en argumentos nuevos, sí en la autoridad moral de una persona, que anteriormente y dentro de la Congregación española había sido de opinión contraria. De peso también fue el testimonio repetido de Gracián en sus escritos de estas décadas (entre otros, el Zelo de la Propagación de la fe, en su edición de 1609 y Peregrinación de Anastasio). En ellos, testifica sobre los sentimientos y las palabras de la Madre Teresa de Jesús en favor de ayudar a la salvación de las almas, no sólo por nuestra vida de oración y sacrificio sino por nuestra cooperación activa. Recordando Gracián la opinión de quienes querían reducir la vocación del

Carmelo reformado a vida contemplativa pura, afirma: «Dios no me llevó por ese camino sino por el de salvar almas. Y como comuniqué tanto tiempo y con tanta particularidad a la Madre Teresa de Jesús, cuyo espíritu era de celo y de conversión de todo el mundo, pegóseme más este modo» (Peregrinación de Anastasio, diál. III, BMC 17, 97-98).

En los siglos XIX y XX, desaparecida la división de la Orden en dos Congregaciones y asumida la actividad misionera como normal e indispensable, la experiencia y palabras de Teresa son explícitamente reclamo y estímulo de dedicación misionera, tanto para animar la vida diaria con el fermento del amor apostólico y misionero, como para dedicarse a la actividad misionera, cuando llega la llamada. La futura Patrona de las Misiones, Teresa del Niño Jesús, proclama con gozo y sentido de responsibilidad vocacional, su filiación espiritual con la Santa: «Usted sabe –escribe a su «hermano misionero» el abate Bellière– que una carmelita que no fuese apóstol se apartaría de la meta de su vocación y dejaría de ser hija de la seráfica santa Teresa, la cual habría dado con gusto mil vidas por salvar una sola alma» (cta 198,21.10.1896).

A nivel oficial, la Orden, al profundizar tras el Concilio Vaticano II en las raíces, esencia y exigencias del carisma propio, ha reafirmado que Teresa de Jesús está en el origen de su vocación y misión en la Iglesia y que la actividad misionera de los religiosos es parte integrante del carisma del Carmelo Teresiano (Decretos del Capítulo Especial de 1968, 23, 148). Las Constituciones recogen esas conclusiones, y proclaman que «nuestra Madre santa Teresa prendió en su familia la llama del celo misional que la abrasaba, y quiso que sus hijos trabajasen también en la actividad misionera» (Constituciones, n. 94).

BIBL.–Severino de Sta. Teresa, Santa Teresa de Jesús por las Misiones, El Carmen, Vitoria 1959; Giovanni di Gesù Maria, Scritti Missionarii, editados por G. Strina, Soumillion, Bruxelles 1994; Florencio del N. J., La Misión del Congo y los Carmelitas y la Propaganda Fide, Biblioteca Carmelitano-Teresiana de Misiones,

Pamplona 1929; D. V. Moreno, Los Carmelitas Descalzos y la Conquista Espiritual de México, México 1983; T. Alvarez, Vocación Misionera de Teresa, en «Estudios Teresianos» III, Burgos 1996, 189-210; José de J. C., Los Carmelitas Descalzos en el Congo, en MonteCarm 70 (1962), 155-188; Hipólito de la Sda. Familia, La misión de los Carmelitas Descalzos en el Congo, en MteCarm 75 (1967), 392-404.

Domingo Fernández de Mendiola

Mistagogía

Al lado y por encima de la lección pedagógica de la Santa, está su constante mistagógica. Prácticamente la ejerce promoviendo no tanto el ideario cuanto la vida espiritual del lector desde la propia experiencia del misterio cristiano, en un proceso de empatía entre ella y el lector.

Teresa misma es consciente de que “escribe para engolosinar”. Uno de los capítulos más empatizantes de Vida (el c. 16), en diálogo expreso entre ella y “los cinco (lectores) que al presente nos amamos en Cristo”, da paso al grito provocativo: “seamos todos locos por amor de quien por nosotros se lo llamaron”. Es decir, compartamos locura (¡) los cinco (ella en el grupo) / por amor (fuerza aglutinante y empatizante) / de quien por nosotros se lo llamaron, es decir en comunión con Cristo, también Él en “locura” de amor.

Los cauces normales de la efusión mistagógica de la Santa son varios. Ante todo, se sirve de la narración de la propia experiencia de Dios: narrándola, testifica la presencia y la acción salvífica de Él, y la proyecta sobre el lector, no como simples jirones autobiográficos sino como historia de salvación, consumada en la propia persona pero en comunión empática con el lector, en verdadera “comunión de los santos”. Teresa está convencida de la fuerza ingente de la experiencia, enclave y hontanar de todas sus convicciones. Se sirve de ella para traspasar al lector la propia noción de Dios (o de Cristo), noción nada abstracta ni idealizante sino

realista y comunicante: Muchas veces he pensado, espantada de la gran bondad de Dios, y regáladose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia… He visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno. Por ruines e imperfectas que fuesen mis obras, este Señor mío las iba mejorando y perfeccionando y dando valor. Y los males y pecados luego los escondía. … Dora las culpas… (Vida 4,10).

Como san Juan de la Cruz, también ella recurre alguna vez al lirismo y la poesía: con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que, para más gozar la gloria que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a su Dios. Y luego las leía a su amiga Dª Guiomar, o a su hermano Lorenzo.

En el Camino y en las Moradas pasa espontáneamente de la lección pedagógica a la empatía mistagógica. Así por ejemplo, la primera parte del Camino de perfección contiene la propuesta de ideales pedagógicos y la educación de las virtudes. En cambio, la segunda parte del libro es una prolongada oración a base del Padrenuestro, en que la autora trata de compartir los sentimientos de Cristo al pronunciarlo por primero, proyectando esos mismos sentimientos sobre el lector. Así, desde el comentario a la primera palabra Padre, hasta la última Amén.

Generalmente los momentos más fuertes de empatía mistagógica son las exclamaciones y oraciones con que ella interrumpe el relato o la exposición, para iniciar el movimiento elevador hacia Dios, hacia Cristo o la Trinidad, no sólo en presencia del lector sino atrayéndolo a esa órbita de misterio. Por eso, las breves oraciones tantas veces intercaladas en el texto teresiano son como válvulas de escape para la conexión entre Dios y el lector trámite la vivencia realista de Teresa misma.

Cf. – T. Alvarez, Mística y mistagogía. En “Atti del Congresso Internazionale OCD”, Roma 2000, pp. 735-743.

Mística teología

“Mística teología” es una expresión que santa Teresa emplea cuatro veces en su Libro de la Vida (cf V 10,1; 11,5; 12,5; 18,2) con un significado que tiene tras de sí toda una tradición apofática procedente 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 cristiana (cf Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita, ed. de Teodoro H. Martín, Madrid, BAC, 1990, 371-380), adquirió ya 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, como había dicho el Pseudo-Dionisio (Los Nombres de Dios 2,9, ed. cit., 288) en fórmula que también santo Tomás acogió e hizo suya (Summa Theologiae 1-2, q. 22, a. 3, ad 1). Así, pues, la expresión teresiana “mística teología”, con su evidente carga dionisiana, quiere decir, no el estudio de la mística por parte de la teología, sino la experiencia mística misma, el conocimiento obtenido a partir de la unión vivida con Dios y de su operación en ella, esto es, como sinónimo de sabiduría secreta o contemplación infusa.

Y es que, desde la época patrística hasta santa Teresa, el término “místico” era sólo un adjetivo –el adjetivo de un secreto– que cualificaba a un sustantivo, que aludía a esa dimensión velada y profunda de la sabiduría de Dios, del «Mysterion» paulino (cf 1Cor 2,1-16), en los tres sentidos de los que habla Louis Bouyer –bíblico, litúrgico y espiritual–, que han llegado hasta nuestros días y que forman objetivamente una unidad (cf L. Bouyer, «Mystique. Essai sur l’histoire d’un mot», Supplément à La vie spirituelle 3 (1949) 3-23; Mysterion. Du mystère à la mystique, París 1986). Pero no existía aún el sustantivo “mística” ni el concepto “experiencia mística”. Donde nosotros hoy hablamos de “místicos”, los autores del siglo XVI decían más bien “contemplativos” o “espirituales”. Fue a partir de la

primera mitad del siglo XVII cuando apareció por primera vez en la espiritualidad occidental el sustantivo “mística” como delimitación ya de un espacio propio –lo que Michel de Certeau ha llamado «el establecimiento de un ámbito específico»–, referido a una determinada experiencia interior y orientado hacia la identificación de unos hechos aislables, de un modo de conocimiento, de un tipo de discurso, de unos tipos sociales (los místicos) y de una nueva ciencia que abordaría su estudio. Esa novedad, sin embargo, no iba a estar tanto en la identificación de la vida mística cuanto en su aislamiento y objetivación ante la mirada de los que comenzaban a estudiarla desde fuera (cf M. de Certeau, «Mystique», Encyclopaedia Universalis, vol. 11, 522; «Mystique au XVII siècle. Le problème du langage mystique», L’homme devant Dieu, II, París 1964, 267-292; La fable mystique. XVI-XVII siècle, París 1982).

1. Teresa, mujer de experiencia

Según esta acepción propia y vigente hasta el siglo XVII, el “teólogo místico” no era el estudioso de la mística desde la teología, sino el que expresaba su propia experiencia mística, acepción que se corresponde con lo efectuado por Santa Teresa, aunque ella al hacerlo no se considere una mujer “letrada”, ni siquiera “letrera”, lo que tampoco quiere decir inculta, desconectada de la cultura de su época, como tantas veces se ha dicho por mor de tanto tópico y en contra de su indisimulada condición de lectora empedernida, voraz, amiga de libros (cf V 1,1; 2,1; 3,4.7; 4,7.9; 5,3; 6,4; 7,10.13; 12,2; 13,12.17; 14,7; 22,3; 23,12.15; 26,6; 30,17; 32,5; 40,6; Cons 8; cta 82,1, al P. Luis de Granada). El caso es que ella se define a sí misma como una mujer “espiritual”, en perfecta sintonía con los círculos espirituales de su tiempo que patrocinaban una espiritualidad evangélica, intimista, en las que la oración y el recogimiento se convirtieron en punto de referencia, con una oración mental que debía ser patrimonio de todos y que había que cultivar por encima de otros ritos externos, como vía de acercamiento a Dios, de contacto y experiencia directa, y a la que también tenían derecho las mujeres.

Claro que, al decir esto, tampoco hay que olvidar que en esa época, junto al sector de los espirituales y en clara ofensiva contra ellos, se hallaba el otro grupo de los "letrados", los teólogos de oficio, para quienes la oración así entendida –«porque no les lleva el Señor por este modo de oración, ni tienen principio de espíritu» (Conc 6, 7)– incitaba a la sospecha de fenómenos iluministas y de gérmenes luteranos. Este enfrentamiento o contencioso entre espirituales y letrados 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, en una experiencia más atrevida incluso que la del luteranismo, 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 "alumbrados", 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.

Pues bien, en medio de ese contencioso y de unos tiempos que ella se atreve a calificar de "recios" (V 33,5), de sistemática sospecha, Teresa se declara abiertamente como mujer espiritual y en posesión de una rica experiencia: «creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», decía de sí misma cuando todavía estaba a mitad de camino (V 40,8), convencida además de que para esa experiencia se hallan mejor dispuestas las mujeres que los hombres, «que hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes», aunque al decir esto tenga que andar con pies de plomo y 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).

Su convicción fundamental es que sin experiencia no hay conocimiento de Dios, pues Dios mismo es sujeto de experiencia: «Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto» (V 12,6); «porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender» (V 22,3). La experiencia es un conocimiento directo, sabroso, en que se llega a saber algo no por noticia objetiva venida de fuera, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser. La experiencia no es experiencia por ser empírica, como se acostumbra a pensar desde el empirismo, sino que es o suele ser empírica por ser intuitiva, como un claro de conciencia en que se abre un espacio de visibilidad de algo que está cabe sí, de una realidad subyugante e incuestionable: «Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, y aun algunas veces leyendo, 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 es manera de visión; creo lo llaman mística teología» (V 10,1).

Para Teresa es tan determinante este factor de la experiencia –«lo que el Señor me ha dado por experiencia» (V 10,9; 22,6), «el modo por el que quiere Su Majestad darse a sentir» (V 27,4; M 5,4,3)–, como valor noético, clave de comprensión de todo y argumento redaccional de sus escritos –«no diré cosa que no la haya experimentado mucho» (V 18,8; R 5,1), «lo que dijere helo visto por experiencia» (V 22,5; 28,7)–, que puede decirse con absoluto rigor, sin temor a lo hiperbólico, que ya en el primero de ellos, en su Libro de la Vida, escrito diez años antes de que Miguel de Montaigne empezara la redacción de sus Ensayos y más de medio siglo con respecto a la publicación del cartesiano Discurso del método, está el acta de nacimiento de la intimidad moderna. Así lo vio Miguel de Unamuno con su agudo ingenio provocativo –«Santa Teresa vale por cualquier Crítica de la

razón pura»– y así lo ha demostrado Pedro Cerezo en un excelente trabajo que viene a poner de manifiesto cómo la mística española, coetánea del humanismo secularista, alumbró una nueva forma de subjetividad, abierta en éxtasis de trascendencia desde su más profundo centro, antes de que el giro cartesiano viniera a cerrarla sobre sí misma en la autarquía de un solipsismo intrascendible (cf P. Cerezo, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, Salamanca 1997, 171-204).

Con donosa razón podía decir ella que «esto visto por experiencia es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo» (CV 6, 3), pues mientras el pensamiento se ocupa en meras representaciones, y la creencia se basa en noticias indirectas que se fundan en la autoridad y veracidad de quien las transmite, en la experiencia, en cambio, se trata de un registro directo e inmediato de la realidad que queda «imprimido en las entrañas» (CV 6,4): «sí, que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve, ni tanto, porque en esto algunas veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda» (V 27,5). Lo característico de la experiencia es precisamente ese valor de cuño o grabación directa, sin mediaciones ni procesos, a modo de herida o sello: «Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda en lo muy interior del alma y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras» (V 27,6). Una percepción por el alma sola y que, además de esclarecer la inteligencia y fortalecer la voluntad, deja una certidumbre que no admite la duda: «Queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer» (V 18,14; M 5,1,9), «una certidumbre que sólo Dios la puede poner, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios» (M 5,1,10-11).

Conviene advertir, no obstante, que esta certidumbre de la experiencia mística se inscribe o cristaliza en el ámbito de la fe, es una profundización de la fe. El místico

no tiene experiencia de Dios porque le vea, le oiga o le toque con los sentidos corporales, como parece suponer el error tan frecuente de quienes oponen la fe al conocimiento de Dios por experiencia, bien porque se niegue a la fe toda relación con la experiencia, al hacer de ella un asentimiento ciego a unas verdades descubiertas por otros, o bien porque se conciba la experiencia mística como un camino alternativo a la fe para el encuentro con el Misterio, como una forma de contacto directo con Dios que vendría a derogar el régimen de oscuridad propio de la fe. Si la experiencia mística puede comportar visiones, audiciones o sensaciones táctiles, eso será en todo caso fenómenos concomitantes por la repercusión de la experiencia sobre los sentidos, pero no la experiencia mística en cuanto tal, que consiste en un conocimiento de amor vivido en la fe, que se sitúa en la dimensión misma de la fe, condición imprescindible para poder entrar en contacto con esa realidad del Misterio, con esa realidad trascendente-inmanente en el corazón del sujeto, y abrirse receptivamente a ella como se abre el poeta ante la flor para poder percibir su esencia, todo eso que está más allá de sus accidentes, de sus funciones y utilidades.

La experiencia mística, como explica Juan de la Cruz, «es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle» (CB, pról. 2), ya que «por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz que excede todo entendimiento», se da a sentir como amor absoluto, y así, «cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios» (S II, 9,1). Esto quiere decir que la fe es ya una forma de experiencia, la más radical y de la que se alimentan todas las demás, pues la fe tiene vocación de experiencia y sus propios “ojos” que permiten una determinada forma de “visión”: la visión de la realidad en su misteriosa totalidad y unidad, en la que Dios está conectado vivencialmente con el núcleo profundo del universo entero como fundamento de gracia y amor, no al lado de las cosas ni sobre ellas, sino como sustancia de ellas, como amor gratuito, y por ello precisamente como realidad eminentemente personal, «porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser, y ésta nunca falta en el alma» (CB 11,3). Por la fe podemos decir con san Pablo que «Cristo

habita en nuestros corazones» (Ef 3,17), y por la fe tomamos conciencia de esa presencia amorosa que es el fundamento invisible de todo ser y que, como dice Teresa, «da valor a todas las cosas» (E 5,2). «Estando una vez en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí; saber escribir esto yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho» (V 40,9; M 6, 10,2).

2. La experiencia mística de Teresa

La experiencia mística, como el acto de fe, comporta siempre estos tres aspectos esenciales: un aspecto noético (cognoscitivo), un aspecto ético (moral) y un aspecto fundamental, primordial, que surge de la experiencia, del contacto íntimo con la realidad de la fe, con su objeto, que es el Sujeto con respecto a nosotros, el acontecimiento mismo del Misterio, aun cuando la experiencia de ese acontecimiento no pueda hacerse inteligiblemente refleja y objetivada verbalmente. La peculiaridad en el caso de Teresa es que esa experiencia mística, su vivencia del Misterio, además de hacerse inteligiblemente refleja, de «entender qué merced es», se hizo también verbalmente objetiva, supo «decirla y dar a entender cómo es» (V 17,5), plasmándola en un tipo de escritos que son una especie de memorias-guía, como mapas de viaje de un viejo explorador de selvas vírgenes, con planos, notas y avisos que aspiran a llevar al lector hasta donde ella misma ha llegado; motivo por el que esos escritos adquieren para nosotros una repercusión lingüística de enorme magnitud, pues además del código místico autoimplicativo, por ser todos ellos de carácter autobiográfico, llevan igualmente un propósito inductor, mistagógico, de naturaleza operativa. Gracias a ellos podemos ver el itinerario de su propia experiencia, las etapas de su camino místico, y por ellos llegar a entrever también algo de ese mundo interior de maravillas que da a «otra región muy diferente de ésta en que vivimos, adonde se le muestra al alma otra luz tan diferente de la de acá» (M 6,5,7). De momento nos corresponde ver aquí su experiencia personal, su contacto íntimo con el Misterio,

proceso que han sistematizado competentes teresianistas (cf T. Álvarez, «Santa Teresa de Jesús contemplativa», EphCarm 13 (1962) 9-62; «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», MteCarm. 88 (1980) 335-365; «Santa Teresa di Gesù mistica», Vita cristiana ed esperienza mistica, Roma 1982, 199-229; M. A. García Ordás, «La vita trinitaria nella spiritualità di S. Teresa», RivVitSpir 22 (1968) 538-557; M. Herráiz, «Vida mística en Santa Teresa de Jesús», Estudios Trinitarios 16 (1982) 241-260) y que vamos a seguir al hilo de una serie de textos del Libro de la Vida y de sus Relaciones o Cuentas de conciencia.

1) Vida 9. Es el capítulo en el que refiere el acontecimiento clave de lo que se ha dado en llamar la conversión, seguramente por analogía con la de san Pablo (cf 1Cor 15,8; 9,1; Gál 1,15-16; Fip 3,7.12), y que constituye el hecho fundante de su experiencia mística cristocéntrica, ocurrido en la primavera del año 1554, a la edad de casi 40 años, ante una imagen «de Cristo muy llagado y tan devota que –[atención a los verbos y pronombres enclíticos empleados]–, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba muy bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle» (V 9,1). Ese acontecimiento había sido caldeado por una larga situación angustiosa –«deseaba vivir, que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte» (V 8,12)–, con todo el aval de su propia impotencia –«pues ya andaba mi alma cansada» (V 9,1), «porque estaba ya muy desconfiada de mí» (V 9,3)–, y con la providencial lectura de un libro decisivo que le sirvió de espejo: las Confesiones de san Agustín (V 9, 7-8).

2) Vida 10,1; 18,15. Es lo que podríamos llamar su primera experiencia teologal, y la describe así: «Tenía yo algunas veces, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré. Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, y aun algunas veces leyendo, 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 creo lo llaman mística teología» (V 10,1). Se trata de una percepción profunda e inmediata, esto es, sin medios, sin imágenes, sin representaciones, sin conceptos, de la presencia envolvente de Dios en sí misma y que se le otorga de forma enteramente gratuita. «Acaecióme a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer; porque –como digo– parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto» (V 18,15).

Esta primera experiencia teologal de inmersión y «engolfamiento» en Dios, cuya presencia amorosa en el alma y en todas las cosas es principio supremo de realidad, la percibe Teresa como misterio envolvente, «que me parecía toda me rodeaba, y que por ninguna parte podía huir» (V 24,2), a la manera de «una esponja que embebe el agua en sí» (R 45), «como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua, así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas» (R 18). Esto lo consignará después en las quintas moradas del Castillo interior como el primer estado místico (M 5,1,10) y se lo ilustrará a sus monjas en el Camino de perfección con la imagen de un rico palacio dentro de sí: «hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, y que en este palacio está este gran rey que ha tenido por bien ser vuestro Padre, y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón» (CV 28,9).

3) Vida 26,6; 27,2. La presencia envolvente de la divinidad se concreta poco después, en medio de las circunstancias hostiles de la política inquisitorial antilibraria (año 1559), como experiencia eminentemente cristocéntrica: es el

descubrimiento de Cristo como «libro vivo» en el que «se ven verdades» y que «deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar» (V 26,6). Al margen de la sutil ironía por la que parece decir a los inquisidores dónde no podían entrar ellos con sus redes represoras, este hecho determina el nuevo rumbo de su trayectoria mística: «A cabo de dos años que andaba con toda esta oración, me acaeció esto. Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí –por mejor decir– que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra suya de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y, como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía... Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma lo veía. Yo le dije que no lo veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener y que era cosa muy clara. No hacía sino poner comparaciones para darme a entender... Preguntóme el confesor: ¿quién dijo que era Jesucristo? Él me lo dice muchas veces, respondí yo; mas antes que me lo dijese se imprimió en mi entendimiento que era Él. Sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar» (V 27,2-3.5).

Años más tarde, reflexionando sobre esta experiencia en las sextas moradas, dirá que la «llaman visión intelectual», aunque ella «jamás había oído visión intelectual ni pensó que la había de tal suerte, mas entendía muy claro que era este Señor el que le hablaba muchas veces de la manera que queda dicho, porque no es como las imaginarias, que pasan de presto, sino que dura muchos días, y aun más que un año» (cf M 6,8,2-3). Efectivamente, las experiencias cristocéntricas se

prolongaron durante un decenio con tal fuerza y gravidez existencial que perdurarían como sustento de toda su vida: «De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día; porque para esto bastaba sola una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced!» (V 37,4), cuyo efecto es «no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo, y algunas jamás» (M 6,3,7), «porque en lo muy interior del alma quedan bien escritas y jamás se olvidan» (M 6,4,6).

4) Vida 27,9; 39,25. Son las primeras gracias trinitarias, intensamente fruitivas: «Se ve el alma en un punto tan sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir» (V 27,9). «Estando una vez rezando el salmo Quicumque vult, se me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres Personas, tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. Hízome grandísimo provecho para conocer más la grandeza de Dios y sus maravillas; y para cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser, y esme mucho contento» (V 39,25). Estas primeras vivencias trinitarias están escritas a finales de 1565, cuando Teresa tiene 50 años, y son el punto de arranque de las que ocuparán todo el decenio siguiente, cuando a partir de 1571 la experiencia de la inhabitación trinitaria se hace habitual, coincidiendo en buena medida con la dirección espiritual de San Juan de la Cruz.

5) Vida 40,1-10. Es la experiencia con la que concluye el Libro de la Vida, haciendo ver la connaturalidad entre el sentido último de la Sagrada Escritura, escondido a la inteligencia humana, y la sabiduría de los perfectos a quienes, por estar íntimamente unidos con las realidades de las que aquella habla, les revela la Verdad de Dios ordenada y cumplida en Cristo: «Estando una vez en oración... se

me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma Verdad: No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella. A mí me pareció que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: ¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad!, que si me amasen no les encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a Mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes en lo que aprovecha a tu alma... Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, esculpida, que entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad. Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza» (V 40,1-4).

Se trata, en efecto, de un conocimiento experimental del «Mysterion» bíblico presentado por san Pablo como la sabiduría misteriosa de Dios frente a la sabiduría griega y judía, misterio escondido desde los siglos, realizado y revelado en el acontecimiento de Jesucristo, y conocido sólo por la fuerza del Espíritu vivificante (cf 1Cor 1,22-24; 2,6-16; Ef 3,8-9.17-19); conocimiento que ya se había abierto años antes en Teresa con el hallazgo de Cristo como «libro vivo» (V 26,5) y del que ahora brota la más radical de las exigencias concretada en una firme decisión existencial: «andar en verdad, porque Dios es suma Verdad», como explicará después en M 6,10,7. Andar en verdad delante de la misma Verdad equivale para ella a vivir de acuerdo con la Palabra bíblica, andar a la luz de la Escritura: «quedé con grandísima fortaleza y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina» (V 40,2), convencida como estaba de que «en la Sagrada Escritura se halla la verdad del buen espíritu» (V 13, 18).

El conocimiento místico de la sabiduría bíblica, de Cristo como la Verdad de Dios, la lleva a su vez a conocer también la profunda verdad del hombre, la dignidad del alma, de su inmensidad íntima: «Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas, ni lados, ni alto, ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V 40,5). «Estando una vez en oración, se me representó muy en breve cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí. Saber escribir esto, yo no lo sé; mas quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho... Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del alma en estotra visión, y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza» (V 40,9-10). Toda esta percepción simbólica se erigirá después, doce años más tarde, en vehículo de revelación para compendiar todo el proceso místico en Las Moradas del Castillo interior. Hasta entonces, la trayectoria de esos doce años (de 1565 a 1577) y la consiguiente evolución de su experiencia, que culmina en una estable comunión trinitaria, hay que seguirla a través de los apuntes de sus Relaciones o Cuentas de conciencia.

6) R 13 (año 1570-71). A modo de preludio, nos hallamos ante un apunte brevísimo en el que Teresa consigna una palabra interior de Jesucristo: «Goza del bien que te ha sido dado. Mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama». Los verbos «deleitarse» y «amar» tienen una fuerte resonancia bíblica (cf Prov 8,31; Mt 3,17; Jn 14,23) y van a marcar profundamente la interioridad de Teresa en su relación con las divinas personas: «¡Oh ánima mía!, considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo, y el Hijo en conocer a

su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos, y cómo ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, éstas se aman, y unas con otras se deleitan» (E 7,2).

7) R 16 (29 mayo 1571). Es uno de los testimonios más ricos de su experiencia trinitaria: «El martes después de la Ascensión, habiendo estado un rato en oración después de comulgar, comenzó a inflamarse mi alma, pareciéndome que claramente entendía tener presente a toda la Santísima Trinidad en visión intelectual, adonde entendió mi alma por cierta manera de representación, como figura de la verdad, para que lo pudiese entender mi torpeza, cómo es Dios trino y uno. Y así me parecía hablarme todas tres Personas, y que se representaban dentro en mi alma distintamente, diciéndome que desde este día vería mejoría en mí en tres cosas, que cada una de estas Personas me hacía merced: la una, en la caridad, y en padecer con contento, y en sentir esta caridad con encendimiento en el alma. Entendía aquellas palabras que dice el Señor, que estarán con el alma que está en gracia las tres divinas Personas, porque las veía dentro de mí por la manera dicha. Parece quedó en mi alma tan imprimidas aquellas tres Personas que vi, siendo un solo Dios, que, a durar así, imposible sería dejar de estar recogida con tan divina compañía» (nn. 1 y 4).

8) R 18 (30 junio 1571). La experiencia trinitaria se normaliza en ella, se hace habitual: «Esta presencia de las tres Personas que dije al principio he traído hasta hoy presentes en mi alma muy ordinario, y como yo estaba mostrada a traer sólo a Jesucristo siempre, parece me hacía algún impedimento ver tres Personas, aunque entiendo es un solo Dios, y díjome hoy el Señor que erraba en imaginar las cosas del alma con la representación que las del cuerpo, que entendiese que era muy diferente y que era capaz el alma para gozar mucho. Parecióme se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua; así me parecía mi alma que se henchía de aquella divinidad y por cierta manera gozaba en sí y tenía las tres Personas» (nn. 1-2).

9) R 24 (año 1571). Sigue una experiencia de especial densidad doctrinal: «Una vez, estando en oración, me mostró el Señor, por una extraña manera de visión intelectual, cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la Santísima Trinidad por visión intelectual, de cuya compañía venía al alma un poder que señoreaba toda la tierra. Diéronseme a entender aquellas palabras de los Cantares que dice: Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat» (n. 1). Es esta experiencia probablemente la que aflorará después en el recuerdo de la autora al abordar la exposición del Castillo interior (cf M 1,1,1-2).

10) R 47 (28 agosto 1575). Es la experiencia trinitaria de su ingreso en el más profundo centro, en la séptima morada de su Castillo interior: «Habiendo acabado de comulgar el día de San Agustín –yo no sabré decir cómo–, se me dio a entender, y casi a ver, sino que fue cosa intelectual y que pasó presto, cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas, son una cosa. Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe. He quedado de aquí a no poder pensar ninguna de las tres Personas divinas sin entender que son todas tres; de manera que estaba yo hoy considerando cómo siendo tan una cosa, había tomado carne humana el Hijo sólo; y diome el Señor a entender cómo con ser una cosa eran divisas. Queda una ganancia en el alma –con pasar en un punto–, sin comparación mayor que con muchos años de meditación y sin saber entender cómo» (nn. 1-3). El valor de esta experiencia, considerada por Teresa como estación final del camino místico (cf M 7,1,6-7), está sobre todo en la gravidez existencial que deja, en que perdura como sustento de toda la vida, según testificación de la propia autora al final de sus días en la última cuenta de conciencia conservada: «Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad [de Cristo], que es –a mi parecer– cosa muy más subida... tan sin poderse dudar de las tres Personas, que parece claro se experimenta lo que dice San Juan, que haría morada con el alma. Esto no sólo por gracia, sino porque

quiere dar a sentir esta presencia y trae tantos bienes que no se pueden decir, en especial que no es menester andar a buscar consideraciones para conocer que está allí Dios; se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que queda el deseo de vivir –si Él quiere– para servirle más y si pudiese ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria» (R 6,3.10).

El recorrido textual que hemos realizado deja bien claro que todo el proceso místico teresiano surge del contacto íntimo, por experiencia amorosa, con el objeto mismo de la fe, con el acontecimiento esencialmente trinitario y al mismo tiempo cristocéntrico de la revelación bíblico-cristiana. Viniendo ahora al hecho de la inteligencia mística, al aspecto noético (cognoscitivo) de esa experiencia que ella llama «visión intelectual» de Cristo y de la Trinidad, y que califica de «cosa muy más subida», hay un texto particularmente significativo que ya entonces resultó preocupante para la teología –mejor dicho, para los teólogos– por lo audaz de sus expresiones. Nos referimos a ese texto final del Castillo interior en el que Teresa describe la acción y los efectos de esa experiencia cumbre: «Aquí quiere ya nuestro buen Dios quitarle al alma las escamas de los ojos. Se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas tres Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma –podemos decir– por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!» (M 7,1,6-7).

Desde el impacto que produce la experiencia –Teresa habla de una inflamación amorosa en el alma–, las palabras esconden un significado de repleción tensa y dinámica, como queriendo desbordar algo de la superabundancia del sentimiento. Pero los teólogos, en su perplejidad ante esas expresiones, se debatieron entre enmendar el texto con correcciones y tachaduras (eso fue lo que hicieron sobre el autógrafo los dos primeros censores, Gracián y Yanguas) o editarlo con reservas mediante la obligada nota explicativa, solución ésta más respetuosa por la que optó fray Luis de León, y que decía así: «Aunque el hombre en esta vida, perdiendo el uso de los sentidos y elevado por Dios, puede ver de paso su esencia, como probablemente se dice de San Pablo y de Moisés y de otros algunos, mas no habla aquí la Madre de esta manera de visión, que aunque es de paso, es clara e intuitiva, sino habla de un conocimiento de este misterio que da Dios a algunas almas por medio de una luz grandísima que les infunde, y no sin alguna especie criada; mas porque esta especie no es corporal, ni que se figura en la imaginación, por eso la Madre dice que esta visión, que aunque es de paso, es clara e intuitiva, sino habla de un conocimiento de este misterio que da Dios a algunas almas por medio de una luz grandísima que les infunde, y no sin alguna especie criada; mas porque esta especie no es corporal, ni que se figura en la imaginación, por eso la Madre dice que esta visión es intelectual y no imaginaria» (ed. princ. 234). Contra su propósito, esa nota marginal del editor, más que de aclaración, terminó sirviendo de motivo para denuncias inquisitoriales por parte de apasionados cancerberos de la ortodoxia (cf Enrique Llamas, «Fray Luis de León llevado a la Inquisición de la mano de la Madre Teresa de Jesús», La Ciudad de Dios, 1991, 735-763). Y es que, sencillamente, no había necesidad de explicar nada, porque la vista de la que ella habla en esta experiencia no es algo distinto de la fe, es la vista encendida, amorosa, de una fe tan ilustrada, ilustradísima, como dirá también Juan de la Cruz (cf CB 12,1; LB 3,80), que «para las almas que con hirviente amor le aman, hace que entiendan y vean que es posible humillarse Dios a tanto» (Conc 1,5), desvela todo su Misterio. «¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad que si me amasen no les encubriría Yo mis secretos» (V 40,1).

Conocer el secreto y encontrar la palabra son obra del amor, «que da a entender mucho más de lo que ellas suenan sin palabras» (M 6,3,16).

3. La veracidad de la experiencia mística

La experiencia mística, decíamos al comienzo del apartado anterior, comporta también otros dos aspectos esenciales, un aspecto noético (del que ya hemos insinuado algo) y otro aspecto ético, lo que en palabras de Teresa quiere decir que esa experiencia «deja luz en el entendimiento y firmeza en la verdad» (V 15,10), y que al obrar así, esclareciendo la inteligencia y fortaleciendo la voluntad, manifiesta desde sí misma su propia veracidad.

1. Aspecto noético. La experiencia mística es una forma de conocimiento. De ahí la expresión «mística teología»: conocimiento misterioso de Dios, ciencia que se sabe por amor, y que tiene que ver con todo aquello que nos concierne directamente, porque atañe a intereses existenciales y motivaciones vitales significativas: «En todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene» (V 11,16). Pero el discernimiento de lo conveniente es cosa del buen sentido (no sólo del sentido común) que hace comprender el valor y el significado de esa experiencia en el todo de la vida. De ahí precisamente el esfuerzo analítico y crítico con que Teresa se aplica a discernir de qué espíritu se trata, si de Dios o del demonio: «Si es del demonio, alma ejercitada paréceme lo entenderá; porque deja inquietud y poca humildad y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios. No deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad» (V 15,10). Señales sobrias y certeras (cf M 6,3,5-7) que conducen a Teresa a una certidumbre existencial y que ella expresa a menudo en términos muy concluyentes: «esto es así, y quien tuviere experiencia verá que es al pie de la letra todo lo que he dicho» (V 25,9); hasta el punto incluso de llegar a decir, en clara actitud desafiante, «que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas» (V 27,9; R 1,26); plenamente convencida de que aquello era doctrina de Dios: «esto que digo es entera verdad, y así es suya la doctrina» (V 18,8), «es

excelente doctrina ésta y no mía, sino enseñada de Dios» (V 19,14); y por eso mismo convencida también de su validez para otros, como no duda en decirle al teólogo censor del libro, al P. García de Toledo: «diré lo que pasa por mí, para que, cuando sea conforme a esto, podrá hacer a vuestra merced algún provecho» (V 10,8); y más adelante, refiriendo su experiencia sobre la oración de quietud, «que comprende mucho y se alcanza más que por mucho relatar el entendimiento», tampoco vacila en añadir: «esto es bueno para los letrados que me lo mandan escribir» (V 15,7).

Ese convencimiento profundo de que lo que dice es doctrina de Dios, lo confirman algunas de sus declaraciones. Esta vez, por ejemplo, sobre su capacidad oral: no sabía explicar qué le sucedía en la oración, hasta que ocurría «dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad, y para saberlo decir, de manera que se espantaban, y yo más que mis confesores, porque entendía mejor mi torpeza» (V 12,6). Se queja más tarde de la falta de tiempo para escribir, pero «cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor; 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). Son también muchas las ocasiones en que Dios guía su mano, de manera que no es su entendimiento el que logra el acierto, pero éste se produce. Es el caso bien explícito de cuando, al describir la oración de unión, refiere la desazón que le acometió: «Me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que así es ello dificultoso. Con esto lo dejé, y fui a comulgar. Bendito sea el Señor que así favorece a los ignorantes. Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras poniéndome delante cómo lo había de decir; que, como hizo en la oración pasada, Su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé» (V 18,8). Este don de saberse expresar le fue dado precisamente cuando ponía manos a la obra, en plena brega redaccional del libro: «esta merced de saber entender qué es, y saberlo decir, ha poco que me lo dio Dios» (V 23,11). En fin, tales declaraciones –no las únicas, por cierto (cf V

16,2; 21,1)– son una muestra de las altas cotas a las que llegó su experiencia y de la fulgurante materia que ésta daría a su pluma.

2. Aspecto ético. La veracidad de la experiencia mística está sobre todo en los efectos que deja: «en los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probarse» (M 4,2,8), ya que cuando ésta es verdadera, arrastra irresistiblemente a vivir en consecuencia. Pues bien, como consecuencia o efecto de la experiencia mística, «subida en esta atalaya adonde se ven verdades» (V 21,5), Teresa proclama una novedad de vida: «cuando hablo de estas cosas, de pocos días acá, paréceme son como de otra persona» (R 1,16), «que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza» (R 3,10), pues «yo, con ser la que soy, parezco otra» (V 15,7), «digo otra vida nueva» (V 23,1-2), «porque todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma» (V 28,13). Novedad que se manifiesta en «quedar aquí el alma señora de todo y con libertad» (V 20,23; 24,7-8; 37,4), con una «grandísima fortaleza» que se traduce en inmediatez operativa: «no es sólo deseos los que tiene por Dios; Su Majestad la da fuerzas para ponerlos por obra; no se le pone cosa delante en que piense le sirve a que no se abalance» (V 21,5.11-12), con «ímpetus grandes de aprovechar almas» (V 32,6), y con la Sagrada Escritura como pauta de vida: «quedé con grandísima fortaleza y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina» (V 40,2); «digo que si no viere en sí esta fortaleza grande, y que ayude a ella la devoción o visión, que no la tenga por segura; que a lo que yo veo y sé de experiencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura» (V 25,13; cf V 13,18; 32,17; 33,5; 34,11).

Esa fuerza operativa de la experiencia, cual poderoso resorte que la empujaba a la acción, la llevó a posiciones im-previstas, insólitas, que constituirían un auténtico desafio contra el ambiente marginador de la mujer y al servicio de una Iglesia necesitada de todo, empezando por la necesidad de gritar, de «dar voces» publicando el gozo de las mercedes recibidas (cf V 20,25; 21,6; 25,16; 27,13; R

1,4; CE 1,2; 4,1; M 6,6,3-4). «Una de las cosas porque 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; que, cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto. Al Señor suplico Su Majestad la dé» (V 19,4). Autoridad que en su caso, conocida la postergación de la mujer, solamente podía venirle de Dios, por el efecto que esa experiencia había operado en su vida, el único argumento de autoridad que los teólogos de oficio po-dían admitirle, como viene a decir el recatado e «incrédulo» P. Báñez en su, por lo demás eficaz, censura aprobatoria al Libro de la Vida: «Esta mujer, a lo que muestra su relación, aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora; porque habla tan llanamente, bueno y malo, y con tanta gana de acertar, que no deja dudar de su buena intención... De una cosa estoy yo bien cierto, cuanto humanamente puede ser: que ella no es engañadora, y así merece su claridad que todos la favorezcan en sus buenos propósitos y buenas obras». Obras que cuajaron en un vigoroso movimiento de Reforma, gemela y alternativa a la luterana, y que llegó a contar, en un tiempo récord, con dieciséis conventos de monjas y otros tantos de frailes: toda una proeza llevada a cabo por una mujer en calidad de instrumento de Dios.

4. Notas características de la experiencia mística

Además de hacer inteligible su propia experiencia, de «entender qué merced es» y de discernirla por su valor noético y su veracidad ética, Teresa supo también «dar a entender cómo es», objetivarla verbalmente para otros, con un propósito tan didáctico como seductor de poner en marcha a sus lectores, con la intención explícitamente confesada de «engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8). En sus escritos podemos ver, con garantías de validez universal, las notas o elementos internos que definen y caracterizan el hecho mís-tico.

1. Conocimiento inmediato por contacto amoroso. La experiencia mística se caracteriza, en primer lugar, por ser una original forma de conocimiento que

consiste en padecer y gustar a Dios presente en el alma, un «sentir» de Dios, una patética de lo divino que es la más completa forma de comprender, en la que entendimiento y amor son aspectos de un mismo impulso de aprehensión del Amado. No se trata de un conocimiento sensible, aunque los sentidos puedan verse después afectados por él, ni tampoco como el que se adquiere por un procedimiento conceptual, deductivo o puramente racional, entre otras cosas porque el saber de la experiencia mística no acrecienta el caudal de conocimientos conceptuales sobre Dios, ni aumenta las verdades que el místico conoce por la fe de la Iglesia: sabe infinitamente más, pero no porque conozca nuevas ideas, sino porque toma conciencia de Dios mismo presente en su ser y comunicándose amorosamente a él. Es, en fin, otro tipo de saber, donde ya «el entendimiento no discurre, sino está como espantado de lo mucho que entiende» (V 10,1), porque «cuando el Señor le suspende y hace parar, dale de qué se espante y se ocupe, y que sin discurrir entienda más en [el espacio de] un credo que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años» (V 12,5), de manera que, sin entender cosa particular, «comprende mucho y se alcanza más que por mucho relatar el entendimiento» (V 15,7), mucho más «que cuanto el entendimiento con trastornar la retórica por ventura puede hacer» (V 15,9). De ahí precisamente la distinción que hace Teresa entre la ciencia que de Dios pueden tener los letrados y la sabiduría que procura la experiencia contemplativa: «No se espante ni le parezcan cosas imposibles: 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).

2. Conocimiento pasivo. «Acaecióme», «acaecíame algunas veces», es la expresión que suele emplear Teresa al describir sus vivencias (cf V 9,1; 10,1; 18,15; 26,2; 30,8; 39,22). «Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo... venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios» (V 10,1). Esto quiere decir que la iniciativa es siempre de Dios, ya que sin su previa presencia sería imposible buscarlo e incluso echarlo de menos. Si el

hombre puede ponerse en movimiento es porque está habitado por una Presencia de alguna manera presentida bajo la forma del anhelo y el deseo. De ahí esa expresión que Pascal pone en boca de Dios: «No me buscarías si no me hubieses encontrado». «Tú me moviste primero para que te buscara» dice también el autor de la Imitación de Cristo. Pero no se trata sólo de la pasividad ontológica, sino de la experiencia de esa pasividad, de un estado «teopático» en el que la realidad de Dios es padecida más que sabida, porque «como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo» (V 18,14). Mientras en la experiencia religiosa ordinaria el hombre descubre a Dios presente en los mil signos a través de los cuales se manifiesta, y asciende más o menos penosamente de las cosas, de sus propios actos o facultades a él (para terminar cayendo en la cuenta de que si ha podido descubrirlo es porque ya estaba en su interior moviéndole a buscarlo), en la experiencia mística se toma conciencia de esa presencia dada y experimentada como dada: «porque quiere dar a sentir esta presencia, que no es menester andar a buscar consideraciones para entender que está allí Dios» (R 6,9), y que «el Señor es el que obra, y nosotros casi nonada» (V 21,11); «éstos son dones que da Dios cuando quiere y como quiere, y ni va en el tiempo ni en los servicios, que muchas veces no da el Señor en veinte años la contemplación que a otros da en uno» (V 34,11).

La experiencia de esa pasividad es, efectivamente, lo que los místicos llaman contemplación o infusión en el alma, «porque la contemplación –explica Juan de la Cruz– no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa que, si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor» (N 1,10, 6;11, 18,5; LB 3, 33). Teresa, por su parte, conforme a su ingenio mas imaginativo que intelectual, recurre a la siguiente comparación: «Es como cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerle, ni saber nosotros cómo se puso allí. Todo lo halla guisado y comido, toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde» (V 27,7-8). Si la mirada contemplativa, a nivel puramente natural, se distingue de la mirada curiosa e inquisitiva por ser una mirada en la que toda la luz viene del objeto, de forma que en ella los ojos se dejan inundar por lo contemplado, sin tener que

hacer otra actividad más que abrirse a ello, de igual modo en el caso de la contemplación mística el alma percibe en sí misma la presencia de Dios que se le otorga de forma enteramente gratuita, que actúa sin que ella tenga que hacer otra cosa que abrirse, prestar atención, escuchar y acoger: «así es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos» (V 27,10). Esta pasividad no es sinónimo de inactividad, ni debe confundirse con ociosidad o dejación, con inercia o automatismo. Justamente por aquí pasa la frontera que separa la mística auténtica de sus distorsiones bastardas. La contemplación no excluye el ejercicio de la libertad, al contrario, en la pasividad mística tenemos la máxima realización de la libertad, una realización que se torna celebración gozosa, connaturalidad instintiva con el acto que nos pone en la existencia y nos eleva a la vida mísma de Dios.

3. Sencillez o simplicidad. El conocimiento que procura la experiencia mística es de una enorme simplicidad, lo que no quiere decir empobrecimiento, sino una maravillosa concentración en lo esencial que pacifica al alma entera. Como decía el Pseudo Dionisio, «cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado» (o.c., p. 376), cosa que en el lenguaje de Teresa se dice mejor con un ejemplo que por cien argumentos: «como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse, esto debe ser aquí, que sin ver nosotros cómo, de hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares» (V 27,10). Es el conocimiento intuitivo que da el amor, lo que en el lenguaje bíblico se llama la paraclesis, la apertura de los ojos (cf Lc 24,31; Jn 20,8), «la advertencia amorosa simple y sencilla», que dice también Juan de la Cruz, «como quien abre los ojos con advertencia de amor» (LB 3,33; S II,13,4).

4. Carácter totalizador. La experiencia mística lleva consigo la aparición de una nueva conciencia en la que se supera la dualidad sujeto-objeto, donde el hombre

no sólo experimenta el núcleo o el alma de la realidad, sino que se experimenta uno con él, consciente de verse radical y enteramente autoimplicado en un todo lleno de sentido: «Estando una vez en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí» (V 40,9; M 4,10,2). Se trata asimismo de una experiencia que afecta a la totalidad de la persona, no hay un órgano especial para ella, sino que es vivida por el sujeto todo entero desde el centro mismo de su ser, para que –como dice Juan de la Cruz con admirable expresión– «dándote todo al todo de mi alma, toda ella te tenga a ti todo» (CB 6,6), lo que Teresa llama «un dilatamiento o ensanchamiento en el alma que la habilita para que quepa todo en ella» (M 4,3,9), por cuanto abre el horizonte mental y activo del sujeto, le procura el progreso en la caridad, le hace clarividente y libera en su interior las más poderosas energías para la acción.

5. Experiencia fruitiva. Esta experiencia en la que el sujeto no conoce sabiendo sino padeciendo la presencia de Dios es, con frecuencia, y sobre todo en sus últimos grados, una experiencia intensamente fruitiva, en la «que todos los sentidos gozan en tan alto grado y suavidad, que ello no se puede encarecer» (V 38,2; 18,1), porque se siente hasta «en los tuétanos» (MC 4,2), lo que provoca una intensa exaltación de lo emocional con muchos rasgos de patetismo: en forma de «gran ímpetu de alegría» (M 4,6,11), de «grandes ímpetus de pena» (E 16, 1), de «lágrimas gozosas» (V 19,1), de sentimientos paradójicos –«tan grande el dolor y tan excesiva la suavidad» (V 29,13)–, que producen «un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se aprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma» (V 16,1), con la consiguiente necesidad de comunicar la riqueza de tales vivencias. De ahí el recurso a la poesía y al canto, únicos cauces adecuados para expresar lo inefable de esa tensión desbordante (cf V 16,4).

«Es sobre todos los gozos de la tierra y sobre todos los deleites y sobre todos los contentos y más, que es muy diferente su sentir» (M 5,1,6). «Un gozo tan excesivo del alma que no querría gozarle a solas sino decirlo a todos para que la ayudasen

a alabar a nuestro Señor, que aquí va todo su movimiento, porque tanto gozo interior de lo muy interior del alma y con tanta paz, y que todo su contento provoca a alabanzas de Dios, no es posible darle el demonio» (M 6,6,10-13; Conc 4, 3.6.7). Hasta llegar ahí, el hombre ha tenido que pasar por el camino purificador de la noche como fase ineludible, más aún, como dimensión constitutiva de ese padecimiento gozoso de Dios que culmina en la unión amorosa con él.

6. La «noche oscura». La peculiaridad del místico no es, como algunos piensan, la de un privilegiado vidente de apariciones, la de una experiencia directa del Misterio al margen de la fe. Es más bien todo lo contrario, la de un profeta de la presencia oscura de Dios. De ahí su frecuente recurso al símbolo de la «noche», cifra expresiva tanto de esa presencia misteriosa de Dios en el alma como de la experiencia mística en cuanto tal, de la peculiar forma de darse, de hacerse presente esa realidad divina al sujeto, y que por exceder las facultades humanas del conocimiento ordinario constituye para el alma una tiniebla, una «noche oscura», pero no por falta de luz, sino por exceso de luz, pues al ser ésta tan sobreabundante, tan excesiva, resulta cegadora para la capacidad limitada de la mente humana. Por eso los místicos hablan, no de tinieblas a secas, sino en sentido paradójico de una oscuridad transluminosa, de «rayo de tiniebla», de «tenebrosa nube / que a la noche esclarecía», o, como dice Teresa, de una «luz que no tiene noche» (V 28,5) y «que se representa por una noticia al alma más clara que el sol, para que goce el alma de tan gran bien» (V 27,3). Esta operación de amor es tan excesiva «que parece desmenuza un alma y la muele» y «esto es que, como aquel alma ya se entrega en sus manos y el gran amor la tiene tan rendida que no sabe ni quiere más de que haga Dios lo que quisiere de ella (que jamás hará Dios, a lo que yo pienso, esta merced sino a alma que ya toma muy por suya), quiere que, sin que ella entienda cómo, salga de allí sellada con su sello» (M 5,2,11-12), lo que no debe confundirse en modo alguno con una voluntad de someter al hombre al sufrimiento, cosa difícilmente comprensible en un Dios que es todo amor (cf M 6,2, 4; 11,2-4).

7. Experiencia inefable. Se ha insistido tanto en este carácter inefable de la experiencia mística que puede dar la impresión de ser algo propio y exclusivo de ella, como si sólo la experiencia mística fuera inefable, cuando en realidad eso es lo que ocurre en toda experiencia humana (la experiencia amorosa, la experiencia estética), que por más que se intente decir, rebasa siempre los límites del lenguaje y resulta indecible. Mucho más aún al tratarse de una realidad enraizada en el Misterio y que tiene su origen en la fe. Esta inefabilidad de la experiencia mística viene atestiguada en todos sus niveles, tanto en el orden causal (la incapacidad que siente el sujeto de explicarse la razón de ser, el origen, la aparición y el desarrollo de esa experiencia) como en el orden descriptivo (la dificultad de comunicar a otros el contenido de esa experiencia que está más allá de todo lo que la mente humana es capaz de comprender, tan difícil como pretender explicar la diferencia de los colores a un ciego de nacimiento). De ahí el consejo de Teresa: «Hemos de dejar en todas estas cosas de buscar razones para ver cómo fue; pues no llega nuestro entendimiento a entenderlo, ¿para qué nos queremos desvanecer? Basta ver que es todopoderoso el que lo hace; y pues no somos ninguna parte por diligencias que hagamos para alcanzarlo sino que es Dios el que lo hace, no lo queramos ser para entenderlo» (M 5,1,11).

Pero lo inefable no es sólo lo que no se puede decir, sino también lo que fuerza a decir, pues de las realidades de las que no podemos o no sabemos hablar es, precisamente, de las que más necesidad tenemos de hablar. De ahí la fecunda paradoja de los místicos, que a pesar de decir insistentemente que esa experiencia es inefable, incapaces de comunicar lo que viven a quienes no han pasado por ello, no cesan de hablar, se sienten en la necesidad de expresarlo y ponerlo al alcance de otros sujetos, con la convicción incluso de que, aunque todavía no lo hayan vivido, pueden captar algo de lo que esas expresiones refieren y así disponerse ellos también a esa experiencia. Es así como los místicos, expresándose en un lenguaje metarracional, con «palabras que son más para sentir que para decir» (M 7,2, 1.6), potenciando hasta el límite su significante en pos de otro sentido por un conjunto de signos y figuras retóricas (comparaciones,

imágenes, metáforas, oxímoros, paradojas, alegorías, símbolos), por todo lo que el lenguaje posee para hacerse instrumento de comunicación, logran expresar con suprema elocuencia «un entender no entendiendo, toda ciencia trascendiendo», y con el máximo efecto de llevar al lector a una actitud igualmente mística y de admiración ante lo inexpresable (cf V 18,14).

5. Experiencia mística y expresión teológica

Este aspecto de lo inefable místico y de sus peculiares modos expresivos nos lleva a recordar el viejo contencioso entre espirituales y teólogos, los seculares prejuicios y descalificaciones por parte de éstos al lenguaje de los místicos, tildado de pseudocientífico y de bastardía teológica, objeciones que han perdurado hasta épocas no muy pretéritas, y que, afortunadamente, a raíz de la proclamación eclesial del doctorado teresiano en los años del posconcilio (1970), teólogos tan significativos de aquella hora, como Edward Schillebeeckx y Karl Rahner, replantearon en estos justos términos: «Gracias a la mística, la dogmática entra en contacto íntimo con su objeto; gracias a la dogmática crítica la mística no se hunde en un cristianismo apócrifo o en un fanatismo irracional. Mística y teología tienen necesidad la una de la otra para su propia autenticidad» (E. Schillebeeckx, «Profetas de la presencia viva de Dios», RevEspir 29 (1970) 320). Por tanto, «quien enseña “mística”, se ocupa de teología, habla a partir de la revelación, comunica interiormente algo a la Iglesia en cuanto tal para edificación de los que creen en Chisto» (K. Rahner, «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca», ib 311).

Nadie puede cuestionar a Teresa el valor de su magisterio místico, pero tal vez sí el rigor teológico de su lenguaje, tanto más cuando ella misma no tiene reparos en decir públicamente que desconoce la jerga técnica de los letrados (V 18,12), que es una mujer «sin letras» (V 10,7; 11,6; 26,3; CV 28,10; 41,6), que su estilo es de torpe calidad, «grosero» (CE 26,6), y que escribe, en fin, de modo «desconcertado» (CE 22,1). Claro que tampoco habría que dejarse engañar por la

insistencia de tales expresiones, por la aparente rusticidad de la autora y otras descalificaciones tópicas de su habilidad, que ella atribuye a su falta de ingenio, y que obedecen sencillamente a una postura estratégica de desviar sospechas, que piden ser leídas en clave del ambiente antifeminista de su época, como han hecho ver los estudiosos de su lenguaje y de la más exigente crítica literaria (cf Ramón Menéndez Pidal, «El estilo de Santa Teresa», La lengua de Cristóbal Colón, Madrid 1942, 119-142; Víctor García de la Concha, El arte literario de Santa Teresa, Barcelona 1978; Fernando Lázaro Carreter, «Santa Teresa de Jesús, escritora (El Libro de la Vida)» Actas Congreso Internacional Teresiano, 1, Salamanca 1983, 1127; Aurora Egido, «Los prólogos teresianos y la “santa ignorancia”», ib 11, 581-607; Francisco Márquez Villanueva, «La vocación literaria de Santa Teresa», Nueva Revista de Filología Hispánica 32 (1983) 355-379; Ninfa Watt, El estilo de Santa Teresa en un mundo antifeminista», MteCarm. 92 (1984) 287-318).

Es cierto que el suyo no era el campo teórico de los letrados, sino el vivencial, y su entendimiento más intuitivo que reflexivo. Pues bien, eso que en principio podía constituir un serio impedimento a la hora de escribir, aparte ya de lo inefable de la materia, es precisamente lo que la hace orientarse en busca de otro lenguaje, no ya conceptual, disquisitivo, sino empírico, como puede verse por este texto que dirige a los letrados para decirles el ámbito en el que se desarrolla su escritura: «El cómo es esta que llaman unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, o espíritu tampoco; todo me parece una cosa. Esto vuestras mercedes lo entenderán –que yo no lo sé más decir– con sus letras. Lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión» (V 18,2-3). Un lenguaje, por tanto, acorde a la naturaleza de su experiencia y a la eficacia que persigue en la mostración de la misma, que resalte mayormente la fuerza del Misterio.

Al hacerlo así, Teresa estaba creando un molde lingüístico nuevo, completamente distinto al de la mayor parte de la literatura teológico-espiritual de entonces, el de aquellos libros que ella, con cierta ironía, califica de «concertados» (CV 21,4), que arrancaban de unos principios teóricos, se mantenían en ese plano de las esencias, y sólo de manera refleja incidían sobre la vida particularizada; esto es, escritos de acuerdo a un armónico plan preestablecido y útiles para entendimientos del mismo tipo, para «almas concertadas» (CV 19,1) que se conforman con vivir rectamente, pero que no acaban de decidirse a la entrega total que implica el abandono en manos de Dios a fin de que sea él quien obre con sus modos «desconcertantes». Para esas almas «concertadas», viene a decir Teresa, en las que «no, está aún el amor para sacar de razón» (M 3,2,7), existen «libros muy bien concertados». Ella, en cambio, se propone escribir para «almas y entendimientos desbaratados» (CV 19,2) por la acción impetuosa de Dios, tratando con ellos de otra oración desbordada de los cauces ordinarios y ordenados. De ahí que en lo más animado de la escritura, dirigiéndose al P. García de Toledo, le pida que «sea sólo para vos algunas cosas de las que viere vuestra merced salgo de términos; porque no hay razón que baste a no me sacar de ella cuando me saca el Señor de mí, ni creo soy yo la que hablo, parece que sueño lo que veo, y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora» (V 16,6).

Se trata, pues, de un molde lingüístico en el que la lengua no sólo sirve al sentido, sino que hace sentido, que va del hecho empírico hacia la comprensión, y de ésta a la categorización. Y eso, por más desconcertado o desconcertante que parezca, concluye García de la Concha, «no es renuncia a la teología, sino instauración de una teología integrada en la propia vida» (V. García de la Concha, o. c., 109). De manera que si la experiencia mística apela a la teología en busca de propia autenticación, es porque se pretende locus theologicus, fuente y expresión de ella. Tanto más en este caso de Teresa y de unos escritos a los que ya su primer editor, el maestro fray Luis de León, calificó sin ambages de inspirados: «En los cuales, sin ninguna duda, quiso el Espíritu Santo que la Madre Teresa fuera un

ejemplo rarísimo. Siempre que los leo, me admiro de nuevo, y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo; y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que le regía la pluma y la mano» (ed. princ. 8-9). La frase concuerda con lo dicho por la escritora: «Plega a Él que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas, que, si su Majestad y el Espíritu Santo no menea la pluma, bien sé que será imposible» (M 5,4,11). Y a renglón seguido explicaba el exegeta salmantino la prueba de su argumento: «que así lo manifiesta la luz que pone en cosas oscuras y el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee». Son escritos que tienen lo que suenan y que hacen lo que dicen, operan la máxima eficacia comunicativa, una empatía con el lector que no es un mero efectismo estético, sino virtualidad teológica (mistagógica) de quien escribe, no sólo con los ojos puestos en sí misma, sino vueltos también hacia un variado horizonte de lectores que imagina al escribir y a la medida de su proyecto: «engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8), comunicando para ello del modo más operante y eficaz (con el lenguaje teológico más autorrevelador y seductor posible, podríamos decir) el don recibido. Sobrenatural. Fenómenos místicos.

Salvador Ros García

Modo de visitar los conventos

Entre los libros de la Santa es éste un escrito singular. No destinado al público ni a la imprenta sino a la intimidad. Tuvo por destinatario al primer superior provincial de la familia teresiana, P. Jerónimo Gracián, a quien debía servir de pauta en sus visitas canónicas a los carmelos fundados por T, y de guión para que él mismo redactase una especie de programa práctico para los futuros visitadores oficiales de los mismos. La visita canónica era, entonces, el paso del superior mayor por la comunidad claustral en neto ejercicio de autoridad y en diálogo privado con cada religiosa, para evaluar y sancionar la buena marcha de la vida comunitaria. Mezcla de diálogo paterno-filial, y de ajuste o tribunal de cuentas. De ahí el tono firme

adoptado por la autora, más acentuado que en cualquier otro de sus escritos, porque en éstos refleja la “suavidad” y el “estilo de hermandad que llevamos juntas”, mientras el presente escrito se refiere a una especie de paréntesis excepcional en la marcha de esa vida fraterna.

1. Composición de la obra. – Fue en el verano de 1576, estando T en el Carmelo de Toledo, de regreso del largo viaje a tierras andaluzas. Ahí recibe la orden de escribir, impartida por J. Gracián, que en ese momento es Visitador Apostólico de las fundaciones teresianas. Refiere él mismo: “Escribió a mi instancia unos avisos que ha de guardar el prelado que quisiere hacer fruto en las monjas descalzas con sus visitas, por donde yo me guié todo el tiempo que me duró el oficio” (Escolias a la p. 365 de la biografía de la Santa por Ribera). Terminado el escrito, un total de 43 páginas, entregó el cuaderno (de 195x145 mm.) al padre Gracián, que lo llevó consigo ignoramos cuánto tiempo. De hecho Gracián anotó reiteradamente sus márgenes, pero sin llegar a editarlo. Parece ser que también este cuaderno fue enviado a fray Luis de León, en vista de la edición complexiva de las Obras de la Madre Teresa (1588). Descartado de la edición, probablemente fue este manuscrito uno de los autógrafos teresianos reclamados por N. Doria al doctor Sobrino (junio de 1592) para entregarlo al rey Felipe II con destino a la Biblioteca del Escorial: “...porque vuestra merced tiene dos de ellos [Fundaciones y Modo de visitar]..., sea servido de mandarlos entregar a la persona que el muy R. P. fray Diego de Yepes, prior de San Lorenzo, señalare, para que... estén guardados donde tan bien y con tanta honra de la buena Madre se guardarán” (carta de Doria a Sobrino).

De hecho, desde ese año el manuscrito sigue custodiado con todo esmero y honores en la real Biblioteca del Escorial, donde el Bibliotecario de turno en fecha tardía agregó el título: “Modo de visitar los Conventos de Religiosas / Escrito por la Santa Madre Theresa de Jesus / por mandado de su Superior Provincial Fr. / Geronimo Gracian de la Madre de Dios”. (Al ms. original se le añadieron, al

encuadernarlo “en tisú amarillo floreado”, varias páginas blancas al principio y al final del mismo.)

2. Ediciones. – En fecha relativamente tardía –3 de octubre de 1612– la famosa Consulta, órgano supremo de gobierno de la familia teresiana, decretaba su edición, que vería la luz el año siguiente en un tomito de bolsillo (de 120x80 mm.), impreso en Madrid, bajo la responsabilidad editorial de uno de los descalzos menos afectos al destinatario del escrito: “Tuve por muy conveniente –dice en su carta prólogo el editor, P. Alonso de Jesús María– el hacer imprimir este breve tratado de las Visitas, que yo hallé en el Escorial entre los originales que allí tiene el Rey nuestro señor guardados, de la mano de nuestra Santa Madre”. El impreso llevaba por título “Tratado del modo de visitar los Conventos de Religiosas descalças de nuestra Señora del Carmen. Compuesto por la santa Madre Teresa de Jesús, su Fundadora”.

Por desgracia, la edición no fue modelo de lealtad, ni de respeto a la autora y al destinatario, ni de fidelidad al autógrafo. El texto fue seriamente manipulado y parcialmente mutilado. Se omitieron las frases alusivas a Gracián. Se introdujeron retoques. Y por fin se cercenó el elogio final, que hacía de epílogo al escrito y de nuevo tejía las alabanzas de Gracián. De esa suerte, durante varias décadas (siglos quizá) los lectores ignoraron que el Modo había nacido por iniciativa de éste y en diálogo de la autora con él. Todavía en 1644, el cronista oficial de la Reforma, tras analizar personalmente el manuscrito teresiano en El Escorial, afirmaba que del cotejo con el autógrafo «no consta quién se lo mandó escribir», a pesar de que «en unas adiciones que el P. fr. Jerónimo Gracián hizo a la Vida de la Santa afirma haberlo él ordenado así» (Reforma..., 5,37,10). La fiel transcripción del texto teresiano llegará con las ediciones de don Vicente de la Fuente (Madrid 1861) y de Silverio de santa Teresa (Burgos 1919). Ya antes de esta última fecha el autógrafo de la Santa había sido editado en facsímil por don Francisco Herrero Bayona (Valladolid 1883), juntamente con el autógrafo escurialense del Camino de

Perfección. En nuestro siglo se ha hecho también la reproducción facsimilar de la mencionada edición príncipe (Burgos, 1979, bajo la dirección de Tomás Alvarez).

3. Contenido de la obra. – El libro no tiene plan preconcebido. Deja paso libre a la serie de sugerencias y consejos que van fluyendo de la experiencia religiosa de la Santa, a la luz del paisaje variopinto de sus Carmelos (eran doce los ya fundados) y de la problemática que ella misma había tenido que afrontar.

Comienza con un compás introductorio para repetir una vez más: que ella escribe por obediencia, y que le ha sido “grandísima mortificación y hecho gran repugnancia” el llevarlo a cabo (n. 1). Sigue, sin más, el sartal de consejos (nn. 2-53). Y concluye con un epílogo en que teje el elogio del destinatario, pidiéndole que ahora sea él quien se sirva de estas páginas para “escribir algunos avisos para los visitadores” futuros, mientras ella se dispone a acabar el Libro de las Fundaciones, en el cual podría insertarse el escrito que solicita de Gracián. El proyecto tenía, por tanto, los visos de una “obra en colaboración” por parte de los dos (nn. 54-55).

Aparte los “avisos menudos” en torno a “lo temporal” y “lo espiritual” (comenzando por aquello), el fondo del librito es un alegato sobre la seriedad de la vida religiosa, sobre la fragilidad humana y femenina en la gran empresa de la vida comunitaria contemplativa, y sobre el concepto y ejercicio de la autoridad. Teresa está francamente contra el permisivismo. En el libro no aflora una sola vez el famoso ritornelo de la “observancia regular”, pero la autora se muestra absolutamente contraria a una vida comunitaria desdibujada, con fáciles concesiones a los vaivenes de la marejada. Está convencida de que a los comienzos entusiastas y heroicos suceden normalmente los tiempos de flojera o la erosión de la rutina, y hay que prevenirlos, más que remediarlos. El superior ha de “ser cabeza”. No ha de “blandear”. Pero tampoco ha de ser parco en aprecio de lo bien hecho o en el elogio de las personas.

En el organigrama del magisterio teresiano, lo mismo que en el casillero de “la hermandad y recreación” esenciales al estilo de vida religiosa por ella preconizado, hay que tener presente la excepcionalidad del clima típico de la “visita canónica” reflejado en este escrito. El estilo distendido, de hermandad y recreación de cada Carmelo, está bien perfilado en los escritos mayores de la Santa, destinados expresamente a la lectura y a la formación de la carmelita o de la comunidad. Son ellos los que merecen el tenor suave, sereno y gozoso de los 364 días del año. El recetario, más o menos duro y casuista del Modo de visitar se reserva para el día siguiente, es decir, para el paréntesis de seria revisión de vida, ejecutada por una autoridad eclesial que viene de fuera y que conoce a fondo el espíritu de los Carmelos, con sus ideales y sus escollos de fragilidad humana. “Las visitas no son más de una vez al año” (n. 5). Ciertamente, en todo ese engranaje de consignas y sugerencias, las hay que responden a una mentalidad o a unas estructuras epocales. Pero aun éstas sirven de atalaya documental de oteo, para adentrarse en el paisaje religioso vivido por T.

No omitamos un último valor, excepcional, de este librito teresiano, que no sólo es un documento de época, sino un límpido exponente de “diálogo a alto nivel” dentro de la comunidad religiosa. El superior provincial pide pautas de acción a una de sus súbditas. Y ella, una mujer, imparte consignas al superior, hasta asegurarle con toda franqueza que, si la Visita canónica se vuelve una práctica rutinaria –como sucede con frecuencia– “haráse muy poco fruto, y podría ser más daño que provecho” (n. 54).

En ediciones recientes se ha titulado también este librito de la Santa “Visita de Descalzas”. Escritos.

T. Alvarez

Monroy, Alonso de (y Gonzalo de)

Alonso de Monroy es un caballero de Salamanca, a cuyas casas hubieron de trasladarse temporalmente los descalzos, apenas fundado el convento (1.6.1581) en el Hospital de San Lázaro, destartalado (cf MHCT 19,235-237), y “casa de mucho frío” (cta de la Santa a Gracián: 423,2). Ella, que se había alegrado al conocer la fundación de descalzos en Salamanca (cta 396,2; 403,2), ahora en esta situación difícil escribe al mismo Gracián: “No sé qué es que no me puede pesar de que no se concierte la casa de Monroy, que me parece perecieran allí. No todos los monasterios están donde quieren sino donde pueden” (cta 424,1: del 4.12.1581. Queda en duda si se trata de la casa de los descalzos o del Carmelo de las Descalzas). Y todavía en septiembre del año siguiente expresa a Gracián su asombro ante la noticia de que las descalzas “han dado 500 ducados a la hija del cuñado de Monroy... y lo tienen por tan hecho [el contrato] que me escribe la priora que no se puede deshacer” (cta 465,13. – Según Gracián, a los descalzos el Carmelo de Salamanca les había dado “800 ducados”: MHCT 3,632). Probablemente la Santa alude no al cuñado sino al hermano de Monroy, “Gonzalo de Monroy”, cuyas casas contrataron ‘in extremis’ las descalzas de Salamanca, cuando ya la Santa estaba afectada de su última enfermedad: una vez llegada a Alba (ese mismo mes), enviaron, para convencerla, al rector de los descalzos de Salamanca, Agustín de los Reyes, lo cual motivó un penoso diálogo entre ambos. Cuenta este último cómo no logró que ella cambiara de parecer, y cómo pronosticó que el contrato con Gonzalo de Monroy no se llevaría a efecto, como de hecho ocurrió: “ni se hará [el contrato definitivo] ni pondrán pie en la casa” de Monroy. (Cf el extenso relato del P. Agustín en BMC 19,174).

Montalvo, Juan de

Agustino, hermano de María de Montalvo, esposa del asentista de Medina, Simón Ruiz. Mencionado ocasionalmente en carta de la Santa a este último: “Muy buenas nuevas me dan del padre fray Juan de Montalvo, aunque no he visto carta suya después que vine [de Medina]” (cta 21,4). Su homónimo dominico depuso en el proceso de beatificación de Avila (BMC 18,156).

Montalvo, María de

Señora de Medina del Campo, esposa del asentista Simón Ruiz, hermana del agustino Juan de Montalvo. La sobrina de aquél, Isabel Ruiz (Isabel de los Angeles), ingresó en el Carmelo de Medina apenas fundado (1569), y con ese motivo doña María de Montalvo obtuvo del General de la Orden, Rubeo, licencia para entrar en el monasterio “cuando le pareciere”, “para consolarse con una sobrina de su marido”, cosa que no fue bien vista por la Santa (cf la carta de Rubeo en “Obras” de la Santa, por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, tomo III. Madrid, BAC, 1959, p. 841. A ella alude la Santa en la carta 21,2, dirigida a su marido, Simón Ruiz).

Monterrey, Condesa de

Pimentel, María

Montoya, Diego López de

Sacerdote abulense. Residente en Roma. Es “el canónigo del Rey” ante la Santa Sede, según la Santa (cta 286,1). Tiene en Avila a su madre, doña María de Montoya, que es amiga de T. A él confía ésta el grave asunto de la separación de provincia. Le envía numerosas cartas, primero por medio de Nicolás Doria, que se las entregará en propia mano y lo pondrá al corriente de la situación de los descalzos en España (cta 286: febrero de 1579); luego a través de Roque de Huerta y del padre Juan de J. Roca, que viaja disfrazado a Roma y ha de llevarle un pliego de cartas de recomendación, entre ellas, la del propio Rey (cta 290,4). Es a él a quien trasmite T una alta cifra de ducados para sufragar los gastos romanos y, en todo caso, ella le queda sumamente agradecida: “el canónigo... nos ha dado la vida” (cta 295,5). Son sucesos del año 1579. Pero antes de que las cosas de Roma se zanjen a favor de los descalzos, el canónigo tiene que

desplazarse a España, portador del capelo cardenalicio para el arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga: así lo escribe la Santa el 27 de julio de ese año (cta 309,8). Pero ya “no hará falta” a la causa de los descalzos (ib). Todavía en abril de 1582, le escribirá ella desde Burgos una carta de cortesía y gratitud: cta 440. Es la única misiva de T al canónigo, que haya llegado hasta nosotros.

Montoya, María de

Señora de Avila, amiga de la Santa y madre del canónigo Diego López de Montoya, que en Roma secundará los trámites de separación de los descalzos en provincia propia. A ella hay sólo alusiones en el epistolario teresiano (cta 308,2; 440).

Morán, Antonio

Amigo de Lorenzo de Cepeda (Quito) y mensajero de éste ante la Santa (en Avila). Nacido en Oliva de Plasencia (Cáceres, en el siglo XVI “Villa del Oliva, en el maestrazgo de Santiago, en la Provincia de León”). Casado en San Juan de Pasto con Luisa de Rivadeneyra. Había embarcado para América en 1541, precedido por sus hermanos Hernando y Francisco, este último alcalde de Pasto y sucesivamente de San Miguel de Piura, donde murió trágicamente. En cambio a Hernando, ex-alcalde de Pasto, tras incurrir en grave enfermedad mental hubo de traerlo Antonio Morán a España (juntamente con un hijo suyo), para entregarlo a su madre en la villa natal. De regreso a América, Antonio Morán reanuda su amistad con Lorenzo de Cepeda y se hace cargo del espléndido donativo que éste envía a Teresa y familia. Morán llega de nuevo a España a finales de 1561, en calidad de “Procurador de la ciudad de Quito” ante la Corte de Madrid. En vísperas de las Navidades de ese año se persona en Avila, entrando desde ese momento en la historia de Teresa.

Lo refiere ella en Vida 33, sin explicitar el nombre de Antonio, a tenor del criterio de anonimato mantenido en el libro: “Una vez, estando en una necesidad, que no sabía qué me hacer, me apareció san José, mi verdadero padre y señor, y me dio a entender que no me faltarían [los dineros], y así lo hice, sin ninguna blanca, y el Señor, por maneras que se espantaban los que lo oían, me proveyó” (V 33,123). Las “maneras” tan asombrosas, aludidas por la autora, fueron la llegada de varios mensajeros de América, entre ellos Antonio Morán. Ya antes del relato de Vida, lo había contado ella a Lorenzo: “Todos los con que vuestra merced [Lorenzo] ha enviado dineros han sido hombres de verdad, aunque Antonio Morán se ha aventajado, así en traer más vendido el oro y sin costa..., como en haber venido con harto poca salud desde Madrid aquí a traerlo (aunque hoy está mejor...), y veo que tiene de veras voluntad a vuestra merced. Trajo también los dineros de Varrona, y todo con mucho cuidado” (cta 2,6). Lo escribe la Santa la antevíspera de Navidad de 1561. Teresa se hallaba ese día “en casa de doña Guiomar” (ib 11). “Por estarme con Antonio Morán, comienzo a escribir tarde, que aún dijera más, y quiérese ir mañana...” (ib 14). De hecho Antonio Morán tuvo acierto en la Corte de Madrid. Regresó a Quito con título de “Alguacil mayor” de la nueva audiencia. Pero en los años finales de su vida, privado ya del apoyo de Lorenzo de Cepeda que había regresado a España, hubo de sufrir un largo y penoso calvario en tierras americanas. (Puede verse todo su historial en: Estudios Teresianos, 1, pp. 617- 655).

Moriscos (moros, turcos)

En el léxico teresiano, moriscos, moros y turcos designan a los musulmanes, con pequeñas connotaciones geográficas variantes. Al promediar el siglo XVI, aún subsistía en Avila una notable colonia de moriscos, muchos de ellos convertidos (cf Serafín de Tapia, La comunidad morisca de Avila, Salamanca 1991, p. 449-457). En el verano de 1580, T se entera de la revuelta que preparaban los moriscos de Sevilla, en connivencia con los marroquíes, y escribe desde Segovia a la priora del Carmelo hispalense: “Ahora me han dicho que los moriscos de ese

lugar de Sevilla concertaban alzarse con ella. Buen camino llevaban [las carmelitas] para ser mártires. Sepan lo cierto de esto, y escríbanoslo la madre supriora" (cta 347,14). De Sevilla debieron de responderle en tono jovial, y ella comenta: "todas las de esta casa [Carmelo de Valladolid] se le encomiendan mucho, y les ha caído en gracia lo de los moriscos" (cta 357,9). Cuando al año siguiente las carmelitas de Sevilla intenten trasladarse a otro barrio de la ciudad, T se extraña de que no se hayan informado sobre los moriscos de esa zona (cta 412,19). En este mismo Carmelo de Sevilla intenta ingresar una "negrilla", "esclavilla", y la Santa escribe a la priora "que tome la negrilla enhorabuena" (cta 202,4; cf 198,5). Sus alusiones a los moros son relativamente frecuentes (V 1,4; M 5,2,10; F 22,16; Conc 3, 3-4). "Tierra de moros" o "tierra de turcos" (F 24,6) equivale a "tierra de martirio o de esclavitud y sufrimiento". Cuando aprisionan a fray Juan de la Cruz, escribirá reiteradamente que preferiría verlo "en tierra de moros" (cta 221,6) o "entre moros" (cta 218,6). Más importante, sin duda, es el hecho de que ni en la praxis ni en las leyes teresianas se haya seguido la norma, común en su tiempo, de excluir del ingreso en los Carmelos a las oriundas de moros y moriscos, a pesar de las disposiciones adoptadas por el P. General (1566) en su visita al Carmelo Andaluz y conocidas por la Santa (cf Memorias Historiales, II, R, nn. 202.205, p.192), y de lo prescrito en 1575 por el capítulo general de Piacenza: "In nulla provincia recipiatur aliquis ad habitum nostrum, qui genitus fuerit ex progenie Maurorum" (Acta, p. 521).

Moya, Constanza

Mencionada por T con ocasión de la fundación del Carmelo de Caravaca (1576): "la señora doña Constanza", pero poco conocida. Probablemente era hija de don Rodrigo de Moya, gran colaborador en dicha fundación (cta 203,4; F 27,1.5).

Moya, Rodrigo de

Caballero de Caravaca, gran colaborador de T en esa fundación, viudo de Luisa Dávila, padre de Francisca de la Cruz, religiosa pionera en el Carmelo de Caravaca (1575-1576). La Santa hace su presentación así: “Muy siervo de Dios y de mucha prudencia... Les dio [a las fundadoras] parte de su casa muy de buena gana” (F 27,1.5). Luego intervendrá él positivamente en la elección y compra de nuevos locales (cta 103,2) y en la consolidación de la fundación. Alguien hizo llegar a la Santa falsos rumores sobre su disidencia con la priora de la Comunidad. La Santa, en cambio, le brinda toda confianza y se congratula con su buen hacer. En el epistolario teresiano queda únicamente la carta que ella le escribe con esa ocasión (cta 103), si bien aludiendo a otras hoy perdidas.

Muerte (valor soteriológico de la)

El fin de la historia (el éschaton, en sentido real) acontece para cada ser humano en su muerte. Con la muerte, que es el cierre definitivo de la vida terrena, el final del status viae, de la condición itinerante del ser humano, «empieza la vida del más allá, cuya situación de salud o infelicidad está condicionada ante Dios por la vida terrena que el hombre ha configurado de un modo libre» (J. Finkenzeller, Muerte, en Diccionario de teología dogmática, Barcelona 1990, p. 481).

1. Liberación del miedo a la muerte

La experiencia de muerte se halla muy presente en la vida de Teresa de Jesús (168 veces). Destaca, en primer lugar, su percepción llena de realismo, como experiencia humana, cuando a los 23 años enferma gravemente, cayendo en coma profundo, que dura cuatro días. Este hecho la marcará psíquicamente con un profundo miedo a la muerte, como testifica ella misma repetidas veces: «la muerte, a quien yo siempre temía mucho» (V 38,5). Es una experiencia, como observa el P. Tomás Alvarez, que no ha entrado todavía en el engranaje del proceso de salvación, que la llevará a descubrir el sentido de la muerte redimida

por Cristo y su valor redentor, como participación en la muerte de Jesús y tránsito a la vida eterna.

Cuando este paso se da, la muerte es plenamente asumida por ella, hasta quedar transfigurada en sentido salvífico. La muerte ha sido vencida. «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?» (1Cor 15,55). El antiguo «miedo a la muerte» es superado definitivamente: «Quedóme también poco miedo a la muerte, a quien yo siempre temía mucho; ahora paréceme facilísima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve el alma libre de esta cárcel y puesta en descanso» (V 38,5).

Unos años más tarde confirmará que esta liberación del «miedo a la muerte» no fue pasajera sino permanente: «Temor, ninguno tiene de la muerte, más que tendría de un suave arrobamiento» (M 7,3,7). «¡Oh muerte, muerte! ¡no sé quién te teme, pues está en ti la vida!» (E 6,2).

2. La muerte asumida en el misterio pascual

El hecho central, que ilumina esta nueva experiencia de muerte, es el mismo hecho cristológico, que transforma su vida (V 22; M 6,7). Si su vida –como la de Pablo– es Cristo que vive en ella (V 6,9; R 3,10), su desenlace final no puede ser otro que el que asegura el encuentro definitivo con Él. Por eso estima la muerte no como «pérdida», sino como «ganancia» (M 7,2,5).

Como comenta atinadamente Ruiz de la Peña, a propósito del correspondiente pasaje paulino, la muerte como ganancia «es inteligible únicamente a condición de que la muerte revalide y confirme la comunión vital con Cristo, que constituye la vida del Apóstol. Una muerte que fuese separación de Cristo o que interrumpiese una unión que es la fuente de su vida, no sería ‘lucro’ para Pablo» (J. L. Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología. Madrid 1996, p. 252).

A la luz de este hecho, Santa Teresa propone la realidad de la muerte como participación en el misterio de la muerte de Cristo. «Morir por Él» es una de sus consignas fundamentales:

«Mis deseos... entiendo son morir por El» (R 3,9). «Es menester a los principios estar bien determinada a morir por El» (R 5,9). «Determinaos, hermanas, que venís a morir por Cristo y no a regalaros por Cristo» (C 10,5). «Dios mío, muramos con Vos, como dijo Santo Tomás, que no es otra cosa sino morir muchas veces vivir sin Vos» (M 3,1,2). «Vese [el alma] con un deseo de alabar al Señor, que se querría deshacer, y de morir por El mil muertes» (M 5,2,7). «Y pues El viene a morir, muramos con El» (Po 12,5). «Ofrezcámonos de veras a morir por Cristo todas» (Po 29,5). «Su Majestad nos haga fuertes para morir por Él» (cta 266,3).

Teresa de Jesús, en sintonía con Pablo, no reflexiona acerca de la muerte como fenómeno biológico, sino como fenómeno teológico, esto es, a partir de la muerte de Cristo, quien «por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz» (M 5,3,12). San Pablo afirma que Cristo «murió por nosotros» y nos dio nueva vida (Rom 5,12-21). Esta nueva vida se nos comunica por el bautismo: «Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6,4). Así pues, «la muerte cristiana es una realidad operante desde el hoy del sacrificio de Cristo; quiere decir que el éschaton portador de salvación ha entrado ya en la historia» (Ruiz de la Peña).

3. «Morir al mundo»: Actuar la propia muerte

«Morir con Cristo» (expresión paulina) o «morir por Cristo» (expresión teresiana), significa morir a la vida en el pecado (Rom 6,6) o a la «vida para sí mismo» (2Cor 5,14s), o morir al mundo, como fundamento de la posibilidad de la vida (Gál 6,14),

o a los poderes del mundo que esclavizan (Col 2,20). En este sentido hay que entender las consignas de la Santa sobre el «morir al mundo»:

«[Esta forma de oración] no me parece es otra cosa, sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo» (V 16,1). «Si ella [el alma] no se quiere morir a él [al mundo], el mismo mundo los matará» (V 31,17). «A los que de veras amaren a Dios y hubiesen dado de mano a las cosas de esta vida, más suavemente deben de morir» (V 38,5). «Como acabare de determinarse de morir al mundo, verse ha libre de estas penas» (Conc 3,12).

«Morir al mundo» significa morir al propio «yo», por el desprendimiento radical, que la Santa coloca como piedra sillar de la vida de oración (C cc. 8-16). Significa, en definitiva, actuar la propia muerte a lo largo de la existencia: «Si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haremos nada» (C 11,4). Por eso ella sólo desea «morir o padecer» (V 40,20), actuando así su propia muerte.

Así interpreta la escatología actual la muerte cristiana: «Esta es, en verdad, la muerte-acción, la muerte aceptada y querida libremente a lo largo de la existencia. Cuando llegue el instante mortal, no hará más que verificar sensiblemente un hecho de vida actuado desde el bautismo en la esfera sacramental» (J. L. Ruiz de la Peña, o.c., p. 267).

Las formas de actuar la muerte cristiana son aquellas que nos van configurando con el misterio pascual de Cristo. Dentro de la espiritualidad teresiana, adquieren especial relevancia: la mortificación, que es la conformación con la pasión del Señor (C 13,2); la eucaristía, que es memorial de la muerte de Cristo, manifestación sacramental de su entrega completa (C 33,4; R 26,1), y la meditación de sus misterios, particularmente los de su pasión y muerte, «de donde nos ha venido y viene todo bien» (V 13,13).

El mejor comentario que cabe hacer a esta actuación de la muerte, propuesta por la Santa en sintonía con san Pablo, es el que hace la misma escatología:

«Pablo describe al cristiano como aquel que reproduce en su carne los misterios de la vida de Cristo. En éste, la muerte ha sido el acto supremo de su historia temporal. Así pues, la asimilación de tal acto en la propia existencia es la tarea sustantiva del cristiano desde el comienzo de la misma en el bautismo, que obra la inserción del hombre en Cristo y lo hace solidario de su muerte (Rom 6,3ss). El bautizado ya no ve en la muerte la angustiosa cesación de su ser, sino la configuración con su modelo y, por tanto, el acto que debe ser vivido con voluntad de entrega libre y amorosa, en la esperanza (adelantada por la fe) de la resurrección. La muerte para él no es pena, sino un conmorir con Cristo para conresucitar con él» (J. L. Ruiz de la Peña, o.c., p. 266).

BIBL. – Ciro García, «Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies»: la última confesión de Teresa de Jesús, MteCarm. 88 (1980), 565-575; Alfonso Ruiz, La muerte, ese obligado paso, ib, pp. 583-593.

Ciro García

Muerte, cifra de la

“Cifra de la muerte” es el breve escrito de T que suele editarse como Relación 7 (primera en la serie de “mercedes” o relaciones menores). Se conserva autógrafo en las carmelitas descalzas de Medina del Campo. Reproducido en fotografía varias veces (cf Estudios Teresianos II, 201). Fechado a 17,11.1569. Seguramente en Toledo. Durante varios años T lo llevó en su breviario, a modo de recordatorio de la gracia recibida ese día de la “octava de san Martín”. Texto lacónico y cifrado. La Santa nunca quiso dar la clave de su lectura. Lo retuvo como mensaje íntimo y secreto: “para lo que yo sé”, escribe ella. Se han intentado interpretaciones numéricas (y “numerológicas”). Ninguna satisfactoria.

El texto interesa por estar en relación directa con la esperanza de T en tensión: ella anhela el encuentro con Cristo. Para llegar al encuentro, es necesaria la propia muerte. Entre tanto, T vive en cierto modo contra reloj, descontando horas, como ya afirmó al final de Vida (40, 20). El texto autobiográfico de san Pablo en Fip (1,21-26) y la fiesta litúrgica de san Martín de Tours hacen de revulsivo a sus deseos. Ella, como Pablo "vive ya sin vivir en sí", y como Martín (que en el lecho de muerte decía: "si aún soy necesario a tu pueblo, no rehúso el trabajo de vivir"), ella también exclama: "veisme aquí, Señor: si es necesario vivir para haceros algún servicio, no rehúso todos cuantos trabajos en la tierra me puedan venir, como decía vuestro amador san Martín" (E 15). Pero a la vez acepta "conformarse con la voluntad de Dios, y decir lo que decía san Martín..." (M 6,6,6. – En su breviario leía T reiteradamente esa invocación del santo de Tours: p. 369). Cronológicamente el billete se sitúa en los últimos años del período extático de T, el de los grandes ímpetus y deseos, codificado por ella en las Moradas sextas. En su brevedad y laconismo, "la cifra" documenta bien la tensión de esperanza teologal vivida por T desde el entramado de su experiencia mística.

T. Alvarez

Mujer/es

1. Ambiente y formación femenina de T

Teresa nace y crece en un ambiente cultural que no favorece su formación femenina integral. No parece que leyese el libro de Luis Vives sobre la "Formación de la mujer cristiana", en que se formaría –años después– su amiga Juana Dantisco, madre de J. Gracián. Ni tuvo la posibilidad de leer libros de contenido femenino como La perfecta casada de Fray Luis o La conversión de la Magdalena de Malón de Chaide, ambos de fecha tardía para ella. También en esto, Teresa es hija de su tiempo. Ni la cultura profana ni la religiosa ofrecían un terreno propicio

para el florecimiento de un ideal femenino. A pesar del reciente paso por la escena política de una mujer como la reina Isabel, su figura, relativamente idealizada por el pueblo, no parece haber tenido incidencia en el cliché común y corriente de la mujer: sexo débil, carencia de letras (es decir, ignorancia cultural), propensión a las alucinaciones (es decir, visionaria en ciernes), inconstante, inepta para el desempeño de funciones públicas, necesitada de protección material y psíquica, etc., ideario tristemente tópico de aquel tiempo.

En el ámbito de su mundo religioso, T percibió un múltiple movimiento adver-so: a) oposición sorda a la cultura de la mujer. Se les "quitan libros", escribirá ella Camino (21,3). "Mujeres... no tenemos letras" (V 26,3). Y en ese sentido le dolerá ("sentí mucho") el famoso índice inquisitorial de 1559, que la dejó sin libros "en romance", es decir, sin libros de lectura para mujeres como ella, no conocedoras del latín. Cuando en el tardío 1575 escriba al P. Granada, felicitándole "por haber escrito tan santa y provechosa doctrina" en castellano (cta 82,1), prácticamente está desquitándose contra teólogos como M. Cano, enemigos de "libros para mujeres de carpintero". – b) Oposición a la práctica de la oración mental por parte de mujeres: "muchas veces acaece, con decirnos...: 'no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones, mejor será que hilen'..." (C 21,2), con tácita alusión a los casos clamorosos de visionarias de su siglo (cf otra dolorosa alusión en V 23,2). – c) Oposición al magisterio espiritual femenino: "no es vuestro de enseñar..." (C 20,6). Aunque tardía, es expresiva la serie de reproches en que prorrumpe el nuncio papal Felipe Sega, cuando en 1577 se le alude a la Madre Teresa y él la califica de "fémina inquieta y andariega..., que inventa malas doctrinas..., enseñando como maestra contra lo que san Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen" (cf F. de Santa María, Reforma..., I, IV, c. 30, n. 4). Teresa misma se había hecho eco de esa cascada de rumores, centrados en su persona. Lo refiere en la Relación 19: "si tendrían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar... Parecíame a mí que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres - que me han dicho poco ha... y aún antes lo había oído..." Con la

réplica de la voz interior: “Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras...”

De hecho, esos prejuicios antifeministas agravaron el paso de T por las primeras gracias místicas, cuando ella las hizo discernir al grupo primerizo de teólogos improvisados (V 23).

A pesar de ello, la formación femenina de T no sucumbió a la marea, sino más bien sobrenadó a esa serie de escollos. En su primera infancia aprende a leer en el hogar (“de seis o siete años”, insinúa ella: V 1,1). Entre adolescencia y juventud es lectora apasionada: “si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (V 2,1). Lee libros religiosos antes y después de entrar en la Encarnación, “que no quise más usar (=leer) otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho” (V 4,7). La pasión por la lectura la dominará hasta bien entrada en los 45 años de edad.

Ni de niña ni de joven ni de mayor es mujer acomplejada de cara a la vida social. Cuando de pronto se vea metida de bruces en el enredo de la etiqueta cortesana, entre damas y doncellas, en el palacio toledano de D.ª Luisa de la Cerda (a sus 46 años cumplidos), tendrá listos los resortes de la ironía y de la fina crítica, y el suficiente despeje para mantener a salvo la propia autonomía de mujer: “no dejaba de tratar con aquellas señoras... con la libertad que si fuera su igual” (V 34,3). Y a la propia señora del palacio “decíaselo... Vi que era mujer, y tan sujeta a pasiones y flaquezas como yo... Del todo aborrecí el desear ser señora, ¡Dios me libre de mala compostura!” (ib 4).

2. Su reacción

Sería puro anacronismo atribuir a T una reacción contestataria, por el estilo de ciertos radicalismos feministas de hoy. Probablemente ella no llegó a tener clara conciencia del machismo de fondo, dominante en aquel mundo social y religioso.

Repetirá, también ella, el tópico de la debilidad ("flaqueza") de "nosotras las mujeres". El diminutivo "mujercitas" o "mujercillas" (V 11,14...; 28,18; R 4,5...) no tendrá en su pluma matiz cariñoso, sino más bien ligeramente desdeñoso. Pero, en cambio, hay en el entorno aspectos antifeministas a los que ella se enfrenta:

a) Desde las primeras páginas del Camino deja constancia de sus fuertes deseos de actuar a nivel eclesial y social desde su condición de contemplativa: deseos frenados por su condición de mujer, "como me vi mujer y ruin"; frenados incluso por el 'status' eclesial: "imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor" (C 1,2). Así, al pensar en "los daños de Francia", guerras de religión y dolorosas divisiones de Europa, ella opta por ser sencillamente cristiana a fondo, y proponerlo a sus jóvenes seguidoras: "hemos de ser predicadoras de obras, ya que el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras" (C 15,6). En realidad, lo que ella se propone a sí misma y a la pequeña comunidad es el desempeño de un servicio eclesial que se convierta en la fuerza motriz del grupo: el ideal apostólico del nuevo Carmelo. En ese contexto de fuertes limitaciones y nuevos ideales, escribirá lo que se ha llamado "elogio de las mujeres", en el que dará paso a una fina crítica de la mentalidad antifeminista del momento. Es el pasaje que no le tolerará el censor del libro, que se lo borrará en la primera redacción y que ya no pasará al texto definitivo del Camino (3,7). En él, para justificar su elogio de lo femenino, T apelaba a la conducta misma de Jesús, que "cuando andaba por el mundo...halló en las mujeres tanto amor y más fe que en los hombres"; señalaba con ironía que, en fin, los jueces de este mundo son "todos varones" incapaces de valorar las virtudes de la mujer, mientras ella está convencida de que "no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres" (CE 4,1).

b) A lo largo del Camino, T reaccionará con igual fuerza a favor de la cultura espiritual de "nosotras las mujeres". Para mujeres claustrales escribirá ella casi todos sus libros. Estará a favor de los libros "en romance", para la cultura de la comunidad (Cons 2,7), "porque –les dice– es en parte tan necesario este

mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo”. Hablando de oración y letrados, condensa su pensamiento en el lema: “es gran cosa letras [=estudios]”. “Espíritu que no vaya comenzado en verdad yo más lo querría sin oración... Llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios” (V 13,16). Y frente a esa especie de acaparamiento del saber bíblico por parte de los teólogos varones de su tiempo, ella reclamará: “no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor”, lo cual le permite a ella misma glosar los versos del poema de los Cantares, entonces prácticamente vedado a la lectura de las mujeres.

c) Al menos en una de sus fundaciones, T se enfrentará con el poder constituido, para reivindicar que unas pobres “mujeres querían vivir en tanto rigor y perfección y encerramiento [en un Carmelo], y que los que no pasaban nada de esto..., quisiesen estorbarlo” (F 15,5). Ocurría en Toledo, en el intervalo producido por la prisión del arzobispo Carranza. El enfrentamiento de T con el apoderado de turno es recordado por ella como un gesto de valentía femenina: “Estas y otras hartas cosas le dije con una determinación grande que me daba el Señor. De manera que... antes que me quitase de con él me dio la licencia” (ib). No será el único enfrentamiento de T con la autoridad masculina de su entorno.

d) Más inverosímil aún resulta el episodio de su composición de los Conceptos. Justamente por los años en que la traducción del libro bíblico de los Cantares costaba lágrimas y sangre a fray Luis de León, T hace caso omiso del riesgo que corre ella –una mujer– atreviéndose a glosar ese mismo poema bíblico, aunque fuese fragmentariamente. Emprende y lleva adelante esa tarea hasta que uno de sus teólogos asesores le hace arrojar al fuego lo escrito. El mismo fray Luis, años más tarde, no osará incluir en la edición príncipe de los libros de T las páginas que se habían salvado de las llamas.

En definitiva, T está convencida de que ella y su grupo de mujeres tienen vocación y misión propia en la Iglesia. Convencida de que el grupo que ella preside -el de

su primer Carmelo- debe cancelar –incluso invertir– el manido cliché del “sexo débil”: “no querría yo, hijas mías, lo fueseis [fueseis mujeriles] en nada, ni lo parecieseis, sino varones fuertes...; el Señor las hará tan varoniles que espanten a los hombres” (C 7,8). Está convencida, incluso, de que la escalada de las altas cimas de la vida mística es más frecuente entre las mujeres que entre los hombres, y así se lo ha refrendado el propio fray Pedro de Alcántara (V 40,8).

Todo lo cual no impide que en lo hondo de su pensamiento perduren ciertos resabios de pesimismo femenino, dejos inequívocos de su antiguo complejo de mujer, ciertamente heredado de aquella época. De ahí su reiterada etiqueta personal de “mujer y ruin”, de mujer iletrada (“sin letras ni buena vida”: V 10,7), “es mucha nuestra flaqueza” (V 22,13)... Quizás su evaluación más negativa la emita ella al acercarse al tema de la neurosis, que ellla llama “melancolía”: “porque el natural de las mujeres es flaco y el amor propio que reina en nosotras muy sutil”, si bien a renglón seguido, extenderá ese diagnóstico a ambos sexos, “así hombres como mujeres” (F 4,2).

3. Mujeres amigas y mujeres menos amigas de T

Como religiosa claustral, T vivió la mayor parte de su vida en ambiente femenino, el de sus monasterios de la Encarnación y de San José, y otros monasterios amigos. Dentro de ellos se encontró con extraordinarias figuras de mujer que aquí no podemos reseñar. Haremos únicamente el listado de tipos femeninos con quienes entabló relaciones especiales, representativos en cierto modo de la sociedad de su tiempo:

a) Al lado de su madre doña Beatriz y de sus hermanas María y Juana, ya entre adolescencia y juventud de Teresa, se desliza –aparece y desaparece– la prima anónima que le pegaba “su mala condición”, que hace de alcahueta y la introduce en el flirteo de los muchachos (V 2,3). Surge poco después la figura egregia de

una religiosa agustina, D.ª María de Briceño, que influye poderosamente en el ánimo y en los futuros ideales de T (V 3).

b) Joven religiosa, T pasa por las manos siniestras de la curandera de Becedas, y ahí mismo tiene que dar batalla a la pobre mujer que tenía puestos hechizos al cura de la aldea (V 5,4). Ha florecido entre tanto la primera amistad de T en el ámbito de su vida claustral, D.ª Juana Juárez: es la amiga que la atrae a la vida carmelitana.

c) Por fin, en la biografía teresiana entra el aire fresco de media docena de jóvenes idealistas, que asisten a la tertulia de su celda y la seguirán enseguida con ansias de vida nueva: son las pioneras del Carmelo de San José de Avila. Jóvenes de temple en la adversidad, pero fascinadas por la personalidad de la fundadora.

d) Al lado de ellas se perfila poco a poco la figura de una dama abulense, D.ª Guiomar de Ulloa, mujer noble y distinguida. Ella y su madre D.ª Aldonza apoyan a T en la primera fundación, le facilitan la penetración en los ambientes nobles del mundo femenino de Avila y la acercan a fray Pedro de Alcántara.

e) Ahora, T entra en el mundillo de la nobleza castellana, invitada al palacio toledano de D.ª Luisa de la Cerda, dama amiga de por vida, que le sirve de espejo para asomarse al paisaje de grandezas y miserias del estamento noble. Con ocasión de las primeras fundaciones de sus Carmelos, el círculo de amistades de T se enriquece con la llegada de otra gran dama, D.ª María de Mendoza, hermana del obispo don Alvaro y esposa que fue del Comendador Cobos, en otro tiempo dama peligrosa en el entorno cortesano y político de Carlos V. Alejada ahora de ese ambiente de intrigas palaciegas, todavía se servirá del prestigio de su hermano don Alvaro para conseguir y difundir el secreto Libro de la vida de T Ella será quien introduzca en el espacio teresiano a otra Mendoza, la famosa Princesa de Eboli.

f) Así, por el escalón de los Mendoza y de Luisa de la Cerda T se había acercado a la zona delicada de las damas y de las intrigas. Ahí, en Toledo, había entrado en relaciones con la mencionada D.ª Ana de Mendoza, Princesa de Eboli, con quien pronto tendrá que romper relaciones, y que a su vez será una de las primeras en denunciar a la Inquisición el Libro de la Vida. En cambio, en la corte madrileña T contará con dos buenas amigas, Leonor de Mascareñas y la Princesa D.ª Juana. Y poco a poco se sumarán varios otros títulos nobiliarios: la marquesa de Velada, la condesa de Osorno, la Duquesa de Alba... Entre las destinatarias de su epistolario figuran, además de D.ª Luisa de la Cerda y D.ª María de Mendoza, D.ª Inés Nieto, D.ª Ana Enríquez, D.ª María Enríquez, D.ª Guiomar Pardo... Y todavía, entre las últimas damas que se ganan la amistad de T comparecen figuras excepcionales de origen vasco y navarro: D.ª Beatriz de Beamonte, D.ª Leonor de Ayanz y D.ª Catalina de Tolosa y otras damas burgalesas...

g) Más en la penumbra, pero entreveradas en los pliegues de la amistad teresiana, figura otra serie de mujeres de diversos estratos sociales. Teresa evoca en su epistolario a la admirada Maridíaz, de Avila. En Toledo, tiene que aplacar a las dos inquilinas del edificio adquirido para Carmelo. De Sevilla regresa con el recuerdo cariñoso de la anciana “santica y buena Bernarda”. En cambio, tiene un amargo recuerdo de la salmantina esposa de Pedro de la Banda. En Valladolid se le entremezclarán los recuerdos, en claroscuro, de la joven Casilda de Padilla y de la conducta algo equívoca de su madre. En Medina del Campo entrará en relación con las dos sobrinas del Cardenal Quiroga, carmelitas ambas a pesar del enfrentamiento del cardenal con T. Por fin, en Alba de Tormes, ella entablará amistad no sólo con las duquesas, sino con la fundadora del Carmelo, Teresa de Layz, quienes una vez muerta la Santa tratarán de apoderarse de sus restos mortales.

h) También atraviesa la escena teresiana una figura exótica de mujer, la famosa Catalina de Cardona, disfrazada de varón. Extrañamente, T hará su elogio en las

Fundaciones (c. 28) y pese al contraste de ambas –Teresa y “la Cardona”– la Santa envidiará las exorbitantes penitencias de esta mujer, ganándose una especie de reproche del Señor: “¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia” (R 23).

En la escena femenina de T tampoco falta el encanto de las niñas. En sus Carmelos acoge a tres: a la quiteña Teresita de Cepeda; a la encantadora Isabel Gracián, “la mi Bela”, y a la hija de Antonio Gaytán. El encanto de la segunda pondrá de manifiesto alguno de los más finos rasgos maternales de T (cta 175,6).

En sus idas y venidas, por caminos y posadas y ventas, T no parece haber llegado a conocer el mundo del hampa y del burdel. No se escandaliza cuando le llega realísticamente la noticia de éste (cta 83,6, al P. General). El último año de su vida, le llegan nuevas experiencias escabrosas desde el seno de su propia familia. En el Carmelo de San José se le presenta una madre soltera, que ha tenido una hija con Lorencico, sobrino de T y recién partido para América. T siente una entrañable ternura por la niña, y no es corta en exigencias con el sobrino huidizo (cta 427,4-5). También su otro sobrino, Francisco, la hará enfrentarse con damas madrileñas de armas tomar.

4. Mujer y líder

Un aspecto relevante del feminismo teresiano es su liderazgo. Típico liderazgo de mujer. Teresa nace con cualidades de jefe de mesnada. Desde la infancia y la juventud: fuga infantil con Rodrigo, y nueva fuga de casa a los veinte años con su hermano Antonio, para emprender ambos la vida religiosa. Su liderazgo brilla, sobre todo, al fundar San José y poner en marcha todo un movimiento de espiritualidad. Es ahí, donde T pone en juego sus dotes de perfecta líder. Es capaz de fijar al grupo unos objetivos ideales. Posee fuerza personal de atracción y seguimiento. En aquel ambiente de vida religiosa, en que no estaban en uso los “medios de comunicación”, ella se sirve de su frecuente carteo para llevar a pulso

las riendas del grupo. Desde su Obispo don Alvaro, hasta el humilde capellán de San José, Julián de Avila, todos quedan enrolados en su empresa de fundadora. En ella convergen los teólogos consultores, los visitadores pontificios, los nuncios, los correos regios, los modestos arrieros del camino y hasta el mismo rey.

En realidad, ella no sólo ejerce su liderazgo sobre el grupo femenino que la sigue en cada nuevo Carmelo. El suyo es también liderazgo de un grupo de varones. Conquista, ante todo, a un joven como fray Juan de la Cruz, que la sigue y es quizás el único que nunca pondrá en duda su liderazgo. Traspasará el mando jurídico a quienes, según las normas canónicas de entonces, hayan de ejercerlo, pero nunca les cederá el impulso inspirador. A pesar de que las estructuras religiosas del momento tiendan a marginarla y subordinarla a ella, por mujer, T seguirá siendo hasta el fin el primer punto de referencia, especie de corazón y cerebro motor de la obra que ha puesto en marcha.

A ello se debió, probablemente, el impacto que T produjo en sus contemporáneos. Un caso representativo es el de su editor fray Luis de León. Antes de conocer la personalidad de la Madre Teresa, fray Luis escribe en La perfecta casada (1583) un perfil de la mujer ideal al hilo de la época, sin demasiadas concesiones a la capacidad intelectual o cultural de la misma. Cambiará radicalmente de opinión, cuando en el prólogo de las Obras teresianas haga la presentación y evaluación de esta mujer ideal, obradora y escritora, que es Teresa de Jesús.

Teresa mantiene y acendra su feminidad en el plano místico, en su trato con su Señor. Ante Dios se siente querida y enamorada. Incorpora a su experiencia personal el símbolo esponsal de la Biblia. Se siente fascinada por la hermosura de su Señor Jesús glorioso: “de ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día” (V 37,4). La cantará una y otra vez en sus poemas: “Oh Hermosura que excedéis a todas las hermosuras”, “vuestra soy, para Vos nací..” “Dichoso el corazón enamorado / que en solo Dios ha puesto el

pensamiento", "Si el amor que me tenéis, Dios mío..." Poemas que son la culminación de la estética femenina de T.

BIBL. – M. M. Banbridge, La donna e la santità, en «Teresa di Gesù, Maestra di santità», Roma 1982, pp. 235-252; O. Steggink, Teresa de Jesús, mujer y mística..., en «Carmelus» 29 (1982), 111-129.

Margarita M.ª Banbridge, stj

Muñoz, Beatriz (y Antonio)

Beatriz Muñoz, destinataria de una de las cartas perdidas de la Santa (cf cta 194,6), está casada con Antonio Muñoz. Este es hermano de Alonso Muñoz, difunto marido de Catalina Otálora, y en mayo de 1577 la Santa tiene que informarlo de que esa cuñada suya no ha ingresado monja carmelita. Ruega a Ambrosio Mariano (Madrid) que diga "a Antonio Muñoz [que] está engañado", que doña Catalina no es monja "ni nunca lo fue, sino viuda que ayudó a ... la fundación" de Caravaca: "conozco poco a ese caballero [Antonio]... que sola una vez lo he visto" (ib, n. 5), y que al parecer le hacía una propuesta que ella no acepta. Otálora, Catalina.

Música

1. Educación

a) En casa. No hay noticia alguna de que T recibiera educación musical. Ni en los diversos inventarios de su padre y su madre ni en el suyo propio consta instrumento musical alguno, con anotarse otras muchas cosas de vestidos, mobiliario y utensilios que denotan ostentación (P. Efrén de la M. de Dios, Santa Teresa y su tiempo, Caja de A. y M. de P. de Salamanca, 1982, 1 nº 86 sg.). Además su padre pagó la dote correspondiente como novicia y como profesa (P.

Jerónimo de san José, Historia del Carmen Descalzo, 1637, 228; y P. Silverio de Santa Teresa, HCD, 1, 210), cosa que las monjas músicas no hacían. Sin embargo el mundo musical no debía ser totalmente extraño a la familia. Su sobrina Beatriz, hija de Juana, hermana menor de la Santa, era muy aficionada a la música y tañía muy bien. Por otro lado, los caballeros, además de aprender a leer y escribir, aprendían también a tañer, cantar, danzar, nadar, jugar a la pelota y al ajedrez. En un inventario de D. Alonso se anota un ajedrez. Y aunque su aprendizaje fuera cosa de varones, T sabía jugar al ajedrez. Igualmente pudo tener algún conocimiento indirecto de música, adquirido en el palacio de los Núñez Vela, vecinos y padrinos de T, o en otra casa noble.

b) En el monasterio de la Encarnación. En las Cons-tituciones del monasterio estaba mandado que las novicias «orarán y cantarán» y para eso se les enseñará «la cantoría del salmear y divino oficio» (P. Silverio de S. T, BMC, IX, 493, Rúbrica XII), y que «a la profesión ninguna se reciba, salvo si competentemente supiere leer y cantar y servir en el coro» (ib 495, Rúbrica XIII). Sin embargo ella, recordando sus tiempos de novicia, confiesa que «sabía poco del rezado y de lo que había de hacer en el coro y cómo lo regir (...) y vía a otras novicias que me podían enseñar (...) Sabía mal cantar. Sentía tanto, si no tenía estudiado lo que me encomendaban (...) que de pura honra me turbaba tanto, que decía muy menos de lo que sabía» (V 31,23). Sólo algunas novicias con más facultades recibían una enseñanza musical más intensa; al resto se le daban nociones generales, las indispensables para cantar en el coro. Ella asegura que estudiaba. Algo, pues, tuvo que aprender. Es admirable la precisión de lenguaje con que se expresa más tarde, al narrar la fundación de Villanueva de la Jara: «Desde lejos oíamos el repicar de las campanas. Entradas en la iglesia, comenzaron el Te Deum, un verso la capilla de canto de órgano y otro: el órgano (F 28,37). Todo es preciso: verso, capilla, canto de órgano y órgano solo. Lo de «verso» lo podía saber por el rezo del oficio divino. El uso exacto de las otras palabras ya extraña más. «Capilla» era justamente el conjunto de personas escogidas que componían el coro de una catedral, un convento o un palacio. «Canto de órgano» era el canto

polifónico, distinto del canto, llano. «Capilla de canto de órgano» era exactamente la expresión para referirse al grupo de cantores que interpretaban la parte polifónica, el verso polifónico, cuando le correspondía en alternancia con el canto llano o, como en este caso, con el órgano. La Santa sabe lo que dice (cf V 31,21; F 25,12).

2. La música que pudo oír

a) Antes de ser monja (hasta los 20 años). En el s. XVI los focos musicales eran tres: las capillas catedralicias y algunas conventuales, las capillas palaciegas y la canción popular. El cabildo de Avila, sin poder competir con los de las vecinas Salamanca o Toledo, está en un momento de esplendor (José Belmonte, La ciudad de Avila. Estudio histórico, Caja de A. de Avila, 1986, 227). La bondad de su capilla musical, por los años en que podía asistir a los cultos en ella la joven T, se deduce de la calidad de sus maestros de capilla: Cristóbal de Morales de 1526 a 1528 (Rafael Mitjana, «Nuevas noticias referentes a la vida y las obras de Cristóbal de Morales» Música Sacro-hispana, 2 (1919) 15-17, y Robert Stevenson, La música en las catedrales españolas del Siglo de Oro, Alianza Música, Madrid 1993, 26-27), cuando T es una adolescente de 11 a 13 años; Sepúlveda de 1530 a 1539 (José López-Calo, Catálogo del archivo de la Catedral de Avila, S.E.M. Santiago de Compostela, 1978, 278-28 1), cuando T tiene 15 años y a los 20 (1535) entra en el monasterio de la Encarnación.

Música profana pudo oír T en los palacios, en las fiestas populares y en las visitas de los monarcas. La emperatriz Isabel y su hijo Felipe II, de cuatro años, pasaron en Avila el verano de 1531. «Entre las fiestas que la ciudad tuvo fueron salir treszientas mozas aldeanas de los sesmos y tierras de Avila baylando, muy bien vestidas, a quienes acompañaban sus galanes con muchas gaytas golosas, tamboriles y panderos: y no digo más remitiéndome al libro consistorial que pone otra mayor suma. Otras hizieron los maestrescuelas de los niños, sacando gran numero dellos, con su disfraz bien alegre, conforme a su puericia. Otras tres

danzas hubo de serranas de doze en doze, con sus galanes, ricamente aderezadas, cada una a su manera» (Luis Ariz, Historia de las grandezas de la Ciudad de Avila, Alcalá de Henares 1607. Ed. facsímil hecha por la Caja de A. y M. de P. de Avila, Avila, 1978, 297). Tres años más tarde, en 1534, visitó Avila el emperador Carlos V. Y también se hicieron grandes fiestas (ib 232-233). Pero la música popular no necesita de estas grandes ocasiones para manifestarse. En Avila, como en otros sitios, era imprescindible en bodas, romerías, procesiones, labores, toros, rondas... Es reveladora una de las prohibiciones del Cabildo a los ministriles de la catedral de Avila en 1555: «no puedan de noche dar música en esta ciudad ni sus arrabales en calle ni barrio ni plaza» (Andrés Hernández, «La música en la catedral de Avila hasta finales del s. XVI» De musica hispana et aliis. Miscelánea en honor del Pr. Dr. José López Calo. Universidad de Santiago de Compostela. 1990, 1376). La alegre joven T tuvo que conocer estas músicas. Lo demuestra la habilidad que, ya monja descalza, tenía para alegrar a sus hijas componiendo letras adaptables a músicas populares.

b) Monja en la Encarnación. Durante este tiempo (1535-1562), con cierta libertad para salir del convento, fueron maestros de capilla de la catedral: Castillo (1539-1549), Jerónimo de Espinar (1550-1558 muerto en Avila), Bernardino de Ribera (1559-1562 en que va de maestro de capilla a la catedral de Toledo). Después, de 1564 a 1566 en que marcha de profesor a la Universidad de Salamanca, es maestro de capilla Juan Navarro; pero desde 1562, en que T funda su primer convento reformado, es poco probable que salga del convento para ir a la catedral.

En el propio monasterio de la Encarnación consta que hubo muy buen ambiente musical a principios del s. XVII. A lo que se sabe, el alma de toda esta vida musical fue D.ª María León (María Pinel, Retablo de Carmelitas, edición preparada por el Dr. Nicolás González. EDE, Madrid 1981, 184). Pudo nacer entre 1565 y 1570 e ingresar en el monasterio entre 1585 y 1590. Alumnas suyas fueron dos hermanas mellizas, Isabel y Mariana Rosa Velasco (ib 187-194), que ingresaron en el monasterio en 1607, a los cuatro años de edad, y que revelaron unas

cualidades excepcionales para la música. Las dos aprendieron canto llano y canto de órgano (polifonía). María Rosa aprendió, además, a tocar órgano, arpa, guitarra y cítara. Su hermana Isabel «comenzó a deprender bajón, pero no tuvo fuerza en el estómago para ello» (ib 188) y lo dejó. Las dos a los ocho años ya daban clase a otras. De la misma época, un poco más antiguas, fueron otras dos hermanas, Clara Eugenia y Eugenia Clara (ib 200-205), que ya sabían música cuando ingresaron en el monasterio hacia 1605. Clara Eugenia, la mayor, tocaba órgano y arpa; su hermana, bajón. Consta el esmero con que todas ellas cumplían su trabajo y lo orgullosa que se sentía la comunidad de dedicar al culto divino más religiosas que otros «monasterios muy sobrados» (ib 200).

Relatando la muerte de doña Eugenia Clara escribe María Pínel: «queriendo nuestro Señor llevar a doña Eugenia a tocar a otra capilla más superior...» (ib 204). Esto parece indicar que dentro del monasterio, como era frecuente en otros, un grupito de monjas formaría la «capilla conventual» que cantaría polifonía y tocaría instrumentos, y el resto de las monjas interpreta-rían sólo el canto llano más común. Como un estilo de hacer las cosas no se adquiere en un día, probablemente este ambiente musical proviniera de tiempos más antiguos, de los tiempos en que T vivía allí, y T estaría entre las monjas que sólo cantaban canto llano.

Este pasado generoso en música se atisba actualmente 1º) en la cantidad de partituras del s. XVI conservadas en el monasterio y catalogadas por Antonio Baciero (El órgano de cámara del convento de la Encarnación (Avila), Consejo General de Castilla y León. Poniente, Madrid, 1982, 135 sg.). También al final del libro de las Constituciones que regían el monasterio por el tiempo que vivió en él T hay unas páginas en canto llano con las canciones que se intepretaban durante la profesión de las religiosas (P. Silverio de Santa T, BMC IX, 521); y 2º) en la hermosa colección de instrumentos antiguos que todavía posee el monasterio: dos arpas de dos órdenes del s. XVI, una viola de gamba del XVI, una guitarra española del Rena-cimiento, un salterio del XVIII, un bajón renacentista, y el

precioso organito de mesa «cuya datación puede remontarnos hasta finales del siglo XV, al que posteriormente se le buscó una peana o cuerpo inferior» (Antonio Baciero, o.c., 17. Las árpas las ha estudiado Rafael Pérez Arroyo en «El arpa de dos órdenes en España», Revista de Musicología II,1 (1979) 89-99. No las data y dice que el arpa con etiqueta «UPH Fernández» tiene tabla armónica diatónica, de un solo orden de cuerdas, mientras que su arco o puente tiene dos filas de clavijas; lo cual indica que este puente perteneció a otra arpa).

c) T. y Antonio de Cabezón. Cabezón, burgalés de nacimiento, casó en 1538 con Luisa Núñez, abulense (Macario Santiago Castner, «Antonio de Cabezón», The new Grove Dictionary of Music and Musicians. Ed. de 1986, 111, 572), y tuvo dos casas en Avila, en sitio céntrico, cerca de la catedral y de la parroquia de San Juan, vecino de los padres de Victoria. En Avila vivió temporadas enteras, cuando sus viajes acompañando a la corte se lo permitían. Y consta que tocó el órgano en la catedral de Avila al menos en dos ocasiones: noviembre de 1552 y junio de 1556. En ambas el cabildo catedralicio mandó obsequiarle (Actas de la C., 1551-1553, fol. 43 y 89). Por estas fechas T sale fácilmente del convento; de 1555 a 1558 vive en casa de D.ª Guiomar de Ulloa. Pudo oírle, sin más.

d) T y Tomás Luis de Victoria. Victoria nace en 1548 en la céntrica calle Caballeros, de Avila, a muy pocos metros de una de las casas de Cabezón, y pertenece a la parroquia de San Juan, como Cabezón y como la familia de santa T (Ferreol Hernández, Tomás Luis de Victoria «el abulense». Avila, 1960, 67). Entra como seise en la catedral a finales de 1557 o principios de 1558 (ib 54). T, fuera del convento por estos años, puede verle y oírle como niño cantando en la catedral o en las procesiones del Corpus, hasta 1562 en que inicia su reforma. Victoria pudo también tener noticia de la monja fundadora, dado el alboroto que la fundación de San José levantó en la ciudad. Victoria marcha a Roma en 1567 (ib 88), el mismo año en que T sale de Avila para fundar en Medina del Campo; y la primera vez que vuelve a España es en 1585 (ib 130), ya muerta T en 1582. No hubo más relación entre ambos. Sí es muy probable que Victoria leyera los

escritos de T, editados por Fray Luis de León en 1588. La Santa había pasado por las Descalzas Reales de Madrid en junio de 1569, camino de Pastrana y varias veces habló con D.ª Juana, hermana de la emperatriz D.ª María y de Felipe II (P. Efrén de la M. de Dios, Santa Teresa y su tiempo, Caja de A. y M. de P. de Salamanca, Salamanca 1982, II. 1, nº 265). En 1586 la emperatriz D.ª María tuvo en sus manos el manuscrito de la autobiografía de la Santa, recién rescatado de la Inquisición (P. Efrén de la M. de Dios, Obras completas de santa T, BAC 212, Madrid, 1962, 15); ella promovió su publicación, y a ella se la dedicó Fray Luis de León. Victoria era capellán y organista de las Descalzas Reales en estas fechas. Tuvo que estar al tanto, como sacerdote capellán y como paisano de T.

e) Fundadora. Hubo fundaciones hechas calladamente (Avila, Medina del Campo, Segovia, Toledo...); hubo fundaciones celebradas discretamente por el pueblo (Malagón, segunda casa de Valladolid, Beas...); y hubo fundaciones rodeadas de gran solemnidad. En éstas la música contribuyó a la fiesta, y la Santa no olvidó anotarlo. Segunda casa de Sala-manca: «hubo mucha solemnidad y música y púsose el Santísimo Sacramento con gran solemnidad» (F 19,10); Sevilla, a pesar de que ella quería discreción: «Y nos consolamos ordenasen nuestra fiesta con tanta solemnidad y las calles tan aderezadas y con tanta música y ministriles, que me dijo el santo prior de las Cuevas que nunca tal había visto en Sevilla» (F 25,11-12); Villanueva de la Jara: «Entraron en la iglesia con un Te Deum y voces muy mortificadas» (F 28,20); «Desde lejos oíamos el repicar de las campanas. Entradas en la iglesia, comenzaron el Te Deum, un verso la capilla de canto de órgano, y otro el órgano» (F 28,37); Palencia: «Quiso el obispo fuese con gran solemnidad. Y así fue un día de la octava del Santísimo Sacramento, que él mismo vino de Valladolid, y se juntó al Cabildo con las Ordenes, y casi todo el lugar. Mucha música» (F 29,29).

3. La música que pudo interpretar

Exclusivamente vocal; gregoriana (canto llano) dentro del templo y popular en celebraciones conventuales. Instrumental no. En el Ms. 1.400 de la BN, procedente de las Descalzas de Cuerva, se dice esto: «El danzar, que entonces y aquellos tiempos la santa Madre y sus hijas usavan era no arregladamente, ni con vigüela, sino davan unas palmadas como dize el Rey David “omnes gentes, plaudite manibus” y discurrían assí con armonía y gracia de espíritu más que de otra cosa» (citado por Baciero, l.c., 106). Acaso tocara algunos intrumentos de percusión, como panderos, castañuelas, sonajas..., de los que abundan en sus conventos, algunos con tradición de ser de su tiempo y de que efectivamente T los tocaba: Avila (Encarnación y san José), Valladolid, Toledo, Palencia. En san José de Avila hay unas flautitas que coinciden con la descripción que M. García Matos hace de las gaitas extremeñas: de madera con perforado cilíndrico, con embocadura de pico, tres agujeros (dos por arriba y uno por debajo), y que se acompañaba con un tamboril colgado del brazo izquierdo del mismo instrumentista (Lírica popular de la alta Extremadura, U. M. E., Madrid, sin año, 185-192).

4. Sensibilidad musical de santa T

En sus Constituciones manda utilizar la música como elemento de solemnidad (1, 4), y fuera de las celebraciones litúrgicas la utiliza como elemento de alegría. Pero además es que disfruta con la música: «Sé de una persona que estando en oración semejante oyó cantar una buena voz, y certifica que, a su parecer, si el canto no cesara que iba a salirse el alma, del gran deleite y suavidad que nuestro Señor le daba a gustar, y así proveyó Su Majestad que dejase el canto quien cantaba, que la que estaba en esta suspensión, bien se podía morir, mas no podía decir que cesase» (Conc 7,2; cf R 15,1). «Aprove-chábame a mí también ver campo o agua, flores» (V 9,5). Aunque palidezcan comparadas con otras bellezas superiores gustadas por ella: «Cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campos, flores, olores, músicas, etc., paréceme no lo querría ver ni oír; tanta es la diferencia de ello a lo que yo suelo ver» (R 1,11). Sabe distinguir lo bueno de lo malo: «No sé qué le envíe por tantas [mercedes] como me hace, sino es esos

villancicos que hice yo, que me mandó el confesor las regucijase, y he estado estas noches con ellas, y no supe cómo sino ansí. Tienen graciosa sonada si la atinare Francisquito a cantar» (cta 172,14, a Lorenzo de Cepeda). Percibe una mala entonación y sabe corregirla; y sabe enseñar canciones a otras. ¿Llegó a componer la música de alguna canción? Ana de Jesús testifica: «En estas fiestas hacía muchos regocijos y componía algunas letras en cantarcillos» (Procesos de Salamanca, 1597, a.6. BMC tomo 18, 474). Y Julián de Avila: «Compuso unas coplas muy graciosas al tiempo que habíamos de pasar el Guadalquivir» (Procesos de Avila, 1596; cf P. Efrén de la M. de D., 1, 88). Podía ser sólo la letra; podía ser, en alguna ocasión, también la música. Canto litúrgico.

BIBL. – A. Bernaldo de Quirós, Música en Santa Teresa. ¿Canto sin punto? ¿Canto en tono?, en MteCarm 106 (1998), 347-388; Livino del N. Jesús, La música sagrada en la legislación del Carmen Descalzo, San Sebastián 1944.

Antonio Bernaldo de Quirós

N

Nacianceno

Gregorio Nacianceno

Navarra

Mencionada por T (“en Pamplona de Navarra”) con ocasión de la fundación del colegio de jesuitas en aquella ciudad (cta 342,5). Suárez, Juan, sj.

Navarrete, Luis, Ocarm

Carmelita de la provincia de Andalucía. Durante la visita del P. general, Rubeo (1566), era suprior de Antequera. Más tarde, siendo prior de Utrera (1575), acompaña a Pedro de Cota, prior de Córdoba, en su viaje a la corte de Madrid y a Roma, para contrarrestar la visita de Gracián a los carmelitas de Andalucía (cf MHCT 1,296 y 9, 30), o bien para revocarla (ib 363). Ante el anuncio de su llegada a la ciudad eterna, un alto prelado anotaba: “Si aparecen por aquí los frailes carmelitas andaluces, serán tratados de tal modo que vuelvan a España con más ganas de las que tuvieron de venir a Roma” (Regesta Rubei, p. 226). Ya antes, a su llegada a Madrid, había escrito la Santa: “el fraile que habían enviado a la corte dice que se fue a Roma, que no habló al nuncio...” (cta 96.5). El P. Navarrete no parece haber tenido una conducta ejemplar (cf MHCT 9, 37). No es mencionado nominalmente en el epistolario teresiano. Cota, Pedro de.

Navarro

Bajo ese apellido se designa en el epistolario teresiano a dos sujetos diversos: cf ctas 59,6 y 106,2. El primero es probablemente un recadero de la Santa en Alba de Tormes. El segundo, un carmelita de Andalucía. A éste parecen aludir, en 1570, el P. General, Rubeo (Regesta Rubei, 106), y en 1576 el nuncio Ormaneto (MHCT 1, 339).

Nieto, Gaspar, Ocarm.

Carmelita. Nacido en Zafra (Badajoz). Hermano de otros dos carmelitas de la provincia de Andalucía, Melchor y Baltasar Nieto. Los tres motivaron grandes preocupaciones al P. General, Rubeo, durante y después de su visita al Carmelo español (“omnia subvertunt”, escribe Rubeo). Gaspar era un elegante predicador. Asistió al capítulo general de Roma, que eligió a Rubeo (1564) y en el que él, entonces provincial de Andalucía, fue promovido Maestro. Durante los años 1562-

1566 fue provincial. En 1566 fue prácticamente depuesto por Rubeo y confinado en el convento de Castro del Río (Córdoba): cf Regesta Rubei p. 463 y 174. Antes de regresar a Italia, el P. General dicta contra él una dura sentencia (Barcelona, 20.8.1567). Pese a lo cual, Gaspar sigue intrigando y desobedeciendo, apoyado por sus amigos de la corte de Madrid. Cuando ya su hermano Baltasar había pasado a los descalzos de Pastrana (1569), el P. Rubeo prohíbe terminantemente que Gaspar sea recibido en la descalcez (8.8.1570: MHCT 1,102). Unos años después (18.6.1575) escribe la Santa a Rubeo: "... y así dicen [los descalzos] que a fray Gaspar nunca le han querido admitir ni tener su amistad, que harto los ha rogado" a pesar de la precedente prohibición (cta 83,8). Ya en 1575, al comenzar Gracián su visita al Carmelo andaluz, Gaspar se presentó personalmente a la Santa en Sevilla simulando sumisión y buenas intenciones (cta 89,1). No parece haber tenido más relaciones con la Santa. Baltasar de Jesús.

Nieto, Inés

Señora, gran amiga de T. Esposa de Juan de Albornoz, secretario del Duque de Alba. Reside a veces en la Corte, a veces en Alba. Entre ella y la Santa hay intercambio de correspondencia y de favores. Doña Inés encomienda a la Santa una de sus amigas, Isabel de Córdoba, para el Carmelo de Valladolid, donde no es fácil la admisión (cta 78,2), y sobre todo le pide consuelo con ocasión del encarcelamiento de su marido, al lado de los Duques, a causa del matrimonio de don Fadrique (ctas 285 y 310), y en la muerte de su amiga la Marquesa de Velada. A su vez la Santa le encomienda a doña Inés la candidatura del sobrino Gonzalo de Ovalle para paje del Duque, y le agradece una imagen de Nuestra Señora que ella destina al Carmelo de Sevilla (ctas 84 y 94). Al recibirla, T escribe agradecida a doña Inés: "Mientras más miro la imagen, más linda me parece" (cta 94,3). – Según el texto de una carta, seguramente espuria, de la Santa a Dª Inés (del 10.11.1568), dos hijos de ésta habrían muerto en Flandes, luchando al lado de su padre (23.5.1568): se llamarían Diego y Juan. En el testamento de doña Inés

(1581) se mencionan tres hijos: Antonio, Fernando y Elvira (cf BMC 9, 257). Doña Inés falleció en Alba en 1610 (ctas: 78. 84. 94. 285. 310).

Niño de Conchillos y Rivera, Pedro

Pariente de doña Luisa de la Cerda. Casado en 1545 con una prima de ésta, Isabel de Silva. Simplemente aludido en la carta 8,10, al pasar la Santa por Toledo en mayo de 1568.

Niños

En su autobiografía, T comienza recordando la propia niñez, con los primeros pinitos de oración (V 1,4), la gesta martirial, los “juegos de niños” tanto con su hermano Rodrigo como con otras niñas (ib 5), y sobre todo su nostalgia de “las verdad de cuando niña” (3,5). En el resto de su biografía hacen historia sus relaciones con diversos niños: sus sobrinos los hijos de Lorenzo, o los hijos de Juana, o la ternura ante la pobre niña hija natural de Lorenzo iunior, o bien las niñas recibidas en sus Carmelos: Teresita, Isabel Gracián, Mariana Gaytán..., Casilda de Padilla, Lesmitos Muncharaz etc. Es grande su interés porque Lorenzo de Cepeda dé buena educación a sus hijos, o por los intentos de fundar colegios para doncellas.

En el espacio doctrinal de la Santa, el niño es un fácil referente simbólico: como imagen del crecimiento espiritual (V 15,12: Conc 4,4); por su incapacidad para soportar el peso de la vida (F 18,10); su espontaneidad en la tarea de mamar (V 13,15; M 4,3,10); nuestros “juegos de niños” (V 25,21; C 20,4); el “llanto acelerado” del niño (V 29,9); el niño, el agua y la sed (C 20,2). Terminada la redacción primera del Camino, añadirá de intento en un apéndice la exquisita comparación del “niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre”, página que insertará en la redacción definitiva (C 31,9; cf Conc 4,5). El cronista de Reforma nos refiere un precioso episodio ocurrido en la fundación del Carmelo de

Toledo, apenas estrenada la pobre iglesita: “En medio de las turbaciones y consuelos de aquel día, le dio el Señor a nuestra gloriosa Madre uno muy crecido, por medio de un niño, que estando en la iglesia y viéndola aseada, dijo en voz alta: ¡bendito sea Dios, y qué lindo está esto! Llenó tanto aquel enamorado corazón esta alabanza de su Esposo por boca de un ángel, que dijo a sus compañeras: por solo este acto de gloria de Dios que ha hecho este angelito, doy por bien empleado el trabajo desta fundación” (Reforma 1,2, 24, p. 285).

Nombre de Dios (Panamá)

Puerto de mar en la costa oriental (atlántica) de Panamá, desde donde partían para España navíos de la armada. De él hace mención T con ocasión del regreso de sus hermanos (Lorenzo, Pedro y Jerónimo) de América en 1575. Escribe ella desde Sevilla a su hermana Juana en Alba: “Sepa que en el Nombre de Dios murió el buen Jerónimo de Cepeda, como un santo, y viene Pedro de Ahumada...” (cta 87,1).

O

Obediencia

1. Teresa de Jesús y la problemática de hoy sobre la obediencia

Teresa de Jesús siempre ha tenido una palabra que decir sobre el tema de la obediencia. El Señor le dio luces para «conocer el gran tesoro que está encerrado en esta preciosa virtud» (F pról., 1). Se trata de una persona-testimonio. No teoriza cuando habla de ella. Ante la problemática que existe actualmente, por la desacralización de todo lo religioso, con peligro de contraponer obediencia y derechos de la persona (cf Instrumentum Laboris 18), iría directamente al grano: lo

que importa es obedecer al estilo de Cristo. Incluso antes que hablar de crisis de obediencia, que tanto hoy se repite, señalaría que lo que falla es su fundamento, la fe. Presenta su vida, hecha obediencia, que la maduró en lo humano y la llevó a ser otro Cristo obediente. Si hoy es conflictiva la situación en cuanto a la práctica de esta virtud, mucho más lo fue para ella. Pero no le produjo crisis alguna, porque tuvo claros, desde un principio, los elementos base de los que debía partir en su obediencia y los objetivos que pretendía alcanzar.

Para su estudio los textos clave sobre la obediencia, a la que califica de «mina» (F 5,13), además de las frecuentes alusiones en Fundaciones (36 veces) y en Cartas (33), los tenemos en: Vida, 33 y 36; Camino, 18,7-8; Fundaciones: prólogo, cc. 1, 5 y 18 principalmente, y además, cc. 6, 12.18.20.22 y 7,8-9; Relación 4ª; Carta a Ana de Jesús, 30 mayo 1581.

2. Teresa obediente a Dios y a quienes están en su lugar

No es necesario conocer mucho a T para poderla definir como cristiana obediente y como monja que vive el voto de obediencia hasta las últimas consecuencias. El tema de la obediencia aparece repetidamente en sus escritos. Unas 133 usa esta palabra; 50 el verbo «obedecer» y 79 sus derivados. A través de sus escritos, sobre todo en algunos momentos, va desgranando lo que piensa de esta virtud y de este consejo evangélico. Se trata de algo que tuvo siempre delante: como cristiana obedece a la Iglesia; como monja a sus superiores; como llamada a hacer un determinado camino de vida espiritual a sus confesores. Y siendo fundadora de una nueva forma de seguimiento de Cristo para servicio de la Iglesia desde la oración y vida de soledad, enseña como maestra lo que es la obediencia. Y lo enseña doblemente: desde la experiencia, como persona que no sólo la ama, sino como quien ha tenido que poner en práctica la enseñanza de Cristo, que vino para hacer la voluntad del Padre y no la suya (Jn 4,34; 5,30). Y, segundo, como quien se siente obligada a decir una palabra, porque si se olvida o descuida, «cosa tan sabida e importante» (C 18,7), «es no ser monjas» (ib). Quien se

consagra al Señor, si no obedece, «no sé para qué está en el monasterio..., yo le aseguro que mientras aquí faltare, que nunca llegue a ser contemplativa, ni aun buena activa, y esto tengo por muy cierto» (C 18,9). «Lo que me parece nos haría mucho provecho a las que por la bondad del Señor están en este estado (...), es estudiar mucho en la prontitud de la obediencia» (M 3,2,12).

Lo mejor de sus enseñanzas en materia de obediencia no está tanto en lo que dice cuanto en lo que enseña desde la vivencia, muy en concreto al sujetarse a los superiores y confesores en los conflictos a todos los niveles que fueron presentándose a través de su ajetreada vida, sobre todo a partir de las primeras gracias místicas. Una cosa tenía clara: que en obedecer estaba la mayor perfección (cf C 39,3) y que nunca sería engañada obedeciendo (cf F 4,2). Su oración, incluso las luces que en ella recibía, las hacía pasar por el discernimiento de los confesores y de los teólogos (cf V 33,4; R 1,8). Dirá que se le ha dado la gracia de obedecer a los confesores (cf V 23,18); que después que comenzó a obedecer, aprovechó más su alma (cf V 24); que «siempre que el Señor me mandaba una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me tornaba el Señor a decir que obedeciese» (V 26,5).

He aquí algunos casos conflictivos con los que se encontró. Lo suyo no era disputar con los superiores, sino obedecer (cf M 3,2,11).

2.1. Obediencia al confesor. – Las gracias que recibe en la oración, –que el Señor se le hacía presente, con fuerza, que la hacía crecer en el amor– (cf V 29,4), las somete al juicio del confesor. Este dictamina sin dudar: es cosa del demonio. Y la ordena que para combatirlo, se santigüe, le oponga la cruz y que le «diese higas», es decir, haga gestos de desprecio. Obedece sin más, aunque «no podía creer sino que era Dios» (V 29,5-6). Por una parte siente que Cristo la está transformando por dentro y por otra, ella, queriendo obedecer, pretendía rechazar, quitarle de delante, a quien sentía muy dentro. Dar higas le daba pena,

repugnancia, y mantiene de ello un recuerdo dolorido en Fundaciones (8,3) y Moradas (6,12-13).

2.2. No hacía cosa que no fuese con parecer de letrados. – Cuando la fundación de San José de Avila se encuentra en una encrucijada. Ya no entra sólo el confesor. Intervienen la superiora del monasterio de la Encarnación, su comunidad, el Provincial, pues se había guardado de que no lo supiesen sus prelados. Entra también el obispo de Avila, don Alvaro de Mendoza. Todo lo había hecho «con parecer de letrados, para no ir un punto contra obediencia» (V 36,5). Sin embargo no se libra de plantearse el problema: ¿Está a salvo la obediencia? Porque mil monasterios dejaría sin hacer, cuánto más uno, si su modo de proceder fuese contra la obediencia. Pasa por una de las crisis más fuertes de su vida. Nada menos que la obediencia, una de las virtudes grandes, tan defendida por ella, estaba en juego. Y cuando había superado la crisis interior, le llega la orden tajante: inmediatamente se presente en el monasterio de la Encarnación para rendir cuentas a su prelada. Obedece al instante, segura de no haber obrado contra obediencia (cf V 36,7-12).

2.3. Con precepto de obediencia. – También para T fueron los preceptos de obediencia. No lo cuenta ella. Sí hace alusión discretamente en la carta que escribe al P. Gracián a fines de noviembre de 1575, desde Sevilla. Sucedió en Medina del Campo, 1571. Y lo narra detalladamente el P. Ribera (Vida de la Madre Teresa de Jesús, Lib. I, 1, 222, 1590). Teresa había nombrado primera priora del recién monasterio de Medina del Campo a la hermana Inés de Jesús, pero pronto la destina a Alba como priora de esta fundación. Esto no agradó al P. Alonso González, superior suyo en Castilla, aparte haberse sentido ofendido porque la fundadora no estaba de acuerdo con el modo de proceder en la admisión –cuestión de dinero– de una novicia en Medina. Aquí llegan, procedentes de Alba, la madre Teresa y la hermana Inés. Enterado el P. Alonso, les ordena con graves censuras que salgan el mismo día de Medina. Las dos acatan la orden. Pero sin duda la obediencia, en este caso, costó a la madre

Teresa amargas lágrimas. Dejaba a la comunidad de Medina bajo la dirección de Teresa de Quesada, procedente de la Encarnación, impuesta por el Provincial, y que había llegado para hacer la experiencia de descalza. Tiene que marcharse de prisa, como si fuera peligrosa. Lo que cuenta para ella es obedecer. Pero esta postura obediente no excluye el abuso de poder del que era su superior provincial.

2.4. Por obediencia quema el libro «Conceptos de amor de Dios». – Lo había compuesto la Santa para dar rienda suelta a los sentimientos que producían en ella las palabras del «Cantar de los Cantares». Pero no se conserva el original, por un mandato del confesor y la pronta obediencia de T. Lo cuenta María de San José en el Proceso de Beatificación de la Santa: «El padre fray Diego de Yanguas dijo a esta testigo, que la dicha Madre había escrito un libro sobre los «Cantares», y él, pareciéndole que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura, se lo dijo, y ella fue tan pronta en la obediencia y parecer de su confesor, que lo quemó al punto» (BMC 18, 320). Por obediencia lo quema y por suerte este escrito, nacido de la contemplación de la Palabra, se salva porque alguna de las más cercanas a ella había ido copiando los cuadernillos. Lo copiado, se cree que retazos, se salvó; el original se convirtió en ceniza y humo como canto de alabanza a la obediencia.

e) Obediencia al P. Gracián. Este pone a prueba, en más de una ocasión, la obediencia de Teresa. Hasta procura mortificarla desde su condición de superior de ella, cuando estaba de Comisario Apostólico. El hecho tiene lugar en Beas. La Santa andaba ya por los sesenta y Gracián no tenía la mitad. Este le dijo que encomendase al Señor qué fundación se haría primero, si la de Madrid o la de Sevilla. T creyó que el Señor le indicaba que la de Madrid. A lo que el P. Gracián respondió: «que a él le parecía que se hiciese la fundación de Sevilla, a lo cual la dicha Madre no respondió, sino dispuso las cosas para ir a la fundación de Sevilla». (María de san José, BMC 18, p. 320-321. Sobre el «Voto de obediencia» al P. Gracián, véase: R 40 y también T. Alvarez, en: Estudios Teresianos, II, 229-247, Burgos, 1996).

3. El estilo de obediencia teresiana

Todos estos casos nos hablan de una obediencia sangrante, purificadora, liberadora, en una persona que dejaba de lado sus razonamientos cuando se trataba de obedecer en todo lo que viniese directamente de la autoridad de la Iglesia. Puede ser que hoy no se acabe de entender esta forma de proceder o se considere parte de su doctrina como desfasada y contraria a la cultura actual. T se siente muy libre, como expresión de una madurez humana y espiritual y no menor responsabilidad en el momento de actuar la obediencia, empleando las fuerzas de su inteligencia y voluntad, así como los dones de la naturaleza y de la gracia, al ejecutar los mandatos de sus superiores y al cumplir lo que se le decía o confiaba (cf PC 14). Ella obedecía a la Iglesia para servicio de la Iglesia. Acepta su discernimiento, como pone de manifiesto en la Relación 4ª. Por encima del carisma personal está la Iglesia jerárquica e institucional. Su mejor título, ser hija de la hija (cf Dichos, 217; VC 46b. Ver: T. Alvarez, «Carisma y obediencia en una Relación de santa Teresa», en Estudios Teresianos, II, 167-187).

La obediencia le supuso un sacrificio permanente, que ofrecía para asemejarse a Cristo. Este le había hecho saber «que no era obedecer, si no estaba determinada a padecer» (V 26,3). Experimentó repetidamente lo que cuesta obedecer. El hacer la voluntad de otro, incluso la de Dios, nunca agrada a la naturaleza, que se resiste a renunciar a la propia o a hacer el propio gusto. Reconoce que se opone a obedecer su poca virtud, «porque para algunas cosas que me mandan entiendo que no llega» (F pról. 1). Califica de «recia obediencia» (M 3,1,3) el tener que escribir para quienes la pueden enseñar. Aunque la canse y acreciente el dolor de cabeza, se pone a escribir las Moradas porque se lo han ordenado (M pról., 2). Le parece imposible y hasta se siente angustiada, por negocios, cartas y ocupaciones forzosas, mandadas por los superiores, tener que ponerse a escribir el libro de las Fundaciones. Y cuando le parecía no poder sufrir el trabajo por su decaimiento, el Señor le hace ver que «la obediencia da fuerzas» (F pról., 2).

En su deseo de configurarse con Cristo por las mortificaciones, y como envidiando la gran penitencia que hacía Catalina de Cardona, le cuesta aceptar que los confesores, dada su limitada salud, le prohíban hacer las que ella deseaba. Duda de «si no sería mejor no les obedecer de aquí adelante en eso». Pero siente que el Señor le dice: «Eso no, hija; buen camino llevas y seguro. ¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia» (R 23). Y como último gesto de aceptación de la voluntad de otro, que la lleva a la muerte, acepta viajar de Medina a Alba, con precepto de obediencia impuesto por el P. Antonio de Jesús. Ella se dirigía a Avila, para recibir la profesión de su sobrina Teresita y consciente de que sus días estaban contados. Pero deja los razonamientos a parte y obedece. Estaba convencida de lo que había escrito al principio de las Fundaciones: «Por experiencia he visto, dejando lo que en muchas partes he leído, el gran bien que es para un alma no salir de la obediencia» (Pról., 1).

Importa ahora entrar en contacto con ella, con su estilo de obedecer, para preguntarle cuáles son los elementos esenciales y siempre válidos en materia de obediencia, los que siempre permanecen, aunque los tiempos cambien y la cultura modifique el modo de pensar sobre ciertos valores humanos y espirituales.

Pero antes hay que preguntarse dónde se encuentra expuesta con más precisión su doctrina. ¿Es en el c. 1º de las Fundaciones? ¿Cómo hay que interpretar los episodios que relata? ¿Se refleja en este c. el pensamiento teresiano sobre la obediencia? Este c. exige una explicación. Tomás Alvarez dice que la Santa presenta la vida de los cinco primeros años en San José de Avila como un idilio. Ha comenzado a escribir las Fundaciones con el tema de la obediencia y lo prosigue en el c. 1º. «Ciertamente la teología de la obediencia de santa T no queda reflejada en este capítulo. Representa sólo un punto de partida. Se trata de hechos vividos en el momento inicial, cuando la Santa se está entrenando, por decirlo así, en el gobierno y comenzando además un nuevo estilo de vida. Tiene lugar en un momento en que está bajo la dirección del P. Baltasar Alvarez, jesuita.

Escribe esas páginas por orden del P. Ripalda. Se sabe que la Santa recibe consignas de los jesuitas y que el P. Baltasar le pasa un ramillete de consejos espirituales, entre ellos, A 25, procedentes de los maestros de novicios de la Compañía. Se trata de Avisos pseudoteresianos, que ciertamente no reflejan la ascética teresiana. Sabemos que la obediencia ignaciana tiene un corte muy determinado y que en aquellos momentos la viven con un ascetismo militar. La ascética teresiana tiene otro tono, y la obediencia otro corte» (cf T. Alvarez, «Semana de Teresianismo», Burgos 1973, f. 115-116).

Como contraste, veamos la doctrina teresiana en otros capítulos. La obediencia para Teresa se apoya sobre tres columnas:

3.1. Adhesión plena a la voluntad de Dios. Es el primer elemento esencial. En toda obediencia hay una voluntad de Dios por medio. Olvidarla es desfondar la obediencia. En una breve definición de esta virtud, T nos dice que obedecer es «determinarse a poner la propia voluntad en la de Dios» (F pról., 1). Lo que importa es «cómo hacer más la voluntad del Señor. Y así es la obediencia» (F 5,5). Su argumentación es sólida. La obediencia no es fin, sino medio. Eso sí, medio certero, seguro para vivir el proyecto que Dios pone delante de quien ha sido llamado a hacer su voluntad y caminar por donde su Hijo caminó. Habla de perfección, o como hoy diríamos de santidad.

La vocación del hombre es llegar a la unión con Dios. Para ella «no hay camino que más presto lleve a la suma perfección que el de la obediencia» (F 5,10). Reconoce que van a darse «disgustos y dificultades debajo de color de bien» (ib), que atribuye al demonio. Lo que importa es jugárselo todo por conseguir la perfección a la que Dios llama. «¡Y cómo de un alma que está determinada a amaros y dejada en vuestras manos, no queréis otra cosa sino que obedezca y se informe bien de lo que es más servicio vuestro, y eso desee!» (F 5,6). Como para comprender mejor la importancia de la obediencia a la voluntad de Dios, de cualquier forma que se presente, dirá que la perfección no está «en regalos

interiores ni en grandes arrobamientos ni visiones ni espíritu de profecía; sino en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios» (F 5,10).

3.2. Realizar la obediencia de Cristo. Es el segundo puntal sobre el que asienta la obediencia. Sólo se entiende partiendo de Cristo, que «vino del seno del Padre por obediencia para hacerse nuestro esclavo» (F 5,17). Es el obediente por excelencia, bajado del cielo no para hacer su voluntad, sino la de aquel que lo ha enviado (cf Jn 6,38; Heb 10,5-7). Pero obedecer es algo más que imitar a Cristo. El consagrado está llamado a ser una realización del mismo Cristo en la vida. En el caso de la obediencia religiosa, aceptada porque la voluntad de Dios anda por medio para hacer el camino del seguimiento de Cristo, antes que renuncia tiene el sentido de ofrecimiento. El que obedece, antes que renunciar, ofrece, porque ha hecho una opción: vivir al estilo de Cristo. Y cuando opta, elige. Y en toda elección hay siempre algo que se deja. Además, la obediencia «manifiesta la belleza liberadora de una dependencia filial y no servil, rica de sentido de responsabilidad y animada por la confianza recíproca» (VC 21d). La dependencia filial nace de la elección, del ofrecimiento, nunca de la renuncia, que sería más bien servil. Si esto no se da, se podrá hablar de obediencia, pero no será obediencia religiosa.

T en este sentido se siente hija, de Dios y de la Iglesia. Y como hija, al estilo de Cristo, está dispuesta a hacer en todo la voluntad de Dios. Se dejará hacer pedazos, como Cristo (cf C 33,4). Lo que importa es ejercitar las virtudes y rendir la voluntad a la de Dios. En esto consiste toda la perfección (cf M 2,1,8). Considera la obediencia como imprescindible para entrar en la intimidad de la amistad de Dios. No se trata de un comportamiento moral; es la nueva condición de hija de Dios lo que la lleva a dejarse conducir toda la vida por una voluntad de Dios que en tantos momentos se la presenta como contradictoria. En la teología de hoy sobre la obediencia se resalta el «crear» dependencia filial, como en el caso Cristo; en partir de la fidelidad, para aceptar con sentido auténtico la ascesis que conlleva vivir en obediencia. No se trata de un servilismo, sino de un amor. En la obediencia religiosa existe siempre una relación entre el que obedece y quien

presenta una voluntad que hay que aceptar, sea Dios directamente por medio de su Espíritu o por las mediaciones humanas.

3.3. Voluntad de Dios en las mediaciones humanas.

a) La representatividad de Dios. Particular importancia tiene para T el texto de Lucas «a quien a vosotros oye, a mí me oye» (10,16; cf F 5,12). La tercera columna sobre la que basa la obediencia la hace partir de este texto bíblico. Para captar su argumentación se impone comprender que si alguien obedece a otro, sin partir de que representa a Dios, como mediación, la obediencia no será virtud, sino aberración; en todo caso, un acto de prudencia o una aceptación razonable. Venir a conformarse con lo que otro manda, es penoso; pero sujetando la voluntad y razón por El, el consagrado consigue ser dueño de sí mismo. De esta forma «nos podemos con perfección em-plear en Dios, dándole la voluntad limpia para que la junte con la suya» (F 5,12). La Iglesia es una mediación, y los que están representando a la Iglesia, como el caso de la autoridad en cualquier comunidad, son también medianeros. «De un alma que está determinada a amaros y dejada en vuestras manos, no queréis otra cosa sino que obedezca y se informe bien de lo que es más servicio vuestro, y eso desee. No ha menester ella buscar los caminos ni escogerlos, que ya su voluntad es vuestra» (F 5,6).

b) La autoridad como mediadora. Una de las primeras características que Teresa tiene delante al hablar de quien ejerce las veces de Dios en la comunidad es que facilite la obediencia. No está para mandar o imponer. Enseña a la priora que está para promover la vida y ayudar a secundar la voluntad de Dios. Nunca debe olvidar que no es más obediente la que siempre dice amén a todo lo que se indica o determina, sino la que ofrece la propia voluntad porque ha descubierto que está la de Dios por medio. Obedecen las personas adultas, maduras, liberadas de sí mismas y de coacciones o temores, no las infantilizadas. Ha de ayudar siempre a la persona a ser responsable, libre y confiada. Crear relación se impone siempre que de obediencia se trata. Sin relación se pierde o dificulta.

Todo esto lo sintetiza T en una sola frase, que resume todo un programa de actuación entre el animador de la comunidad, ejerciendo la autoridad, y los hermanos o hermanas que la forman. La priora, en un monasterio de las carmelitas descalzas, es ante todo madre. Su forma de actuar será: «Procure ser amada, para ser obedecida» (Cons XI,1). Sin el amor, la dependencia filial no existe. La confianza recíproca se pierde. La relación será de mera apariencia. La libertad, que distingue a toda persona obediente, será coaccionada. La responsabilidad se aminora. El amor ofrecido para facilitar la obediencia, por el contrario, acerca, hace que el religioso madure y obre como persona adulta.

T quería en sus monasterios a monjas obedientes, es decir: liberadas de sí mismas, de profunda vida de fe para no quedarse en razonamientos humanos, libres de temores, capaces de descubrir la voluntad de Dios a través de las mediaciones humanas. La monja obediente es vista por ella en continuo crecimiento: camina hacia una santidad (cf F 5,11). Hoy se dice que la obediencia debe vivirse «creativamente». Todo lo que signifique pasividad o falta de responsabilidad es un contrasentido (IL 54).

Ofrece además estos sabios consejos a la priora:

1 – No imponga a las demás las mortificaciones que a ella le parezcan fáciles. 2 – Lo que a ella se le haga áspero no lo ha de mandar. 3 – La discreción es gran cosa para el gobierno. 4 – Ha de tener en cuenta que no ha sido elegida para escoger el camino a su gusto, sino para llevar a las súbditas por el camino de la Regla y Constitución. 5 – No exigir cosas para las cuales la persona todavía no está preparada. 6 – «Procure llevar a cada uno por donde Su Majestad la lleva». 7 – «Aunque sea para probar la obediencia, no mandéis cosa que pueda ser, haciéndola, pecado, ni venial» (cf F 18,6-13).

Sintetizando, tres serían los criterios teresianos a tener en cuenta: 1º) pedagógico, adaptándose a las exigencias del súbdito, para que el ejercicio de la obediencia produzca el desarrollo teológico del que obedece. 2º) humano, no llevando la obediencia a fuerza de brazos. Humanismo teresiano. 3º) basado en el amor, ayudando a construir una vida de amistad con Dios y de fraternidad entre todos los miembros de la comunidad.

Desde esta visión de la autoridad puede interpretarse con más exactitud la carta (30 mayo 1581), que escribe desde Burgos a Ana de Jesús, priora de Granada. La reprocha la autonomía con que ha procedido, la falta de información, siguiendo la táctica de hechos consumados, el autoritarismo de ordeno y mando, la acepción de personas y finalmente la falta de delicadeza con las pobres monjas indefensas. Le viene a decir todo lo que nunca debe hacer la autoridad, porque rompe toda dependencia filial y toda relación desde el amor.

Conclusión

La obediencia es una actitud de fondo, indispensable para hacer el camino del seguimiento de Cristo. Postura interior, abierta a la Palabra. Acogida de la voluntad de Dios para llevar a término una misión. Es docilidad, disponibilidad de fondo a la voluntad de otro más que a la propia, que habla de desasimiento, de despojo interior. Para T no hay desarrollo de la vida contemplativa si falta la obediencia. Esta es la expresión de la fe que ayuda a descubrir la presencia de Dios en todas las cosas y en todos los acontecimientos. «La obediencia todo lo puede» (Ve 1). Consejos evangélicos.

E. Renedo

Obispos del tiempo y vida de T

Teresa no conoció personalmente al obispo de su diócesis hasta que hubo de poner bajo su jurisdicción el nuevo carmelo de San José de Avila. Era prelado de la sede abulense don Alvaro de Mendoza: “no le conocía yo, ni aun sabía qué prelado sería, y quiso el Señor fuese tan bueno y favoreciese tanto esta casa como ha sido menester” (V 33,16: obispo desde el 4.9.1560). En adelante, los dos se tendrán gran afecto y mutua veneración. (’Mendoza, Alvaro de). En las páginas iniciales del Camino, al proponer a sus monjas el ideal de la vida contemplativa, T les recuerda expresamente al obispo diocesano: “No os encargo particularmente los reyes y prelados de la Iglesia, en especial nuestro obispo: veo a las de ahora tan cuidadosas de ello, que así me parece no es menester más. Vean las que vinieren que, teniendo santo prelado, lo serán las súbditas, y como cosa tan importante, ponedla siempre delante del Señor” (C 3,10). Consigna válida para las sucesivas fundaciones, aunque ya no bajo jurisdicción episcopal. Casi al finalizar su tarea de fundadora, escribirá de nuevo: “...eran muchos los señores del reino y obispos que se daban prisa a informar de la verdad al Nuncio (Sega)”, a favor de Teresa y de los suyos (F 28,6: escrito en 1580).

En los dos últimos decenios de su vida, T entablará relaciones con varios obispos. Aquí nos limitamos a enumerarlos.

a) T trató personalmente a los obispos siguientes:

– Don Alvaro de Mendoza, obispo de Avila desde el 4.9.1560.

– Don Teutonio de Braganza, obispo de Evora (Portugal)

– Alonso Velázquez, obispo de Burgo de Osma (1578), y luego de Santiago de Compostela (1583).

– Diego de Covarrubias y Leyva, obispo de Ciudad Rodrigo (1560), de Segovia (1564), y de Cuenca (1577).

– Gaspar de Quiroga, obispo de Cuenca (1571) y arzobispo de Toledo (1577).

– Cristóbal de Rojas y Sandoval, obispo de Badajoz (1556), de Córdoba (1562) y arzobispo de Sevilla (1571).

– Cristóbal Vela, obispo de Canarias (1575), y arzobispo de Burgos (1580).

– Francisco de Soto y Salazar, obispo de Albarracín y Segorbe (1571) y de Salamanca (1575).

– Fernando de Rueda, Obispo de Canarias (1580).

– Diego de León, carmelita, obispo titular de Colibraso (1560).

– Rodrigo Vázquez Dávila, obispo titular de Troya (cta 123,5).

b) Tuvo por colaboradores a los futuros obispos:

– Pedro Manso de Zúñiga, obispo de Calahorra (1594)

– Sancho Dávila, obispo de Cartagena (1591), de Sigüenza (1615) y de Plasencia (1622).

– Diego de Yepes, obispo de Tarazona (1599).

– Pedro de Castro y Nero, Obispo de Lugo (1599), de Segovia (1603) y de Valencia (1611).

– Francisco Reinoso, obispo de Córdoba (1597-1601).

– Angel Manrique, OCist, obispo de Badajoz (1645-1649).

– Jerónimo Manrique de Lara, obispo de Cartagena (1583-1591).

– Juan de Orozco y Covarrubias, obispo de Guadix (1606-1610).

c) Hay otros obispos que se relacionaron con ella, sin llegar a conocerse personalmente:

– los nuncios pontificios Nicolás Ormaneto y Felipe Sega

– Fernando de Valdés, obispo de Huelva (1524), de Oviedo (1539) y arzobispo de Sevilla (1546), autor del famoso Índice de libros prohibidos, de 1559.

– Gómez Zapata, obispo de Cartagena (1576), con quien ciertamente se carteó T (cta 182,12), luego obispo de Cuenca (1582).

– San Juan de Ribera, arzobispo de Valencia (1568), que llegó a solicitar de T la fundación de un Carmelo.

d) Con ocasión de la fundación del Carmelo de Toledo, es muy probable que T llegase a conocer el penoso caso del Prelado, Bartolomé de Carranza, todavía encausado en Roma (“en este tiempo no había arzobispo”, escribe ella: F 15,4). Teresa tendrá que entenderse con el “gobernador” de la diócesis, Gómez Tello Girón, a quien hubo de afrontar cara a cara (F 15,5).

e) T sabe que la Regla del Carmen fue dada a los ermitaños del Carmelo por “Alberto, Patriarca de Hierusalem”, como se rotulaba la Regla publicada al frente de sus Constituciones, en 1581.

– Y explícitamente alude a otro obispo que intervino en la transmisión de la Regla, el dominico “fray Hugo, Cardenal de Santa Sabina” (V 36,26). Sacerdotes.

Observancia

No es categoría teresiana. En el léxico de la Santa no aparece ni ese vocablo ni sus derivados. Sólo una vez se lee en las Constituciones, pero en la sección no redactada por ella: “si alguna no observare debidamente las postraciones...” (13,7). Esa ausencia documenta en cierto modo la novedosa postura adoptada por la Santa al renovar el estilo de vida religiosa en sus carmelos, en contraste con formas pasadas, en las que “observancia” y “observantes” eran conceptos y valores importantes. En el ambiente religioso en que ella proyecta sus fundaciones, la persona más representativa y amiga es san Pedro de Alcántara, que sufrió en su persona y en su obra las tensiones entre observantes y conventuales, pasando de los primeros a los segundos. Cuando se encuentra con la Madre Teresa, él es ya comisario general de los conventuales reformados (1559).

Igualmente se halla la Santa en contraste con la línea ideológica adoptada más tarde por su propia familia religiosa. Ya en el Capítulo de Alcalá (1581) se dará a sus carmelos el apellido de “primitiva observancia”. Así en las “Constituciones de las monjas carmelitas descalzas de la primitiva observancia” (y lo mismo en las de los descalzos: cf MHCT 2, 270). Y a partir de la muerte de san Juan de la Cruz y tras la eliminación de Gracián del grupo de descalzos, “la observancia regular” pasará a ser categoría de valor primario en la vida del grupo, casi exponente y parámetro de la auténtica vida religiosa iniciada por la Madre Teresa. Entre los corifeos de ese cambio de rumbo, nadie advirtió la ausencia de esa terminología e incluso de esa categoría mental en el léxico y en el ideario teresiano.

La fidelidad al programa de vida religiosa, e incluso el amor a la Regla y a las normas establecidas para encauzar la vida de la comunidad, ocupan otro nivel

más alto en la pedagogía de la Santa. A ella, le interesa “seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9). O bien, “seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese” (C 1,2). En San José, las hermanas “guardan otras cosas para cumplir la Regla con más perfección” (V. 36,27). Los vocablos preferidos por ella son: “seguir”, “guardar”, “cumplir”. Este último, con valor semántico diverso del que hoy le concedemos. No sin cierta connotación evangélica. “Amar y guardar los mandamientos” de Dios, es el dato base (cf M 7,1,6). En ese sentido insistirá al iniciar su pedagogía de la vida religiosa en el Camino: “plega al Señor hagamos las (cosas) que nuestros Santos Padres ordenaron y guardaron” (C. 4,4). Y de nuevo al inculcar la fidelidad al precepto del amor: “si este mandamiento se guardase en el mundo como se ha de guardar, creo aprovecharía mucho para guardar los demás; mas, más o menos, nunca acabamos de guardarle con perfección” (ib 5). Pero la Santa se opone a absolutizar o exagerar ese aspecto ascético de la vida religiosa. Insiste en la fidelidad a la Regla y Constituciones, y se opone a sobrecargar la vida de prácticas y prescripciones (cf cartas a Gracián, del 21.9.1576, nn. 1-2; y febrero del 1581, n. 2). Constituciones. Modo. Regla.

T. Alvarez

Olea, Francisco de, sj

Jesuita de Castilla. Gran amigo de la Santa. También amigo de don Teutonio de Braganza (cta 79,7: de enero de 1575; primera mención de él, en un pasaje humorístico y algo enigmático). Por esas fechas colaboró intensamente con la Santa: “se le debe mucho, cierto” (cta 88,8). Había propuesto para el Carmelo de Valladolid a una joven, que luego se negó a ingresar (ib 7). Desde Sevilla sigue en contacto con él: “tres cartas le he escrito”, sin respuesta y sin saber si las ha recibido “mi Padre Olea” (cta 89,6). En los años de correspondencia difícil (semicifrada), reservará para él el criptónimo “Santelmo” (119,1; 138,3; 150,4).

Pero medió entre ambos un pequeño incidente que puso a prueba la firmeza de T. Olea había recomendado para ingresar en el Carmelo a una joven que de hecho entró en Valladolid, pero que fue despedida antes de profesar, cosa que él llevó a mal: “Sepa –escribe a Gracián– que está muy malenojado Santelmo conmigo por la monja que ya se fue, que en conciencia no pude hacer otra cosa... Como ello sea cosa que toque en agradar a Dios, húndase el mundo” (cta 150,4). Olea asegura que personalmente es neutral (“me ha escrito que no tiene más con ella que con uno que pasa por la calle”: 135,3; y 138,3). Pero, con todo, lleva el caso al autoritario P. Ambrosio Mariano, y éste tilda a la Santa de desagradecida. Ella reacciona: “Bien parece que no tiene vuestra reverencia entendido lo que debo y quiero al P. Olea... Vuestra merced ya creo sabe que no soy desagradecida. Y así le digo que, si en este negocio me fuera perder descanso y salud, que ya estuviera concluido; mas cuando hay cosa de conciencia en ello, no basta amistad, porque debo más a Dios que a nadie” (cta 135,1-4). Se lo confirma a Gracián pocos días después: “...al menos aprovechará poco conmigo, viendo que es contra conciencia, como lo veo, aunque se hundiese el mundo. Y, con todo, dice que no le va más que por una que pasa por la calle. Mire qué vida; y ¡qué hiciera si le fuera! Miedo he de haber de tomar cosa suya” (cta 138,3). Pese a todo lo cual, ella sigue en buenas relaciones con el Padre (cf cta 183,3). De las muchas cartas a Olea, aludidas en la correspondencia epistolar de la Santa, no nos ha llegado ninguna. Jesuitas.

Olivares, Conde de

Guzmán, Enrique de

Olmedo

Villa de la provincia de Valladolid, de unos 500 vecinos a principios del siglo XVI. Ahí nació en 1495 la madre de T, Dª Beatriz de Ahumada, que en 1509 salió de la villa para casarse con don Alonso en Gotarrendura. En Olmedo tenía su residencia

veraniega don Alvaro de Mendoza, y ahí se detiene T en agosto de 1567, cuando va camino de Medina del Campo a la fundación de este Carmelo, según testimonio de Julián de Avila, compañero de viaje (BMC 18, 210). Y a Olmedo dirige ella alguna de sus cartas al Obispo don Alvaro (ctas 206 y 207: verano de 1577). Quizás alude a Olmedo veladamente en F 6,14.

Oñez

Beatriz de la Encarnación

Oración

Ser maestra de oración es uno de los títulos oficiales de T. Es a la vez una de las misiones desempeñadas por ella en la Iglesia. Todavía hoy es uno de los motivos de la actualidad de su persona y de su mensaje. Como orante contemplativa y como pedagoga de la oración ejerce ella de dialogante interconfesional e interreligiosa. Para el creyente de a pie lo mismo que para el teólogo especialista, Teresa reúne las dos coordenadas fundamentales de todo auténtico magisterio de la oración: ser ella misma una orante que tipifica la praxis de la oración desde las formas más humildes hasta las más encumbradas; y ser a la vez una pensadora y codificadora del fenómeno religioso de la oración, capaz de analizarlo en términos teológicos originales. En el plano pedagógico, ella es una maestra atenta a la formación de cada orante, pero es también capaz de liderar los grupos de oración reunidos en cada Carmelo y modelar en ellos un estilo de vida contemplativa.

En la presente síntesis, se tocarán los siguientes puntos:

1º formación personal de T en la práctica de la oración.

2º itinerario de su experiencia de oración.

3º qué es la oración, según la doctrina de T (su teología de la oración).

4º su pedagogía de la oración personal.

1. Formación personal de T en la vida de oración

Hija de su tiempo y de su tierra, T tuvo la suerte de vivir en la Castilla del siglo XVI, precisamente en la encrucijada de corrientes que confluyen y fomentan la llamada a lo interior y que propician un intenso movimiento “oracionista”, que abarca desde los “espirituales” de alta cota hasta la gente sencilla (“mujeres de carpinteros”, se dijo con cierto menosprecio), las técnicas del recogimiento y la gran hornada de libros en romance que proponen los métodos de meditación, heredados, en parte, de la literatura de la “devotio moderna”.

a) Aunque parezca simple tópico, lo cierto es que T estrenó su formación orante en el hogar. Prueba de ello es que en el manojo de recuerdos de infancia con que, a la altura de sus cincuenta años, quiere ella iniciar su autobiografía, prevalecen esos “recuerdos de oración” en el hogar. Nos interesaría saber hasta qué punto estaba presente en su familia (con ancestros judíos) el recurso al gran libro de oración que es la Biblia. Pero no poseemos documentación al respecto. Teresa recuerda, en cambio, el influjo de su madre (V 1,6). Su afición a la “soledad para rezar” (ib). Auténticas elevaciones contemplativas, sobre la base de la lectura del “Flos Sanctorum”, compartida con un hermano mayor, Rodrigo (ib 4). Todo culminado con el gesto del espontáneo recurso a la Virgen-Madre, al quedar ella huérfana (V 7). Aprendizaje fácil, pero variado y en terreno propicio.

b) Sin salir del espacio familiar, T tiene el fecundo encuentro con los libros de oración de su tiempo, precisamente los mejores exponentes del movimiento oracionista. Expresamente recuerda ella la lectura del Tercer Abecedario de Osuna, que enseñaba la oración de recogimiento (V 4,7), y el impacto que le produjo. El libro de Osuna será su primer maestro de oración. De joven,

probablemente T lo lee en dos ocasiones. Las dos veces que cae enferma. A los 18 años le devuelve la sensibilidad de la oración de infancia ("vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña...": V 3,5). Luego, a los 23 de edad, ya carmelita, le enseña "cómo proceder en la oración" y la entrena en la oración de recogimiento (V 4,7). Todavía después de Osuna, T completará su formación en otros autores coetáneos: Pedro de Alcántara, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, Luis de Granada... Pero todos ellos probablemente en fecha tardía, difícil de precisar. Se limitan ya a informarla y asistir a su proceso de crecimiento.

c) Buen clima de formación y de oración lo halla T, ya carmelita, en la comunidad de la Encarnación. La Regla del Carmelo prescribía como norma fundamental la oración continua ("die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes"), norma que moldeó la vida religiosa de Teresa, si bien no parece que en sus años jóvenes el monasterio hubiese abierto sus puertas a la corriente oracionista que alentaba por entonces la piedad popular (cf mi balance sobre La Visita del P. Rubeo a las Carmelitas de la Encarnación. En "Estudios Teresianos" I –Burgos 1995– pp. 269-321). Probablemente T no llegó a leer el gran libro De Institutione primorum monachorum... De haberlo conocido, hubiera tenido en él una excepcional preparación y provocación a la oración contemplativa.

d) Ya antes de ingresar en la Encarnación, T había leído las Epístolas de san Jerónimo, que ofrecían todo un apartado sobre la vida eremítica y, en ella, sobre la oración (Libro 3º: "Sobre el estado eremítico o vida contemplativa"; cf V 3,7). No se olvide que fueron esas páginas las que en definitiva decidieron en T la opción por la vida religiosa (ib). No menor fue el impacto que en ella produjo la lectura de los Morales de san Gregorio Magno, comentando el bíblico libro de Job. Teresa leyó ese enorme infolio en clima de enfermedad, y en él se encontró con un singular modelo de oración bíblica, el enfermo y abandonado patriarca de Hus, que es capaz de dirigirse a Dios en los más variados registros posibles a un orante atenazado, como T misma, por la enfermedad. A ella le impresionaron fuertemente ese modelo de orante y esas oraciones de clamor. Pero, tiempo después, no

sabemos dónde ni cuándo, hizo el hallazgo de otro orante inmensamente más atractivo, San José. Modelo de oración silenciosa, contemplativa y operante, en la intimidad e inmediatez de Jesús y de María. Modelo y maestro ideal. “Maestro” es título que T le da expresa e intencionadamente (V 6,8). En la enfermería de la Encarnación se sintió fascinada por su talante y su silencio, y dejó modelar su oración por la singular figura de este orante bíblico. Basta leer el cap. 6 de Vida, para percibir con qué fuerza pasó ella de la clamorosa oración del orante de Hus a la silenciosa y contemplativa de san José. Quizás fue ése el camino por el que T se dirigió expresamente a los Evangelios para orientar y modelar su oración: “Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los evangelios que libros muy concertados” (C 21,4; cf V 30,19).

A ese hallazgo del maestro de oración concurrieron en las lecturas de T su afición al “Flos Sanctorum”, que en la versión castellana por ella leída añadía una preciosa semblanza del Santo; contribuiría también la lectura de la “Josefina” de Bernardino de Laredo; quizá también las “lecciones” de su breviario carmelitano en la fiesta del Santo; y de un modo especial contribuirían sus lecturas de los Cartujanos, donde ella aprendió tantas cosas acerca de la oración y el modo práctico de hacerla e incluso la manera de insertarla en sus escritos.

e) Un límite en su agenda de formación: la oración litúrgica. La formación religiosa de T en el noviciado de la Encarnación imponía expresamente la asignatura litúrgica. La rúbrica 12 de la primera parte de las Constituciones (“De la enseñanza de las novicias”) prescribía que “con mucha diligencia trabajen las novicias dentro del año del noviciado de estudiar y ser enseñadas en la cantoría del salmear y divino oficio, y sean enseñadas en las rúbricas del Ordinario y instituciones que más le convenga” (BMC 9, 494). El “rito del Santo Sepulcro” que regulaba el breviario carmeliano usado por T era rico en textos bíblicos y en oraciones. De hecho contenía todo un magisterio de oración. Pero, desafortunadamente estaba todo y sólo en latín, y T lo comprendía escasamente a medias. En cambio, la liturgia eucarística fue por sí misma capaz de ambientar y educar la oración de T.

Prueba de ello será que, en los años de oración difícil, cuando ella para sus momentos de oración personal necesite la ayuda de un libro, para la oración eucarística no le es necesario (V 4,9).

Un somero balance de todo eso nos lleva a concluir que T fue una autodidacta. Careció de maestro educador ("yo no hallé maestro..., aunque lo busqué, en veinte años": V 4,7). Tuvo en suerte toda una serie de aportaciones, unas ambientales, otras literarias, que confluyeron en su anhelo de aprendiz orante. Pero fue, sobre todo, su vivencia personal la que le sirvió de brújula y de acicate.

2. Itinerario oracional de Teresa

El factor "experiencia" es tan importante en el magisterio teresiano de la oración, que difícilmente se podrá captar su pensamiento o su pedagogía sin haberla seguido a ella en los altibajos del camino y en su ascensión final a la oración contemplativa y mística. Teresa misma tiene clara conciencia de esa interconexión, y por ello se remite constantemente a la experiencia como fuente de su saber.

En su itinerario de oración, ella misma ha distinguido tres tiempos, muy desiguales en duración y en contenidos, a saber:

1º su oración espontánea en los años de infancia,

2º su larga jornada de oración difícil en los años de juventud,

3º la etapa final de oración mística. (Para una exposición detallada de todo el proceso, me remito al estudio Oración camino a Dios: el pensamiento de Santa Teresa, en mis "Estudios Teresianos", I (Burgos 1996), pp. 45-101. De ellos tomo aquí sólo un guión).

Primer tiempo: Es casi el punto de partida de la autobiografía teresiana: Vida 1, 4-5, aproximadamente a partir de los 7/8 años, cuando T ya sabe leer, “de seis o siete años”, dice ella probablemente anticipando fechas. Cuenta primero momentos de auténtica contemplación, tenidos desde las lecturas que hace con Rodrigo, su hermano mayor: leían, “gustaban”, “se espantaban” (estaban atónitos), se estaban “muchos ratos”, “muchas veces”, hasta “imprimírseles” lo que pensaban... Luego habla de su aprendizaje de la oración vocal, el rosario y las devociones a la Virgen. Pero lo más importante es que en aquellos momentos de contemplación se ha despertado en su alma el sentido de trascendencia y de eternidad y se le ha grabado “la verdad de cuando niña” (3,5).

Segundo tiempo: adolescencia y juventud de T. No sabemos si entre esas experiencias de infancia y la oración de juventud hay prolongación o más bien una rotura de continuidad. Lo cierto es que ahora, ya en plena juventud, T tiene que afrontar un verdadero aprendizaje de oración, que será largo y difícil.

a) En contacto con su tío de Hortigosa, don Pedro y con el Tercer abecedario de Osuna, Teresa se entrena en la “oración de recogimiento”. Lo hace especialmente a su segundo paso por esa aldea, cuando frisa en los 23 años de edad. Sin embargo, practicará también la oración estrictamente meditativa. Le interesa sobre todo meditar la vida y los pasos de la Pasión de Jesús. Oración de matiz y contenido cristológico, que durará muchos años.

b) En su práctica de la oración, T lucha con múltiples dificultades: primera de todas, entrenarse en la oración sin maestro (a su entender, “maestro de oración” sería alguien experto en ella por practicarla y por conocer, desde la Biblia o la teología, los caminos de la oración). Segunda dificultad, su incapacidad discursiva, que no le permite meditar en continuidad. Luego, su imaginación, “la loca de la casa”, que impone su ley de desorden a los intentos de recogimiento interior, y que es causa de todo tipo de distracciones. Finalmente, la gran dificultad la descubrirá ella tarde en la incoherencia entre el momento en que ‘practica’ la

oración, y el resto de su vida. No basta esa práctica a ratos. Tendrá que "convertirse". Entre tanto, no hay aprendizaje sin lucha. Teresa lucha denodadamente. Y tendrá que probar la derrota.

c) Sus recursos de lucha y aprendizaje son múltiples: ayudarse de un libro de oración, sobre todo del Evangelio; le sirve también el libro de la naturaleza, "campo, agua, flores: en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro". "Y en mi ingratitud y pecados" (V 9,5). Conoce también nuestro recurso a los iconos: tiene estampas de la Samaritana, del Señor, de la oración del Huerto. Sin libro y sin otro recurso alguno, le es fácil la oración en la Comunión. Tiene su manera peculiar de prepararse su liturgia interior, por ejemplo escenificando la oración del Huerto: "Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor –a mi parecer– en las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas..." (V 94), y sigue describiendo su escenificación íntima del episodio de Getsemaní. La misma escenificación orante, identificándose con la Magdalena a los pies de Jesús (C 34,6). Durante años repite como una enamorada su liturgia personal e íntima el Domingo de Ramos (R 26). O las escenas de Navidad...

d) A media jornada, probablemente al superar su gran crisis de parálisis en la enfermería, le ocurre una situación paradójica: mientras se vuelve fogosa propagandista de la oración y la inculca a su padre y a sus hermanas religiosas y reparte libros, ella misma entra en crisis. Abandona la práctica personal de la oración, al menos durante todo un año. Se rinde a las dificultades y alega un falso sentimiento de humildad: "tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración, tornarme a llegar a Dios" (V 7,1). "Fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad..." (ib). Mantiene la oración litúrgica comunitaria, pero descafeinada. Hasta que la muerte de su padre, don Alonso, hace de revulsivo, y reanuda la oración y cierta frecuencia de

Comunión. Contaba los 28 años. Se propone por sí misma no fallar más en la hora cotidiana de oración mental, y persevera en ella contra viento y marea. Es fiel, aunque tenga que luchar “contra reloj”: “algunos años tenía más cuenta con desear se acabase la hora que tenía por mí de estar, y escuchar cuándo daba el reloj, que no en otras cosas buenas” (V 8,7). “Deseaba vivir. Que bien entendía yo que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte...” (V 8,12).

En ese clima de lucha y de impotencia, le llega la hora de la conversión. Pero más que “conversión ética”, se tratará de un inesperado tránsito de la oración meditativa a la oración mística. En la meditación, ella se representaba al Señor. Ahora pasará de la representación a la presencia.

El período tercero, de oración mística, abarcará los últimos 28 años de vida de Teresa. Ya no librará lucha alguna por sacar a flote su oración. Suavemene (a veces, irruentemente) se le infunde. Todo se le vuelve oración. Un hálito nuevo se ha apoderado de su alma y de su vida. “Aun durmiendo, me parecía estaba en ella”, en oración (V 29,7). “Todo me era medios para conocer más a Dios y amarle y ver lo que le debía, y pesarme de lo que había sido” (V 21,10).

a) El ingreso en esa nueva etapa lo presenta ella así: “Tenía yo algunas veces..., aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo..., y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba [El] dentro de mí o yo toda engolfada en El” (V 10,1: subrayo los dos vocablos diferenciales, representación y presencia).

b) El desarrollo de esa forma nueva de oración, contemplativa e infusa, lo propone ella en una sencilla escala: primero los actos y estados de oración infusa se apoderan de sus facultades: quietud de la voluntad, recogimiento de la mente, euforia exaltante en la relación con Dios, embeleso en la presencia de El. Luego, más allá de esa dinámica de las potencias, sobrevienen los estados de unión del

alma con Dios, el “vivo sin vivir en mí... / esta divina prisión (=unión) / del amor en que yo vivo, / ha hecho a Dios mi cautivo / y libre mi corazón...”. Entre uno y otro estadios interviene una cascada de fenómenos místicos: éxtasis, visiones, heridas de amor...

c) La naturaleza de esta nueva forma de oración consiste en la especial participación del Espíritu divino en ella. Ahora es cuando “el Espíritu ora en el creyente con gemidos inenarrables”. En la alternativa dialógica de la oración, el dialogante divino irrumpe con toda su potencia y amor en la actividad del dialogante humano. Adquiere así pleno sentido el “hágase tu voluntad”.

Todos los escritos teresianos han sido redactados en este período final. Desde la altura de la oración mística T abarca con la mirada todo su camino de oración. Y desde esa experiencia final comprende mejor la naturaleza y eficacia de la oración cristiana.

3. Su lección de oración

En el movimiento oracionista contemporáneo de Teresa, los maestros invitaban a la meditación metódica o proponían la oración de recogimiento hacia la propia interioridad. Así la practicó ella alternativamente en sus años de aprendizaje. Y así concebía ella la oración personal. Pero hubo un momento en que hizo una especie de hallazgo. Su oración pasó de ser meditación personal a ser relación amorosa e interpersonal entre ella y su Señor. Esencial y estructuralmente dialógica. Palabra del pobre orante humano al Tú divino, “como a Padre, o como a hermano o como a esposo...” A las lectoras del Camino se lo dirá plásticamente: “Tratad con El como con padre y como con hermano y como con señor y como con esposo, a veces de una manera, a veces de otra...” (C 28,3). Relación humano-divina dentro del misterio de fe, esperanza y amor teologales, en un plano de por sí superior al de las virtudes morales de nuestra lucha cotidiana.

Es en el contexto de esa nueva experiencia, donde Teresa introduce la célebre definición o descripción de lo que es oración “a su parecer”, inciso que en su pluma no indica titubeo sino originalidad. El contexto narrativo autobiográfico en que ella introduce esa idea se propone sencillamente hacer el “elogio de la oración” (cf el título del cap. 8 de Vida), y la presenta así: “que no es otra cosa oración mental –a mi parecer– , sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama” (V 8,5).

a) Desde el punto de vista teológico, su propuesta de la oración como actuación de la amistad entre Dios y el orante tiene varias connotaciones importantes: –refleja ante todo el concepto evangélico de oración y la oración de Jesús mismo, como palabra dirigida al Padre-Dios; –se basa en la fe o en la convicción de que Dios nos ama (“sabemos nos ama”): –y esta misma convicción se funda en la idea de Dios que se propone al orante: “un Dios amigo”, “nadie le tomó por amigo” que no fuese correspondido o precedido por El en la amistad, que “Dios es amor”; –pero “para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones” (“encontrar” equivale a “nivelar” “igualar”), lo cual supone el “abajamiento” (la “catábasis”) de Dios en Cristo para posibilitar la amistad; –de ahí la importancia que en nuestra oración tiene la referencia múltiple a la Humanidad del Señor.

b) Desde el punto de vista pedagógico, en ese modo de concebir nuestra oración, T acentúa la componente afectiva. Ella dirá que la oración no consiste en “pensar mucho, sino en amar mucho”. Que no todas las almas son hábiles para pesar (=discurrir/meditar), pero todas son capaces de amar. En la amistad no interesan tanto los temas mediables cuanto las personas de los amigos. La oración consiste en aprender a “tratarse”; postulará el recurso a la soledad: “a solas” en intimidad; exigirá hacerla “muchas veces”, no sólo en los momentos de horario, sino a lo largo y ancho de la vida, porque la amistad empeña la vida, no se es amigo a ratos. Y lo normal, según T, es que la amistad introduzca una nueva dimensión en la vida del orante. Ahora, más que interesarse por un temario de cosas

meditables, interesan las personas y todo lo de cada una de las dos personas, los bienes y los males, necesidades e ideales, amigos de cada uno de los amigos y su mundillo entorno. En ese arco de relaciones tienen ahora lugar adecuado todas las modulaciones tradicionales de la oración cristiana: alabar, adorar, suplicar y pedir, interceder y expiar... Y Teresa añadirá toda una gama de componentes afectivas: el requiebro, la queja, la osadía, hasta la libertad de “decir desatinos” de enamorado. Y como “el amor nunca está ocioso” de ahí la fácil imbricación de oración y acción. La oración requiere el refrendo de las obras: “obras, hermanas, obras quiere el Señor. Y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada en perder esa devoción y te compadezcas de ella...” (M 5,3,11). Por fin, la amistad, como la vida, son esencialmente dinámicas de crecimiento, así la oración, según T, es germen de contemplación, y la contemplación es reclamo de unión con la voluntad y con el ser divino.

Por eso, en la teología de la oración, T incluye siempre un segundo capítulo sobre el crecimiento en la amistad, que ella designa como “grados de oración”. Remitimos a esa voz en el presente diccionario.

4. La pedagogía de la oración

Como maestra de oración, T tuvo ocasiones muy diversas de ejercer su magisterio. Aleccionó e introdujo en la oración a su propio padre, don Alonso. En su monasterio de la Encarnación, inició en la oración a un alto número de amigas admiradoras suyas: “Es tan grande el aprovechamiento de su alma en estas cosas..., que más de 40 monjas tratan en su casa (monasterio) de grande recogimiento”, testifica uno de sus teólogos asesores (BMC 2,131). En su epistolario hay cartas de iniciación en la oración a su hermano Lorenzo, recién llegado de América. En el Libro de la Vida se entabla constantemente el diálogo con “los cinco que al presente nos amamos en Cristo” (16,7) y que eran un pequeño grupo de oración formado en torno a la autora. Forman parte de él al

menos dos dominicos, García de Toledo y Pedro Ibáñez, que llegarán a altos grados de oración, sobre todo el segundo.

Pero el grupo de oración en que más plenamente ejerció ella su magisterio fueron las jóvenes reunidas en su primer Carmelo de San José. No más de media docena en un principio. A lo sumo doce, al finalizar el primer quinquenio de aprendizaje (F 1,1). Característica peculiar de ellas era el no constituir ya un grupo ocasional y heterogéneo como los cinco mencionados en Vida. Formaban una comunidad orante. Más aun, comunidad contemplativa, cuyo quehacer principal era la oración. Una auténtica “escuela de oración”. Para ella escribe T su manual de pedagogía de la oración, el Camino de Perfección. De él recogeremos las ideas básicas de la Santa:

a) Ante todo, se ora en la Iglesia y para la humanidad entera. Postulado válido para aquel grupo de contemplativas y para todo aprendiz de oración. La oración cristiana no es una practiquilla confinada en el restringido espacio del orante. Pasa a ser aliento y pulsión del mundo entero.

b) La oración se educa desde la vida. Requiere empeño previo o simultáneo en el cultivo de las virtudes evangélicas. T selecciona tres fundamentales: amor a los hermanos, desasimiento de las cosas, humildad. Porque la amistad con Dios, que es la oración, no es viable sin la amistad con los hermanos; no es posible sin libertad de espíritu, y sin disponibilidad a la acción de Dios sobre uno mismo.

c) Añadirá todavía dos postulados: “sed del agua viva”, es decir, tensión de los deseos; y determinada determinación: no ceder a las dificultades que, cierto, sobrevendrán.

d) La mejor partitura de oración es el Padrenuestro. En él se aprende y se sintoniza con la oración de Jesús. Se aprende a interiorizar la propia oración a semejanza de la suya.

e) Así llega el libro al núcleo central de la pedagogía de Teresa, interiorizar la oración a base de una sencilla técnica de recogimiento. La expondrá en los capítulos 26-29 a base de dos lemas: recogerse es entrar dentro de sí; y, de nuevo, recogerse es centrar la atención en Cristo Señor dentro de uno mismo. Para ello, el momento mejor es la oración eucarística en el acto de la comunión (cc 33-35).

f) El recogimiento será la mejor disposición para la oración contemplativa de quietud y de unión (cc 31-32).

A la vez que T expone ese sencillo itinerario pedagógico, introduce en su enseñanza de la oración un elemento nuevo, de gran importancia. Ella se atiene al lema: no hablar de oración sin hacerla. Por eso mismo, dentro del libro, hace realmente oración ante los lectores. Desde el primer capítulo del Camino, éstos pueden constatar por vista de ojos cómo ora Teresa. Asisten a su diálogo con el Señor. Se sienten enrolar en esa pausa de elevación vertical. Comprueban cómo en el libro la vida y la oración se funden: cómo van alternando las palabras de diálogo con el lector y las dirigidas al Señor. Sin solución de continuidad entre unas y otras. Teresa ora por las necesidades de la Iglesia. Por las profanaciones de la Eucaristía. Por el mundo en guerra. Por los responsables de todo eso. A veces suplica, otras veces invoca o bendice o impreca. En todo caso, se esfuerza por enrolar a las lectoras en su ascensión orante.

Es el mejor registro de la pedagogía de Teresa. Quien lee el libro no sólo recibe instrucciones y pautas para el camino, y no sólo sabe cómo ora ella, sino que se siente solidario de su oración y motivado por ella. El último recurso magisterial de T consiste en pasar de la pedagogía a la mistagogía de la oración.
Contemplación. Grados de oración.

Bibl – M. Herráiz, La oración, historia de amistad, Madrid 1985; D. de Pablo Maroto, Teresa en oración, Madrid 2004; T. Alvarez, Así oraba Teresa, Burgos 1989, EstTer 3, 45-101.

T. Alvarez

Ordenes militares

Una de las creaciones más características y representativas de la Edad Media fueron las OO. MM. Nacieron en un momento del espíritu de la época con una tonalidad y talante difícilmente trasladable a otro momento, cuando la excitación religiosa y cultural se tradujeron en nuevas formas. En las órdenes confluyeron y se quisieron integrar los dos componentes más peculiares de los hombres medievales de un segmento cronológico más o menos definido: lo religioso y lo caballeresco. Lo primero alcanzó una expresión nueva y fuertemente atractiva en el Císter. Desde lo religioso se intentó «sublimar» lo caballeresco. Así surgió la «nueva milicia», que se organizó sobre la falsilla del esquema de vida cisterciense, cuya pedagogía espiritual fue dictada por el más poderoso estimulador del siglo, S. Bernardo: De la excelencia de la nueva milicia. El objetivo que se persigue en esas páginas transidas de idealismo era conseguir lo aparentemente incompatible: unir la vida del monje y la del soldado en un nuevo personaje atípico, el caballero. Como monje debía realizar el combate de la perfección; como soldado se le pedía que tuviera claros los objetivos de su lucha: pelear contra los enemigos, defendiendo los santos lugares y a los peregrinos.

La primera orden de caballería, los Templarios, 1118-1128, llegaron pronto a España, siendo bien recibidos por Alfonso el Batallador y asociados a sus empresas de reconquista. Las nuevas órdenes nacidas en Francia tuvieron muy pronto réplica en España. Se ha apuntado un precedente de este movimiento de monjes-soldados entre los almorávides, el ribat, estacionamiento defensivo en las fronteras a cargo de monjes (=ascetas) soldados.

Las principales órdenes de caballería en España, Calatrava, Alcántara y Santiago, son prácticamente contemporáneas. Aparecieron desde 1150-1170. Las dos primeras vinculadas a la defensa, y posteriormente a la tenencia de las ciudades donde nacieron. Las dos aceptaron la regla cisterciense. La de Santiago añadió a la función militar la asistencial y hospitalaria. Juntamente con la orden de la Montesa, fundada en Aragón por Jaime II, y que suplió a los Templarios cuando éstos fueron suprimidos por Clemente V, forman las cuatro grandes órdenes militares españolas. Su organización interna era bastante sencilla, pero estaba bien definida. La instancia suprema de gobierno era el Maestre, asistido por su consejo. El capítulo general atendía los asuntos de bien común. Los miembros estaban divididos en caballeros laicos y monjes profesos, que asistían espiritualmente a todos los miembros de la orden.

Sobre todas estas órdenes, más que sobre otras instituciones, pesó a modo de maleficio, el enriquecimiento, muy pronto obtenido por distintos medios. Los reyes les otorgaron grandes privilegios, que llevaban el duplicado de la riqueza. Pero esto mismo se convirtió en el origen de sus propios males: la riqueza y el poder les apartaron de los ideales originarios y les convirtieron en competidores de otros poderes, sobre todo de los reyes. Primero fueron los Templarios en Francia. A fines de la Edad Media llegó la hora de la verdad para las órdenes militares españolas.

Las circunstancias se habían modificado en favor del robustecimiento del poder de los reyes, sobre quienes pesó la actitud de las órdenes en las confrontaciones civiles de la segunda mitad del siglo XV. Su situación fue modificada por la incorporación de los maestrazgos bajo la obediencia de la corona. En 1482 la de Calatrava, en 1494 la de Santiago. La de la Montesa un siglo más tarde, 1587. Dicha incorporación fue reconocida por Adriano VI en 1523, y los asuntos de las órdenes se transfirieron a un Consejo, el de Ordenes, uno más en el crecido organigrama consejeril. Conservaron las órdenes la jurisdicción espiritual por su

condición de órdenes religiosas, quedando la administración civil de sus territorios y posesiones en manos de la corona. Sin embargo conservaron su estructura interna, sus riquezas y privilegios. Su influencia fue disminuyendo, pero nunca decayó su sentido del honor y de la nobleza del propio cuerpo.

Pese a ser élites aparentemente distantes y replegadas sobre sí mismas, no resulta extreño que también santa Teresa tuviera que verse con ellas en sus andanzas de fundadora. Así concretamente sucedió en la fundación de Beas, que pertenecía a la Encomienda de Santiago. Tuvo que recabar licencia para fundar del Consejo de Ordenes. Al mismo tiempo preparaba la fundación de Caravaca, también Encomienda de Santiago. Para conceder la licencia los caballeros Santiaguistas pusieron como condición que el convento quedara sometido a dicho Consejo. Era inaceptable de todo punto para la M. Fundadora. El recurso a Felipe II, cambió una vez más a favor de la M. Teresa; pero la fundación de Caravaca tuvo que esperar; las monjas destinadas a ella se fueron a Sevilla (F 22 y 27). Clases sociales.

Alberto Pacho

Ordóñez, Juan, sj

Jesuita, que siendo rector de San Gil de Avila, fue confesor y asesor de la Santa (R 4,3). En 1573 en Medina del Campo secunda la iniciativa de doña Elena de Quiroga y de su hija Jerónima de fundar un colegio de doncellas anejo al Carmelo medinense y bajo la dirección de la priora del mismo. Se asociaron al proyecto, en grado diverso, los padres Pedro Fernández y Domingo Báñez, los jesuitas Baltasar Alvarez y el provincial Juan Suárez, e incluso el provincial carmelita Angel de Salazar. Se tomaba como punto de referencia el colegio fundado por el Cardenal Silíceo en Toledo. La Santa se siente desbordada por el proyecto. Lo estudia minuciosamente. No le agrada que lo pongan bajo su responsabilidad. Teme que “por hacer una buena obra, no se quite otra” (cta 53,3). “No hemos de

quebrar en la sustancia" (ib 4). Ella expone toda una serie de reparos en esa carta al P. Ordóñez. Se han perdido otras cartas suyas sobre el tema. Pero finalmente ese mismo año descartó el proyecto: cf la carta 55 a Salcedo, desde Salamanca, el 3.8.1573, en que lo hace portador de cartas al parecer definitivas: "podría venirnos gran desasosiego y hartos inconvenientes para el servicio de Dios...".

El P. Ordóñez no comparece de nuevo en relaciones con la Santa. Colegios.

Orduña (Vizcaya)

En tiempo de la Santa, Orduña era una población de menos relevancia que ahora. En 1581, estando ella en Soria, le brindaron fundar allí un Carmelo, oferta que no aceptó por estar en espera de la fundación de Burgos y tener pendiente la erección de un Carmelo en Madrid. Escribe a J. Reinoso: "Después que aquí estoy [en Soria: junio-julio de 1581] me han escrito ya dos, que tampoco pienso ir: la una es de Ciudad Rodrigo y la otra en Orduña" (cta 401,3). Sólo en 1946 se fundará el Carmelo orduñés, en el santuario de Nuestra Señora de la Antigua.

Orellana, Juan, O.P.

Dominico, nacido en Talavera (Toledo), hijo de Pedro de Orellana e Isabel del Encina . Tras cursar artes y teología en Salamanca (1552-1556), ingresó en el Colegio de San Gregorio de Valladolid (1559), donde luego será profesor durante nueve años hasta ocupar el puesto de regente. Ahí, en Valladolid, lo conoció la Santa, que, al mencionarlo en carta a María Bautista, asocia su recuerdo al del dominico Pedro Fernández Orellana, probable pariente suyo. Los dos intervienen, al parecer con criterios diversos, en el episodio vocacional de la jovencísima Casilda de Padilla (F 10-11), todavía novicia. Escribe la Santa: "Parece que reparó en ello el P. visitador [Pedro Fernández] y me quiso dar descuento; al menos a Orellana disculpó mucho" (cta 73,2: de sept. 1574. Se trataba de la polémica situación de la joven Casilda, que había ingresado carmelita el año anterior, 1573.

– A él aludirá de nuevo en 1576, con motivo de la misma Casilda, si bien el amanuense de la carta 164,5 transcribe erróneamente su nombre).

Pero su fuerte presencia en la historia teresiana es posterior, motivada por la edición de las obras de la Santa a cargo de fray Luis de León (Salamanca 1588). Ya desde 1587 Orellana residía en Madrid, como teólogo calificador de la Inquisición, propuesto para ese cargo por el provincial Juan de las Cuevas (el que el 1581 había presidido el capítulo de descalzos en Alcalá) a petición del Consejo de la Suprema. En razón de ese cargo altamente prestigioso, en 1591 presenta una denuncia –"espontánea", según piensa V. Beltrán de Heredia– contra las obras de la M. Teresa, que él califica de "insania", cuajadas de errores y herejías, "y ansí deben ser vedadas, y otros papeles que de la misma materia andan de mano [=manuscritos], compuestos por la misma M. Teresa" (firmado el 22.4.1591). Evaluación extremosa que se agravará con un segundo voto emitido por él dos años después. Había ocurrido que en junio de 1593 su hermano de hábito Juan de Lorenzana, adoctrinado por él mismo (cf BMC 20, 304), presentó ante la Inquisición de Madrid un memorial con una pesada censura de los libros de la Santa; y la Inquisición sometió de nuevo a la autoridad teológica de Orellana, tanto la censura de su hermano de hábito como los libros así censurados de la M. Teresa. Y esta vez Orellana, no sólo ratificó con su firma la enconada censura del delator, sino que él mismo adoptó ante el tribunal madrileño una postura teológica implacable contra los escritos de esa "mujercita", Teresa de Jesús, falsa "profetisa", que osa contraponer su "maldita experiencia" a la ciencia de los letrados teólogos, incurriendo no sólo en errores, sino en "blasfemia heretical, diabólica, perniciosísima". Orellana se abstiene de atacar a Domingo Báñez, pero no perdona a fray Luis de León por editar las obras de la M. Teresa y anotarlas alguna vez disparatadamente. Tampoco perdona a Francisco de Ribera por haber publicado la biografía de esta mujer. Conoce el hecho –entonces notorio– del cuerpo incorrupto de T, y el proceso de beatificación en curso, pero no duda en desacreditar el hecho primero, y en cuanto a la posible canonización de la persona de T, la cree perfectamente compatible con la urgente condena y prohibición de

todos sus escritos (“porque los lee mucha gente”), a la vez que dicta condena igual para la biografía escrita por Francisco de Ribera. Y concluye su voto exhortando a los jueces de la Suprema: “Y ansí no hagan caso de cuantos milagros hubiere hecho su autora”, sino que se le aplique cuanto antes el “anathema sit” de san Pablo. Orellana firma su voto en el convento de “San Pedro Mártir de Toledo, 24 de agosto, 1593”. Ribera y fray Luis de León habían fallecido en 1591. En 1592 se había abierto en Salamanca el proceso de beatificación de la Santa, cuyo primer testigo declarante fue Domingo Báñez. Él, Juan de Orellana, fallecerá en el convento de Santa Catalina de Vera (Cáceres) en 1599. No parece que la Inquisición diera crédito ni a la denuncia de Lorenzana ni a los memoriales de Orellana. En vista de lo cual, el primero de los dos llevó su delación de los libros de la M. Teresa al tribunal del Santo Oficio de Roma. – (La documentación alegada puede verse en: Enrique Llamas, Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española. Madrid 1972, que publica los dos votos de Orellana: el primero, pp. 434-435; el segundo, pp. 470-485. Sobre su hostilidad a los libros de la Santa, cf. BMC 20, 303-304. Acerca del postrer episodio de Lorenzana, cf. La “Nota histórica”, al final de la edición facsímil del autógrafo de Vida, Burgos 1999, pp. 565-566).

Ormaneto, Nicolás (1516-1577)

Nuncio papal en España en tiempo de la Santa (1572-1577). Discípulo y colaborador de san Carlos Borromeo en Milán, donde fue vicario general y llegó a presidir uno de los sínodos diocesanos (1564), cuya lectura recomendará más tarde el propio Ormaneto a J. Gracián, especialmente las constituciones “a proposito per il bon governo de monasterii di donne” (MHCT 1,276). En 1554 había acompañado al cardenal J. Pole en su viaje a Inglaterra. Luego fue obispo de Padua y colaborador de san Pío V en la reforma del clero romano y de la Iglesia universal. En la nunciatura de Madrid sucedió a Juan Bautista Castagna (1565-1572), futuro efímero papa Urbano VII (sept. 1590). Llegó a Madrid el 11.8.1572. Durante cinco años desempeñó ingente actividad. A principios de 1577 alguien anunció a la Santa el próximo cese del nuncio: “me da harta pena si se va”,

escribe ella a Madrid al P. Ambrosio Mariano. “Nos ha de hacer mucha falta el buen nuncio” (cta 183,3). Pronto tiene mejores noticias: “Hoy me escribió el señor don Teutonio –que está en Madrid- que no se iba el nuncio” (cta 187,1). Con todo, tras una breve enfermedad Ormaneto falleció en Madrid el 18 de junio de ese mismo año 1577. La Santa escribe lacónicamente el 2 de julio: “sepa que murió el nuncio” (cta 200,5). Había muerto en extrema pobreza. El rey Felipe II hubo de costear sus funerales (cf Refoma 1, 4, 22, p. 643).

Sus actividades de reformador están muy entrelazadas con la obra teresiana, con la historia del Carmen español del XVI y con la actividad de Jerónimo Gracián. Aquí nos interesan sus relaciones con la Santa. En el Libro de las Fundaciones, ella lo recuerda como el “nuncio santo” (F 28,3). A la inversa, Ormaneto suele llamarla a ella “la buena madre Teresa” (“questa bona et santa madre Teresa”). Con todo, en un primer momento el nuncio no estuvo de acuerdo con los viajes de la fundadora y sus salidas de clausura: “a mí jamás me ha agradado el modo que –según entiendo– tiene la madre Teresa de andar de acá para allá fundando y visitando monasterios” (“a me non è mai piacciuto il modo che tiene”). Se lo escribe a Gracián para que éste lo haga llegar discretamente a la interesada. Pero cambió de parecer. Escribe ella en febrero de 1576: “ya me ha enviado a decir el nuncio que no deje de fundar como antes... Como le han informado, está del arte que digo” (cta 104,2). Y unos meses después: “Hame enviado a decir el nuncio que le envíe traslado de las patentes con que se han fundado estas casas, y cuántas son y adónde, y cuántas monjas y de donde y la edad que tienen, y cuántas me parece serán para prioras... Dicen que lo pide para que quiere hacer la provincia [de descalzos]. Yo he miedo no quiera que reformen nuestras monjas otras partes, que se ha tratado otra vez y no nos está bien...” (cta 172,6. – No iba descaminado el barrunto de la Santa. Efectivamente, esa misma táctica quiso emplear Ormaneto utilizando a los jesuitas en la reforma de otras órdenes, pero topando con la resistencia del provincial Suárez y del general Mercuriano). Era ya enero de 1577, y a Ormaneto le quedaban pocos meses de vida. Según la misma Santa, fray Juan de la Cruz y su compañero estaban ejerciendo de confesores y

asesores espirituales en la Encarnación de Avila por orden del nuncio, que “envió un mandamiento con excomunión para que los tornasen” (cta 218,4; 221,6; 226,10). En todo caso, la muerte del “nuncio santo” marcó un hito decisivo en la tarea de la fundadora, que hubo de interrumpir varios meses la redacción del libro de las Moradas, iniciada poco antes en Toledo; tuvo que trasladarse urgentemente a Avila para normalizar la situación jurídica del Carmelo de San José; vivió la gran zozobra de si con la muerte de Ormaneto fenecían las facultades de Gracián; y presagió el inminente cambio de política reformadora con la llegada del nuevo nuncio, que de hecho le resultó adverso. (La documentación respectiva puede verse en MHCT 1).

Orofrisia

Mendoza y Castilla, Orofrisia de

Oropesa (Toledo)

Villa condal de la provincia de Toledo, probablemente conocida de la Santa con ocasión de su viaje a Guadalupe (hacia 1548). Residían allí familiares y amigos franciscanos, que la tenían informada. Escribe ella en 1572, cuando su hermano Lorenzo comenzó a proyectar el regreso de Quito a España: “De Oropesa me escribieron que había nueva estaba en Sanlúcar la armada... No sé más. En sabiendo algo de mi hermano, avisaré...” (cta 45,2).

Orozco Covarrubias, Juan de (1545-1610)

Sacerdote y escritor, oriundo de Toledo, residente en Segovia. Hermano del famoso lexicógrafo Sebastián de Covarrubias y Leyva, y sobrino del obispo de Segovia Diego de Covarrubias y Leyva (1565-1577), que lo ordenó de sacerdote en 1573. Al año siguiente (1574), siendo canónigo de la catedral segoviana, se encontró con la Madre Teresa, en la fundación del Carmelo de esta ciudad (F

21,10), y el mismo día en que se erigió la minúscula iglesia pidió celebrar en ella la misa, afrontando las iras del Provisor diocesano, que lo sorprendió durante la celebración y que, en ausencia del obispo don Diego, “no consintió decir más misa y quería llevar preso a quien la había dicho” (ib). Don Juan ayudó de corazón a la santa fundadora, y en 1586 colaboró eficazmente en la fundación del convento de religiosos carmelitas de la ciudad. Entabló amistad con fray Juan de la Cruz. Fue escritor prolífico, especialmente en argumentos de simbología bíblica. Arcediano de Cuéllar y posteriormente obispo de Agrigento (Sicilia), 1594-1605, de donde fue trasladado a la diócesis de Guadix y Baza, 1606-1610. Depuso a favor de la beatificación de la M. Teresa en 1606. En su libro “Tratado de la verdadera y falsa profecía” (Segovia 1588) hace el elogio de la vida mística y del carisma profético de la Santa: era el mismo año en que las Obras de ésta habían sido editadas por fray Luis de León. Tiene, por tanto, el mérito de ser uno de los primeros teólogos que dan a la luz pública un escrito a favor de la Santa y que la cite expresamente: “En lo que trato del particular don de profecía y revelaciones pudiera aquí decir algo de lo que en sus libros dejó escrito la Madre Teresa..., mas es a tiempo que se acaban de publicar” (cap. 8, p. 24). Ya en 1578, don Juan se había hecho gran amigo de Lorenzo de Cepeda (cta 239,9). Falleció el 23.6.1610.

Orozco, Alonso de, OSA (1500-1591)

Autor espiritual coetáneo de T y, como ella, interesado en la renovación de la vida religiosa. Nacido en Oropesa (Toledo) el 17.10.1500. Cursó estudios en Salamanca (1514-1522), donde vistió el hábito de agustino, profesando el 9.6.1523, formado en la vida religiosa por santoTomás de Villanueva. Frustrado su intento de misionero en las Indias (1554) a causa de su precaria salud, ocupó es España numerosos puestos de responsabilidad, fue elegido predicador de la corte de Madrid, fundó el primer monasterio de agustinas recoletas. No queda constancia de posibles relaciones personales con la Santa. Ni ella parece referirse nunca a la lectura de sus obras. Sin embargo, es probable que T haya conocido en sus años de “lectora” (...-1559) alguno de los escritos de Orozco, por ejemplo

Vergel de oración (Sevilla 1544), Monte de contemplación (Sevilla 1544), Memorial de amor santo (Sevilla 1551) o Desposorio espiritual (ib 1551).

BIBL. – Sobre su posible influjo en T, cf G. Etchegoyen, L'amour divin: essai sur les sources de sainte Thérèse. Bordeux 1923, pp. 252, 255, 295, 321-323; R. Lazcano, Figura y obra de Alonso de Orozco... Actas de las jornadas del IV Centenario de su muerte. Madrid 1992..

Ortiz, Diego (1530-1611)

Vecino de Toledo. Casado con Francisca Ramírez. El padre de ésta (Alonso Alvarez Ramírez) y el tío de ella, Martín Ramírez, fueron los fundadores del Carmelo de Toledo. Pero en los trámites de fundación media siempre Diego Ortiz, exigente y puntilloso. La Santa lo presenta así: "... era, aunque muy bueno y teólogo, más entero en su parecer...; no se ponía tan presto en razón". Y sin embargo los fundadores "le daban mucha mano", hasta el extremo de que "vinimos a desconcertarnos del todo" (F 15, 4). El arreglo de fundación a que llegan de momento (1569) queda abierto a toda clase de exigencias por parte del buen Ortiz, que todavía en 1571escribe a la Santa una carta cuyo duro tenor conocemos a través de la respuesta de ésta, que comienza así: "...Háceme vuestra merced tanta merced con sus cartas que, aunque la pasada hubiera sido muy más rigurosa, quedaba [yo] bien pagada..." (cta 33,1). Posteriormente, Ortiz pedirá apoyo a la Santa y a Gracián para asuntos pendientes en la Corte de Madrid (cta 97). Y a la vez ofrecerá imágenes de la Virgen y de San José para las fundaciones en Andalucía (cta 165). Pero sus exigencias respecto del Carmelo toledano resultaron intolerables: en 1594 las monjas hubieron de cambiar de sede y desentenderse de sus "encarecimientos", ya notados y esquivados por la Santa (33,1).

Al ser presentado por ésta como "teólogo", parece probable que ella misma le sometiese la revisión y aprobación de una de las copias del Camino de Perfección.

De hecho, en una especie de colofón del manuscrito “de Madrid”, la Santa escribió de su mano: “... está aprobado y visto por el padre fray García de Toledo y por el doctor Ortiz, vecino de Toledo. Es traslado de uno que yo escribí...” (cf la introducción a la edición facsímil del Camino –Roma, Vaticano, 1565–, p. 121, nota). En 1596, don Diego depuso en el proceso de beatificación de la Santa, ante el tribunal de Toledo (BMC 18, 268-269). Era él “de edad de más de 66 años... Conoció a la madre Teresa de Jesús tiempo de dos años, poco más o menos, en veces...” De ella y de sus virtudes hace un gran elogio, sin alusión alguna a las tensiones de la fundación toledana. Para esa fecha ya había leído sus obras y la biografía escrita por Ribera (ib). Don Diego murió el 30.11.1611.

Osma, Burgo de

Burgo

Osma, X

Sacerdote salmantino, tratado por la Santa en 1574, durante su estancia en la ciudad. Pero poco conocido. Escribe ella desde Alba a la priora de Salamanca: “A mi padre Osma me encomiendo mucho, y que harto menos lo echaré acá [en Alba]” (cta 59,4).

Osorio, Inés e Isabel

Son dos hermanas. Madrileñas. Hijas de Antonio de León y de Ana Osorio. Ambas piden con insistencia a la Santa el ingreso en un Carmelo. Ella les responde (cta 265) sugiriéndoles esperar, en vista de las turbulencias del momento (1578) y en espera de la fundación de un Carmelo en Madrid. Inés (apellidada Vázquez, y en el Carmelo: Inés de la Encarnación) prefiere no esperar, e ingresa en Toledo (1579), donde profesa el 10.4.1580. Ahí convivió temporadas con la Santa, quien la define así: “cierto, es un ángel. Hase holgado mucho

conmigo” (cta 313,3). En Toledo falleció ya en el siglo siguiente (1635). – En cambio, a su hermana Isabel la va reteniendo T en espera de la fundación del Carmelo madrileño. Así se lo propone expresamente (cta 313 y de nuevo en 314), asegurándole a la par y para su tranquilidad que ya está admitida en el Carmelo de Salamanca. Isabel se sirve del prior de la Roda, Gabriel de la Asunción, para insistir en su ingreso (ctas 316,8 y 318,11). En esta última carta, confiesa la Santa que “yo la detengo [a Isabel], hasta ver si con lo que tiene puede ayudar a la fundación de allí”, de Madrid (diciembre de 1579), momentáneamente impedida por las exigencias del cardenal Quiroga. Pero al año siguiente es una enfermedad la que retiene a Isabel, que al reponerse escribe a la Santa que “no han bastado los males para quitar el buen propósito que tenía” (cta 336,2), es decir, que persiste en su vocación. Por última vez aparece Isabel en el epistolario teresiano ya en 1582, enferma todavía, pero persistente en sus deseos, y la Santa decidida a recibirla (cta 431, 6). De todo ese carteo nos han llegado sólo cuatro cartas de la Santa a las Osorio: una a las dos hermanas (265), y tres a Isabel (313,314,336). T falleció sin lograr la erección de un Carmelo en Madrid.

Osorno

Villa de la provincia de Palencia, mencionada por T al hablar de la “Condesa de Osorno”, María de Velasco (ctas 70,3; 143,9; 302,9), quien le había regalado una hermosa imagen de la Virgen, que se conserva en el Carmelo de San José de Avila. Hablando de la gracia tenida en el coro de la Encarnación el 19.1.1572, escribe T: “a mi parecer no vi la imagen entonces [la imagen colocada en la silla prioral del coro], sino esta Señora que digo. Parecióme se parecía algo a la imagen que me dio la Condesa” (R 25,1). Alude a la Condesa de Osorno, María de Velasco y Aragón.

Ospedal, X

O Señora abulense, entrada en edad, que sirve como ama de casa a don Francisco de Salcedo en Avila y a la que alude familiarmente la Santa (ctas 13,3; 185,11).

Osuna, Francisco de

Francisco de Osuna (1492-1541-?-), escritor franciscano, es uno de los anillos de enlace entre la espiritualidad de T y las corrientes circundantes. Entre los libros de Osuna, ella cita expresamente el “Tercer Abecedario (Sevilla 1527): “Cuando iba (a Becedas), me dio aquel tío mío... un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento... No sabía (yo) cómo proceder en la oración ni cómo recogerme, y así holguéme mucho con él y determiném a seguir aquel camino con todas mis fuerzas” (V 4,7). De la oración de “recogimiento” hablará ella en Vida (14-15) y en Moradas (4,3) como grado de oración inicial mística. En Camino (26-29) como interiorización de la oración en general. Sin duda, Osuna influyó fuertemente en la oración teresiana, si bien la Santa no comparte alguna de sus posiciones respecto de la Humanidad de Cristo en los altos grados de contemplación. Quizás por eso, no incluyó el libro de Osuna entre los recomendados a las carmelitas en sus Constituciones (2,7). ’Lecturas.

BIBL–F. de Ros, Un maître de Sainte Thérèse: le père François d’Osuna; sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle, París 1936.

T. A.

Otálora, Catalina

Es una de las “señoras” que preparan la fundación del Carmelo de Caravaca. Viuda de Alonso Muñoz. Había acogido en su propia casa a las jóvenes caravaqueñas que solicitaban la fundación, entre ellas a su sobrina Francisca Sahojosa (F 27.,1...). Fue ella quien envió “un mensajero propio” a la Santa, desde

Caravaca a Avila. “Es la señora que les ayudó para la fundación”, anota T (ib). En las escrituras fundacionales de 31.12.1575 se la presenta así: “Catalina de Otálora, viuda, mujer que fue del licenciado Alonso Muñoz, del Consejo de Su Majestad, oidor que fue de su real Consejo de Indias...” (BMC 6, 269; la firma de Otálora en p. 279). En 1577, la Santa tiene que aclarar a uno de los familiares de Otálora, Antonio Muñoz, “que no tenemos por monja a doña Catalina de Otálora ni nunca lo fue, sino viuda que ayudó a aquella fundación y ahora no creo está allí ni yo la conozco...” (cta 194,5). En cambio, varios años después se interesa por ella san Juan de la Cruz en carta a la priora de Caravaca: “Mucho se dilata esta junta, y pésame por amor de la entrada de doña Catalina, porque deseo da...” (truncado ahí el texto del Santo: cta 5, 6: de junio de 1586). Caravaca, fundación.

Ovalle Godínez, Gonzalo de

Caballero de Alba. Hermano de Juan de Ovalle (esposo de Juana de Ahumada) y concuñado de la Santa. Casado con Inés del Aguila, prima de Teresa, por ser hija de don Pedro Sánchez de Cepeda. Residió algún tiempo en Avila, luego regresó a Alba. Mal consejero en negocios financieros, según la Santa (cta 23,5). Parece haber intervenido en el litigio entre el Carmelo de Alba y la familia Ovalle a causa de una calleja contigua al Carmelo de la villa: “Hanme dicho que el señor Juan de Ovalle y el señor Gonzalo de Ovalle son los que contradicen se dé al monasterio una calleja. Yo no lo puedo creer. No querría que comenzásemos a andar en temas...” (cta 39,3).

Ovalle, Gonzalo de (1557-1585)

Sobrino de la Santa, hijo de Juan de Ovalle y de Juana de Ahumada. Nacido en Alba de Tormes, en 1557. Durante las obras del futuro monasterio de San José (Avila: 1562), fue hallado aparentemente muerto y devuelto a la vida al mecerlo la Santa. Relata el episodio, entre otros, la hermana del niño, Beatriz de Jesús, en el proceso de beatificación de la Santa (BMC 18,119). Niño aún, le escribe ésta una

carta: “A Gonzalito he escrito por vía del inquisidor Soto; aún no sé si le han dado la carta” (cta 22,2: era el año 1569. “Gonzalito” tenía doce años. El Inquisidor Soto y Salazar había asistido al matrimonio de los Ovalle. Cf 39,4). A sus 18 años y dada la pobreza de la familia Ovalle, la Santa lo recomienda como paje del Duque de Alba (cta 94, 1-2), temerosa de que se aliste en los tercios de Italia, donde “las cosas están peligrosas”. Al partir para América su primo Lorenzo (“Lorencico”), parece haber proyectado Gonzalo embarcar con él, cosa que desaprobaron la Santa y sus familiares (cta 253,1: era el año 1578, a sus 21 de edad). Prosiguen sus relaciones personales con la Santa (263,10). “Que mire lo que me prometió”, le recuerda ella en 1581 (cta 414,7). Murió muy joven, en 1585, si bien desconocemos otros detalles. No nos transmitió cartas de la Santa.

Ovalle, Juan de (1527-1595)

Caballero de Alba de Tormes, cuñado y gran colaborador de la Santa. Hermano de Gonzalo de Ovalle. Casado con Juana de Ahumada, hermana menor de T. En el proceso de beatificación de ésta (Alba, abril de 1592) declaraba él mismo: “el año de 53 este testigo se fue a desposar a Avila, de donde su padre le envió a llamar, y la dicha Teresa de Jesús al presente estaba en el monasterio de la Encarnación, y con ella en el dicho monasterio estaba seglar su hermana doña Juana de Ahumada, y en casa de un primo suyo, Diego de Ovalle, se desposaron por mano del obispo Soto, siendo provisor, y que desde este tiempo conoce a la dicha Teresa de Jesús” (BMC 18, 125). El “Soto” aquí mencionado era el futuro obispo de Albarracín y Segorbe e Inquisidor, Francico de Soto y Salazar, a quien someterá su espíritu la Santa (R 4,6).

Como se ve, aunque vecino de Alba y regidor de la villa en 1592, Juan de Ovalle era oriundo de Avila. Había sido soldado en los ejércitos de Carlos V. Instalará su residencia en Alba, y de su esposa tendrá cinco hijos, de los que sobrevivirán sólo dos, Gonzalo y Beatriz. A causa del penoso pleito promovido por la hermana mayor de su esposa, María de Cepeda y su marido Martín de Guzmán y

Barrientos, contra los otros hermanos al morir don Alonso Sánchez de Cepeda, Ovalle está en relaciones tensas con sus cuñados. Todavía en 1561 teme la Santa que Juan de Ovalle les ponga pleito: “sería destruir sus hijos” (los hijos de doña María: cta 2,7). Pero ya en esas fechas era sumamente adicto a la Santa, y al ser llamado por ella, se traslada a Avila y colabora en la erección del Carmelo de San José, prestando sus brazos y su nombre para la obra: “...se hizo el monasterio en la [casa] que estaba mi cuñado, que, como he dicho, la había él comprado por disimular mejor el negocio...” (V 36,5). El mismo Ovale refiere: “para la fundación de estos monasterios..., le envió a llamar [la M. Teresa] a Alba, donde estaba, y vino para este efecto a la ciudad de Avila con su mujer e hijos y su casa el año de 1561, donde ella [la Santa] estuvo gran parte de este tiempo entendiendo en esta fundación” (BMC 18, 125). Certifica igualmente “que este testigo anduvo muchas veces con ella, que siempre iba en su coche o carro cubierto...” (ib 126). “La trató... desde el año de 53, que se desposó con su hermana de la dicha, hasta que murió, que fue el año de 82” (ib 127). Fue él quien la llevó a Toledo en 1562, al palacio de doña Luisa de la Cerda (ib 129), e igualmente al llegar a Sevilla don Lorenzo de Cepeda y familia, allá bajó Ovalle con toda su familia, para acompañarlo por tierras andaluzas y castellanas.

El epistolario teresiano está salpicado de alusiones a este buen servidor. Se conservan 20 cartas dirigidas a él o a su familia. La Santa estará en desacuerdo con él sobre dos temas: la famosa “calleja” que quieren adquirir las monjas de Alba, a lo que se opone Ovalle (cta 39,3), y mucho más en el espinoso asunto de las calumnias a su hija Beatriz, que él lleva, según la Santa, con cierta indolencia (cta 402,10). Según ésta, Juan de Ovalle es de temperamento algo celoso y sensiblero, que ella en algún caso tildará de “aniñado” (cta 115,3: única vez que ella usa ese vocablo). En sus relaciones con Lorenzo, tiene celos de la confianza de éste con Perálvarez Cimbrón. Escribe la Santa a Su hermano Lorenzo, apenas llegado a Avila: “Juan de Ovalle me ha escrito una carta muy larga, adonde encarece lo que quiere a vuestra meced y haría en su servicio, y toda su tentación fue el parecerle que era Cimbrón toda la cosa... Ellos son celos todo su

sentimiento..., porque tiene esta condición, que harto pasé con él porque éramos amigas doña Guiomar y yo... El es de condición, en cosas, muy aniñado... Y así, por amor de Dios, que vuestra merced lo sobrelleve" (ib).

Después de muerta la Santa, don Juan lee sus obras, lee también la biografía escrita por Ribera (BMC 18,130), asiste personalmente a su sepultura y porteriormente venera sus restos mortales. Depondrá en su proceso de Beatificación (BMC 18,125-130), y abogará por la devolución de sus restos mortales de Avila a Alba, declarando en el proceso en 1587, y de nuevo en 1592 (cf MHCT 6, pp. 401-403 y 553-554). – Juan de Ovalle, que había nacido hacia 1527, murió en Alba de Tormes en 1595. Ahumada, Juan de.

Ovalle, "doña Mayor"

"Doña Mayor", como la llama T, es hermana de Juan de Ovalle, cuñado de la Santa. Es monja benedictina en el monasterio de Alba de Tormes. Amiga de Pedro de Ahumada, de suerte que cuando éste regresa de América (1575), la Santa se apresura a dar la noticia y la enhorabuena a doña Mayor: "a doña Mayor la enhorabuena de la venida del señor Pedro de Ahumada, que me parece era muy su servidor" (cta 87,4). En el restante epistolario teresiano, sólo de soslayo se aludirá a ella (ctas 337,2; 404,5; 420,5). En esta útima carta, ya de noviembre de 1581, la Santa se preocupa de la precaria salud de aquélla.

P

Pablo (Paulo)

Criptónimo que designa a Jerónimo Gracián en el carteo de los años 1576-1580 (ctas 117,4...; 324,11).

Pablo, san

El recurso teresiano al “magisterio y ejemplo” del Apóstol le viene recomendado por la Regla de san Alberto. Pero es también una parcela de esa Sagrada Escritura donde se contienen las “verdades con que hacemos lo que debemos” (V 13,16), por cada una de las cuales T se “pondría a morir mil muertes” (V 33,5), ya que del desconocimiento de la Palabra de Dios “viene todo el daño al mundo” (V 40,1). La Santa es consciente de que en la Palabra de Dios está la “salvación”. San Pablo será sólo una parte de esa “clara verdad”. Cuando hable del “encerramiento de las mujeres” (1Cor 14,34), T preferirá seguir la inspiración del Señor antes que el “silencio” paulino recomendado por sus consejeros: “Diles que no se sigan por una sola parte de la Escritura, que miren otras” (R 19). Gracias a esta pauta hermenéutica, se desinhibió su carisma de Doctora y legó sus escritos eminentes a la Iglesia de Cristo en la que, al decir del mismo Apóstol, ya no cuenta la distinción entre “varón y hembra” (Gál 3,28).

San Pablo es al mismo tiempo un gran contemplativo y un agente concreto de la “buena noticia”, en cuanto la encarna como salvación personalizada y nos habla con frecuencia de su “vida en Cristo”. Desahoga en sus cartas sentimientos, avatares y convicciones espirituales. T no desaprovecha estas confidencias, aunque no usufructúa el “corpus paulinum” como recurso sistemático (al estilo, por ejemplo, de san Juan de la Cruz) ni se detiene en comentarios doctrinales de los textos aducidos o insinuados. Se contenta con aludir a los pasajes más conocidos del Apóstol, apropiándose de ellos desde su óptica cristiana y femenina. Tiene devoción especial a san Pablo porque fue pecador como ella cree haberlo sido y porque, con la gracia de Dios, llegó hasta la cumbre más alta de la contemplación.

La Santa usa la palabra “vocación” refiriéndose a la “advocación” del Apóstol como sinónimo de la “devoción” que le tuvo siempre. La lectura de san Pablo entraba entre las obligadas, antes de serle prohibida la Biblia en castellano en 1559. Por su contacto directo o por otras referencias de escritos (R 58,2; Ve 4), la Santa asocia siempre a su experiencia espiritual algunas confesiones paulinas y se sirve de su doctrina para entender” la verdad” de su alma o para dar oportunas recomendaciones. Le “suplicaba” en sus momentos más críticos de vivencia mística que “no fuese engañada” (V 29,5). Y de él asume un haz de verdades clarificadoras de la propia vicisitud espiritual.

El conjunto de referencias o resonancias no admite un orden cronológico estricto. La primera vez que acude al Apóstol (V 6,9) es el año 1562 para alumbrarnos la convicción a que ha llegado, después de “algunos años” de vida mística atormentada, de creer que “no vivo yo ya sino que Vos, Criador mío, vivís en mí” (Gál 2,20). La última vez lo menciona para acusar recibo de una imagen de san Pablo “que era muy lindo” (cta 326,2).

En compensación de ciertas ausencias doctrinales, podemos seguir el pensamiento paulino presente en la vida-escritos teresianos con la simple lógica de atender a los “hechos” y a los “dichos” que la Santa rememora.

1. De “pecador a apóstol de Cristo”

Dios “hace mercedes” a quien quiere, aunque sean pecadores, “como vemos en san Pablo y la Magdalena, y para que nosotros le alabemos en sus criaturas” (M 1,1,3). El Apóstol sufrió una “conversión” en su mentalidad farisaica. Cuando el Señor le “derroca” en medio de “aquella tempestad y alboroto del cielo” (M 6,9,10 = He 9,3), no sólo deja de perseguir a los cristianos (cta 3.11.1576 = He 8,1-3) sino que el toque divino le trueca la ceguera de “tres días” (M 6,1,5 = He 9,8-9) en pasión encendida hasta “entenderse que estaba enfermo de amor” (C 40,3 = cf

Gál 1,24). Es decir, Dios “a san Pablo lo puso luego en la cima de la contemplación” (Conc 5,3).

Cristo se ha adueñado de él, liberándole de la ley del pecado que “nos sujetó a no hacer lo que queremos” (V 17,5 = Rom 7,15). Es más, le arrebata “para ver cosas del cielo” (V 38,1 = cf 2Cor 12,2-4), al menos para gozarlo “por una vez” (R 36,1), y le inspira la respuesta adecuada al nuevo proyecto de vida apostólica: “¿Qué queréis, Señor, que haga?” (M 7,3,9 = cf He 9,6). La suma oración contemplativa será para T como un cliché de la doble respuesta paulina: “conocer” a Cristo y “hacer” lo que El quiere “con voluntad determinada” (ib), pues “obras quiere el Señor” (M 5,3,11).

Paradigma de vida es este talante apostólico para T y sus hijas. 1) “Miremos al glorioso san Pablo, que no se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón” (V 22,7); y 2) compaginar los suspiros contemplativos sufriendo como el Apóstol los “grandísimos trabajos” de la evangelización (M 7,4,5 = cf 2Cor 4,8 ss). Se engañaría el alma que pretendiera prescindir de estos últimos, aunque, al sentir del mismo Apóstol, “no son dignos todos los trabajos del mundo [en comparación] de la gloria que esperamos” (Conc 4,7 = Rom 8,18).

También pone en sus Constituciones la doctrina y el ejemplo del Apóstol para sustentarse cada día, como ya mandaba la Regla albertina, con “la labor de sus manos” (Cons 9 y 24 = 2Tes 3,10). Si él conoció la pobreza en la fundación de las primeras Iglesias, puede ser muy buen modelo para todas las comunidades teresianas, distantes del estilo acomodado de los ricos (F 19,11).

2. La vida oculta en Dios

Es la recreación viva del misterio pascual por T. Hay que morir con Cristo, como enseña el Apóstol, para sentirse resucitada a nueva vida en Dios. Muchos años tardó Teresa en llegar a poner bajo sus pies las honras del mundo. Pero Dios, que

la “miraba y remiraba”, la convenció para que se “crucificase” a sí misma en aras de quien tanto la amaba (V 29,11 = Gál 2,19). Sus temores de verse engañada por el demonio se deshacen al leer en san Pablo “que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados” (V 23,15 = cf 1Cor 10,13). La “fidelidad” divina es una convicción suprema para la Santa y la idea paulina que más recuerda en sus escritos (cf C 38,4; 40,4 [CE]; M 6,8,7; R 28; 58,1, etc.).

Es consciente, además, de que Dios espera nuestra respuesta con amor infinito, y que “todo se puede en Dios” que nos da energía (Flp 4,13 = V 13,3; cta 2.11.1572). Flaquezas y trabajos humanos, tentaciones y pecados no deben desviarnos de la confianza en Dios, pues éste “no permite que seamos tentados más de lo que podamos sufrir” (R 58,1; cta 143,8 = 1Cor 10,13). Así escalará paso a paso hasta la última morada del Castillo mediante una oración que es “poder tener su conversación nada menos que con Dios” (M 1,1,6 = Fip 3,20). Una grande convicción animaba a Teresa y a san Pablo en esta empresa espiritual: “que el que lo comenzó, dará orden para todo” (cta 161,7 = 1Tes 5,25).

A) “Un espíritu con El” (M 7,2,5). La experiencia teresiana es básicamente cristopática a lo largo de su vida. Nos la describe como un proceso unitivo progresivo, como quien contempla desde la última morada la escala del amor a los pies del castillo interior. En el proceso liminar y en la meta de los deseos está el “amor” esponsal, o la metamorfosis del gusano en “mariposica”. La oración es el cauce de todo y, dentro de ella, se va consumando esa “unión amorosa” con Cristo-humanado.

San Pablo le sirve, con la Magdalena y otros santos, para tomarse la temperatura biográfica de su amor impaciente: “¿Qué sería el sentimiento de los Santos? ¿Qué debía de pasar san Pablo y la Magdalena y otros semejantes, en quien tan crecido estaba este fuego del amor de Dios? Debía ser un continuo martirio” (V 21,7).

Bajo el influjo de san Juan de la Cruz, distingue en ese amor nupcial los grados del desposorio y del matrimonio en la unión con Dios en las últimas “moradas”. La comunión matrimonial es ya “todo uno” entre Cristo y el alma: todo “una luz”, todo una misma “agua” espiritual (M 7,2,4). Es decir, “nos hacemos un espíritu con Dios, si lo amamos”, Y aquí aduce la autoridad del Apóstol con los dos textos clásicos referidos a esta unión: “Quizás es esto lo que dice san Pablo: ‘el que se arrima o allega a Dios, hácese un espíritu con El’ (1Cor 6,17), tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado su Majestad al alma por unión. Y también dice: ‘mihi vivere Christus est, mori lucrum’ (Fip 1,21): así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere; y con grandísimo gozo, porque su vida ya es Cristo” (ib).

B) “Ya no vivo yo… sino que está en mí quien me gobierna” (R 3,10). Así se expresa en esta Relación, casi coetánea de Vida (1562). Este dicho de Gal 2,20 es, desde la antigua patrística, un estereotipo usado para señalar la máxima unión del hombre (=Pablo) con Cristo. Pocos exegetas dudan de su válida apropiación por los autores espirituales y místicos. En el pasaje mencionado de la R 3,10 podemos notar una especie de duda acomodaticia: “Viénenme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice san Pablo aunque a buen seguro que no sea así en mí, que ni me parece que vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza, y ando como casi fuera de mí”. Hay una “fuerza” y un “gobierno” interiores que sobrepasan la propia voluntad y se adueñan de ella “a días”. Quizás no se trate del “estado de unión”, pero sí de un proceso hacia él que trae a la memoria de la Santa “infinitas veces” el dicho paulino. Pudiera darse también una atribución implícita al Espíritu Santo “que enamora” su voluntad y “menea su pluma” (C 27,7; M 5,4,11). En cualquier caso, la Santa explicita la acción del Espíritu que la ahíja (Rom 8,14) y la equivalente “virtud” de Cristo con que todo se puede (Fip 4,13).

Biográfico y humilde es también el segundo recurso al mismo dicho paulino. Recuerda su propia conversión. Se siente “resucitada en alma y cuerpo” por la

misericordia de Dios, y vislumbra el peligro de no serle tan fiel como debiera: "¿Qué es esto, Señor mío? ¿En tan peligrosa vida hemos de vivir? Que escribiendo esto estoy, y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que san Pablo –aunque no con esa perfección– que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío, vivís en mí, según ha algunos años que, a lo que puedo entender, me tenéis de vuestra mano y me veo con deseos y determinaciones y en alguna manera probado por experiencia en estos años en muchas cosas, de no hacer cosa contra vuestra voluntad" (V 6,9 = Gál 2,20).

Finalmente, en una de sus últimas Relaciones, fechada entre 1575-76, ilustra una gracia trinitaria, "que no se puede dudar el estar allí Dios vivo y verdadero, y allí se me daban a entender cosas que yo no las sabré decir después" (R 56 = cf 2Cor 12,2): "Yo estaba pensando cuán recio era el vivir que nos privaba de no estar así siempre en aquella admirable compañía, y dije entre mí: Señor, dadme algún medio para que yo pueda llevar esta vida. Díjome: 'Piensa, hija, cómo después de acabada no me puedes servir en lo que ahora, y come por Mí y duerme por Mí y todo lo que hicieres sea por Mí, como si no lo vivieses tú ya, sino Yo, que esto es lo que decía san Pablo" (ib). Una doble resonancia de 1Cor 10,31 y Gál 2,20. Lo más insignificante que hagamos ha de servir a la gloria de Dios en esta vida; una vida que, por empatía amorosa, es ya la misma vida de Cristo. Y, de postre, una invitación a imitar la actitud paciente del Apóstol (Fip 1,23), que merece punto aparte.

3. Tensión escatológica

Con el "cupio dissolvi" paulino cierran todos los místicos sus ansias "impetuosas y excesivas", que dice aquí la Santa, y el "gran deseo de verse ya con Dios y desatado de esta cárcel, como le tenía san Pablo" (C 19,11 = Fip 1,23). El Apóstol se plantea la disyuntiva entre su apremio de "estar con Cristo" definitivamente y la "necesidad de quedarse en la carne" para el bien de las iglesias. T en este pasaje no alude más que al primer deseo, llamando "cárcel" a la vida temporal según el

lenguaje neoplatónico muy socorrido en su tiempo. Ella sigue esta imagen paulina con frecuencia, asociando la incertidumbre moral de cuanto pasa en este «cuerpo de muerte» (Rom 1,24) con el “deseo de morir” (Po 7,1) y “verme desatada” (Fip 1,23 = cf V 20,25; 38,5; R 35,11; C 19,11; E 1,2; 6,2; 15,1, etc.).

El uso pleonástico y reiterativo del “cupio dissolvi” aparece sobre todo en las poesías Vivo sin vivir en mí (Po 1,2-4), Ayes del destierro (Po 7,1 ss) y Pues nuestro Esposo / nos quiere en prisión (Po 30). En estos poemas proclama y desgrana los ricos matices de sus ansias amorosas por “reunirse con Cristo”. La mesura vivencial se presenta a propósito de “estos grandes deseos de ver a nuestro Señor” en la mistagogía de Moradas 6,6,6.

Pero también hallamos una consonancia perfecta con la postura paulina de Fip 1,23 en la Exclamación 15. Aquí antepone al tormento por salir de “este muy largo destierro” y “cárcel del alma” la rendida voluntad de contentar a Dios en sus designios: “Véisme aquí, Señor: si es necesario vivir para haceros algún servicio, no rehuso cuantos trabajos en la tierra me pueden venir” (E 15,2). Simbología bíblica.

BIBL. – Renault, Emmanuel, Aux sources d’eau vive. Lecture du Nouveau Testament. Paris 1978; Herraiz, Maximiliano, Biblia y espiritualidad teresiana, en RevBíblica (1982/3), 129-162.

Miguel Angel Díez

Padilla

Preferimos reunir a continuación a todo el clan de los Padilla, aunque varíen sus apellidos familiares. Reservamos ar-tículo aparte para la madre, María de Acuña. Desplazamos al final de la serie al licenciado Juan Calvo de Padilla por no pertenecer al grupo, aunque coincidente en el apellido. He aquí los nominativos:

1. Padilla, Casilda de, (=Casilda Juliana, de la Concepción)

2. Padilla y Manrique de Lara, Juan (padre de Casilda)

3. Padilla, Luisa de (hermana de Casilda)

4. Padilla, María de, dominica (hermana de Casilda)

5. Padilla, Antonio de, S.J. (hermano mayor de Casilda)

6 .Padilla y Manrique, Angela de (tía de Casilda)

7.Padilla y Manrique, Luisa de (tía de Casilda)

8. Padilla y Manrique, Isabel de (tía de Casilda)

9. Padilla, Pedro de (canónio de Toledo, tío de Casilda)

10.Padilla, Martín de (prometido de Casilda)

-Padilla, Juan Calvo de (“el licenciado)

Padilla, Casilda de.– Protagonista del episodio referido por T en los capítulos 10-11 de las Fundaciones. Vallisoletana, nacida hacia 1560. Hija del Adelantado Mayor de Castilla, Juan de Padilla, y de María de Acuña. Desposada con don Martín de Padilla, hermano de su difunto padre, a la edad de once años, para asegurar en ambos la herencia familiar de títulos y poderes. La Santa refiere su cambio de idea con ocasión de asistir a la toma de hábito de la hermana Estefanía de los Apóstoles en las carmelitas de Valladolid (abril de 1572: F 11,1). Poco después (8.12.1572: F 11,5), Casilda se fugó por primera vez de casa, para entrar

en el Carmelo de la ciudad. Contaba sólo once años. No accedió a las súplicas de sus familiares, ni de asesores como Domingo Báñez, y hubo de salir por fuerza: “trajeron una provisión real para sacarla fuera del monasterio y que la pusiesen en libertad” (ib). Ocurría esto el 28.12.72. Pero la niña se fugó de nuevo y, pese a sus pocos años, fue admitida al hábito. A la hora de dotarla, sus familiares, incluso su madre, regatearon con extraña tacañería. Intervino, también, en ese sentido su tío canónigo de Toledo, don Pedro. La Santa había escrito a la priora de Valladolid: “Las quiere Dios pobres honradas. Casilda... lo es y vale más que todos los dineros” (cta 73,2). La joven profesó poco después con el nombre de Casilda Juliana de la Concepción (13.1.1577), tras obtener de Roma dispensa de edad (cta 145,2). En el Carmelo de Valladolid intimó con Estefanía de los Apóstoles, de origen modesto, y con la hermana de Gracián, María de san José. “Mi Casilda”, “mi querida Casilda”, “ese ángel”, “mi angelito” (ctas 60,3; 71,2; 58,4; 145,2...), la llama cariñosamente la Santa, que sigue admirada de su talento y virtudes. Hasta que de improviso sobreviene la gran sorpresa. Casilda se presta al juego de sus familiares, que traen de Roma un breve pontificio en el cual se la designa abadesa del convento de San Bartolomé de franciscanas concepcionistas de la aldea de Santa Gadea del Cid (Burgos), que es señorío de la familia, concretamente de su frustrado esposo, Martín de Padilla y de su hermana Luisa. La cosa se ha tramitado tan en secreto, que sorprende de lleno a la Santa. Escribe enseguida ella a Gracián: “Hoy me trajeron esa carta de Valladolid, que de presto me dio sobresalto la novedad; mas luego he considerado que los juicios de Dios son grandes... No debe querer Su Majestad que nos honremos con señores de la tierra, sino con los pobrecitos, como eran los apóstoles” (cta 408, 1-2: del 17.9.1981). Ya sabe T que también han sacado de las dominicas a la hermana de Casilda, para acompañar a ésta. “¡El me libre de estos señores que todo lo pueden y tienen extraños reveses!” (ib). Piensa que en caso de querer ella “tornar a la orden [del Carmen], creo no nos estará bien” (ib 3). Y todavía en posdata: “Lástima me hace la pobre Casilda... Dios sea con ella”. La joven será varios años abadesa intachable en Santa Gadea, desde 1581 hasta 1589. Este año, la comunidad de franciscanas se traslada al nuevo convento de Burgos (“Las

Luisas”), edificado por don Martín de Padilla y doña Luisa, la hermana de Casilda, y ésta última sigue de superiora hasta 1618, fecha de su muerte. Abadesa y franciscana, nunca perdió su antigua veneración por la Santa. Al instruirse en Burgos el proceso de beatificación de T, Casilda comparece ante el tribunal, 28.6.1610, y hace una cálida declaración. Abre su testimonio evocando recuerdos de infancia: que ella “tuvo tan estrecho trato con la dicha santa Madre que, siendo de pequeña edad, la abrigaba la santa Madre y dejaba adormecer en su regazo” (BMC 20, 416). “Ha leído parte de la doctrina de los libros de la santa Madre Teresa de Jesús, especialmente el de su Vida, y un tratado de los Cantares, y otros...” (ib). No quedan huellas de que, en Burgos, reanudase relaciones con el último Carmelo fundado por la Santa, donde residía, entre otras antiguas amigas, Catalina de la Asunción (hija de doña Catalina de Tolosa), con quien Casilda había convivido en el Carmelo de Valladolid. No se conservan cartas de T a ella, que ciertamente existieron. Pero la Santa no arrancó del Libro de las Fundaciones las páginas dedicadas a Casilda y escritas bastante antes de que ésta abandonase el Carmelo vallisoletano.

Padilla y Manrique de Lara, Juan de.– Padre de Casilda de Padilla. “Adelantado de Castilla” (F 10, 8). Casado con “doña María de Acuña, hermana del conde de Buendía” (ib). Al morir en las costas argelinas el 28.10.1563, dejó cuatro hijos: Antonio, Luis, María y Casilda . Era hermano de don Martín de Padilla, a quien intentaron desposar con Casilda (cf el relato de F 10-11). En casa de la madre de ambos residía temporalmente Casilda. Refiere T: “estando en casa de su abuela, que también era su suegra...” (F 11,5).

Padilla, Luisa de (Luisa de la Cruz, ocd), 1558-1614.– Vallisoletana. Hermana de Casilda de Padilla. Hija de Juan de Padilla Manrique (Adelantado Mayor de Castilla) y de María de Acuña. Al hacerse jesuita su hermano mayor, Antonio, ella, que es la mayor de las tres hijas, pasa a ser heredera. Pero inmediatamente renuncia. “Pues, como quedasen los estados en la hermana mayor, [ésta] hizo el caso de ellos que su hermano... Muy de buena gana, porque la dejasen libre de

esta herencia, la renunció en su hermana [Casilda]..., que era de edad de diez u once años" (F 10,13). Pero las cosas se complicaron seriamente al entrar Casilda en el Carmelo de Valladolid. Luisa no sólo tiene que hacerse cargo de los títulos y la herencia familiar, sino que, enamorada o no, se casa con el frustrado esposo de Casilda, don Martín de Padilla, matrimonio que tuvo siete hijos, la más famosa de todos la escritora homónima Luisa de Padilla, condesa de Aranda (cf Serrano y Sanz, 2,106-118). Los dos antecitados, Luisa y su esposo (condes de Santa Gadea y Buendía) promueven la fundación del convento de "las Luisas" de Burgos, adonde se trasladan Casilda y su hermana María, franciscanas concepcionistas. Tras años de matrimonio, Luisa queda viuda en 1602, y a partir de ese momento decide ingresar en un Carmelo teresiano. En 1605 perdió a su hijo mayor, Juan (también Adelantado mayor de Castilla), trágicamente ahogado en el desastre de la Mahometa. En 1606, funda el Carmelo de Talavera de la Reina (Toledo), donde profesa con el nombre de Luisa de la Cruz. De ahí pasa a fundar en 1608 el Carmelo de Lerma (Burgos), del que es elegida priora en 1612 y donde tras una vida santa fallece en 1614. (Serrano y Sanz, T. 2, pp. 95-118).

Padilla, María de.–Hija del mismo don Juan de P. y Manrique, y hermana de Casilda de Padilla. Ingresó dominica en el convento vallisoletano de Santa Catalina. Pero cuando sus familiares obtienen en 1581 licencia pontificia para que Casilda abandone el Carmelo de Valladolid, la obtienen también para María. Según T, fue la madre quien sacó del convento dominico "a la otra hija para llevarla consigo" (cta 408,2: de 17.9.1581). Las dos hermanas se trasladan al monasterio de franciscanas de Santa Gadea del Cid (provincia de Burgos, cerca de Miranda), señorío de la familia, donde Casilda pasa a ser abadesa perpetua. Las dos se trasladarán, con toda la comunidad, a la ciudad de Burgos, convento franciscano de San Luis (popularmente conocido como "las Luisas") y ahí terminará sus días María. A ella había aludido de soslayo la Santa en el relato de F 10-11.

Padilla, Antonio de, S.J.– Hermano de Casilda de Padilla. Hijo de Juan de Padilla Manrique y de María de Acuña. Mencionado por T al relatar la vocación precoz de Casilda en el cap. 10 de Fundaciones. Antonio, como primogénito, era el heredero de los títulos honoríficos de la familia (Adelantado Mayor de Castilla, el padre; condesa de Buendía, la madre). Renunciando a ellos, “de edad de 17 años... poco más o menos” (F 10, 10), ingresó en la Compañía de Jesús, en Medina del Campo, donde tuvo por maestro de novicios a Baltasar Alvarez. Cuenta la Santa: “El hijo, de poca edad, comenzó a entender lo que era el mundo y a llamarle Dios para entrar en religión, de suerte que no bastó nadie a estorbárselo” (F 10,8). Profesó el 8.5.1572. Y murió en 1611.

Padilla y Manrique, Angela, Isabel, y Luisa de.–Tías de Casilda, hermanas de su padre. No mencionadas en el relato de F 10-11. A una de ellas alude elogiosamente la Santa en cta 63,6: del 14.5.1574. cuando Casilda es aún novicia.

Padilla, Pedro de.– Canónigo en la catedral de Toledo. Tío paterno de Casilda de Padilla. Interviene en el momento de establecer la dote de ésta, en vísperas ya de su profesión (finales de 1576). Se pone de parte de los familiares, para que Casilda renuncie a su legítima, cuando precisamente la Santa anda alcanzada de dineros. Escribe ella desde Malagón: “... anda mucha barahúnda para que renuncie la hermana Casilda. Don Pedro me ha escrito sobre ello. El doctor Velázquez, que es con quien me confieso, dice que no la puede torcer la voluntad. En fin, lo he dejado en la conciencia de don Pedro. No sé en qué parará...” (cta 166, 5: del 18.12.1576). Ya antes, el mismo Velázquez le había asegurado que don Pedro “no tomaría sobre su conciencia” semejante consejo (cta 164,2). Estaban de por medio otros intereses, a los que se rendía éste. “No sé qué me diga de este mundo, que en habiendo interés no hay santidad... Dios nos la dé [santidad], y a ellos sus dineros” (ib 4).

Padilla, Martín de.– Noble castellano. Célebre por el episodio rosa referido por T en los capítulos 10-11 de Fundaciones. Es hermano del Adelantado Mayor de

Castilla, Juan de Padilla. Por tanto, tío de Casilda de Padilla, con quien celebra desposorio, a pesar de la niñez de ésta (once años), con miras a heredar los títulos y posesiones del difunto padre de ésta. El enredo y el desenlace del desposorio, los cuenta morosamente la Santa: F 10,8 - 11,1-11. El burlado don Martín fue más afortunado en su segundo intento: se casó con Luisa, hermana mayor de Casilda, y fue padre de numerosos hijos. Ayudó económicamente a ésta, ya abadesa franciscana en Santa Gadea del Cid y luego en Burgos. Había combatido en la batalla de Lepanto, a las órdenes del Marqués de Santa Cruz. Y más tarde en Lisboa contra Drake. En julio de 1587 obtiene el título de Conde de Santa Gadea. Y en 1596, el de "Capitán general de la armada del Mar Océano". Siguió desempeñando altos cargos en la armada española, hasta que murió en 1602. Serrano y Sanz, 2, pp. 95-96. Padilla, Luisa de. Acuña, María de.

Padilla, Juan Calvo de ("el licenciado")
Nacido hacia 1520. Cursó estudios en Barcelona. Ordenado sacerdote, estuvo en las Indias y en Guinea, acompañando al dominico, P. Minaya. En 1562, de vuelta a España, inició tareas de reformación. Las ejerce especialmente en la década de los 70. Siempre con gran celo, pero con no menos indiscreción en su conato de reforma de regulares. Hacia 1573 se pone en contacto con la Santa, que tarda en evaluar su talante, y llega a encomendarle el trámite de asuntos delicados ante el rey, e incluso hacer su elogiosa presentación: "Vuestra Majestad le dé crédito. Ver su gran celo me ha convidado a fiar de él este negocio..." (cta 52,2). En el período difícil de los años 1577-1578, lo designa ella con el criptónimo "Ardapilla" (ctas 230,10; 231,7; 246,2.4...). Ya en 1576 empieza a alarmarse de sus exageraciones e intromisiones (cta 144,3), pero sigue sirviéndose de su creciente prestigio (ctas 215,3; 238,4...: abril de 1578). En 1574, Padilla escribía, efectivamente, cartas osadas al rey, recomendando a Gracián y su tarea de visitador en Andalucía (MHCT 1, 109-201). Hacia 1576 elabora un memorandum con normas drásticas para imponer la reforma en la orden del Carmen (ib 311-314). Ese mismo año, el nuncio N. Ormaneto lo descalifica como inepto, cargado de un celo que "non habet scientiam" (ib 339; y cf p. 327). Para esas fechas, el nuncio lo acusa de haber

falsificado documentos romanos (ib 327). Y un par de años después, Padilla caía en las redes de la Inquisición (27.6.1578). Cuando se entera la Santa, se duele del "desmán", y se desahoga con su amigo Domingo Báñez, consultor del alto tribunal: "Harto siento el desmán del padre Padilla, porque le tengo por siervo de Dios. Plega a Él muestre la verdad, que quien tiene tantos enemigos tiene harto trabajo; y todos andamos en esa aventura..." (cta 250,4: del 28.7.1578). Ella seguirá llamándole "nuestro amigo" (cta 341,3). Y aunque el pobre licenciado, una vez liberado de la cárcel, quede humillado e inoperante, T sigue pendiente de él hasta poco antes de la propia muerte, enviándole saludos a Lisboa (cta 436,6: del 18.3.1582).

BIBL.–Cf el proceso inquisitorial de Padilla en: Beltrán de Heredia, El licenciado J. C. de Padilla y su proceso inquisitorial, en "Ciencia Tomista" 42 (1930) 169-198.

Padre Eterno

«Padre Eterno» es el término de mayor calado teológico usado por santa Teresa para expresar el misterio de Dios, revelado por Jesucristo. Significa, en primer lugar, el Dios trascendente y cercano: ese «gran Dios» y «amigo nuestro». Aparece, en segundo lugar, como Padre de nuestro Señor Jesucristo, en quien Dios nos ha dado «todo lo que se puede dar», pues quiere «que nos tenga por hijos». Es, en fin, la persona del Padre, que tiene su complacencia en su Hijo-Jesús y en sus hijos los hombres, a quienes se comunica en íntima unión, dentro del misterio trinitario. Se encierra aquí la experiencia filial de Teresa de Jesús.

Expondremos brevemente estos tres significados, remitiendo para su profundización a los vocablos Dios, Trinidad y Jesucristo.

1. Dios trascendente y cercano

Teresa percibe la realidad de Dios Padre a partir de su propia experiencia. Dios entra en su vida no como tema u objeto de reflexión, sino como comunión y objeto de relación. Aquí radica su aportación más novedosa al misterio de Dios. No aporta nuevos datos sobre su ser y sobre su acción, más allá de lo que sabemos por la fe y por la teología. Pero su aportación es inmensamente más rica. Desborda la perspectiva teológica, pasando del análisis temático o conceptual a la comunión personal y vivencial. A la luz de esta relación, «cambia el significado y el sabor todo lo que antes conocía por revelación y reflexión» (F. Ruiz, en Actas, p. 1037).

Esta es una de las características del Dios Padre, revelado por Jesucristo. No consiste fundamentalmente en una nueva doctrina sobre Dios, sino en la nueva relación de confianza filial que Jesús vive con el Padre. Su doctrina acerca de Dios se identifica con la vivencia de su relación con El y con la acción misma de Jesús que revela cómo es el Padre para los hombres.

El Dios Padre así revelado es, paradójicamente, el Dios trascendente, Señor de todo lo creado, y al mismo tiempo, el Dios íntimo y cercano a su criatura. Santa Teresa capta esta revelación de Dios en toda su grandeza y trascendencia («Este gran Dios...») y, al mismo tiempo, en su realidad inmanente y más cercana a nosotros («Amigo nuestro...»).

El término gran Dios expresa el alto sentido de Dios y la trascendencia de su amor (V 20,7; M 1,1,3; 4,2,2; E 3,2; 14,2; R 5,8). A veces se manifiesta en una catarata de atributos divinos: «¡Oh esperanza mía y Padre mío y mi Criador y mi verdadero Señor y Hermano» (E 7,1). Es todopoderoso (V 26,2; 36;16) y tiene en sí todas las cosas (V 40,9). Es la sabiduría (E 1,2; 12,2), la verdad suma (V 40,3; M 6,10,7) y la bienaventuranza infinita (E 17,5).

El gran Dios de Teresa es un Dios presente y cercano, más interior a nosotros que nosotros mismos (V 40,6), amigo verdadero (V 25,17); atributo en el que funda

toda su vida de oración, como «trato de amistad» (V 8,5). Es el Dios presente por gracia en el alma (V 18,15). Para hablar con él, basta ponerse en su presencia (C 26,1); no es preciso «ir al cielo», ni «hablar a voces» (C 28,2). El habita en la mansión principal del castillo: «En el centro y mitad de todas éstas [moradas] tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (M 1,1,3).

2. Dios, Padre de Jesucristo y Padre nuestro

La principal novedad de la revelación sobre Dios en el Nuevo Testamento es el hecho de que Jesús habla con Dios como Padre de un modo completamente único y nos enseña a decir: «Padre nuestro» (Mt 6,9; cf Lc 11,2). «Padre», en labios de Jesús y en los nuestros, es principalmente una invocación, que pone de manifiesto una relación filial. De esta manera, la palabra «Padre» significa una relación personal, mucho más que la descripción de una esencia. Intenta proclamar la realidad de una relación del hombre con Dios en términos de reconocimiento afectivo y agradecido y en términos de impulso comprometido, que se expresa sobre todo en la imitación de su misericordia (Mt 5,48; Lc 6,36).

Este es exactamente el significado que Teresa de Jesús atribuye al término «Padre», al glosar la primera invocación del «Padrenuestro» (C 27). Ella, como observa atinadamente Tomás Alvarez, «no hace teologías, no expone el tema de la paternidad divina o de nuestra filiación, sino que lo ora» (T. Alvarez, Paso a paso, Burgos 1998, p. 175). Ora su relación personal con el Padre y la relación de Jesús con Él, desde nuestra condición de hijos adoptivos, partícipes de la filiación de Jesús. Su oración es esencialmente una invocación, que revela la paternidad de Dios y nuestra propia condición filial, que contrasta con las paternidades humanas.

Ante todo, Teresa de Jesús ora al Padre, llena de asombro contemplativo ante el misterio de la paternidad divina y el regalo que nos hace en Jesús. Orar es decir

«Padre» y poder decirlo «con Jesús», compartiendo sus sentimientos de Hijo, su misma relación personal con el Padre, y bendiciendo su designio de «darnos el Hijo», don que «hinche las manos» y que está llamado a henchir también «el entendimiento» y a «ocupar la voluntad» en el amor contemplativo:

«¡Oh Señor mío, cómo parecéis Padre de tal Hijo y cómo parece vuestro Hijo hijo de tal Padre! ¡Bendito seáis por siempre jamás!... En comenzando, nos henchís las manos y hacéis tan gran merced que sería harto bien henchirse el entendimiento para ocupar de manera la voluntad que no pudiese hablar palabra» (C 27,1).

De la oración al Padre pasa enseguida al diálogo con el Hijo, compartiendo con él su condición filial, dentro de su condición terrena, y empeñando en nuestro favor la misteriosa voluntad de Dios:

«¡Oh Hijo de Dios y Señor mío!, ¿cómo dais tanto junto a la primera palabra? Ya que os humilláis a Vos con extremo tan grande en juntaros con nosotros al pedir y haceros hermano de cosa tan baja y miserable, ¿cómo nos dais en nombre de vuestro Padre todo lo que se puede dar, pues queréis que nos tenga por hijos, que vuestra palabra no puede faltar? Obligáisle a que la cumpla, que no es pequeña carga, pues en siendo Padre nos ha de sufrir por graves que sean las ofensas. Si nos tornamos a El, como al hijo pródigo hanos de perdonar, hanos de consolar en nuestros trabajos, hanos de sustentar como lo ha de hacer un tal Padre, que forzado ha de ser mejor que todos los padres del mundo, porque en El no puede haber sino todo bien cumplido, y después de todo esto hacernos participantes y herederos con Vos» (C 27,2).

Finalmente, está la oración «por Él», «en favor de Él», que brota de la contemplación del misterio del Hijo hecho hombre. Es una oración al Padre Eterno, para atraer su mirada sobre Él –su Hijo–, antes que sobre nosotros –sus otros hijos–. Pues, al compartir nuestra naturaleza («vestido de tierra»), se ofrece

«a ser deshonrado por nosotros», condicionando así su relación con el Padre, impuesta por nuestra humanidad a la suya:

«Mirad, Señor mío, que ya que Vos, con el amor que nos tenéis y con vuestra humildad, no se os ponga nada delante, en fin, Señor, estáis en la tierra y vestido de ella, pues tenéis nuestra naturaleza, parece tenéis causa alguna para mirar nuestro provecho; mas mirad que vuestro Padre está en el cielo; Vos lo decís; es razón que miréis por su honra» (C 27,3).

Esta oración al Padre Eterno «por el Hijo» se repite en otros pasajes, que contemplan a Cristo místicamente implicado en los avatares de la Iglesia (C 3,8) o extrañamente humillado en la Eucaristía y profundamente fundido con las necesidades de los hombres (C 35,3ss). Así vive Teresa su relación filial con el Padre: «Es, a la vez, contemplación del misterio ‘Padre-Hijo’ y súplica sacerdotal por el misterio de los hijos adoptivos, que somos nosotros» (T. Alvarez, ib, p. 177).

3. La experiencia filial

La relación filial con el Padre alcanza su cima en la experiencia mística, dentro del misterio de la inhabitación trinitaria. Esta experiencia emerge con fuerza, al contemplar no sólo la complacencia del Padre en el Hijo, sino también «su complacencia en estar con los hijos de los hombres» (Prov 8,31). Ella misma ha experimentado en su espíritu esta complacencia paterna de Dios (V 14,10), que relata con estupor en una de sus Exclamaciones:

«¡Oh Señor del cielo y de la tierra!, ¡y qué palabras éstas para no desconfiar ningún pecador! ¿Fáltaos, Señor, por ventura, con quién os deleitéis, que buscáis un gusanillo tan de mal olor como yo?» (E 7,1).

En una de sus gracias místicas, escucha la misma palabra bíblica de complacencia divina, que le asegura el amor del Padre:

«Haz lo que es en ti y déjame tú a Mí..., goza del bien que te ha sido dado...; mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama» (R 13).

Su relación filial con el Padre la experimenta como la comunión íntima con Él:

«Parecíame que nuestro Señor me había llevado el espíritu junto al Padre y díjole: 'Esta que me diste te doy'» (R 15,3). «Parecíame que la persona del Padre me llegaba a Sí y decía palabras muy agradables. Entre ellas me dijo, mostrándome lo que quería: 'Yo te di a mi Hijo y al Espíritu Santo y a esta Virgen. ¿Qué me puedes tú dar a mí?'» (R 25,2).

Esta unión con el Padre es la participación en la misma relación filial del Hijo: «Con mayor unión, sin comparación, está mi Padre con tu ánima» (R 58,3). En ella radica el fundamento de su oración confiada: «Hablarle como a padre, pedirle como a padre, contarle sus trabajos, pedirle remedio para ellos, entendiendo que no es digna de ser su hija» (C 28,2).

En síntesis, Teresa de Jesús vive su relación con el Padre en la actitud gozosa y confiada, propia de los hijos de Dios, inculcada por Jesucristo en el Padrenuestro (Mt 6,9) y descrita por San Pablo bajo la exclamación ¡Abba!, propia de la filiación (Rom 8,15; Gál 4,6). La vive también en comunión con Jesús –el Hijo por excelencia– y con los que Jesús comparte su condición humana para hacerles partícipes de su condición divina.

Ciro García

Padrenuestro

Con su original comentario del Padrenuestro, santa Teresa entra en el coro de grandes maestros que glosaron la oración dominical, desde la patrística hasta

nuestros días. La suya no es una glosa literal, sino una elevación espiritual con intención pedagógica. Se propone orar las palabras del Señor, y a la vez educar al orante. De suerte que desde la humilde recitación vocal (rezo del Padrenuestro), llegue a la oración interior, a la contemplación y a la unión. El comentario ocupa la segunda mitad de su Camino de Perfección: capítulos 26-42.

1. Ella aprendió esa oración desde muy niña. Con su madre, doña Beatriz, la reiteraba en el rezo del rosario, “de que mi madre era muy devota” –escribe en Vida 1, 6–. Más tarde, a partir de sus veinte años, la rezaba o la cantaba en latín en la liturgia eucarística y en las Horas Canónicas.

No nos es fácil reconstruir el texto castellano usado por ella. En los pasajes del Camino alterna la cita de peticiones en latín con otras en lengua vulgar. Helas aquí:

– “Padre nuestro que estás en los cielos” (c. 27,1).

– “Santificado sea tu nombre, venga en nosotros tu reino” (c. 30,4). En latín: “Sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum” (título del c. 30).

– “Sea hecha tu voluntad; y como es hecha en el cielo, así se haga en la tierra” (c. 32,2). En latín: “Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra” (título del c. 32).

– “El pan nuestro de cada día dánoslo hoy, Señor” (c. 33, 1). En latín: “Panem nostrum quotidianum da nobis hodie” (título del c. 33).

– “Y perdónanos, Señor, nuestras deudas, así como nosotros las perdonamos a nuestros deudores” (c. 36,1). En latín: “Dimitte nobis debita nostra” (título del c. 36).

– “Y no nos traigas, Señor, en tentación; mas líbranos del mal” (c. 37,5). En latín: “Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo” (título del c. 38).

2. Cómo rezarlo. – La Santa descarta la recitación rutinaria. No está de acuerdo con ciertos teólogos de su tiempo que admitían el valor de la plegaria meramente verbalizada, que “con sólo pronunciar las palabras, eso basta... Cuando digo “Padre nuestro”, amor será entender quién es este padre nuestro, y quién el maestro que nos enseñó esta oración” (24,2). “Rezarlo bien”, exige ante todo, un gesto de previa compostura del espíritu, para ir “enteramente entendiendo y viendo que hablo con Dios, con más advertencia que en las palabras que digo”, de suerte que “no estéis hablando con Dios rezando el Paternóster y pensando en el mundo...” (C 22,1...). Por eso aconsejará enseguida un doble gesto, espiritual y corporal: “La examinación de la conciencia y decir la confesión y santiguaros, ya se sabe ha de ser lo primero” (26,1).

Pero lo verdaderamente importante es que con la oración dominical Jesús nos introduce en el diálogo con el Padre. Y para eso es preciso rezarlo con El, con Jesús mismo: “Procurad luego, hija, pues estáis sola, tener compañía. Pues ¿qué mejor que la del mismo maestro que enseñó la oración que vais a rezar?” (26,1). Es decir, que para dirigir esas palabras al Padre con espíritu filial, es preciso abrirse a los sentimientos “filiales” con que Jesús las pronunció. De suerte que sus sentimientos se trasvasen al orante, para despertar en él un auténtico sentido filial, y así educar nuestra relación con los dos, con el Padre y con el Hijo, bajo la acción del Espíritu Santo que “enamore nuestra voluntad” (27,7).

Con frecuencia las palabras y los sentimientos contenidos en la oración dominical podrán venir en ayuda de nuestras carencias y sequedad interior. La Santa recuerda a sus lectores/as el caso de una “monja anciana” que a ella la conmovió: “Conozco una persona que nunca pudo tener sino oración vocal, y asida a ésta lo tenía todo. Y si no rezaba, íbasele el entendimiento tan perdido, que no lo podía sufrir. Mas ¡tal tengamos todas la oración mental! En ciertos paternostres que

rezaba a las veces que el Señor derramó sangre, se estaba... algunas horas. Vino una vez a mí muy congojada, que no sabía tener oración mental ni podía contemplar, sino rezar vocalmente. Preguntéla qué rezaba. Y vi que, asida al Paternóster, tenía pura contemplación y la levantaba el Señor a juntarla consigo en unión...” (30,4: ya antes había mencionado ese caso, c. 17,3).

Según la Santa, una a una las peticiones del Padrenuestro irán interiorizando nuestra oración, recogiéndonos suavemente, facilitando una actitud contemplativa, y un movimiento de fuerte unión al Maestro que ora con nosotros. De ese secreto ensamblaje de la serie de peticiones se servirá la Santa para estructurar su pedagogía de la oración.

3. Pedagogía de la oración desde el Padrenuestro. – En el Camino de Pefección, escrito por la Santa como manual formativo de la comunidad contemplativa que era el Carmelo de San José de Avila, el Padrenuestro hace de partitura de fondo, o manual de base. Sobre la secuencia de peticiones, ella irá organizando los principales puntos de su lección. Basta seguir su línea expositiva:

a) Ante todo, atención a Cristo Señor. La oración no es un monólogo. O desarrolla, desde el primer momento, una relación entre Persona y persona, o se pierde en el vacío. Por eso, “procurad luego tener compañía. Pues ¿qué mejor que la del mismo maestro que enseñó la oración que vais a rezar?... ¿Pensáis que es poco un tal amigo al lado? (26,1). Insistirá en el gesto de “mirarle”. Sintonizar con sus sentimientos. Hasta poder decirle: “juntos andemos, Señor” (26,6). Son premisas pedagógicas para orar con El y, como El, poder decir “Padre nuestro”.

b) Decir esa primera palabra de la oración dominical sirve para despertar y educar el sentido filial. Se la decimos al Padre con el Hijo: “¡Oh Señor mío!, cómo parecéis Padre de tal Hijo, y cómo parece vuestro Hijo hijo de tal Padre. Bendito seáis por siempre jamás” (27,1). Las dos palabras iniciales –“padre nuestro”– bastarían para entrar en “oración perfecta” (n. 1). Abren el diálogo con el Hijo (“Oh

Hijo de Dios y Señor mío, cómo dais tanto junto, a la primera palabra”: n. 2), y con el Padre en términos sumamente audaces a favor del Hijo, ante los desacatos y profanaciones de la Eucaristía: “Mas Vos, Padre Eterno, ¿cómo lo consentisteis?... ¿cómo lo consentís?” (33,3-4), convencida de que “entre tal Hijo y tal Padre, forzado ha de estar el Espíritu Santo que enamore vuestra voluntad” (27,7).

c) Dedica un tercer momento a interiorizar la oración. Educar el orante al recogimiento. Lo hace desde la petición: “que estás en los cielos” (28,1). Aquí, cielo de Dios es el “palacio del alma” (28,9). El orante debe pasar de la exterioridad a lo interior. Debe rebasar la barrera de los sentidos y adorar al Padre en espíritu y verdad. “Cuando un alma comienza (oración)..., El no se da a conocer hasta que va ensanchándola poco a poco conforme a lo que es menester para lo que ha de poner en ella... El trae consigo la libertad, pues tiene el poder de hacer grande este palacio” (28,12).

d) La petición “hágase tu voluntad” recuerda al orante que el hito de toda oración cristiana es la unión con la voluntad de Dios. Apunta a esa unión de voluntades, en que está la esencia de la perfección cristiana. Unión a la voluntad de El, hasta el punto en que el orante salga de sí: es el momento del éxtasis (c. 32).

e) Glosando la petición “nuestro pan de cada día”, la Santa reserva toda una sección (cc. 33-35) para educar la piedad eucarística del orante. La Eucaristía es el pan del espíritu. El momento de la comunión es la mejor coyuntura para “interiorizar” la oración, para hacerla fuertemente “unitiva”, para convertirla en “súplica eclesial”. El momento que sigue a la comunión es “buena sazón para negociar” (34,10: “negociar” es conseguir gracias para sí y para los otros, para la Iglesia). El capítulo 35 contiene, de nuevo, un sartal de oraciones modélicas: oracion al Padre, por el Hijo, a favor de la Iglesia, hechas por cada uno en nombre de todos. También estas oraciones, en soliloquio, forman parte de su pedagogía.

f) Finalmente las últimas peticiones del Padrenuestro orientan la oración del orante hacia los otros y lo otro. Los otros son los amigos y los enemigos. Lo otro es el mal. La oración educa el corazón a superar la frontera entre amigos y enemigos. Hace real el “perdónanos..., que perdonamos”. “¡Qué estimado debe ser este amarnos unos a otros del Señor!” (37,7). Quien en la oración haya llegado a “contemplación perfecta”, ha de salir “muy determinado a perdonar cualquier injuria, por grave que sea” (36,8). “No puedo yo creer que alma que tan junto llega de la misma misericordia, adonde conoce lo que es y lo mucho que le ha perdonado Dios, deje de perdonar luego con toda facilidad, y quede allanada en quedar muy bien con quien la injurió” (36,12). “Lo otro” es el mal, aludido en la postrera petición: “líbranos del mal” (c. 42), que sirve para inculcar al orante dos virtudes terminales: “amor y temor de Dios”, y educar con ellas el doble sentido de amistad y de trascendencia que la oración debe desarrollar en el cristiano.

La Santa está convencida de que en las breves palabras del Padrenuestro “se halla encerrada” una completa pedagogía de la oración: “Espántame ver que en tan pocas palabras está toda la oración y perfección encerrada, que no parece hemos menester otro libro, sino estudiar en éste...” (37,1).

4. ¿Más comentarios teresianos del Padrenuestro? – A título meramente complementario recordamos el librito falsamente atribuido a la Santa, titulado: “Siete Meditaciones sobre el Pater noster acomodadas a los días de la semana. Por la Santa Madre Teresa de Jesús”. Fue incluido con ese epígrafe entre las Obras de la Santa, en la lujosa edición plantiniana de B. Moreto (Amberes 1630) y estaba precedido de esta nota: “Estas Meditaciones sobre el Padre Nuestro son de un cuaderno de las obras de la S. Madre Teresa de Jesús, que tenía en su poder Doña Isabel de Avellaneda..., en el cual cuaderno estaba lo que la misma santa Madre escribió sobre los Cantares, de que no se hace mención en su vida, como de cosa que se había perdido” (tomo II, p. 586). Ya antes, el librito había tenido ediciones por separado en Sevilla “por Alonso Rodríguez Gamarra”, 1612; y al años siguiente en Valencia “en casa de Pedro Patricio Mey”, con reiteradas

traducciones al alemán y francés (París, “chez Sebastien Huré”, 1645), hasta recientemente (París 1945 y 1946). Demasiada fortuna para tan exiguo tratadillo.

Los temas meditados correspondían a siete “títulos y nombres de Dios: Padre, Rey, Esposo, Pastor, Redentor, Médico y Juez” (ib p. 588). Ya en 1637 delataba su condición de espurio el famoso autor del “Genio de la Historia”, Jerónimo de san José: “Yo tengo por cosa muy cierta que el tratado susodicho no es de nuestra santa Madre” (Historia del Carmen Descalzo L. V, c. 13). Efectivamente el librito no es teresiano, ni está inspirado en los escritos de la Santa.

Todavía en 1915, el teresianista don Bernardino Melgar y Abreu, Marqués de Piedras Albas, publicó en el Boletín de la Real Academia de la Historia presuntos fragmentos de una primeriza redacción del Camino de Perfección, con retazos de glosa al Padrenuestro. Inequívocamente espurios, como ya notó el Padre Silverio de Santa Teresa (BMC 3, p. xxx, nota).

T. Alvarez

Palabras interiores

Locuciones

Palencia, fundación del Carmelo de

Palencia, fundación del Carmelo de Es ya una de las últimas fundaciones realizadas por la Santa: primeros meses de 1581. La historió ella misma en el capítulo 29 del Libro de las Fundaciones, poniendo en el relato todo el mimo que podía destilar su pluma a favor de los ciudadanos de Palencia. Para hacerla, T tuvo que vencer la grave inercia psicosomática con que la dejó el terrible “catarro universal”, contraído primero en Toledo (primavera de 1580) y de recaída, con secuelas demoledoras, en Valladolid (agosto de ese año). Convaleciente ahí

mismo, en Valladolid, da largas al proyecto de fundación palentina. “En Valladolid, diome una enfermedad tan grande, que pensaron muriera. Quedé tan desganada y tan fuera de parecerme podría hacer nada, que... no podía persuadirme” (F 29,1).

Pero T tuvo de su parte el apoyo de los mejores amigos. Primero de todos, su Señor, que la conforta e impele con la palabra interior: “¿Qué temes?... No dejes de hacer estas dos fundaciones [Palencia y Burgos]... Yo soy” (ib nn. 6 y 18). En segundo lugar, T tiene el apoyo incondicional de su amigo y colaborador don Alvaro de Mendoza, ahora obispo de Palencia, a quien se debe la iniciativa de la fundación (ib 1). Sobre la marcha, se le agregará toda una mesnada de amigos leales, que pronto le rinden simpatía y admiración plenas: los sacerdotes Reinoso y Salinas, el “provisor” Prudencio de Armentia, el caballero Suero de Vega, el clérigo Porras, el caballero Agustín de Victoria... Y, según confesión de ella misma, toda la gente de la ciudad, porque “toda la gente es de la mejor masa y nobleza que yo he visto” (ib 11), hasta el punto de hacerle evocar a los cristianos de la primera Iglesia: “Es verdad, que me parecía cosa de la primitiva Iglesia, al menos no usada ahora en el mundo” (ib 27).

Desde primeros de octubre, la Santa había sido facultada para fundar en Palencia por el superior carmelita Angel de Salazar (BMC 6.293). Todo se le retrasa. Emprende viaje, desde Valladolid, en pleno invierno, el 28.12.1580. Llega a Palencia ese mismo día al atardecer. Tiene prometidas o alquiladas unas casonas provisionales (F 29,8-9). Y en ellas se celebra la primera misa al día siguiente, antes de que nadie –dice ella– se haya percatado de su llegada. Todo se lo habían preparado los amigos Reinoso y Salinas. Inmediatamente inicia los trámites para una definitiva ubicación de la casa. Una brújula misteriosa y personal la hace optar por la ermita de nuestra Señora de la Calle, que le servirá de iglesia, y por ciertos locales anexos que ella se apresura a comprar (BMC 6, 295-302). Ahí establece su nuevo Carmelo. El Obispo don Alvaro viene desde Valladolid el día de la inauguración. Y él mismo se hace cargo de la reconstrucción de la ermita (ib

19) y de otras provisiones para la buena marcha de la casa. Fue la inauguración el 26 de mayo de 1581, a los casi cinco meses de llegada la Santa a Palencia (ib 29). Sólo tres días más (29 de mayo), y T sube de nuevo al carromato para emprender la fundación del Carmelo de Soria.

Las últimas páginas dedicadas a contar la fundación palentina celebran otra efeméride quizá más importante que la fundación misma. Es el acontecimiento histórico que ha motivado el gozoso “Nunc dimittis” de T: la asamblea capitular de los descalzos en Alcalá de Henares, marzo de 1581, en que la familia teresiana se erige en provincia aparte. “Estando en Palencia, fue Dios servido que se hizo el apartamiento de los descalzos y calzados, haciendo provincia por sí, que era todo lo que deseábamos para nuestra paz y sosiego” (ib 30). “Ahora estamos todos en paz... No nos estorba nadie a servir a nuestro Señor...” (ib 32).

El relato ha ocupado 13 páginas en su manuscrito. En el plano literario, una mini-epopeya. En el histórico, todo un monumento de gratitud a las gentes de Palencia y a la Virgen “nuestra Señora de la Calle”. Fundadora.

Bibl.–Documentación sobre la fundación del Carmelo de Palencia puede verse en la BMC 6, 293-314).

F. Domingo

Pamplona (Navarra)

Es una de las ciudades en que T proyectó fundar un Carmelo, sin lograrlo en vida. La mención de Pamplona aparece en el epistolario teresiano, con ocasión de la reñida fundación de un colegio de jesuitas en la ciudad (cta 342,5; Suárez, Juan, S.I. y Hurtado de Mendoza, Francisco). Será iniciativa de una insigne carmelita navarra, Leonor de la Misericordia (Ayanz y Beamonte) la fundación del Carmelo de Pamplona. La Santa responde a su propuesta remitiendo el proyecto al P.

provincial, J. Gracián (cta 444,4). Todavía en la última carta del epistolario teresiano se vuelve sobre el tema (cta 468,4). Son ya los últimos días de vida de T, y ella vacila entre Pamplona y Madrid (ib n.5). La fundación se realizará al año siguiente (dic. de 1583) por obra de Catalina de Cristo y Leonor de la Misericordia. Había tramitado las licencias el famoso caballero-ermitaño navarro Martín Cruzat. Económicamente la había apoyado doña Beatriz de Beamonte y Navarra, fundadora del Carmelo de Soria (F 30,3) y futura carmelita. Beamonte y Navarra, Beatriz.

BIBL.– BMC 28; MHCT 3, 655-656; Reforma, 2,7,56; Jáuregui, José María, Santa Teresa en Navarra en el IV centenario de su muerte, Pamplona, 1982.

Pan

Simbología bíblica

Pantoja, Hernando de (1489-1582)

Monje cartujo, bienhechor de T y muy venerado por ésta. Nació en Sevilla hacia 1489/1490, oriundo de la familia abulense de los Pantojas. Como abulense lo calificará la Santa: “era de Avila, de los Pantojas” (F 25,9). Ingresó en la Cartuja de Santa María de las Cuevas (Triana, Sevilla) a los 18 años, e hizo su profesión en 1519. Desempeñó altos cargos: prior de las Cartujas de Aniago (Valladolid) y de Cazalla de la Sierra (Sevilla), sucesivamente Visitador de Cataluña y posteriormente de las Cartujas de Castilla (1568). El año anterior (1567) fue elegido prior de la Cartuja de Santa María de las Cuevas, de Sevilla, cargo que ocupó hasta 1580 (cta 347,9), año en que “fue absuelto en acto de visita por su mucha edad, que pasaba de 80 años” (eran ya 90!). La Santa lo suele llamar “el santo viejo”, “grandísimo siervo de Dios”, “santo prior” (F 25,9.12), o más cariñosamente “mi santo prior”, “mi buen prior”, “el mi santo prior”, “nuestro buen

prior” (ctas 114,3; 127,4; 137,2; 175,9...); “es mucho lo que quiero a ese santo”, en carta a la priora de Sevilla (237,6).

Los dos se conocieron en Sevilla con ocasión de la fundación de aquel Carmelo, a la que Pantoja colaboró intensamente (F 25), ayudándola luego con sus limosnas (cta 319,11). Queda constancia documenal de algunos de sus obsequios (BMC 6,250). A él recurrió la Santa por mediador cuando el Carmelo hispalense sufrió la fatídica visita de Cárdenas y la destitución de la madre priora, María de san José (cta 283). Ya antes el “santo prior” había solicitado de la Santa un ejemplar manuscrito del Camino de Perfección, que ella accede a enviarle cuanto antes (cta 190,4, de abril de 1577). Por esos años medió entre ambos intenso carteo (ctas 175,11; 178,1; 222,4; 248,8...). Teresa siente de veras los achaques del “santo prior” tras la penosa caída que ocasionó su cese en el priorato (“el prior de las Cuevas está muy al cabo, de una caída que le dio”, escribe ella a Lorenzo: 332,6, febrero de 1580). Con todo, sobrevivió a la propia Santa, pues falleció el 21.11.1582. “Vivió el padre don Fernando Pantoja en la orden 63 años, y más de los 30 fue prior en las casas referidas, y muchos de ellos visitador” (cf BMC 6,250, nota).

Papas aludidos por T

En los escritos teresianos es fácil entrever la veneración de T por los Sumos Pontífices y por su ministerio eclesial. Con todo, las menciones expresas de ellos son muy pocas en las Obras (V 36,26; F 28,2-3). Son numerosas en las cartas. Lo cual indica mayor presencia en la actividad de T (praxis), pero menor en su pensamiento (doctrina).

Los papas a que ella alude, más o menos expresamente, son los que se suceden en la Santa Sede durante la serie de fundaciones de T, de 1560 a 1582. Son tres Pontífices: Pío IV (1559-1565), Pío V (1566-1572) y Gregorio XIII (1572-1585). A ninguno de los tres lo menciona por su nombre. En cambio sí recuerda por su

nombre al papa que en el siglo XIII aprobó la Regla del Carmen. Escribe ella que la Regla implantada en la fundación de San José “fue dada a 1248 años, en el año quinto del pontificado del papa Inocencio IV” (V 36,26).

Nunca alude directamente a Pío IV, pero bajo su pontificado llegaron a T los tres breves que autorizaban la fundación de San José de Avila (V 36,26; F 28,2, y cta 269,8). – Tampoco hay en sus escritos alusiones expresas a san Pío V, pero sí a lo decretado por él acerca de la clausura de las monjas (del 1.6.1566: carta de T 412,16). Y él fue quien en 1569 nombró visitadores dominicos para la Orden del Carmen en Castilla (a Pedro Fernández) y en Andalucía (a Francisco de Vargas), que tanto influyeron en la persona y en la actividad de T. También es probable que ella escribiese alguna carta a este Pontífice (cf el testimonio de Isabel de Santo Domingo, BMC 19, 494). – En cambio, a Gregorio XIII aludirá ella numerosas veces en sus cartas, desde 1575 hasta 1582: bien sea con motivo de su nuevo decreto sobre la clausura (ctas 412,16; 451,14), bien insinuando su parentesco con el Nuncio Felipe Sega (F 28,3) y con el cardenal protector de la Orden del Carmen, Felipe Buoncompagni (cta 226,15). Hasta él quisiera hacer llegar su voz o alguno de los descalzos, para contrarrestar otras informaciones acerca de éstos (cta 118,4; 124,9, etc.). Teresa alude a los breves y contrabreves del Papa en el asunto de la vocación de Casilda de Padilla (ctas 179,2; 408,7) y otros.

A Gregorio XIII se debe la gran reforma del calendario: 24.2.1582. La supresión de diez fechas, en el mes de octubre de ese mismo año, coincidirá con la muerte de T: fallecida el 4 de octubre, al día siguiente era 15 del mismo mes. Breves y bulas. Roma.

Paracuellos (Madrid)

Pequeña población de la provincia de Madrid, donde tiene su palacio doña Luisa de la Cerda, y donde quiso fundar T el Carmelo que erigió en Malagón. En Paracuellos solía pasar algunas temporadas doña Luisa (cta 25,5), ahí le envió

diversas cartas la Santa (cta 37, 38...) y ahí falleció el hijo de aquélla, don Juan Pardo, muerte que motiva las cartas de la Santa a doña Guiomar y a doña Luisa. Dista sólo “tres leguas” del Madrid de entonces (cta 184,2). Al palacio de Paracuellos quiso la Santa trasladar temporalmente el Carmelo de Malagón, cuando estuvo tentada de levantar la fundación “como la de Pastrana” por lo maltrecho del edificio malagonés. Escribe ella a Gracián en junio de 1576: “Un mensajero hice luego a doña Luisa; esperándole estoy, y determinada, si no lo hace bien, de procurar las pase [a las carmelitas de Malagón] a la casa que tiene en Paracuellos, hasta que aquí la haga, - que está tres leguas de Madrid y dos de Alcalá, a lo que me parece, y muy sano lugar, que allí quisiera yo harto hiciera el monasterio, y nunca quiso... Deshacer el monasterio como el de Pastrana, por ninguna manera se sufre...” (cta 108,7).

Parda

“La su Parda” (cta 61,2.6), sobrenombre cariñoso de una carmelita presentada por Báñez: María de Jesús, Pardo Cifuentes.

Pardo de Tavera de la Cerda, Juan

Hijo mayor de doña Luisa de la Cerda y de don Antonio Arias Pardo. Nacido en Toledo en 1550. Señor de Malagón, Paracuellos, etc. Murió soltero a los 21 años (1571). Lo habría conocido la Santa en el palacio toledano de doña Luisa en 1562 (cf V 34). De escasa salud. Su madre doña Luisa lo lleva personalmente a Antequera en la primavera de 1568, para hacerle tomar las aguas de Fuentepiedra, viaje que aprovecha la Santa para encomendar a aquélla el autógrafo de Vida, destinado a Juan de Avila en Montilla (ctas 8.9.10). De vuelta en Paracuellos, se agrava la salud de don Juan, y su hermana Guiomar se lo escribe a la Santa, en carta de octubre de 1571, misiva a la que ésta responde a vuelta de correo, el día mismo en que moría don Juan (el 22.10.1571, cta 37).

Pardo de Tavera, Catalina

Hija menor de doña Luisa de la Cerda, que fallece en 1578, con gran sentimiento de la madre y de T, que escribe: “A doña Luisa de la Cerda se le ha muerto la hija más pequeña, que me tiene lastimadísima los trabajos que da Dios a esta señora. No le queda sino la viuda [Guiomar]. Creo es razón le escriba vuestra paternidad [Gracián] y consuele, que se le debe mucho” (cta 238,11). En otro doloroso trance familiar, les envía saludos la Santa a madre e hija (cta 37,3).Pardo de Tavera, Juan.

Pardo de Tavera, Guiomar

Hija de la gran amiga de la Santa, Dª Luisa de la Cerda, y de don Antonio Arias Pardo. Huérfana de padre en 1561, ocasión en que será conocida de la Santa en el palacio toledano de su madre (1562: V 34,1). Escribirá a la Santa anunciándole la grave enfermedad de su hermano don Juan Pardo, carta a que la Santa responde a vuelta de correo. Don Juan moría ese mismo día en Paracuellos: 22.10.1471 (cta 37). Doña Guiomar se casó en 1576 con Juan Pardo de Zúñiga (hijo de Luis de Requesens), del que enviudó al año siguiente. En diciembre de 1578 casó en segundas nupcias con don Juan de Guzmán, hijo del conde de Alba de Liste. Más adelante Felipe III les concederá el título de Marqueses de Malagón.

En su carteo con María de san José (Salazar), que de joven había vivido en el palacio toledano de Dª Luisa, la Santa le comunica varios de esos acontecimientos: velación y primer casamiento de Guiomar (ctas 134,4; y 158,6), su situación de dolor al enviudar al año siguiente (cta 188,8) y su anhelo de sucesión (335,2). Nos han llegado varias cartas de la Santa a Dª Luisa; una sola (37), a doña guiomar (o Yomar, como escribía la Santa).

Ya en el siglo XVII, siendo marquesa de Malagón y Flechilla, y patrona del Carmelo malagonés, doña Guiomar aporta un nuevo censo anual para socorrer las

necesidades de la Comunidad (16.4.1619: cf. BMC 5, 386 nota). Cerda, Luisa de la.

Pastrana

Villa de la provincia de Guadalajara, señorío de Ruy G. de Silva y Dª Ana de Mendoza, Principes de Eboli, quienes ofrecieron a T la fundación de un Carmelo (1569) y facilitaron la de un convento de descalzos (1569), ambos en la villa. T lo relata en el Libro de las Fundaciones c. 17. El convento de descalzos fue luego noviciado famoso en Castilla. En cambio, ella misma decidió la supresión del Carmelo pastranene (1574) y el traslado de la comunidad a Segovia (F 17, 16-17. Al convento de Pastrana lo visitó T al menos dos veces: el año de su fundación y de nuevo en 1571. Pero se alarmó ante los excesos penitenciales introducidos por el extravagante maestro de novicios Angel de san Gabriel. De acuerdo con el Visitador dominico Pedro Fernández, envió para moderar esos extremos a fray Juan de la Cruz (probablemente ya en 1571). Y ante la tozudez de dicho maestro la Santa solicitó el dictamen del teólogo Domingo Báñez, quien escribió su célebre carta de 23.4.1572 (BMC 6,131-133) reprobando las maneras pseudo-pedagógicas de fray Angel. Ocurría esto cuando el noviciado estaba a tope de jóvenes novicios venidos, en gran parte, del entorno universitario de Alcalá. Entre esos jóvenes venidos de la universidad complutense se hallaba Jerónimo Gracián: también esto lo recuerda T en F 23,8-10, e igualmente Gracián en su Historia de las Fundaciones (MHCT 3, 555-556). Una vez muerta T, el noviciado pastranense adquiere relieve especial en la vida de los descalzos, sobre todo a partir del “Capítulo de Pastrana” de 1585, al que asistieron san Juan de la Cruz, y los PP. Gracián y Doria, provinciales de turno.

BIBL. – Reforma, 1, 2, c. 50, p. 372; AA. VV., Homenaje IV Centenario...

Pastrana, fundación del Carmelo de

Es la sexta en la serie de fundaciones de la Santa. En realidad, esta vez dos fundaciones, una de descalzos, de descalzas la otra. Relativamente afortunada la primera. Desafortunada y de breve duración la otra.

Pastrana es una villa de la provincia de Guadalajara. En ella tenían palacio y posesiones los príncipes de Eboli, Ruy Gómez de Silva y Ana de Mendoza. La M. Teresa y doña Ana se habían conocido en 1562 en el palacio toledano de doña Luisa de la Cerda. Ahora, 1569, doña Ana –famosa princesa de Eboli– impone su voluntad a la Santa. Habían tratado ya de una posible fundación de carmelitas patrocinada por aquélla. Voluntariosa y tenaz, sorprende a T con atuendo de criados y carruaje en el reciente Carmelo de Toledo. Los criados traen la orden de llevar consigo a la Santa, de Toledo a Pastrana, para fundar. La Santa se resiste, aun a costa de malquistarse la voluntad y los servicios de la princesa y su consorte. Sólo se rinde ante el susurro de la voz interior que le intima la aceptación (F 17,3). El 30 de mayo de 1569 se pone en camino. Se detiene unos días en el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid. Y aquí conoce a dos ermitaños italianos venidos del Tardón, de Andalucía. Son Ambrosio Mariano y el lego pintor fray Juan de la Miseria. Sabe que también ellos tienen la oferta de unas ermitas que les brinda la misma Princesa de Eboli en Pastrana. Y T, mostrándoles la Regla y las Constituciones del Carmen, los convence y los conquista para su obra. De los dos conventos de descalzos proyectados por ella, sólo había erigido el de Duruelo, que tenía apenas unos meses de existencia. Rápidamente obtiene los permisos correspondientes (F 17,11-12) y, con los italianos, pone en marcha el famoso noviciado de Pastrana (julio de 1569), que luego se hará célebre por varios motivos: por las extravagancias penitenciales del maestro de novicios, fray Angel de san Gabriel, por la resistencia de la Santa que hace intervenir a fray Juan de la Cruz y al P. Báñez (carta de éste del 23.4.1572), por el ingreso de J. Gracián y de numerosos estudiantes de Alcalá en ese noviciado, que por otra parte tendrá la suerte de no incurrir en las iras de la Princesa. Otro episodio relevante será el famoso desafío de los jóvenes de Pastrana a la M. Teresa y sus monjas de la Encarnación, reto al que responderán ella y fray Juan de la Cruz con la Respuesta

a un desafío. Respuesta que es un neto ‘test’ de contraste entre los rigores de Pastrana y la vida religiosa estilada por los dos Santos.

Suerte bien diversa corrió la otra fundación de T, su Carmelo femenino de Pastrana. Llega ella a la villa en junio de 1569, y el día 23 erige el nuevo Carmelo, pese a los inconvenientes del inmueble, debidos a las injerencias de la Princesa. Al mes siguiente, la Santa trae para superiora a una monja de calidad, Isabel de santo Domingo. Pero sobreviene el contratiempo de la muerte de Ruy Gómez (29.7.1573), con el inmediato golpe de escena de la Princesa viuda, que por sí misma se viste el hábito carmelita y se mete monja en su monasterio de Pastrana. Fue sentencia de muerte para la fundación. Los caprichos y libertades de la monja improvisada fueron tantos y tales, que la M. Teresa decidió cortar por lo sano. De noche y a hurtadillas hizo que todas sus monjas abandonasen el monasterio, dejasen una nota de entrega de todo a la Princesa y se trasladasen al recién fundado Carmelo de Segovia. Era la noche del seis al siete de abril de 1574. Por protagonista de la retirada nocturna había enviado la Santa al famoso Julián de Avila, que cuenta minuciosamente el dramático episodio: “puesto todo recaudo, se consumió el día antes el Santísimo Sacramento y, concertados de salir a media noche, sin que la Princesa lo supiese...” (Julián de Avila, Vida de Santa Teresa... Madrid 1881, p. 275). El Carmelo de Pastrana no había llegado a los cuatro años de vida.

La Santa narra lo sucedido en el capítulo 17 del Libro de las Fundaciones, relato que es un modelo de finura y cortesía para la terrible princesa, que para esas fechas –T escribe en 1576– ya ha denunciado a la Inquisición el Libro de la Vida, y ella misma yace por orden de Felipe II en la prisión del castillo de Pinto, a pocos kilómetros de Madrid.

Por Pastrana había pasado más de una vez la M. Teresa. También fray Juan de la Cruz. Segovia, fundación de.

Bibl. – Julián de Avila, Vida de santa Teresa de Jesús... , anotada y adicionada por don Vicente de la Fuente. Madrid 1881, pp. 275-277; J. Gracián, Peregrinación de Anastasio, en BMC 17, 184-190; Antolín Abad Pérez, San Pedro de Pastrana y su aportación a la Reforma del Carmen, en “Santa Teresa y la literatura mística hispánica”, Madrid, 1994, pp. 645-657.

F. Domingo

Pastrana, noviciado ocd

Pastrana es “una villa de Ruy Gómez, príncipe de Eboli”, anota T (cta 24,3), diócesis y provincia de Guadalajara. En ella se fundó el segundo convento de descalzos, según licencia de Rubeo. Erigido el 10.7.1569 (F 17), poco después del convento de Duruelo, pasaría a ser el noviciado más importante de los descalzos en España. (En Pastrana se había erigido el Carmelo de descalzas el 23.6.1569. El convento de Duruelo, el 28.11.1568). Se estrenó el noviciado con la toma de hábito de Ambrosio Mariano de san Benito y de fray Juan de la Miseria, de mano de Baltasar de Jesús (F 17,15). De Duruelo vino enseguida a Pastrana el P. Antonio de Jesús (Heredia). La fundación atrajo numerosas vocaciones de jóvenes universitarios de Alcalá: Juan de Jesús, Roca (F 23,3), Jerónimo Gracián (F 23-24), Agustín de los Reyes... La Santa volvió a visitar la casa con ocasión de las primeras profesiones (10.7.1570). Pero poco después ella misma se alarma ante los excesos penitenciales del maestro de novicios, Angel de san Gabriel. Para moderarlos, viene a Pastrana fray Juan de la Cruz (hacia 1571). En vano. La Santa tendrá que recurrir al dictamen de un teólogo excepcional, P. Domingo Báñez, el cual escribe una carta severa sobre los criterios del improvisado maestro (23.4.1572: BMC 6, 131). De nuevo en vano, porque las extravagancias de éste seguirán durante el noviciado de Gracián (25.4.1572-1573). Escribe la Santa a propósito de este último: “...En especial se probó su virtud en un tiempo que, faltando de allí el prior, quedó por mayor un fraile harto mozo y sin letras y de poquísimo talento ni prudencia para gobernar; experiencia no la tenía...” (F 23,9).

Es, probablemente, la semblanza más dura escrita por T. Ahí tomó también el hábito (6.5.1571) la famosa Catalina de Cardona (F 28,30). Ya en los últimos años de T (octubre de 1580), siendo prior de Pastrana el P. Nicolás Doria, llegará al noviciado el quiteño sobrino de la Santa, Francisco de Cepeda, que será rápidamente despedido sin haber estrenado vida de descalzo, en contra de las esperanzas de T (cartas 356, 357 y 359,2.6). Pastrana será en adelante el más famoso noviciado de los descalzos.

Paterna

Monasterio de monjas carmelitas (OCarm), en la provincia de Huelva, fundado en 1537. Contaba con una comunidad reducida, quizás no superior a las 12 monjas. Entra en la historia y en el epistolario de T con motivo de la visita realizada por el P. Gracián. Cuenta éste que para librarlas de falsos rumores y calumnias, ordenó él que se integrasen a su comunidad tres monjas del Carmelo teresiano de Sevilla, nombrando priora a una de éstas, con la misión de poner orden en la vida religiosa de la casa. Tarea difícil, que en un primer momento tuvo la aprobación de la Santa, quien anteriormente había temido recayese sobre ella el encargo (R 50). “Mucha envidia he habido –escribe– a las que fueron a Paterna” (cta 152,2: del 26.11.1576: con numerosas alusiones en el carteo de 1576-1577). Se alegra ella de que se hayan disipado los falsos rumores esparcidos contra aquéllas: “Hogádome he de que no sea verdad lo de las cigarras [criptónimo por las calumniadas de Paterna]” (cta 154,2). Pero luego, al complicarse la situación, prefiere que las tres descalzas vuelvan al Carmelo de Sevilla (cta 198,6; 221,2). El episodio lo refiere varias veces Gracián (MHCT 2,66-67; 3,586-7; 19,318-9), que llega a tener un duro calificativo para dicha comunidad (ib 2, 66: “gente la más perdida”). Isabel de San Francisco.

Patillas

Criptónimo (o quizás apodo popular), para designar al diablo (cta 136,7.8).

Patronato de España

La historia del Patronato nacional de santa Teresa tiene dos fases o momentos, uno en el siglo XVII y otro en el XIX. Cada uno de ellos dentro de circustancias político-religiosas distintas. La proclamación del siglo XVII fue consecuencia de la devoción y del entusiasmo provocados por su beatificación por Paulo V el 24 de abril de 1614. Esa primera proclamación tuvo lugar el día 30 de noviembre de 1617. La proclamación fue la siguiente, con una indicación en vista de posibles oposiciones que no se evitaron: «Patrona y abogada después del Apóstol Santiago para invocar y valerse de su intercesión en todas las necesidades». No todos, como era presumible, compartieron el entusiasmo por esta causa. La oposición se produjo de forma inmediata y en términos perentorios. Los oponentes fueron particularmente el arzobispo de Santiago y el cabildo compostelano, representando a los entusiastas del Apóstol y muy especialmente por los Caballeros de su Orden. La reac-ción fue tan eficaz que un decreto real de 24 de septiembre del año siguiente declaraba cesado el patronato teresiano. Lo hacía movido por justas causas y consideraciones y hasta «que mande otra cosa».

Pero los defensores de la causa teresiana no cejaron en su empeño. Movieron los hilos y resortes en las competentes instancias y las Cortes reunidas en 1626, ya bajo Felipe IV, y al año siguiente obtuvieron nuevamente la proclamación del patronato. Obtuvieron además un breve de Urbano VIII, 21 de julio de 1627, que refrendaba la decisión de las Cortes, ratificada por Real Decreto de 28 de septiembre del mismo año.

El asunto se trasladó, como en otros temas del tiempo, a la arena de las polémicas y discusiones azuzados por los sentimientos. Se produjeron situaciones y enfrentamientos impertinentes y desagradables (Vicente de la Fuente, Historia de España, V, 422-423). Acérrimo defensor del santiaguismo fue Quevedo: Santiago por su espada. El cabildo compostelano acudió a Roma donde su peso

era así de fuerte. Roma rescindió el breve anterior por otro de 2 de diciembre. Felipe IV aceptó lo sucedido aunque con disgusto. Durante dos siglos se olvidó el tema del patronato teresiano hasta mejores tiempos.

Estos llegaron durante las Cortes de Cádiz en plena crisis de la Guerra de la Independencia, y a favor de algunos motivos y connotaciones específicos, como el nacionalismo. Hizo la proposición por primera vez el diputado por Guatemala, Antonio Larrazábal. Pero el debate no se abordó con decisión hasta otro momento favorable. Este tuvo lugar cuando los carmelitas intuyeron que su gesto, acogiendo a las Cortes en su iglesia con motivo de la acción de gracias por la aprobación de la Constitución, 19 de marzo de 1812, pensaron que era la coyuntura adecuada para recordar el tema, fondeado en la marisma de asuntos y preocupaciones diversos. Presentaron un memorial detallando la historia de cuanto se había hecho en favor del patronato, y solicitaron se declararan vigentes las disposiciones anteriores. Se nombró una comisión al efecto, que leyó su alegato el 23 de junio y el veredicto fue favorable. Las Cortes sin nueva votación ratificaron la validez de los acuerdos de las Cortes de 1617 y 1627, el día 27 de julio de 1812. Los parlamentarios comisionados cayeron en cuenta de las verdaderas dificultades de fondo. Estas se deri-vaban de la normativa fijada por la Congregación de Ritos en 1630, a raíz de las reclamaciones de la iglesia de Compostela, en 1627. Dicha normativa, expresa y bien clara, sancionaba que la elección de patronos debía ser aprobada y confirmada por la Congregación. Sin embargo, la comisión entendió que esas disposiciones no tenían efecto retroactivo. Si el rey había aceptado la suspensión del patronato teresiano, fue por imposición de las circunstancias políticas; pero reservándose su derecho para cuando lo considerara oportuno. Tenían además en cuenta los comisionados otros subsidios interpretativos de alta calidad regalista. Por eso su dictamen era previsiblemente favorable. Es el momento en que la Santa Sede se encuentra en situaciones tan comprometidas como el secuestro de Pío VII en Fontainebleau, y no se pronunció contra lo sucedido en Cádiz. Nuevamente la política giró

copernicanamente y también con repercusiones en el asunto del patronato de santa Teresa.

La restauración fernandina de 1814, tan rígidamente restauracionista, volvió a dejar las cosas como estaban antes de las nuevas leyes: suspendió la Constitución y todas las medidas de las Cortes. Otra vez se comenzaba. El patronato de santa Teresa quedaba por lo tanto suspendido. De nuevo reverdecen las dificultades y tensiones. El Cardenal de Borbón, de línea liberal, sigue fiel a lo decretado por las Cortes. Pero desde Sevilla es denunciado y se acude al Nuncio Gravina. También en Roma habían cambiado las cosas. El Nuncio sintonizaba con la política española. Sus informes al Secretario Consalvi fueron durísimos, con reclamaciones muy fuertes contra las Cortes de Cádiz y contra los carmelitas a quienes acusaba de «acudir a falsas suposiciones y subterfugios». Los informes del Nuncio fueron atendidos. El patronato fue anulado, y la medida fue bien aceptada por el Gobierno, como declaró la Cámara de Castilla.

Pero la historia no se había cerrado para siempre sobre el asunto del patronato. Otro capítulo se iba a escribir, y como siempre, sobre la pauta de las nuevas circunstancias políticas. En 1820 llegaron de nuevo los liberales al poder. Fernando VII acató la Constitución gaditana. De nuevo se abogó en favor del patronato de la Santa. Para la puesta en vigor de leyes y decretos anteriores se nombró una Junta Provisional, que debía examinar las que debían restablecerse antes de la reunión de las nuevas Cortes. La petición a favor del patronato se presentó el 9 de junio a la Junta Provisional, de acuerdo con el decreto de 12 de junio de 1812. Se debatió al día siguiente. El resultado fue que, si bien el asunto era urgente, bastaba con publicar el decreto de las Cortes del doce en la nueva recopilación que se preparaba.

Se planteaba, como se ve, otra vez un delicado problema para la Iglesia, que comprometía al representante de Roma, que lo era en el momento el nuncio Giustiniani. La rescisión del patronato había sido sancionada solemnemente en

Roma al producirse la restauración fernandina, respaldando el derecho de Roma. Giustiniani ensayó una vía de buena voluntad con el gobierno, dejando claro la competencia de Roma. Pero su intervención fue poco afortunada; disgustó en Roma, sobre todo al Cardenal della Somaglia, conservador a ultranza y, por añadidura, encargado de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos de España, recientemente nombrada. En Roma no creyeron acertada la postura del Nuncio, en particular la promesa de una actitud favorable, deseada para cuando el gobierno hiciera la pertinente solicitud. Las instrucciones de Consalvi al Nuncio puntualizaban varias cosas, y apuntaban siempre a favor de los derechos de Roma, según nota del 15 de septiembre de 1820. Pero en el gobierno tenían claras ideas de sus derechos y de sus planes. Todo había sido bien estudiado. No era necesario acudir a Roma de nuevo. La réplica del Nuncio fue un detallado y exhaustivo respaldo de una historia y de un derecho que, sin duda, exige el recurso a la Santa Sede. En su forma mínima, se debe acudir siquiera para fijar la solemnidad litúrgica de tal patronato. Esta vez la postura del Nuncio tuvo buena acogida en Roma; pero no en el gobierno que tardó más de un año en contestar, y lo hizo para ratificarse en su apreciación de que no era necesario acudir nuevamente a Roma.

Se podría pensar que esta historia, tan simple a primera vista, tan complicada en su secuencia real, merecería otro final más feliz. Sin embargo, éste no fue otro que el desinterés del gobierno, que no quiso llegar más allá, dejándolo todo en la suspensión del decreto aprobado por el Rey, pero suspendido cuando el Nuncio reclamó contra él en julio de 1820. Al Gobierno español no le interesaba el tema. Y en Roma preferían también que no se volviera sobre ello. Así hizo aguas una propuesta tan trabajosamente defendida.

Dentro de la Orden, tan interesada en llegar a un final feliz, se produjeron algunas penosas situaciones. Entre ellas la que cuenta el último historiador oficial de la Congregación de España, P. Manuel de Santo Tomás (Traggia), quien muy ganoso de ayudar a la causa, escribió una memoria pormenorizada de todo. Pero

su entusiasmo le llevó a un intento, peligroso entonces: publicarla al margen de la Orden. Con esto se condenó a sí mismo y a su propio escrito, y nos privó de su esfuerzo, pues su original no ha llegado hasta nosotros.

BIBL. – Alberto Pacho, El P. Manuel de Santo Tomás, etc., Roma 1979, pp. 344-345; Ignacio Lasa Iraola-Juan María Laboa Gallego, Santa Teresa de Jesús Patrona de España en las Cortes de Cádiz, Hispania Sacra 32 (1980) 265-285; A. López Ferreiro, Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela, II; Pablo Jauralde Pou, Francisco de Quevedo (1580-1645). Madrid, 1998, pp. 541-557.

Alberto Pacho

Pausado

Remoquete (criptónimo) con que T designa en 1578 a Antonio Mauricio Pazos de Figueroa. Lo llama también “Angel Mayor”.

Pazos y Figueroa, Antonio Mauricio (-† 1586)

Antonio Mauriño, –siempre Mauricio en la historiografía teresiana–, nació en Pontevedra del noble linaje que acredita su apellido. Cursó derecho en el Colegio Español de S. Clemente de Bolonia del que fue posteriormente rector. De regreso en España, hacia 1550, ejerció el cargo de abogado en la Audiencia de la Coruña, aunque muy pronto llegó a Madrid, ordenándose sacerdote. Seguidamente llegó a cargos importantes en la Inquisición, primero en Sicilia, luego en Sevilla y Toledo. Este cargo de la Inquisición toledana le impuso trasladarse a Roma con ocasión del proceso de Bartolomé Carranza. Pío V le nombró obispo de Pati en Sicilia. Felipe II, teniendo en cuenta su preparación y su fama, le designó obispo de Avila, y por indicación del arzobispo de Toledo, cardenal Quiroga, lo constituyó Presidente del Consejo de Castilla, puesto al que accedió en 1578. Al cesar en este cargo fue nombrado obispo de Córdoba, donde murió el 18.6.1586. Su

llegada al puesto de máxima influencia en la España de Felipe II coincide con uno de los años críticos para la obra teresiana, 1578. A la muerte de su gran favorecedor, nuncio Ormaneto, noche del 17 al 18 de junio de 1577, fue nombrado para sucederle Felipe Sega, que daría un vuelco a la situación en contra de la M. Teresa y de su obra. Otra pérdida para la Reforma fue la del Presidente del Consejo, Diego de Covarrubias, acaecida el 27 de septiembre del mismo año. El vacío que dejó éste fue afortunadamente compensado con el nombramiento de Antonio Pazos para el mismo cargo, a comienzos de 1578.

En la correspondencia teresiana de este año son frecuentes las referencias al Presidente del Consejo, y el recurso al mismo, aunque no directamente. Parece ser que la prisa por sentirse atendida no tenía en el interesado tanta diligencia como ella deseaba, ni se parecía en prontitud a su antecesor. Por eso acuñó ella uno de sus ingeniosos criptogramas, llamándole “Pausado”. Así en la carta del 15 de octubre de 1578. También le recuerda como “el ángel mayor”, otra designación críptica que reservaba para referirse a los inquisidores generales (cta al P. Jerónimo Gracián, 2.3.1578). En ésta apunta que por su mediación acababan las dudas sobre los poderes de visitador de Gracián, asunto sobre el que esperaba se pronunciara el Presidente contra el nuevo Nuncio. En otras cartas de agosto, una sin fecha, pero de ese mes, y otra del día 14 del mismo, indica la oportunidad de entregar al Presidente los breves que acreditan a Gracián como visitador, y que eran reclamados por Sega (cta al P. Jerónimo Gracián, 14.8.1578). Por cierto Pazos estaba empeñado en que Gracián continuara la visita, y se mantuvo firme en un encuentro personal con él, afirmando que eso era la voluntad de Dios y del Rey, y prometiendo su ayuda, “diéronle muchas provisiones”, y que acudiese a él cuando “hubiera menester” (cta a fines de agosto 1578). El P. Gracián, temeroso y realista, tal vez más que la Santa, estaba dispuesto a presentarse a Sega, lo que le desaconseja ella hasta que el Presidente del Consejo “le allane” a Sega (cta fines de agosto 1578). Otro envío que acredita la habilidad de la Santa, y el momento dramático que vive la Reforma durante esos meses de fines del 78, es el remitido al P. Pablo Hernández, jesuita, amigo y compaisano de Pazos. Por estas

razones queda claro que la Santa buscara su ayuda. Era otra puerta que se le abría para tener siempre más favorable al Presidente. También acudió la Santa a otro intermediario, el obispo de Osma, D. Alonso Velázquez, para que “trate con el Presidente”, según refiere Gracián en carta del 15 de octubre del mismo año. Pazos fue, sin duda, otro de los valedores de su causa, a quien ella recompensó con su confianza y gratitud. Madrid, Corte de.

A. Pacho

Pecado

Para no distorsionar la vivencia o doctrina de cuanto T nos dice sobre este misterio del mal, son precisas al menos dos observaciones: 1ª) que la experiencia aguda de sus faltas nos la presenta Teresa como reflejo autobiográfico de las crisis pasadas por ella, especialmente en Vida (1565); y 2ª) que su postura ante lo que ella denomina «mis grandes pecados» (V pról., 1) no admite una interpretación simple, moralista, sino una exégesis espiritual, acorde con las luces que la Santa va recibiendo hasta su «conversión mística», que podemos situar en 1554 cuando ella frisa la madurez de sus 40 años.

Carecemos de las Relaciones de «sus pecados» dadas a ciertos confesores antes de esta fecha y que fueron mal interpretadas por Daza y Salcedo. Por eso sus alusiones personales o doctrinales al pecado son las que hallamos actualmente en sus escritos. Estos han sido objeto frecuente de hermenéutica por cuantos nos introducen en su vida y pensamiento. No todos concuerdan en precisar los matices exactos, según los criterios que aplican a la reviviscencia hipersensible de la Santa sobre su dialéctica de entrega total a Dios: abandonándose del todo a su voluntad, por su amor exclusivo a Cristo, y acabando por rendir su yo a los planes que la misericordia divina le va concediendo realizar desde la oración totalizante en que se le comunican el camino, la verdad y la vida.

Esto no empece nuestro intento, adecuado al estilo sintético de esta presentación, de poner un poco de orden lógico en el abundante rimero de ideas, sentimientos, alusiones y afirmaciones sobre lo que la Santa dice en torno a «sus» o «nuestros» pecados. Tarea nada fácil, pues manda aquí la experiencia intransferible, diacrónica o sincrónica, sobre cualquier esquema ajeno que se adopte. Damos un breve guión fácilmente asequible a cualquier lector, máxime si está familiarizado ya con la lectura teresiana.

1. «Somos pecadores»

A diferencia de otros santos, por ejemplo Teresa de Lisieux que llega en la noche tardía de la fe a compartir la «mesa de los pecadores» (Ms C, 5-7), nuestra Santa de Avila patenta su pertenencia a la Iglesia de pecadores (LG 8; UR 3) como una realidad sentida desde sus albores adolescentes. Inteligente y extrovertida, sin miedos paralizantes ni escrúpulos clarificados hasta más tarde, se entrega a lecturas caballerescas que hurta a su madre cómplice (V 2,1) y se abre al amor fantástico con que su corazón despierta a una afectividad héterosexual, idealizada y más curiosa que morbosa, a la edad de 14 años.

Al repasar su vida después, enfatizará estas «aficiones» o «amistades» iniciales como «peligrosas» (V 2,6): por su «sagacidad» para continuarlas, pese a que su padre se las «reprendía» (V 2,4), o como «pasatiempos» de «vanidad» y «halago» de sí misma (V 2,2). No parece que al recordar los «grandes pecados que he hecho» (V 20,13; cf V 9,3.9;), se refiera precisamente a estos escarceos amorosos de su primavera. Su conciencia todavía en ciernes no «advertía» entonces más malicia en ello que la «deshonra» posible. Y esto la bastó para «que del todo no me perdiese» (V 2,6).

La decisión de su padre de internarla en las Agustinas de Gracia debió aumentar su complejo de culpabilidad («procuraba confesarme con brevedad»), máxime que

las amistades de fuera persistían en recordarle sus cariños (V 2,8) y los mismos confesores «me decían no iba contra Dios» (ib 9).

Todo juicio moral que intente precisar objetivamente esas anécdotas afectivas de adolescencia quedará en simples y vanas conjeturas. La protagonista que hace el relato no es ya el sujeto que era, sino quien ha pasado por otras experiencias místicas bajo cuya luz se refractan toda la vida anterior y las «advertencias» a sus lectores («para que se vea la misericordia de Dios y mi ingratitud»: V 8,4).

Este criterio puede aplicarse al episodio con el sacerdote de Becedas que se aficiona «en extremo» a la inocente novicia (V 7,4) y al que ella («como era tan niña») sigue la corriente natural para al fin deshacer el entuerto ajeno en que estaba enredado: «jamás pretendí hacer mal» (V 7,5)... «porque aquella afición grande que me tenía nunca entendí ser mala, aunque pudiera ser con más puridad» (ib 6).

Lo mismo se diga de su «perdida vida» en los primeros años de La Encarnación, después de verse sanada de su enfermedad y haber comenzado a gustar de la oración a solas con Dios. Califica este período como un andar «de pasamiento en pasamiento, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión... y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades que ya yo tenía vergüenza de, en tan particular amistad como es tratar de oración, tornarme a llegar a Dios» (V 7,1). La pretensión de restarle a Dios lo que él le pedía como más perfecto «veía yo muy claro» ser cosa del demonio; pero se disculpa con acomodarse al común parecer de confesores (V 6,4) y al «estilo» campante entre muchas religiosas (V 7,1.6).

¿De dónde le viene entonces la conciencia de sus infidelidades y la necesidad de sentirse pecadora? Sin duda alguna de las mismas gracias que recibe de Dios en la oración. Este es el propósito conjunto y explícito que tiene al iniciar su autobiografía: la dialéctica entre «mis grandes pecados y ruin vida» y «el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho» (V pról. 1). Piensa que

Domingo Báñez y García de Toledo, a quienes confía contagiosamente el relato de los favores divinos hechos a una «cosa tan miserable» (V 37,1), la reñirán si no se modera al «contar mis pecados» (V 5,11). Pero ella no deja de simultanear el contrapunto entre «las mercedes que el Señor le había hecho y cuán perdida vida comenzó a tener» (V 7, tít.). Es más, no tiene ningún escrúpulo en magnificar sus culpas y pecados: «De mis culpas no quite nada, pues se ve aquí más la magnificencia de Dios» (V 5,11); «suplico, por amor del Señor, [que] lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados, lo publiquen» (V 10,7).

Este propósito teresiano de exagerar su «ruin vida» nos debe poner en cautela para no tomar una parte por el todo, pues T misma nos dice que fue en ella una inclinación «en extremo» negativa (V 31,15). Llegó a pensar que «cuantos males y herejías se habían levantado, me parecían eran por mis pecados» (V 30,8). Por tanto, si olvidar la afirmación juanina de creer que si «no tenemos pecado sería mentira» (C 15,4), nos queda como criterio sensato y válido que «esto de los pecados y conocimiento propio es el pan con que todos los manjares se han de comer» (V 13,l5).

a) La raíz de nuestra miseria: T apenas notifica la consistencia teológica de sus pecados: son esencialmente «ofensas» a la «amistad» de Dios (V 8,5; passim), un «atrevimiento» osado contra la «Majestad divina» (V 40,4.11). No lo dice de oídas sino de propio sentimiento, y en ese «gran mal» (V 2,11) engloba ella «ocasiones», pecados «veniales» y «mortales», que nos distancian de «este gran Dios [que] no nos ha dejado de amar... aunque le hayamos mucho ofendido» (V 10,4). Las diferencias morales importan poco cuando «nos buscamos a nosotros mismos» en vez de agradar a Dios con el amor debido (F 6,21).

Pero la Santa se pregunta: «¿Cómo es posible... que tan olvidados estén los mortales de Vos cuando os ofenden?» (E 3,1). «Somos miserables», se responde (V 15,3). Una miseria enraizada en el «mucho daño que nos hizo el primer pecado» (V 30,16; M 4,1,11). Por este «pecado de Adán» ha «pagado Jesús

bastantísimamente» (C 3,8), pero nos quedan después del bautismo las secuelas del «gran mal que nos vino por el pecado de Adán» (R 5,16). Y así precisamos cautela para superar sus efectos nocivos: «¡Oh desventurada miseria humana, que quedaste tal por el pecado, que aun en lo bueno hemos menester tasa!» (F 6,4).

b) Pecados veniales: T «sabe» que de tales pecados, excepto «sólo nuestra Señora», nadie está libre, ni siquiera «los Apóstoles» (cta 172,9, a su hermano Lorenzo). Sin embargo, pondera el mal que le vino por hacer poco caso de ellos (V 4,7;8,2), pues son de «tan mala digestión que, si os dejáis, no quedará solo» (C 13,3). «Nos puede venir mayor daño de un pecado venial que de todo el infierno junto» (V 25.20). Y dedica todo un capítulo a este sabernos «guardar» de ellos, aunque no sea más que por «temor de Dios» (C 41, tít.). Hay que suplicarle a Dios «con todas vuestras fuerzas libraros aún de pecados veniales» (C 5,3).

El criterio entre la frecuente miseria humana y el «gran mal» de esta clase de pecados lo repone la Santa en la «advertencia»: «No hay pecados si no se entienden», sentencia en uno de sus pensamientos sobre la «confesión (A 4). De ahí que las personas fieles a Dios «no harán de advertencia un pecado venial» (C 41,1). Tampoco el alma llegada a ciertas alturas contemplativas lo consentiría, aunque «la hiciesen pedazos» (M 6,6,2). La «advertencia subjetiva» es la merma consciente del amor a Dios y al prójimo: «pecado muy de advertencia, por chico que sea, Dios nos libre de él» (C 41,3). De estos «veniales» hay que andar «con mucho cuidado de no hacerlos; esto de advertencia, que de otra suerte, ¿quién estará sin ellos?» (C 41,3).

c) Pecados mortales: Según la percepción subjetiva de la Santa, serían los pecados que no sólo manchan al alma sino que la dejan en las «tinieblas más tenebrosas..., oscura y negra» (M 1,2,1). Quien los comete no pretende «contentar a Dios sino hacer placer al demonio» (ib). Percibe cómo queda la imagen del alma en este estado: «es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro» (V

40,5). Además de «oscurecida» (M 1,2,14), el pecado tiene otro efecto que repugna especialmente a la fina pituitaria teresiana: «como un cieno de mal olor» (R 4,11; M 6,7,2).

Personalmente confiesa no haber «dejado a Dios por culpa mortal» (V 2,3) pues, pese a sus otras faltas, tenía mucha guarda para «no hacer pecado mortal» (V 4,7.9; 5,6; 6,4; etc.). Esto según «su entender» de cuando joven y el parecer de los confesores de entonces. Pero tras su visión imaginaria del infierno (1560) y «el lugar que los demonios allá me tenían aparejado y yo he merecido por mis pecados» (V 32,1-7), todo su ser se estremece, sin hallar palabras oídas o leídas para expresar «lo que allí sentí y ver que habían de ser sin fin y sin jamás cesar» (ib 2). Se tensan sus cinco sentidos para «encarecer» los tormentos dibujados en su memoria hasta «seis años» más tarde (Ib 4), que «el quemarse acá es muy poco en comparación de este fuego de allá» (ib 3). A tal «castigo» de «tinieblas oscurísimas» la hubieran llevado sus pecados: «que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado SU MISERICORDIA» (ib). Por eso considera esta visión como «una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho» (ib 4). No sólo para «temer» sino sobre todo para «amar»: que «por librar una sola [alma] de tan gravísimos tormentos, pasaría yo muchas muertes muy de buena gana» (ib 6). Desde ahí Teresa se determina a «acabar ya de en todo en todo apartarme del mundo» (V 32,8), a ser religiosa «con la mayor perfección que pudiese» y a embarcar a otras en su proyecto de vida renovada (ib 9ss.).

Esta experiencia mística de T es quizás la que más nos acerca a su vivencia espiritual del misterio del pecado y de la supremacía de la misericordia divina reflejada en la pasión de Cristo: «Me templa el sentimiento de mis grandes culpas ...la muchedumbre de vuestras misericordias» (V 4,3). También ilumina nuestra pertenencia a la Iglesia de pecadores y nuestra comunión esperanzada y solidaria con «la gloria que se da a los buenos y pena a los malos» (V 32,8).

2. Conversión de los pecados

Una recta comprensión de los pecados humanos no puede dejar al margen ni la redención «bastantísima» de Cristo («cómo vinisteis al mundo por los pecadores y nos comprasteis por tan gran precio»: E 3,3; cf E 8,3; C 15,1) ni el efecto de este rescate en cada sujeto. La redención se hace historia progresiva de purificación en la vida de T. No es una liberación repentina sino un forcejeo entre el amor propio y el que Dios le ofrece gratis: «enojábame en extremo de las muchas lágrimas que por la culpa lloraba, cuando veía mi poca enmienda» (V 6,4). Este tira y afloja entre los dos protagonistas es quizás una de las lecciones más evidentes de su autobiografía. Pero no siempre se percata el lector de que es Dios mismo quien toma la iniciativa de esta purificación pasiva del alma: «el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Señor» (M 6,7,1).

El mismo Señor advierte un día a T lo que le «pesaba» el «tiempo malgastado» en frivolidades: fue un aviso que le quedó impreso en el alma 26 años «y me parece tengo presente» (V 7,6), porque se le represontó Cristo «con mucho rigor». Y así, entre advertencias imaginarias como la aparición misteriosa del «sapo» (V 7,8), se va dando cuenta de que su estilo de vida no agrada a su Majestad. Sigue la confesión general con Vicente Varrón (navidades de 1543: V 7,17); y, entre el torrente de lágrimas por las mercedes con que Dios la granjea (V 7,19; 8,9), se encuentra a solas con «un Cristo muy llagado» en su oratorio al que suplica de rodillas le «fortaleciese ya de una vez para no ofenderle» (V 9,1).

Con la respuesta «Ya no quiero que tengas conversación con hombres sino con ángeles» (V 24,5), la energía dislocada de T («pues ya andaba mi alma cansada») se concentra en la oración-trato de amistad «a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5). La lectura de las Confesiones de san Agustín, a quien ella profesa devoción «por haber sido pecador» (V 9,7), le confirma en la verdad de la propia conversión de «darme del todo a Dios... que me dio vida para salir de muerte tan mortal» (V 9,8).

La conversión a Dios es la solución progresiva a este condicional básico: «si del todo estaba dada por suya, o no» (V 39,24). A esta meta se orientan las páginas precedentes de Vida, destacando incansablemente que todo es fruto de la piedad y de «la gran bondad de Dios» (V 7,8.9; etc.). En este camino de vuelta total a Dios, la perseverancia en la oración es la nave que lleva a «puerto de salvación» (V 8,4). Por este medio se sensibiliza en el arrepentimiento de los pecados propios y en la pena por los públicos ajenos (V 13,10; cf C 39,1). Con esta arma se han de aprovechar también los principiantes «para librarse de ofender a Dios...y no hacer pecados» (V 15,12), pues no hay que esperar a «estar limpia de pecados» para encontrarse con Dios (V 19,11).

Momento llegará en que entienda «que estaba ya limpia» de ellos por el arrepentimiento confesado a la Iglesia (V 33,4; cf M 6,4,3), aunque su recuerdo le sirva de catarsis ascética durante toda la vida (R 1,26). Incluso «mientras más merced le hace [Dios], más acuerdo trae de sus pecados» y su dolor «crece más mientras más recibe de nuestro Señor» (M 6,3,17; 7,1). Es una forma de aludir a la purificación de la noche oscura, ya que es Dios mismo quien quiere «se aviven [los pecados] en la memoria, y es harta gran cruz» (M 6,7,2). Ante esta pena «de ningún alivio es pensar que [los] tiene nuestro Señor ya perdonados y olvidados» (M 6,7,4). Así, a medida que Dios comunica más sus grandezas a las almas, éstas conocen más «sus miserias, se les hacen más graves sus pecados» (M 7, 3,14). Una observación que es preciso no olvidar para entender la experiencia y mensaje de la Santa en torno al misterio de sus pecados y los nuestros.

La sensiblidad teresiana cierra las páginas sublimes de sus Moradas con esta petición a sus lectores: que le pidáis a su Majestad «para mí, que me perdone mis pecados y me saque del purgatorio, que allá estaré quizá, por la misericordia de Dios, cuando esto se os diere a leer» (M concl, 4). El temor de ofender a Dios y el recuerdo de sus pecados fue una constante en la vida de Teresa. Exclamará con frecuencia: «¡Oh, cuándo será aquel dichoso [día] que te has de ver ahogado en

aquel mar infinito de la suma Verdad, donde ya no serás libre para pecar ni lo querrás ser!...; espera en Dios, que aun ahora me confesaré a El mis pecados y sus misericordias, y de todo junto haré cantar de alabanza con suspiros perpetuos al Salvador mío y Dios mío» (E 17,4.6). Hasta la hora de morir, como su «padre del alma» san Juan de la Cruz en idéntico trance, «repetía muchas veces aquel medio verso de David: cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies» (Efrén-Otger, ST y su tiempo, II/2, 800). Así se cumplió el suspiro acariciado en su camino: «¡Qué dulce será la muerte de quien de todos los pecados la [penitencia] tiene hecha y no ha de ir al purgatorio! ¡Cómo desde acá aun podrá ser comience a gozar de la gloria!» (C 40,9). Penitencia.

BIBL. – Malax, Félix (=Blas), El pecado en la ascética teresiana, en MteCarm. 68 (1960) 5-48; Montalva, Efrén, Santa Teresa por dentro, Madrid 1973, 67-81, 177-213; Herráiz, Maximiliano, Solo Dios basta, Madrid 1981, 45-77.

Miguel Angel Díez

Pedro de Cristo (Ríes), ocd

Recadero y fiel servidor de la Santa en los difíciles años 1578/1579. Había nacido en La Guardia (Alava) hacia 1547. Joven todavía, vagó por varias regiones de Castilla. En Toledo, hacia 1576/1577, se encontró con la Santa y pasó a ser su más fiel mensajero: lleva y trae cartas, de Avila a Madrid y a la inversa. Se relaciona con Roque de Huerta y con Gracián, y alguna vez acompaña en sus viajes a la M. Fundadora. En agosto de 1578 escribe ésta a Gracián, escondido en Madrid: “Con este mensajero, que es Pedro, me dirá lo que allá pasó y pasa en todo” (cta 256,3). Cuando en octubre de 1578 comparecen en San José de Avila los encargados de notificar a la Santa el breve de Sega (cf MHCT 2, 20 y 33) que depone a Gracián y somete los descalzos a la obediencia de los calzados (“ha sido una mañana de juicio, todos iban espantados”, escribe T), “Pedro estaba a la puerta” viendo la escena y corrió a notificarla a Lorenzo de Cepeda y al corregidor

de la ciudad, de lo que “me pesó a mí”, escribe ella (cta 274, 4-5). Después de muerta la Santa, Pedro se enroló en el ejército. Y finalmente decidió ingresar en los descalzos a pesar de sus 65 de edad. Fue admitido en el convento de Tortosa, donde profesó en 1568. Pasó luego al convento de Perpiñán, en el que falleció a los 89 años, el 19.12.1636. Cf Reforma 5, 20, 38. Correos.

Pedro de la Purificación, ocd (1540-1620)

Carmelita descalzo, colaborador inmediato de la Santa y de Gracián. “El vizcaíno”, en la antigua historiografía carmelitana. Nacido en La Puebla de Arganzón (Condado de Treviño), en 1540. Hijo de Pedro Quintanilla y de María González de Domaica. Toma el hábito carmelita en Pastrana en 1571. Es connovicio de Gracián. Profesa el 11.1.1573. Recién profeso, se asocia a fray Juan de la Cruz en el monasterio de la Encarnación de Avila, hasta que le da el turno el P. Germán. Asiste al capítulo de Alcalá (1581), y pasa a ser secretario personal de Gracián electo provincial. Al año siguiente, acompaña a la Santa camino de la fundación de Burgos (enero de 1582). Le lleva recados de Burgos a Soria (cta del 4.2.1582, n. 1). Sigue a su lado en Burgos, cuando Gracián se aleja de la ciudad. La asiste y confiesa en ese periodo, con episodios de gran colorido, contados más tarde por él mismo. En julio de ese año, ya está en Alcalá (cta a María de san José: 14.7.1582, n. 5), nombrado vicerrector del Colegio de San Cirilo por Gracián, si bien la Santa cree que “le hace harta falta” a éste, como secretario personal (ib).

Al ser elegido provincial el P. Nicolás Doria en el Capítulo de Lisboa (mayo de 1585), el P. Pedro viaja a Génova para notificarlo al interesado. De nuevo actúa como secretario de Gracián, cuando éste desempeña funciones de Visitador de los Carmelitas en Portugal (1587). Posteriormente, siendo prior del convento de Santa Ana, en Génova (1587-1590), escribe a la Consulta una franca carta apologética a favor de Gracián, en vista de las hostilidades que los superiores de Madrid mantienen contra éste (MHCT 3, pp. 440-444): según él, “Gracián... ha sido la honra de la Orden, exemplo de virtud y bondad” (ib. 441). El P. Pedro es

enviado por Gracián a Roma a perorar la causa de las leyes de las carmelitas descalzas. Escribe este último: “A este tiempo, vinieron a mis manos las nuevas leyes de la Consulta, y vi claramente el daño que de aquel modo de gobierno se seguía a las descalzas. Escribí los inconvenientes, y envié con ellos a Roma al padre fray Pedro de la Purificación” (Peregrinación de Anastasio, diálogo 4º).

Ambos, Gracián y Pedro, convocados a Madrid, son castigados por la Consulta: Gracián es expulsado de la Orden (1592), y Pedro recluido e incomunicado en el convento de Segovia. Desde esa reclusión segoviana, logra él enviar al Cardenal Protector de la Orden una nueva defensa de la persona y la conducta de Gracián: 21 de abril de 1592 (HCD 5, p. 531). Años después, repuesto del castigo, se traslada a Portugal, y en el convento de Evora recibe del P. General la orden de escribir sus recuerdos personales acerca de la M. Teresa (18.12.1601: BMC 6, 379-385). Al año siguiente (1602) hacía igualmente una declaración, esta vez en Lisboa, sobre fray Juan de la Cruz (BMC 24, 287.290), reiterada al año siguiente en Coimbra (ib 25, 664-669). Siendo prior de Burgos de Osma (1612), sigue carteándose, no sin dificultades, con el P. Gracián residente en Flandes (MHCT 9, p. 538). Ya anciano, en 1616 lo nombran prior de Toledo, pero renuncia. De nuevo en Portugal, siendo prior del convento de Cascais, muere en 1620.

El P. Pedro tuvo la gran suerte de vivir de cerca con las tres figuras más destacadas de aquel Carmelo, la Fundadora, san Juan de la Cruz y Gracián. Tuvo también la suerte de convivir en Génova con la figura más distinguida del naciente carmelo italiano, el P. Juan de Jesús María (“calagurritano”). No conservó cartas de la Santa. Acerca de ella escribió en 1602 un precioso testimonio, en que sobresale la temporada de brega con ocasión de la fundación de Burgos (BMC 6, pp. 379-385). En la antigua historiografía carmelitana, le tocó compartir con su entrañable hermano, el P. Gracián, la injusticia de las omisiones y silencios tendenciosos. Cf BMC 19, 67.80 445.

Pedro de los Angeles, Ocarm/ocd

Es uno de los primitivos descalzos venido de la Orden del Carmen. Nacido en Jaén, se sabe poco de su vida en el Carmen andaluz. Pasó a los descalzos de Pastrana hacia 1569/1570. En 1573, fue uno de los fundadores de los descalzos de Granada, y sucesivamente de La Peñuela, donde quedó de vicario. Siendo superior de la Peñuela y luego del Calvario, asistirá a los dos capítulos de Almodóvar (1576 y 1578), donde se lo propuso para ir a Roma a tramitar ante el P. General la erección de provincia de descalzos. Escribe la Santa (20.9.1576): “me contentó mucho la traza que se daba de procurar la provincia por vía de nuestro Padre General...; y si ese prior de La Peñuela le conoce tanto, él iría bien con el P. Mariano” (cta 124,9).Ya antes había expresado ella ese deseo (118,4). De hecho, el P. Pedro emprenderá el viaje con el H. Juan de Santiago (cf cta 266). Pero no parece cumpliera la misión que se le confió. El resto de su vida es oscuro y poco conocido. Según Jerónimo de San José, el P. Pedro regresaría a los calzados. Parece integrar el grupo de fundadores del convento de Málaga en 1584 (MHCT 3,363; y cf. los juicios negativos emitidos por el P. Jerónimo de San José, en su Historia de... fray Juan de la Cruz, L.IV, c.1, y por el discípulo de este último, P. Juan Evangelista; BMC 10, pp.341 y 344).

Peñalosa, Ana de

Doña Ana de Mercado y Peñalosa es de Segovia. Casada con Juan de Guevara. Al quedar viuda en 1579, se retiró a casa de su hermano, Luis de Mercado, oidor de la Real Audiencia de Granada. Ambos apoyaron a M. Ana de Jesús en la fundación del Carmelo granadino, acogiendo temporalmente a las fundadoras en su casa. Al llegar éstas a Granada en plena noche, cuenta la propia M. Ana que “hallamos a la santa señora [doña Ana] a la puerta de la calle, donde nos recibió con mucha devoción y lágrimas” (Libro de las Fundaciones, capítulo añadido por M. Ana en la ed. príncipe, Bruselas, 1610, p. 362). En Granada, doña Ana se acogió al magisterio espiritual de san Juan de la Cruz, que le dedicó la Llama de Amor viva y “a petición de doña Ana de Peñalosa” compuso la “Declaración de las

Canciones”. En 1586 fundó en Segovia el convento de descalzos carmelitas, y cuando murió en Ubeda fray Juan (1591), se apresuró a trasladar sus restos mortales a Segovia (1593), a la misma iglesia donde reposan también los restos de doña Ana, fallecida en 1608. Se conservan dos de las cartas que le dirigió el Santo. A ella y a su hermano alude T en la carta 451,2. Granada, fundación de.

BIBL. – Sobre el traslado de los restos del Santo, cf: Tomás Alvarez, San Juan de la Cruz: de Ubeda a Segovia, en MteCarm 99 (1991) 273-317; y EphCarm 5 (1951) 13-69.

Peñaranda de Bracamonte

Villa de la provincia de Salamanca, adonde se refugia Gracián en el verano de 1578, al verse hostigado por el nuncio papal Felipe Sega, que en julio de ese año lo ha depuesto de su cargo de visitador, anulando todas sus decisiones (MHCT 2,20-25). Ahí le dirige T las cartas 252 y 254 (agosto de 1578), enviándoselas “por la vía de Mancera” (cta 254,1). Ahí, en Peñaranda, se sentirá gravemente enferma T en su postrer viaje, de Burgos a Alba (septiembre de 1582). Refiere su enfermera Ana de san Bartolomé: “cuando llegamos a un lugarito cerca de Peñaranda, iba la santa Madre con tantos dolores y flaqueza, que la dio ahí un desmayo...” (MHCT 5, 23). En el proceso de beatificación (tribunal de Salamanca) declaró en 1604 y 1610 don Alonsode Bracamonte, “conde y señor de la villa de Peñaranda” que “a la dicha santa madre Teresa de Jesús la tuvo y hospedó en su casa en la villa de Peñaranda”, y eso “las veces que iba a sus fundaciones de sus monasterios” (BMC 20, 136.137).

Penitencia, sacramento de la

El sacramento de la penitencia, uno de los más frecuentados y estimados por Teresa de Jesús, tiene hondas resonancias en su vida, que expresan la riqueza y la eficacia salvadora de este sacramento. 1) Lo experimenta como el sacramento

de conversión, que realiza en su vida la vuelta definitiva al Señor. 2) Lo vive como consagración de un proceso personal de arrepentimiento y de penitencia. 3) Lo practica con asiduidad, confesando sus pecados al sacerdote o al director espiritual, no sólo como sacramento de perdón sino también como garantía del buen espíritu. 4) Se siente perdonada y reconciliada con Dios e igualmente con la Iglesia, a la que ama con todo su ser. 5) Lo prolonga en su vida con las prácticas penitenciales y la aceptación paciente de la cruz.

Este es el marco teológico y experiencial, en el que Teresa vive el sacramento de la penitencia y lo recomienda a sus hijas. Se halla en la más pura línea de la renovación de la teología sacramental, propuesta por el nuevo Catecismo de la Iglesia (CEC 1423-1424).

1. Experiencia de conversión

En la lucha que mantiene la Santa por su conversión, durante largos años, la confesión juega un papel decisivo. Ella nos dice repetidas veces que procuraba confesarse muy a menudo (V 4,7; 5,9; 6,2) y que la pena mayor de su padre, cuando cayó enferma desahuciada de los médicos, fue no haberla dejado confesar. Por eso, cuando torna en sí, se apresura a hacerlo (V 5,10).

Se advierte en esta práctica sacramental cierta angustia, motivada en parte por la lucha que mantenía y también por la praxis penitencial de la época, sancionada posteriormente por el Concilio de Trento en el Decreto de poenitentia (1551). Esta prescribía la confesión frecuente, que en los monasterios se hacía incluso varias veces por semana y al margen de la recepción de la Eucaristía. En la praxis conventual y en el sentimiento de los fieles había como una especie de magnificación de la confesión, que se sobreponía al resto de los sacramentos y de celebraciones litúrgicas. Este es el contexto eclesial, en el que aparece la vivencia sacramental de la Santa. Pero, filtrada por la experiencia mística, representa una riqueza que desborda la praxis penitencial de su tiempo.

Siguiendo el contexto de su conversión, se da una evolución en su experiencia del sacramento de la penitencia. Este pasa a ser considerado no como obra suya o simple práctica sacramental, sino como don de Dios que obra en ella la conversión de su corazón. Es el paso del protagonismo personal al protagonismo de Dios, que otorga su gracia para poder comenzar de nuevo. Ella luchaba, se esforzaba, se arrepentía de sus faltas, se confesaba. Pero volvía a caer de nuevo (V 7,19; 8,2.6). Se encomendaba a los santos que habían sido pecadores: «salvo que una cosa me desconsolaba..., que a ellos sola una vez los había el Señor llamado y no tornaban a caer, y a mí eran ya tantas, que esto me fatigaba» (V 9,8).

La crisis entró en vías de solución, gracias a su confesión con el P. Vicente Barrón, quien «me hizo harto provecho... y tomó a hacer bien a mi alma con cuidado y hacerme entender la perdición que traía» (V 7,17). El proceso culmina en la conocida contemplación de un «Cristo muy llagado»: «Arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle» (V 9,1). «Sólo le pedía me diese gracia para que no le ofendiese, y me perdonase mis grandes pecados» (V 9,9).

2. Cambio interior

Obtenida la gracia de la conversión, Teresa de Jesús inicia una etapa nueva en su vida, entregada a la oración y a una seria ascética de virtudes cristianas, que le abren la puerta a las gracias místicas. Experimenta un profundo cambio interior, en sintonía con la llamada de Jesús a la conversión (Mt 6,16). Esta no consiste principalmente en obras exteriores, que más bien son formas importantes de expresarla. Lo decisivo acontece en el corazón del hombre, es decir, en el centro profundo de la persona.

Es lo que experimenta Teresa, cuando reanuda el relato de su vida: «Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva» (V 23,1). Una vez más la confesión

viene a sellar este proceso. En este caso, es una confesión general que hace con el P. Diego de Cetina: «[Me dijo] que le diese cuenta de toda mi vida por una confesión general, y de mi condición, y todo con mucha claridad; que por la virtud del sacramento de la confesión le daría Dios más luz» (V 23,14).

3. Confesión sacramental

La Santa tiene una viva conciencia de lo que es el pecado mortal y del perdón sacramental (V 40,5; M 1,2,1). Por eso inculca vivamente la confesión (V 5,6; 34,19; 38,23) y advierte a los que sólo «se guardan de pecar mortalmente» y «no se les da nada de pecados veniales», que «están bien cerca de los mortales» (Conc 2,20). Además, «sería mentira decir no tenemos pecado» (C 15,4).

Personalmente, no parece que ella –por la misericordia de Dios– haya cometido pecado mortal: «No me parece había dejado a Dios por culpa mortal» (V 2,3). «Cosa que yo entendiera era pecado mortal, no lo hiciera entonces» (V 5,6). «En ninguna vía sufriera andar en pecado mortal sólo un día, si yo lo entendiera» (V 6,4).

Según la doctrina de la Iglesia, hay obligación de confesar sólo los pecados mortales. No obstante, Teresa practica asiduamente la confesión, como ya hemos señalado. Es conocida su preocupación por comunicar todo con el confesor y la dificultad que tuvo en encontrar quien entendiese su espíritu. Las confesiones de Teresa podemos decir que eran de los pecados veniales, de las faltas cotidianas, que la Iglesia recomienda vivamente confesar: «La confesión habitual de los pecados veniales ayuda a formar la conciencia, a luchar contra las malas inclinaciones, a dejarse curar por Cristo, a progresar en la vida del espíritu» (CEC 1458).

Teresa de Jesús es consciente del valor de la confesión no sólo como perdón de los pecados, sino también como ayuda sacramental para luchar contra los peligros

y para progresar en la vida espiritual. Busca, además, en este sacramento la luz que le ayude a discernir el buen espíritu. Pues ve en su lugar al mismo Dios (M 6,3,11). Encuentra en ello tal seguridad, que no le parece acertado el consejo del confesor, que le dice «que ya que estaba probado ser buen espíritu, que callase» (V 26,4). Busca siempre confesores letrados y, «si se hallare, también espiritual», de buen espíritu (M 6,8,9). Así se lo recomienda también a su hijas (C 5; M 6,3,11).

4. Experiencia de perdón y de comunión

Santa Teresa de Jesús tiene una viva conciencia de ser perdonada por Dios, que derrocha generosamente con ella su misericordia, no sólo antes de su conversión, sino en toda su vida. Son innumerables los testimonios en este sentido: «No una, sino muchas veces [me] ha perdonado tanta ingratitud» (V 19,10). Destaca la memoria de sus pecados, que antecede a las más importantes gracias místicas (V 26,2; 32,1; 40,9). Entonces experimenta vivamente el perdón y la misericordia del Señor: «Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados» (V 33,14).

No sólo vive el sacramento de la penitencia como reconciliación y comunión con Dios, sino también como reconciliación y comunión con la Iglesia. Este sentido comunitario del perdón destaca en la glosa de la petición del Padrenuestro: «Y perdónanos, Señor, nuestras deudas, así como nosotros las perdonamos a nuestros deudores».

«Que una cosa tan grave y de tanta importancia como que nos perdone nuestro Señor nuestras culpas, que merecían fuego eterno, se nos perdone con tan baja cosa como es que perdonemos. Y aun de esta bajeza tengo tan pocas que ofrecer, que de balde me habéis, Señor, de perdonar» (C 36,2).

En síntesis, podemos decir que santa Teresa percibe en este sacramento su fruto esencial, que es la reconciliación con Dios y con la Iglesia, como afirma el

Catecismo: «El pecado menoscaba o rompe la comunión fraterna. El sacramento de la Penitencia la repara o restaura. En este sentido, no cura solamente al que se reintegra en la comunión eclesial, tiene también un efecto vivificante sobre la vida de la Iglesia que ha sufrido por el pecado de uno de sus miembros» (CEC 1469).

5. Vida penitencial

El sacramento de la penitencia se proyecta en la vida del creyente, acentuando su carácter penitencial y de abnegación evangélica, que se expresa principalmente en las obras de caridad y en la aceptación paciente de la cruz. Equivale a la llamada «satisfacción» por nuestros pecados y encarna el sentido penitencial de la vida cristiana. Por eso esta satisfacción se llama también «penitencia».

«Puede consistir –dice el Catecismo– en la oración, en ofrendas, en obras de misericordia, servicios al prójimo, privaciones voluntarias, sacrificios, y sobre todo, la aceptación paciente de la cruz que debemos llevar» (CEC 1460).

En la vida de Teresa de Jesús es fácil comprobar este sentido penitencial, vivido bajo la luz y la fuerza del sacramento de la reconciliación. Pertenece al núcleo de su espiritualidad (’ Ascesis). Sólo queremos destacar cómo uno de los frutos del matrimonio espiritual es «un deseo de padecer grande» (M 7,3,4) y «ayudar en algo al crucificado» (M 7,3,6). Para eso nos regala Dios su vida, para «imitar a la que vivió su Hijo tan amado» (M 7,4,4). Sacramentos.

Ciro García

Pensamiento

“Pensamiento” es vocablo polisémico y a veces equívoco en los escritos teresianos. Con frecuencia equivale al “acto de pensar” o a “lo pensado”. Otras veces a la “imaginación” o a “lo imaginado”. En sus textos son frecuentes los

términos “pensamiento” e “imaginación”. Casi totalmente ausente el vocablo “fantasía/fantasear” (cf V 25,3: “cosa... fantaseada”, probablemente un apax).

1. Es interesante notar que en el proceso de conocimientos psicológicos de T hubo un momento (tardío) en que tuvo conciencia de que el pensamiento no es el entendimiento. Lo anota ella al titular el capítulo primero de las Moradas cuartas: “dice el contento que le dio entender que es cosa diferente el pensamiento y el entendimiento”. Y explica enseguida: “Yo he andado con esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años [escribe en 1577] que vine a entender por experiencia que el pensamiento (o imaginación, porque mejor se entienda) no es el entendimiento... Porque, como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa andar tan tortolito algunas veces...” (M 4,1,8). Lo interesante es que ese hallazgo no le ha llegado por vía informativa sino por experiencia. Y que ello supone haberse parado más de una vez a escrutar el propio psiquismo.

2. En la primera acepción, “pensamiento = acto de pensar” son netas sus consignas de pedagogía espiritual: Utilizarlo en positivo, no cebarlo en el tema de las propias miserias (C 39,3). “Va mucho [importa] a los principios... no amilanar los pensamientos” (V 13,7). “Ponerlos en Dios” (V 15,10). “Ayuda mucho tener altos pensamientos” (C 4,1). “Siempre vuestros pensamientos vayan animosos” (Con 2,17). Es educativo apartar cuidadosamente el pensamiento de lo banal: “Démosle [a Dios] libre el pensamiento y desocupado de otras cosas” (C 23,2).

3. En la segunda acepción, “pensamiento = imaginación”, T ve el desvarío del pensamiento como puro desorden de nuestra psicología. Su consigna es ‘no hacer mucho caso de él. “Sólo Dios puede atarle” (M 4,1,8). Es un “tortolito” (=atolondrado) (M 4,1,8), es “una tarabilla de molino”, que no impide seguir moliendo nuestra harina con “voluntad y entendimiento” (M 4,1,13), a veces parece un “loco furioso” (V 30,16), “nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un credo” (ib. De ahí la famosa definición de “la imaginación: la loca

de la casa", atribuida a la Santa, pero que en realidad no es frase suya). Conviene no darle demasiada importancia: "el alma no es el pensamiento" (F 5,2). En el simbolismo del "castillo del alma", el pensamiento-imaginación pertenece al orden de las "sabandijas" que merodean por los fosos y adefueras del castillo: por ahí andan como "lagartijillas, que como son agudas, por doquiera se meten; y aunque no hacen daño, en especial si no hacen caso de ellas..., porque son pensamientillos que proceden de la imaginación...; importunan muchas veces" (M 5,1,5)...

Es célebre el brevísimo poema de la Santa: "Dichoso el corazón enamorado, / que en solo Dios ha puesto el pensamiento... / y así alegre pasa y muy gozoso / las ondas de este mar tempestuoso". En definitiva, serán el amor y el enamoramiento los que embriden esos desvaríos del pensamiento-imaginación. Un análisis detallado de los textos teresianos permitiría acercarnos al ideario psicológico de la Santa. Distracciones.

T. Alvarez

Pentecostés

En la liturgia y en el léxico de T, Pentecostés es la fiesta del Espíritu Santo o la "Pascua del Espíritu Santo". Recuérdese que en el léxico teresiano las Pascuas son tres: de Resurrección, de Pentecostés y de Navidad (para esta última, cf ctas 280,1; 418,3; 421,4...). La Santa celebra todos los años con especial intensidad esa fiesta del Espíritu Santo y su octava. En la agenda de su vida interior recurren tres acontecimientos fuertes relacionados con ella, a saber:

– La primera en Vida 38,9, "una víspera del Espíritu Santo", estando ya en San José de Avila (año impreciso) y leyendo "en un Cartujano esta fiesta". El 'Cartujano' era la Vita Christi del cartujo Landulfo de Sajonia. Y la lectura de 'esta fiesta' era el capítulo 84 de la cuarta parte: "De la venida del Espíritu Sancto el día

sancto de Pentecostés, segund que lo cuenta sant Lucas en el capítulo primero de los Actos de los Apóstoles". La Santa precisa a continuación: "leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos, para entender está con ellos el Espíritu Santo, leídos estos tres estados, parecióme, por la bondad de Dios, que no dejaba de estar conmigo a lo que yo podía entender". Efectivamente, el texto del Cartujano comenzaba así el punto cuarto de ese capítulo: "que ninguno puede saber por cierta sciencia si el Espíritu Sancto está en él, mas que esto se puede saber por conjecturas y señales y que estas señales son doce". Expone las tres señales que lo indicarán "a los principiantes", otras tres a los "que van aprovechando", y por fin tres a los perfectos. Interesa puntualizar estas tres últimas, que según el Cartujano son: "Cuanto a los perfectos, son otras tres señales, de las cuales se toma conjectura que el Espíritu Santo los tiene llenos de sí mesmo. La primera es la manifestación de la divina verdad..., que se le comunica en apartado como a familiar amigo. La segunda señal es no temer en esta vida cosa alguna, sino a solo Dios... La tercera señal es el deseo de salir desta vida, por manera que por la muy aquejosa vehemencia e muy extremado incendio del divino amor, desee el ánima de ser libre e suelta de la cárcel de su cuerpo e estar con Jesucristo: ca el Espíritu Santo levanta el espíritu racional a la cumbre de los deseos de las riquezas altas e perdurables..." Esas fueron las páginas que incentivaron a la lectora que era Teresa: "Diome un ímpetu grande, sin entender yo la ocasión. Parecía que el alma se me quería salir del cuerpo, porque no cabía en él ni se hallaba capaz de esperar tanto bien. Era ímpetu tan excesivo, que no me podía valer... Arriméme, que aún sentada no podía estar, porque la fuerza natural me faltaba toda. Estando en esto, veo sobre mi cabeza una paloma... Era grande más que paloma... Sosegóse el espíritu con tan buen huésped... Fue grandísima la gloria de este arrobamiento. Quedé lo más de la Pascua tan embobada y tonta, que no sabía qué me hacer... No oía ni veía, a manera de decir, con gran gozo interior" (V 38,9-11).

– La segunda, referida en la Relación 67, ocurrió muchos años más tarde (6.6.1579), "víspera de Pascua del Espíritu Santo", estando en la misma ermita de

Nazaret de San José de Avila, “considerando una grandísima merced que nuestro Señor me había hecho en tal día como éste, veinte años había” (ciertamente no hacía tantos), tiene de nuevo una “suspensión” de espíritu, y en ella recibe los célebres “cuatro avisos a estos Padres descalzos”.

– En fecha intermedia entre esas dos gracias anteriores, le ocurre la tercera, durante su viaje de Beas a Sevilla. En un alto del camino, “segundo día de Pascua del Espíritu Santo”, tras oír misa en una ermita de Ecija, emite su voto de obedecer de por vida al P. Gracián, “por hacer servicio al Espíritu Santo”, y bien a pesar de la enorme resistencia que sentía interiormente. Era el 23 de mayo de 1575. Cartujano.

T. Alvarez

Peñuela (=Piñuela), Gabriel
Gabriel de la Concepción

Peñuela, La (Jaén)
Corresponde actualmente a La Carolina (Jaén). El 26 de junio de 1573 se erigió el convento de “Jesús María del monte de la Peñuela”. “Es la Peñuela un sitio propiamente eremítico y despoblado en Sierra Morena, jurisdicción de Baeza, seis leguas de aquella ciudad, tres de Baños, otras tantas de Linares, y dos de Vilches, no lejos del camino real que de Andalucía pasa a Castilla” (Reforma 1, 3, 2, p.402). Esa primera fundación tuvo vida breve. A los dos años la comunidad de descalzos se trasladó al “Calvario” (Jaén). Pero en 1576-1577 se restableció en unos locales más adecuados de La Peñuela, gracias a la mediación de Ana de Jesús (Lobera), entonces priora de Beas. Humorizando, lo refiere T al P. Mariano, respondiendo a las bravatas madrileñas de éste: “Por que vea si son para más mis monjas que vuestras reverencias, le envío ese pedazo de carta de la priora de

Beas: ¡mire si ha buscado buena casa a los de la Peñuela! En forma me ha hecho gran placer. A osadas que no la acabaran vuestras reverencias tan presto” (cta 135,21). En el Capítulo General de Piacenza (1575), La Peñuela fue uno de los conventos de Andalucá expresamente suprimidos (G. Wessels, Acta C.G., p. 511). Ahí, en el convento solitario de la Peñuela se detuvo fray Juan de la Cruz (1578) en su primer viaje a Andalucía, y ahí regresará el Santo en su último año de vida (BMC 14, 390-391), para reemprender el viaje terminal a Ubeda el 18 de septiembre. En el epistolario teresiano, la Santa se congratula de que el prior de la Peñuela, Pedro de los Angeles, buen amigo de Rubeo, viaje a Roma (cta 124,9; cf 83,9). El rigorismo vivido por aquellos solitarios fue especialmente celebrado por los primeros descalzos (cf Reforma 1, 3, cc. 10-19), pero sin resonancia en los escritos teresianos.

BIBL. – MHCT 3, 556-559; G. Beltrán, La Peñuela: documentos fundacionales. En “SJC” 12 (1996) 95-111.

Peñuelas (Piñuelas), Mateo de las

Caballero abulense que durante más de 40 años es mayordomo del monasterio de la Encarnación y cuida con gran esmero la administración de los bienes del monasterio, tanto en Avila como en los aledaños (Origüelos=Orihuelos, Galindos, Grajos, Sanchizquierdo, Blascopascual, Mancera, Salamanca...), a veces asistiendo personalmente a los pleitos en nombre del monasterio, o bien recurriendo ante el Concejo de la ciudad, o incluso pidiendo personalmente limosnas para redimir las deudas de la comunidad.

Sigue de mayordomo, relativamente joven, durante el trienio prioral de la Santa (1571-1573). Antes de terminar ésta su priorato, el mayordomo y ella se cartean sobre el modo de aliviar la situación económica del monasterio: lo hace ella desde Segovia: “Yo traigo por acá mirando si puedo coger algo para de que me vaya”, le dice en septiembre de 1574 (cta 74,2). Poco antes había intercedido ante la priora

del Carmelo de Valladolid: “Si tiene por allá quien me preste algunos reales..., porque no llevo blanca, y para ir a la Encarnación no se sufre, y aquí no hay ahora disposición... Poco o mucho me los procure” (cta 71,5). El mayordomo nos ha trasmitido una sola carta de la Santa (74), muy elogiosa para él. – N. González, La Encarnación 2, 325.332.335.

Peralta

Criptónimo de uso bivalente en los escritos de T: una sola vez designa a Jesucristo (cta 219,7). Las restantes, a Jerónimo Tostado, OCarm. (ctas 119,1...; 239,3).

Peralta, Diego de

Amigo de la familia Gracián en Madrid, en cuya casa suele hospedarse el P. Jerónimo Gracián el penoso año 1578, cuando le resulta peligroso alojarse en la casa paterna o en el Carmen de Madrid: “tan buena casa”, subrayará la Santa (cta 258,5). Cuando ella escribe, ese año, al nuncio F. Sega, envía la carta a casa de don Diego y suplica que “una de esas señoras” ponga el sobrescrito, “la que más parezca a mi letra”, “que por no errar no le pongo” (cta 261,1). Poco antes había escrito agradecida: “No sé cómo le pagaremos a don Diego lo mucho que se le debe; para tanta caridad, de arriba ha de venir la paga” (258,8).

Peralta, Hernán Alvarez de

Vecino de Avila cuya casa alquila en 1576 Lorenzo de Cepeda, apenas llegado a la ciudad. Desde Toledo T se entera de que el edificio está ruinoso y lo advierte premurosamente a su hermano (cta 172,4).

Perálvarez

Alvarez Cimbrón, Pedro

Pérez de Valdivia, Diego (1520-1589)

Sacerdote, insigne discípulo de san Juan de Avila. Natural de Baeza (Jaén), hijo de Juan Pérez y Catalina de Valdivia, “ricos de bondad y honor, más que de otros bienes temporales”. Cursó estudios en Salamanca (1548). Gran maestro espiritual. Profesor de Sagrada Escritura en la universidad de Baeza (1549-1578) y sucesivamente en la de Barcelona desde 1579 hasta 1589, año de su muerte. El trienio 1574-1577, calumniado y delatado a la Inquisición, sufrió larga prisión. Al salir de la cárcel, en febrero de ese año 1577 comentaba así la Santa su personalidad y sufrimientos: “...es el señor Diego Pérez el que lleva ésta [carta, de Toledo a Madrid], que he alabado harto a nuestro Señor de verle libre. Bien parece siervo suyo de veras, pues así le ha ejercitado nuestro Señor en padecer: lástima es ver cuál está el mundo... Mucho me ha contentado este padre; debe tener gran talento para todo bien” (cta 184, 1.3.5: del 18.2.1577). Por esas fechas, el P. Diego ayuda eficazmente a la Santa. Se trató con los grandes espirituales del siglo XVI: san Juan de Ribera, san Luis Beltrán, P. Granada, P. Jerónimo Gracián... Murió en Barcelona el 28.2.1589.

BIBL.–L. Muñoz, Vida de... Juan de Avila, 2, 12-14; J. Esquerda Bifet, Diccionario de san Juan de Avila (Burgos 1999), pp. 286-290 y Estudios Marianos, 33 (1969) pp. 279ss.

Perfección, voto de

El voto de hacer lo más perfecto (“voto de perfección”) fue emitido por T bajo el impulso de las primeras gracias místicas, acuciada por el deseo de fidelidad a Dios. Datable en torno a 1560. A él alude en Vida: “Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (32,9).

De nuevo alude a él en el Camino de Perfección: cuando llegaron a su noticia los daños de Francia..., “determiné... seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese” (1,2). En ninguno de los dos pasajes afirma expresamente la ratificación de lo decidido con la emisión del voto. Pero por esas mismas fechas lo atestigua uno de sus confesores, el dominico P. Ibáñez: “Tiene tan firme propósito de no ofender al Señor, que tiene hecho voto de ninguna cosa entender que es más perfección, o que se la diga quien lo entiende, que no la haga” (BMC 2, 131, n. 21). El hecho del voto pasará a la primera biografía de la Santa por F. de Ribera: “voto éste que yo de ningún santo he leído ni oído jamás” (libro IV, c. 10, p. 403-404). Pasará también al Rótulo del proceso de canonización para el interrogatorio de los testigos: “Item pone que la sierva de Dios... se obligó por juramento, con consejo de sus confesores, que había de hacer en todas las cosas, no solamente las cosas justas y obligatorias, mas todo aquello que fuese más perfecto o que pareciese más conforme a la gloria de Dios” (BMC 20, p. XXXVIII, n. 58).

Emitido el voto en términos demasiado absolutos, los confesores de T decidieron delimitarlo de suerte que no originase problemas de conciencia. Ese cambio tuvo lugar en forma solemne, dada la alta importancia que en su tiempo se concedía a la vinculación de la conciencia por el voto a nivel eclesial. Así, el 2 de marzo de 1565, el provincial carmelita, Angel de Salazar, autoriza a dos confesores de la Santa –el carmelita Antonio Heredia, o el dominico García de Toledo– para que “administrando el sacramento de la penitencia” puedan relajar o conmutar el voto “a la carísima hermana nuestra Teresa de Jesús”. Así lo hace el segundo de los dos comisionados, permitiéndole renovarlo con tres condiciones precisas, siempre en dependencia del parecer del confesor de T El mismo García de Toledo añade: “Porque como antes estaba hecho el voto, era grandísimo escrúpulo para vuestra merced, y para un confesor más mientras más delgada conciencia tuviere”. Todavía años después, bajo la firma de García de Toledo, la Santa añadirá de su puño y letra: “Diome el reverendísimo general licencia para prometer este voto... –

Teresa de Jesús”. Sin fecha, pero probablemente escrito en 1567 o un poco después.

El documento que contiene la conmutación del voto se conserva en las carmelitas descalzas de Calahorra. Ha sido editado por Silverio de santa Teresa en la BMC 2, 128-129.

Como ya ha notado Ribera, el hecho del voto de perfección tiene algo de singular en la hagiografía. En la vida espiritual de la Santa, es claro exponente del alto grado a que ella ha llegado. Reflejo de su tensión teologal, sobre su vida ascética. Muy en la línea de su “determinada determinación..., así se hunda el mundo”. Esta última sí pasó a su pedagogía espiritual. En cambio, no resulta que aconsejase a sus lectoras o a sus discípulas el voto de lo más perfecto. Santidad.

T. Alvarez

Periquito

Nombre familiar del hermano de J. Gracián, Pedro Gracián (cta 124,4).

Perú

Mencionado por T por residir ahí familiares suyos: “En Perú es adonde está mi hermano” (cta 163,4; cf. 357,7).

Perucho

Criptónimo (quizás apodo familiar): designa a Valdemoro, Alonso Hernández (cta 145,3).

Peso Chacón, Cristóbal del

Vecino de Avila. Amigo de don Alonso S. de Cepeda (será uno de los firmantes del testamento de éste). Muy relacionado con las Carmelitas de la Encarnación, con las que comparte la “heredad de Villaflor” (Avila). En el monasterio tiene dos hijas monjas (Inés y Sancha-Leonor), y una hermana: Catalina Chacón del Peso. Una tercera hija, Ana, aspira a ingresar, según resulta de las palabras de la Santa, siendo ésta priora de la Encarnación: “En lo que yo pudiere servir a la señora doña Ana [del Peso] por el señor Cristóbal lo haría de buena gana. Habíamos tratado que estuviese en esta casa adonde estaba doña Sancha, y está tal que no está para eso... Estas sus hermanas [Inés y Sancha], aunque quiera, creo le podrán hacer poco servicio” (cta 45,3).

BIBL. – N. González, La Encarnación 2, 339; EstTer 1,310. 317; Serrano y Sanz, 2,491.

Peso, Catalina del

Primera esposa de don Alonso de Cepeda, padre de T. Era hija de Pedro del Peso y de Inés de Henao. Celebró su matrimonio con don Alonso en mayo de 1505 (la carta dotal se había firmado el 14.11.1504). Falleció en Horcajuelo (Avila) el 8.9.1507, dejando a don Alonso dos hijos: María y Juan (son los hermanos mayores de T). Fue sepultada en el mismo Horcajuelo, residencia de su madre doña Inés. Poco después (15.10.1507), don Alonso hace el inventario de los bienes que posee, en el que deja constancia de numerosas prendas de su difunta esposa. T no la menciona en sus escritos. ’ Cepeda, María.

BIBL. – Serrano y Sanz, Escritoras españolas..., 2, 479-488; 491-500.

Peso, Pedro del

Cuñado y amigo de don Alonso de Cepeda. Pariente lejano ("en tercer grado") de doña Beatriz de Ahumada, madre de T. Fue regidor de Avila. En 1570 escribe T a Lorenzo de Cepeda, su hermano: "Pedro del Peso, el viejo, murió habrá un año: bien logrado fue" (cta 24,9). Al morir don Alonso, también él hubo de intervenir el el penoso pleito testamentario, promovido por Martín de Guzmán y Barrientos. - Lleva el mismo nombre su hijo Pedro del Peso "el mozo", que en 1568/1569 fue uno de los agraciados con la plata enviada por Lorenzo desde Quito (cta 24,5; cf BMC 7, p. 52, nota 2). También se llamaba "Pedro del Peso, el mozo", el abuelo de este último , que en noviembre de 1504 actuó de testigo en la carta dotal del primer matrimonio de don Alonso de Cepeda (cf M. Serrano y Sanz, Escritoras españolas... 2, 480). – NB. Llevan ese mismo nominativo el padre de Catalina del Peso, un hermano de ésta y un hijo de ese último.

Petronila de san Andrés, ocd.

Toledana, de nombre seglar Petronila del Aguila, "hija del camarero Juan de Robles e de Dª Beatriz de Castro". Profesó en el Carmelo de Toledo el 23.3.1571. Célebre en la biografía de la Santa por dos motivos principales. Porque siendo aún novicia hizo renuncia de sus bienes ("106.000 maravedís y otros bienes muebles") a favor de la Santa el 29.5.1570, para que ésta pudiese otorgar carta de pago por las casas de Alonso Sánchez de Toledo (BMC 5, 444-446, el acta notarial; cf ib pp. 447-448). Y, en segundo lugar, por haber tenido en 1576 una santa muerte, referida con emoción por la propia Santa: "Acaeció, estando yo aquí [en Toledo] darle el mal de la muerte a una hermana... Poco antes que expirase, entré yo a estar allí, que me había ido delante del Santísimo Sacramento a suplicar al Señor le diese buena muerte; y así como entré, vi a Su Majestad a su cabecera, en mitad de la cabecera de la cama. Tenía algo abiertos los bazos como que la estaba amparando, y díjome: que tuviese por cierto que a todas las monjas que muriesen en estos monasterios, que El las ampararía así... Desde a un poquito lleguela a hablar, y díjome: Oh madre, qué grandes cosas tengo de ver! Así murió como un ángel" (F 16, 4).

Piacenza, Capítulo General de

Piacenza es la ciudad de Italia (norte de Emilia-Romaña), donde se celebró el capítulo general de la Orden, convocado por J. B. Rubeo para el 22 de mayo de 1575, y reiteradamente aludido por T en sus cartas, aunque algo tardías al respecto. – En las actas del capítulo no se mencionaba la persona de Teresa ni se aludía a su obra de "reformadora" (cf por ejemplo: Wessels, Acta C. G., especialmente la sección "pro reformatione totius Ordinis", pp. 507 s). Mientras se celebraba la asamblea, T escribió desde Sevilla una extensa carta informativa al P. General, dirigida probablemente a Piacenza, pero que llegaría a destino sólo después de terminado el capítulo (cta 83: del 18.6.1575; precedida de otras dos misivas de la misma T al P. General "porque deseo –advierte ella– que llegue la carta a sus manos", ib n. 1). Ya entonces conocía T la mente del P. General sobre Andalucía y ciertos carmelitas andaluces que de hecho condenará el capítulo (cta 83,8). Cuando finalmente vinieron a su noticia las decisiones capitulares, le llegaron por cauces oficiosos y en términos deformados que la afectaron seriamente.

Un primer rumor de los que llegan a su Carmelo de Sevilla (finales de 1575) se refiere a su propia persona y a su actividad de fundadora: que no salga más de su monasterio so pena de excomunión. Apenas clausurado el capítulo, la sorprende una primera comunicación, transmitida de mano en mano: "Yo supe el acta que viene del capítulo general para que yo no salga de una casa. Habíala enviado aquí [Sevilla] el P. provincial fray Angel al P. Ulloa, con un mandamiento que me notificase... Debe haber poco más de un mes que yo procuré me lo diesen, porque lo supe por otra parte... Aun entendiendo por la vía que viene, me ha dado harto consuelo poder estar en mi sosiego" (cta 102,11.12). Escribe esa carta a principios de 1576. La notificación enviada por el P. Angel sería de finales de 1575. El capítulo general había concluido en junio de ese año. El mencionado P. Angel de Salazar no había asistido a la asamblea de Piacenza (cf Acta, pp. 495 y 538). Pero

era el provincial de Castilla (y de numerosos Carmelos teresianos). Cuál fuese el tenor o el contenido de esa su notificación a la M. Teresa, hoy lo ignoramos. Pero después de recibida por la destinataria, sigue convencida la Santa de que en el capítulo general se dictó contra ella un “mandamiento” conminatorio “so pena de excomunión”. “El padre fray Angel ha dicho que vine apóstata [a Sevilla] y que estaba descomulgada: Dios le perdone”(ib 15). Ya un mes antes lo confiaba ella a la priora de Valladolid: “me notificaron el mandamiento del Reverendísimo [P. General], que es que escoja una casa adonde esté siempre, y no funde más, que por el Concilio no puedo salir” (cta 98,3). De nuevo explica a don Teutonio de Braganza: “han informado a nuestro P. General de manera, que juntó un capítulo general que se hizo, y ordenaron y mandó nuestro P. General que ninguna descalza pudiese salir de su casa, en especial yo, que escogiese la que quisiese so pena de descomunión. Vese claro que es por que no se hagan más fundaciones de monjas... Estoy muy determinada a no lo hacer [a no seguir fundando]...” (cta 226, 13-14). Y lo repite en el memorial que envía al propio P. General: “En el capítulo general mandó el reverendísimo general, so pena de descomunión, que ninguna monja saliese, ni lo consintiesen los prelados, en especial Teresa de Jesús” (cta 271,11). Algo diversa es su versión en Fundaciones 27,19: “Antes que [yo] viniese de Sevilla, de un capítulo general que se hizo..., tráenme un mandamiento dado en Definitorio, no sólo para que no fundase más, sino para que por ninguna vía saliese de la casa que eligiese para estar, que es como manera de cárcel...” (lo escribe en Toledo, en noviembre de 1576). En definitiva, el rumor llegado a la Santa la hace oscilar sobre si el autor de ese mandato es el capítulo general, o bien el reverendísimo general, o el definitorio general. Lo que, en cambio, sigue martillando tenazmente sus oídos son los rumores mismos, al parecer bien urdidos, para herirla y confundirla.

El otro rumor se refería a los descalzos y se acercaba algo más a lo decidido en Piacenza. Efectivamente, el capítulo general había decretado la supresión de los conventos de descalzos fundados contrariando los mandatos del P. General, aunque con el visto bueno de los visitadores papales. Las actas aludían a ellos, a

los descalzos, en términos rotundos: “...nonnulli inobedientes, rebelles atque contumaces, qui Discalceati vulgo vocantur...” (Wessels, Acta C.G., p. 509; cf pp. 533-534), y se suprimían sus conventos de Andalucía (ib pp. 510 y 527). No parece que los capitulares se cuestionasen si las facultades de los visitadores apostólicos legitimaban o no esas fundaciones. A la Santa había llegado el rumor de que “se había proveído en capítulo general que solas dos o tres [casas] dejasen para todos, y no se pudiesen tomar más frailes, y se vistiesen como estotros” (cta 262,7; de agosto 1578). Rumor fundado, esta vez, en la decisión de los “Patres Primarii seu Diffinitores” (ib p. 527).

En definitiva, los decretos del capítulo general influyeron en T y en su obra a través de versiones parciales y tendenciosas. No es seguro que la Santa llegase a conocer en directo el contenido de las actas. La supresión de los conventos andaluces decretada en el capítulo (conventos de Sevilla, La Peñuela y Granada) no llegó a ejecutarse. Al contrario, esos tres conventos de descalzos se vieron honrados con la presencia de fray Juan de la Cruz. La Santa hablará en términos más favorables a propósito del capítulo general siguiente, celebrado en Roma (22.5.1580) a raíz de la muerte de Rubeo (cta 359,3). Pero el de Piacenza tuvo lugar en un momento crucial e incisivo (1575) en la obra y en la ideología de Teresa. Quizá lo más lamentable es que T no llegase a conocer el texto mismo de las Actas capitulares. – Cf G. Wessels, Acta Capitulorum Generalium... I, 482-538.

Pimentel, María

Condesa de Monterrey. Esposa de Alonso de Zúñiga, tercer conde de Monterrey. Residente en Salamanca. Amiga y colaboradora de la Santa en la fundación del Carmelo salmantino. La casa de Pedro de la Banda, adquirida al abandonar la casona de los estudiantes, estaba contigua al palacio de Monterrey. Apenas inaugurada (28.9.1573), escribe la Santa, “nos favorecía mucho la condesa de Monterrey, doña María Pimentel” (F 19,10). Ya antes, hacia el 2.2.1571, la condesa había obtenido licencia del visitador dominico P. Pedro Fernández, para

que T, al regresar de Alba, se detuviese en su palacio salmantino, al menos “un rato” como certifica Ana de Jesús (BMC 29,119), o bien “unos días” según el autor e la Reforma de los Descalzos (2, c. 48, n. 2). Fue seguramente en esa ocasión cuando la Santa curó –al parecer, milagrosamente– a doña María Arteaga y a la hija de la Condesa, María Pimentel de Fonseca, futura esposa del condeduque de Olivares (cf cta 135,17): episodios relatados minuciosamente por Ana de Jesús (Lobera) en su declaración para el proceso de beatificación de la Santa (BMC 19, 119-120; y 18, 480). En el epistolario teresiano sólo se menciona de pasada a la condesa en la cta 59, 5 (enero de 1574). Piña, P. Sacerdote ermitaño de Alcalá le Henares, retirado en la ermita de la Vera Cruz, sita en un cerro contiguo a la ciudad: “sacerdote de buena vida, que habiendo visitado los lugares santos de Roma, se había retirado al monte de la Vera Cruz encima de Alcalá la Vieja” (Reforma 1, 4, 5, p. 590). A él acudió en un primer momento Catalina de Cardona para que la encaminase a la soledad. Escribe T: “Descubriose [Catalina] a un ermitaño que estaba en Alcalá, y rogole se fuese con ella, sin que jamás lo dijese a ninguna persona. Y aportaron adonde está este monasterio [de la Roda], adonde halló una covezuela que apenas cabía” (F 28,24). En realidad quien la acompañó, por iniciativa del P. Piña, fue otro clérigo del séquito de los Eboli, llamado Martín Alonso.’Cardona, Catalina de.

Piña, P.

Sacerdote ermitaño de Alcalá le Henares, retirado en la ermita de la Vera Cruz, sita en un cerro contiguo a la ciudad: “sacerdote de buena vida, que habiendo visitado los lugares santos de Roma, se había retirado al monte de la Vera Cruz encima de Alcalá la Vieja” (Reforma 1, 4, 5, p. 590). A él acudió en un primer momento Catalina de Cardona para que la encaminase a la soledad. Escribe T: “Descubriose [Catalina] a un ermitaño que estaba en Alcalá, y rogole se fuese con ella, sin que jamás lo dijese a ninguna persona. Y aportaron adonde está este monasterio [de la Roda], adonde halló una covezuela que apenas cabía” (F 28,24).

En realidad quien la acompañó, por iniciativa del P. Piña, fue otro clérigo del séquito de los Eboli, llamado Martín Alonso. Cardona, Catalina de.

Pío V, san (1566-1572)

Miguel Ghislieri –Pío V– nació a primeros del siglo XVI –¿1500, 1504?– en el pequeño lugar de Bosco, cerca de Alesandria (Italia). Por eso cuando llegó al cardenalato se le llamaba “cardenal alejandrino). Entró en los dominicos en su primera juventud y cuando la Orden iniciaba una fuerte restauración. Por eso se educó espiritualmente en una línea de austeridad y firmeza, que será la nota distintiva de su carácter y también de su acción. Fue predicador, profesor, inquisidor en la diócesis de Como, Comisario General de la Inquisición romana durante el pontificado de Julio III. Paulo IV, le nombró obispo de Sutri y Nepi, cardenal y seguidamente Inquisidor General. Durante el pontificado de Pío IV mantuvo con entereza su postura frente a las prácticas de nepotismo, que reprobó abiertamente.

Al producirse la vacante del pontificado, 9 de diciembre de 1566, se reunió el cónclave el día 20. Un observador extraconclavista aseguró que sería necesariamente largo; el pronóstico no se cumplió. Miguel Ghislieri fue elegido el 7 de enero y tomó el nombre de Pío. El padrino de su candidatura fue el hombre más prestigioso del tiempo, el cardenal Borromeo, quien con gran habilidad supo colocarle antes que ninguno de los otros candidatos, todos de prestigio. Era también el preferido por parte de España. El embajador de Madrid, Requesens, había escrito antes del cónclave: “A mi juicio, es el cardenal que en los tiempos de agora más convendría que fuera papa; pero pienso que no tendrá voto para ello, porque le tienen por riguroso, y los otros cardenales quieren que el papa sea buen compañero”. El embajador compartía la opinión de muchos contemporáneos que le tenían por santo. Felipe II recibió su nombramiento con tanta alegría que, sin esperar los comunicados oficiales, le escribió una carta en la que le decía: “Yo he recibido tan particular contentamiento y alegría de ver a V.S. en esa sancta silla

que no he querido esperar a hacérselo saber sino escribirle ésta para suplicar a V.S. entienda que tiene en mí el más obediente hijo que pueda desear" (Luciano Serrano, Correspondencia diplomática I, 113-114).

Aunque las dificultades sobrevinieron inevitablemente, se comprende la satisfacción causada en España, donde más que en ninguna parte se deseaba un papa reformador. Pío V fue el papa del momento. Y en el momento el gran quehacer era la reforma, siguiendo las normas y decisiones del conclio de Trento. Su acción se extendió a todos los aspectos y a todos los sectores de la Iglesia. Puso manos a la obra desde el primer momento y en todos los frentes, tanto en Roma como en las naciones. Monumentos concretos de la reforma de S. Pío V fueron: El Catecismo romano, la primera suma de doctrina cristiana para toda la Iglesia, 1566; la revisión del Breviario y del Misal, 1570.

Los años de su pontificado desde 1566 a 1572 constituyen casi un decenio de la cronología teresiana de especial intensidad: comienzo y despliegue fundacional de las monjas e inicio de la fundación de los frailes. El impulso reformador del papa llegó muy pronto a las monjas por la constitución Pastoralis officii sobre la clausura, publicada el día 1 de junio de 1566. En ella se actualizaba la vieja tradición recibida desde Bonifacio VIII –bula Periculoso y recuperada por Trento–. Quiso llevar adelante la reforma de los religiosos, a cuyo efecto publicó el breve In prioribus, 16 de abril de 1567, por el que confería a los obispos la reforma de los religiosos, cuando ya el general Rubeo había iniciado la visita en España.

La reforma será la herencia envenenada que producirá amargos frutos durante el pontificado siguiente y acusará la crisis en la que se verán envueltos la M. Teresa y sus principales colaboradores. Pío V murió el 1 de mayo de 1572. Algunos biógrafos indican que ese día la Santa "vio subir al cielo el alma de Pío V". Papas aludidos por T.

A. Pacho

Plasencia

Ciudad de la provincia de Cáceres. A ella alude T con motivo de la venida al Carmelo de Ana de Jesús (Lobera), que había pasado su juventud en Plasencia y que luego irá de Priora a la fundación de Beas (cta 73,2). En Plasencia vivían familiares de T: su tío Ruy Sánchez de Cepeda y familia. Es posible que la Santa pasase por la ciudad en alguno de sus viajes juveniles a Guadalupe o a Castellanos (cf STT I, 160-161). Después de muerta T, un gran amigo y asesor suyo, don Sancho Dávila y Toledo, al ser nombrado obispo de Plasencia (1622-1624), propició la erección de un Carmelo teresiano (1628), que todavía existe en la ciudad.

Pobres

En el escalafón de las clases sociales coetáneas de la Santa (nobleza, clero, tercer estado), los pobres ocupaban un escalón todavía más bajo: eran los marginados, los mendigos, los esclavos, los hospitalizados marginales. Eran los últimos de la sociedad, pero quizás los más numerosos.

Teresa de Jesús es oriunda de familia hidalga (grado menor de la nobleza), pero descendiente de mercaderes. En sus innúmeras relaciones sociales, prevalecen los miembros del clero (debido a su condición de “religiosa claustral”), y abundan sus amistades con nobles y mercaderes. Pero se relaciona también con los pobres.

a) En su familia recuerda ella que no había cabida para los esclavos: “jamás se pudo acabar con él [con su padre, don Alonso] tuviese esclavos, porque los había gran piedad” (V 1,1). Hasta el punto de que “estando una vez en casa una [esclava] de un su hermano, la regalaba como a sus hijos. Decía que, de que no era libre, no lo podía sufrir, de piedad” (ib). En casa de don Alonso había “criados”

(V 1,1) y “criadas” (V 2,6). Los había también en la casa veraniega de Gotarrendura, donde es fácil que T tuviese numerosos contactos con el campesinado. Al trazar ella la semblanza de su padre destaca un rasgo de sensibilidad social: “Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres” (V 1,1). Y de sí misma recuerda que, de niña, “hacía limosna como podía, y podía poco” (V 1,6). Es quizá la única alusión a los mendigos. En los restantes escritos teresianos, apenas si vuelven a comparecer, pese a su alto número en la Castilla de entonces (cf E 4,1; cta 246,8). En cambio, el fenómeno de los esclavos tenía una segunda dimensión en el hecho epocal de los “cautivos” en el sur del Mediterráneo. Teresa conoce ese triste fenómeno de beligerancia religiosa (cf Conc 3,4 y 3,8). Sabe que “no hay esclavo que no lo arrisque todo por rescatarse y tornar a su tierra” (V 16,8), texto que nos hace evocar espontáneamente la figura de Cervantes. En los últimos años de su vida, ante la hipótesis de aceptar en el Carmelo de Sevilla a una joven esclava de probable origen africano, la Santa escribe a la Priora, María de san José: “cuanto a entrar esa esclavilla, en ninguna manera resista” (cta 198,5).

b) En la evolución espiritual de Teresa hay un hecho determinante respecto a su sensibilidad por los pobres. En el monasterio de la Encarnación, ella perteneció durante largos años a la clase de las “doñas”, en razón de su dote y de su origen familiar. Cuando ya su vida interior ha cambiado, cuenta ella en uno de sus primeros escritos autobiográficos: “Paréceme tengo mucha más piedad de los pobres, que solía. Entiendo yo una lástima grande y deseo de remediarlos, que, si mirase mi voluntad, les daría lo que traigo vestido. Ningún asco tengo de ellos, aunque los trate y llegue a las manos. Y esto veo es ahora don dado de Dios, que aunque por amor de El hacía limosna, piedad natural no la tenía. Bien conocida mejoría siento en esto” (R 2,4: de 1562).

Esa nueva sensibilidad le permite una visión crítica de aquella sociedad. No sólo constata que, en la distribución de honores en el mundo “los pobres nunca son muy honrados” (Conc 2,11), porque “honras y dineros casi siempre andan juntos”

y “por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre” (C 2,6), sino que en Vida nos dará una patética estampa de aquellas estructuras sociales, en las que los pobres llevaban siempre la peor parte: Dios, dice, “no es como los que acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas. Ha de haber horas de hablar y señaladas personas que los hablen. Si es un pobrecito que tiene algún negocio, ¡más rodeos y favores y trabajos le ha de costar tratarlo! ¡Oh que si es con el rey!, aquí no hay tocar gente pobre y no caballerosa...” (V 37,5). En esa nueva visión de la sociedad, ella se eleva a una evaluación casi de tipo sociológico. Habla de los ricos de su tiempo: “Gózanse de lo que tienen. Dan una limosna de cuando en cuando. No miran que aquellos bienes no son suyos, sino que se los dio el Señor como a mayordomos suyos, para que partan a los pobres, y que le han de dar estrecha cuenta del tiempo que lo tienen sobrado en el arca, suspendido y entretenido a los pobres, si ellos están padeciendo” (Conc 2,8).

c) En la gesta de las fundaciones por tierras de Castilla y Andalucía, desfilarán en el cortejo de T arrieros, mercaderes y pobres de solemnidad, pero dignos de todo elogio, como Andrada, Antonio Ruiz y toda una serie de innominados. En la última fundación teresiana, Carmelo de Burgos, ella y sus monjas tendrán por fin la experiencia de los pobres hospitalizados o de los desahuciados, en el Hospital de la Concepción. Teresa desenfundará toda su ternura femenina para aliviarlos (cf el relato de su enfermera Ana de san Bartolomé en su “Declaración en el proceso de beatificación de la Madre Teresa de Jesús”, en “Obras completas de Ana de S. Bartolomé”, edición de Julián Urkiza. Burgos 1999, pp. 90-104. Clases sociales. Esclavos.

Pobreza

Desasimiento, Consejos evangélicos

Poemas

Según propia confesión, Teresa no se sentía poeta. Si compone poesías, lo hace bajo la pulsión del trance místico. Compelida por el ímpetu mal contenible de la emoción religiosa y de la experiencia de lo divino. Lo dice ella misma, velándose de anonimato: “¡Válgame Dios, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos... Yo sé persona que, con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que para más gozar la gloria que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a su Dios” (V 16,4). En el contexto inmediatamente anterior había evocado a otro poeta, el bíblico rey David. Eso mismo que le ocurre a ella debía pasarle al rey salmista: “esto me parece debía sentir el admirable espíritu del real profeta David, cuando tañía y cantaba con el arpa en alabanzas de Dios” (ib 3).

Teresa hace al lector esa confidencia en 1565, a los cincuenta de edad. De los años que preceden a esa fecha nos han llegado al menos (quizás sólo) dos poemas suyos, como luego veremos. Lo más probable es que se hayan perdido varios otros de los aludidos en ese pasaje de Vida. Pero lo más interesante de su confidencia es la definición del trance poético y la indicación del origen del propio estro: ella escribe poemas (“coplas”), bajo la pulsión de una intensa vivencia o por pura expansión de la interior onda mística. Poemas enraizados en la nostalgia de Dios y de lo divino, en la pena de ausencia –“tan sabrosa pena”–, que sitúan a la poeta al borde del “desatino”, y la hacen “salir de términos”, “porque no hay razón que baste a no me sacar de ella cuando me saca el Señor de mí”; que la vuelven poéticamente provocativa: “seamos todos locos por amor” (ib 6), y la hacen articular sus versos en arpegios de “queja a su Dios”, a modo de elegías teologales. Todo como si se tratase un fenómeno connatural al proceso extático.

Con todo, no siempre ocurrió así, ni todos sus poemas son místicos, como veremos enseguida. Cuando componga “coplas” ya fuera del trance místico, se verá precisada a “versificar” artesanalmente, calcando el metro de versos ajenos, para que otros/as los canten.

Ello nos lleva a preguntar por la cronología de los poemas teresianos: ¿Cuándo los escribió la Santa? – El primer poema de que tenemos noticia es el que comienza “Oh hermosura que excedéis...” Lo compondría hacia 1560. Ella misma lo transcribe de memoria años más tarde en carta a su hermano Lorenzo: “Ahora se me acuerda uno (un villancico) que hice una vez estando con harta oración, y parecía que descansaba más: Eran... ya no sé si eran así...” Copia a continuación tres estrofas y prosigue: “No se me acuerda más. ¡Qué seso de fundadora! Pues yo le digo que me parecía estaba con harto cuando dije (=escribí) esto... Doña Guiomar y yo andábamos juntas en este tiempo” (cta 172, 23-24). Todo parece indicar que el poema original era más extenso, y que a distancia de dieciséis años (1560-1576) las estrofas restantes se han borrado en la memoria de T, que en la carta siguiente volverá a glosar para Lorenzo los versos de “la herida sin herir” (cta 177, 5).

Son pocos más los poemas con fecha segura. Hacia 1563, compone para la pequeña comunidad de San José de Avila el poema jocoso “Pues nos dais vestido nuevo / Rey celestial...”, que en cierto modo nos sitúa en el extremo opuesto del arco poético: paso de lo místico a lo humorístico.

Entre 1569 y 1571 compuso los dos poemas dedicados a Isabel de los Angeles, en su toma de hábito (?) o en su profesión y velación. El primero, “Hermana, porque veléis...” (Po 25). El segundo, “Sea mi gozo en el llanto” (Po 27). La hermana Isabel tomó el hábito en 1569, y profesó el 21 de octubre de 1571. Dos poemas para el festejo de ocasión.

De enero de 1575 es la breve tonadilla: “ –¿Quién os trajo acá, doncella, / del valle de la tristura? / –Dios y mi buena ventura”, compuesta para la toma de hábito de Jerónima de la Encarnación, sobrina del Cardenal Quiroga: la joven recibió el hábito carmelita de manos de la Santa en Medina del Campo el 13 de enero de

1575. No ha llegado hasta nosotros la serie de estrofas que seguirían a ese estribillo.

A raíz del “Vejamen”, en los primeros meses de 1577, debió componer el poema “Alma, buscarte has en mí” (Po 8), con que ella misma da la respuesta al famoso lema “búscate en Mí” (cta 182,12). Regreso al tema místico, pero esta vez en clave más doctrinal que lírica.

Ignoramos la fecha de composición de los restantes poemas, que ciertamente pertenecen al periodo postrero de vida de la Santa. Alguno de ellos, probablemente, de los años en que ella coincide en Avila con fray Juan de la Cruz. Así, por ejemplo, el que comienza «Vivo sin vivir en mí» (Po 1), y el que glosa el verso de los Cantares “Dilectus meus mihi”: “Ya toda me entregué y di...” (Po 3).

Autógrafos de los poemas. – Casi todos los autógrafos poéticos de la Santa desaparecieron rápidamente. Ni fray Luis de León, ni los editores críticos de las obras teresianas (Lafuente, Silverio, Efrén...), ni los estudiosos del poemario (V. G. de la Concha, A. Custodio Vega, José Infante...) conocieron autógrafo alguno de los poemas teresianos. Sólo recientemente se han recuperado en Italia varios retazos, que posiblemente llegaron ahí desde Flandes, en un cuadernillo conservado por Ana de san Bartolomé, del que actualmente se conservan fragmentos sueltos en los Carmelos italianos de Florencia y de Savona. El cuadernillo contendría probablemente villancicos cantados o recitados en los Carmelos.

Afortunado entre todos ha sido el villancico “Hoy nos viene a redimir” (Po 12), único que nos ha llegado íntegramente autógrafo: los primeros once versos en el Carmelo de Florencia; los restantes, en el de Savona.

Los otros fragmentos autógrafos corresponden al poema 11 (“Ah, pastores que veláis”: Florencia, 16 versos autógrafos), al poema 17 (“Pues la estrella”: Savona,

12 versos autógrafos), al poema 27 (“Oh dichosa tal zagala...”: Savona, solos 3 versos); y por fin, un retazo del poema 29 (“Todos los que militáis”), solos tres versos, en el Carmelo de Savona (cf Tomás Alvarez, Estudios teresianos, II, pp. 13-38).

En el siglo pasado, al estrenarse las ediciones autografiadas de los manuscritos teresianos, se hizo también una edición facsímil de varios autógrafos poéticos. Los reunió en un folleto don Antonio Selfa, gran colaborador de Lafuente, con el título “Varios autógrafos de Santa Teresa de Jesús”, Madrid, 1884. Folleto que ha tenido una nueva edición facsimilar por Juan F. Pons, Zaragoza 1989, y que contiene los poemas “Cuán triste es, Dios mío” (Po 7), y “Vivo sin vivir en mí” (Po 1). Pero, por desgracia, uno y otro son pseudoautógrafos.

El poemario teresiano. – Refiriéndose a sus composiciones poéticas o a los poemas enviados a ella desde otros carmelos, T los llama alguna vez “cantarcillos· (R 15,1; cta 171,1). Más frecuentemente los denomina “coplas” y “villancicos” (V 16,4; Vejamen 8...; cta 138,6; 172, 14. 23...). Una sola vez “poesías” (cta 412,13). Es probable que algunos de esos poemas familiares se compusiesen expresamente para ser cantados o recitados. Otros, en cambio, por pura eclosión lírica.

Entre los primeros figuran, sin duda, los que calcan la estructura estrófica del “cantarcillo” entonado por la joven Isabel de Jesús en la Pascua de Salamanca (1581) y que hizo caer en éxtasis profundo a la Madre Fundadora (R 15,1; M 6, 11,8; Conc 7,2). Ese “Cantarcillo” de sor Isabel –“véante mis ojos / dulce Jesús bueno...”– constaba de una entrada de cuatro versos, seguida de una serie de estrofas en octavilla, todas ellas de seis sílabas y con un estribillo final de dos versos. Estructura estrófica que se repite en varios poemas teresianos: “Ayes del destierro” (Po 7), “Pues que el amor” (Po 13), “Pues que nuestro Esposo” (Po 30), y quizás también “Oh gran amadora” (Po 23). Todos ellos estarían destinados a alegrar la recreación comunitaria con el canto, o quizás con el canto, las palmas y

un simulacro de danza. “Bailemos y cantemos”, exclamará la pequeña Bela. También se compuso para ser cantada en cadencia litánica la poesía jocosa “Pues nos dais vestido nuevo” (Po 31), en que alternarían la solista (la Santa?) y el coro (las monjas). Así, los poemas cantables y recitables se-rían vector y expresión de la alegría comunitaria. Los restantes, es decir, los propiamente líricos, serían íntimos, vectores de la interioridad mística.

Con todo, la distribución más objetiva del poemario teresiano es otra: a) hay en él una primera serie de poemas líricos de origen místico, que celebran la fiesta interior de la autora (Po 1-9); b) hay un segundo bloque poético, que celebra los diversos momentos festivos de la liturgia carmelitana : Navidad, Circuncisión, Epifanía, Exaltación de la Cruz y varios santos (Po 11-23); c) hay todavía un tercer grupo dedicado a celebrar la fiesta personal de las jóvenes que ingresan en el Carmelo: tomas de hábito, profesión y velación, festejadas como bodas místicas en la familia conventual (Po 10 y 24-30); d) pieza aparte es el poema humorístico del “vestido nuevo” y “la mala gente”.

En los cuatro casos, los poemas son exponente de la fiesta en el Carmelo: fiesta interior, los primeros; fiesta litúrgica, los segundos; y fiesta más casera los restantes. Destaquemos lo más característico de cada grupo.

a) Los poemas místicos (1-9) son los más logrados literariamente, los que más y mejor responden al flujo lírico de que habla la autora en el citado pasaje de Vida 16,4. Sumamente característico el poema primero (“Vivo sin vivir en mí”), no sólo por su paralelismo con el correlativo poema de fray Juan de la Cruz, sino por su doble arraigo, profano y bíblico: arraigo profano en canciones populares de amor que glosaban el “muero porque no muero”. Y arraigo bíblico netamente paulino en varios pasajes del Apóstol: “vivo yo, pero ya no yo...” (Gál 2, 20), “vivo en el Señor” (Rom 6,10; 14,7), “esta cárcel y estos hierros” de Teresa, que en Pablo corresponden a “quién me librará de este cuerpo de muerte” (Rom 7,24). El poema, sin embargo, no es un “contrafactum” a lo divino desde lo profano, sino

prolongación y reflejo de un hecho místico acaecido a Teresa, que por eso comienza refiriéndose a él: “Vivo ya..., después que muero de amor”.

Siguen al menos otros dos poemas de inspiración bíblica: el n.º 2, “Vuestra soy, para Vos nací”, y en n.º 3, que glosa el verso de los Cantares “Dilectus meus mihi”. Este último, lo mismo que el poema n.º 6, celebra la herida mística producida por el exceso de amor: “el dulce cazador... hirióme con una flecha / enherbolada de amor” (Po 3), o “sin herir, dolor hacéis” (Po 6). Todos o casi todos estos poemas conectan con la onda lírica de la experiencia mística. No sólo celebran la herida y la flecha de amor, sino la nostalgia de Dios, la pena de ausencia, la sensación de místico ateísmo (“cuán triste es, Dios mío, / la vida sin Ti...”), o el anhelo imposible de la igualdad de amor entre los dos amantes, el alma y Dios (Po. 4).

Única excepción en la serie el poema último (Po 9), “Nada te turbe”, probablemente el más divulgado de los poemas teresianos, generalmente interpretado como “poema gnómico sapiencial” a modo de pequeño salmo tupido de consignas evangélicas. En realidad, no es así, no se trata de un sartal de consejos impartidos al lector sino de un intenso momento contemplativo. El poema no contiene una exhortación sino una oración en soliloquio interior, o bien en diálogo de la poeta consigo misma. De ahí el tuteo: como en las Exclamaciones, también aquí Teresa tutea a la propia alma para hacerla remontar las mudanzas de la vida y convocarla a la bonanza trascendente de Dios, hasta el “sólo Dios basta”.

b) Aunque de menor valor literario, la serie segunda (Po 11-23) tiene el mérito de extender la liturgia carmelita a una especie de paraliturgia festiva, en que T y la comunidad religiosa celebran con recreación y poesía la Navidad o la Epifanía o la Cruz “descanso sabroso” (Po 18, 19, 20), o a los santos predilectos.

Probablemente este manojo de poemas paralitúrgicos es sólo un pequeño muestrario del copioso florilegio de poemas perdidos. Mérito de ellos es haber introducido en los Carmelos teresianos el recurso a la belleza poética, como componente festivo de la vida ascética, lo mismo que el anterior grupo de poemas fomentó en los Carmelos el estro místico. Prueba de esto último son los poemas de san Juan de la Cruz, incluso con el eslabón de enlace entre su poesía y la teresiana a partir de la glosa de ambos a la letrilla “Vivo sin vivir en mí”. Y prueba del dato anterior –instalación de la vena poética de los Carmelos femeninos– es la floración de centones poéticos en las primitivas comunidades teresianas: buen testimonio de ello es el “Libro de coplas y romances del Carmelo de Valladolid” publicado por Víctor G. de la Concha y Ana M.ª A. Pellitero, en el que son numerosos los poemas de motivación paralitúrgica, a partir del rimero de villancicos navideños.

c) El tercer grupo de poemas festivos se inserta de lleno en lo que T llamó “estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas” (F 13,5). Son poemas que celebran los acontecimientos caseros, especialmente los relacionados con las jóvenes de la comunidad. Para Teresa, cada profesión es fiesta de bodas en casa. Uno de sus poemas comienza: “¡Oh, qué bien tan sin segundo, / oh casamiento sagrado, / que el Rey de la Majestad / haya sido el desposado!” (Po 28).

De hecho, este tipo de composiciones poéticas servían para relacionar y aunar, en torno a fiesta y poesía, a los diversos carmelos de Castilla y Andalucía. Ya al atardecer de su vida, escribía T desde Avila a la priora de Sevilla: “De cómo le va en lo espiritual no me deje de escribir, que me holgaré... Y las poesías también vengan. Mucho me alegro procure que se alegren las hermanas, que lo han menester” (cta 412,13). Era noviembre de 1581, tras las grandes tribulaciones del Carmelo hispalense. Pero ya antes, por los años 76/77 enviaba ella misma “un cantarcillo a fray Juan de la Cruz”, procedente de la Encarnación de Avila (cta 171). Y de nuevo al ser reelegida priora del carmelo sevillano la denostada María de San José: “He mirado cómo no me envían ningún villancico, que a osadas no

habrá pocos a la elección, que yo amiga soy que se alegren en su casa con moderación...” (cta 330,12). Incluso una de las niñas recibidas excepcionalmente en el Carmelo de Toledo, Isabel Gracián, parece haberse contagiado de poesía y canto: “Mi Isabel está cada día mejor. En entrando yo en la recreación..., deja su labor y comienza a cantar: La madre fundadora / viene a la recreación, / bailemos y cantemos / y hagamos el son” (cta 169,1). Poco después (2.1.1577) escribía T a su hermano Lorenzo: “Gran fiesta tuvimos ayer con el Nombre de Jesús... No sé qué le envíe por tantas (mercedes) como me hace, si no es esos villancicos que hice yo, que me mandó el confesor las regocijase (a las monjas de Toledo), y he estado estas noches con ellas y no supe cómo sino así. Tienen graciosa tonada, si la acertase Francisquito, para cantar. Mire si ando bien aprovechada...” (cta 172,14). Hay veces en que las coplas que llegan a la Madre Teresa y que ella retransmite “ni tienen pies ni cabeza”. Y sin embargo “todo lo cantan” (cta 172, 23).

Más de una vez la crítica literaria ha rebajado los elogios de la producción poética teresiana a causa de esas coplas bullangueras, improvisadas sobre la marcha. De “estrafalarias” llegó a etiquetarlas en el siglo pasado Vicente de Lafuente (Obras, ed. Rivadeneira, T I, p. 503). Pese a lo cual, también esos versos de menor vuelo completan y configuran el singular episodio del brote poético femenino que animó y elevó el nivel estético del naciente Carmelo fundado por la Santa. Sin ellas perdería flor y aroma ese vergel. Escritos.

T. Alvarez

Polonia

A esta nación alude T al hacer la semblanza de Ambrosio Mariano, quien “estando con la reina de Polonia..., era el gobierno de toda su casa” (F 17,7).

Porras / Porres, Diego

Porras / Porres, Diego Clérigo vallisoletano, confesor de las descalzas de esta ciudad, que acompañó a T desde Valladolid a Palencia y dijo la primera misa. “Harto siervo de Dios”, lo define la Santa (F 29,9.11). No identificado con Diego de Porras (o Porres), caballero de Segovia, cuya casa adquirió la Santa en septiembre de 1574 para fundar el Carmelo segoviano (cta 69,3). En síntesis, refiere la Santa: “...hasta que se compró una casa, y con ella hartos pleitos” (cf BMC 6, 179-192).

Portugal

De las naciones extranjeras citadas por T, Portugal es la más presente en sus escritos. Teresa misma estuvo decidida a viajar a Portugal para fundar un Carmelo. La serie de referencias portuguesas contenidas en sus cartas se enmarcan en el cuadro de sucesos notables en la historia del decenio 1570/80. Primero, el trágico final del rey don Sebastián en la campaña de Marruecos: 4.8.1578. Breve reinado de su sucesor, el cardenal don Enrique (1578-1580), tío del gran amigo de T, don Teutonio de Braganza. Designación de este último para la sede arzobispal de Evora (1578). Ingreso en Portugal de las tropas de Felipe II, conducidas por otro amigo de T, el Duque de Alba (1580). Felipe II en Lisboa (1581).

Al compás de esos acontecimientos mayores, se desgranan los pequeños episodios biográficos de T. Podemos enumerarlos, a partir de uno acaecido en la década anterior: – a/ Hacia 1569 la Santa mantiene relaciones de amistad con la ex-reina de Portugal, Dª Juana, a quien ella denomina “la princesa de Portugal” (cta 20). Dª Juana es la última de las hijas de Carlos V. Casada muy joven con el rey portugués Juan III, queda viuda cuando cuenta 19 años y espera el nacimiento de su primer hijo el futuro rey Don Sebastián (1557). Por iniciativa de Felipe II, su hermano, Juana regresa a España y queda regente de la nación durante el viaje de éste a Inglaterra. Era “quizá la mujer más interesante de los Austrias españoles”, nota Marañón (Antonio Pérez, 1946, 1, p. 200). Se instaló primero en

Valladolid, luego en Madrid, donde fundó las Descalzas Reales (1559). Ahí, o bien en el círculo madrileño de amigas de otra portuguesa, Dª Leonor de Mascareñas, se trataron ella y la Santa: “Con la princesa de Portugal he estado hartas veces y holgádome” (cta 20; cf otra alusión a Dª Juana y sus descalzas en la cta 11,4: de 1568). – b/ En el decenio siguiente (años polémicos1577-1578), T estará atenta a Portugal con motivo de las idas y venidas del visitador carmelita Jerónimo Tostado (ctas 118,2; 119,1...). – c/ Para la sensibilidad de T es un acontecimiento traumático la muerte del rey Don Sebastián en Alcazarquivir (4.8.1578). Se lo escribe a Gracián: “Mucho me ha lastimado la muerte de tan católico rey como era el de Portugal, y enojado de los que le dejaron ir a meter en tan gran peligro” (cta 258,2: del 19.8.1578). En ese último enojo quizás quede aludida la política del rey español don Felipe, tío del difunto. – d/ Ya antes había entablado ella estrecha amistad con el sacerdote Teutonio de Braganza, de la familia real portuguesa, sobrino del futuro y efímero rey, el Cardenal Enrique (ctas 67. 69. 72. 79). Unos meses antes de la muerte de éste, don Teutonio había sido nombrado obispo de Evora, con derecho de sucesión en la sede arzobispal de aquél. Él mismo se lo confía secretamente a la Santa, que se apresura a congratularse: “Por carta podré mal decir el contento que me ha dado una que he recibido esta semana de vuestra señoría..., aunque con más claridad tenía yo nuevas de vuestra señoría más ha de tres semanas, y después me las han dicho por otra parte, que no sé cómo piensa vuestra señoría ha de ser secreta cosa semejante” (cta 226,2).Y continúa carteándose con él en su sede episcopal de Evora. – e/ Al año siguiente (1579), T y don Teutonio llevan entre manos dos proyectos importantes: el primero, la fundación de un Carmelo en Portugal, proyecto acariciado por ella, que se propone ir personalmente a la fundación. Se lo dice confidencialmente a María de san José (Salazar), que tercia en la iniciativa: “Lo que dice [M. María] de Portugal, harta prisa da el arzobispo [don Teutonio]; yo me pienso dar espacio para ir allá. Si puedo, le escribiré ahora” (cta 319,11: de diciembre 1579). Pero la realización de la empresa pasará a manos de M. María. El proyecto segundo es la publicación del Camino de Perfección en Portugal. T prepara la edición haciendo transcribir para la imprenta el autógrafo del libro. En el verano de ese año 1579 lo envía a

don Teutonio, que se responsabiliza de la edición. Al Camino se le añaden dos complementos: la vida del carmelita san Alberto, “cuadernillo” que don Teutonio hace imprimir al final del Camino; y los “Avisos” que desde Sevilla le envía Gracián y que don Teutonio introduce en el primer cuadernillo del libro, convencidos ambos –Gracián y el editor– de que esas 67 sentencias espirituales eran obra de la M. Teresa. Estas y otras interferencias retrasan la edición, que de hecho verá la luz en Evora, pero ya en 1583 después de muerta la Santa. El editor portugués, don Teutonio, ha tenido el mérito de anteponer al texto teresiano una introducción digna de emparejarse con la famosa carta-prólogo de fray Luis de León en la edición príncipe de las Obras de la Santa (1588). – f/ Entre tanto, estalla la guerra entre Castilla y Portugal. Teresa está al corriente de los preparativos, encomendados a un conocido suyo, el Duque de Alba. Ella se apresura a escribir a don Teutonio, para evitarla. Naturalmente comparte la opinión difundida por sus compaisanos de Castilla: “Por acá dicen todos que nuestro rey es el que tiene la justicia, y que ha hecho todas las diligencias que ha podido para averiguarlo” (cta 305,7). Pero le duele la amenaza de guerra: “si por mis pecados este negocio se lleva por guerra, temo grandísimo mal en ese reino, y a éste no puede dejar de venir gran daño... Yo digo a vuestra señoría que lo siento tan tiernamente, que deseo la muerte si ha de permitir Dios que venga tanto mal, por no lo ver” (ib 3.5). Recientemente se ha dado una extraña intención política a la misiva teresiana, cuando lo que a ella le duele en el fondo del alma es únicamente el hecho de la guerra: “en tiempo que hay tan pocos cristianos, que se acaben unos a otros es gran desventura” (ib 7). – g/ Todavía un último episodio: es ya el postrer año de T. Está en Burgos, con sus monjas y con Gracián. Sabe que éste ha tenido que viajar a Portugal para tramitar en la corte las decisiones pontificias sobre la autonomía de los descalzos. Sabe que el rey ha fijado momentáneamente su corte en Lisboa. En Lisboa está también la primera mesnada de misioneros carmelitas destinados al Congo. Ella les envía un saludo de despedida. Desde Burgos escribe cartas a Lisboa para obtener del nuncio papal el permiso para tener misa en el nuevo Carmelo burgalés, a pesar de las negativas de su pariente el arzobispo (cta 436). Es ya una de las últimas cartas que escribe la Santa.

Prádanos, Juan de, sj (1529-1597)

Es el segundo jesuita director espiritual de la Santa. De él habla ésta en Vida 24. Nació en 1529 en Logroño (La Rioja), donde cursó los primeros estudios, que luego prosiguió en Salamanca. Aquí ingresó en la Compañía el año 1552. Continuó todavía sus estudios en la universidad salmantina hasta 1555, año en que viene a Avila, ya sacerdote, nombrado vicerrector de San Gil, cargo que desempeñará tres o cuatro meses. Cuando el P. Cetina se aleja de Avila (cf V 24,4), la Santa recurre al P. Prádanos, quien será su confesor entre 1555 y 1558, algo más de tres años. De Avila pasa a otros colegios de la Compañía: Medina y Valladolid. En este último reside la mayor parte de su vida pastoral, desde 1564 a 1597, año de su muerte. Fue enfermo crónico. Ya estando en Avila, en 1557, sufre un probable ataque cardíaco que lo obliga a retirarse a Aldea del Palo (no lejos de Toro), donde lo atiende la dueña de la casa, Dª Guiomar de Ulloa, y también la Santa, entonces monja de la Encarnación. De su presencia y eficiencia en la vida espiritual de ésta hablan copiosamente los capítulos 24 y 25 de Vida, aunque manteniendo el anonimato. Fue el P. Prádanos quien le facilitó en 1557 la entrevista con san Francisco de Borja, quien “después que me hubo oído, díjome que era espíritu de Dios y que le parecía que no era bien ya resistirle más... Yo quedé muy consolada” (24,3). Prádanos la ayudó a aquilatar su afectividad (cf el relato emocionado de 24, 4-8), y asistió –no sabemos si admirado o consternado– al fenómeno de las misteriosas hablas místicas percibidas por Teresa (24,5; 25, 18 y passim). “Este Padre me comenzó a poner en más perfección” (24,5). Ella le quedará tan agradecida que en 1576 lo recomendará a la priora de Valladolid, María Bautista: “muy de veras buen amigo es Prádanos: bien hace de tratar con él” (cta 143,10). Y de nuevo a la misma: “Prádano me ha contentado mucho; creo que tiene gran perfección aquel hombre” (164, 4). Sin embargo no incluye su nombre en la lista de jesuitas de la Relación 4,3. Cetina, Diego de.

Priora / prioras

Priora es el nombre con que se designa a la superiora en las comunidades de monjas carmelitas. Nomenclatura derivada de la Regla del Carmen, que ya a comienzos del siglo XIII nombraba “prior” al religioso que en el Monte Carmelo presidía la comunidad de ermitaños, al que éstos “prometían obediencia”. Etimológicamente, equivalía al “primero del grupo”. Según la misma nomenclatura oficial, en los textos teresianos a la “vicaria de la priora” se la designa con el nombre de “supriora” (Cons 11,3).

1. Prioras de T en el monasterio de la Encarnación

La carmelita “D.ª Teresa de Ahumada” fue súbdita en el monasterio de la Encarnación desde su ingreso el año 1535, hasta 1562. Sus prioras en el monasterio fueron:

D.ª María de Luna 1535

D.ª Francisca del Aguila: 1537-1539; 1542-1546

D.ª María Cimbrón: 1539-1542; 1546-1552; 1562-1565

D.ª Juana del Aguila: 1552-155; 1558-1559

D.ª Francisca Briceño: 1555-1558; 1565-1568

D.ª Isabel Dávila: 1559: 1562 (hasta el 2 de agosto)

Al fundar el Carmelo de San José (24.8.1562) era priora de la Encarnación D.ª María Cimbrón desde hacía apenas unas semanas, elegida el 12.8.1562.

Al morir la Santa en Alba (4.10.1582), era priora en la Encarnación D.ª Quiteria Dávila.

La propia M. Teresa fue también priora en la Encarnación. A saber:

– en 1562, estando todavía en Toledo, trató de evitar que sus amigas la eligiesen priora (V 35,7). De hecho, resultó elegida D.ª María Cimbrón.

– el 6.10.1571, fue nombrada priora por el Visitador Pedro Fernández, sin previa elección por parte de la comunidad (R 20).

– En octubre de 1577 fue elegida priora por la comunidad, pero el Provincial declaró nula la elección. En su lugar será priora D.ª Ana de Toledo.

Sin duda, en la vida de Teresa el trienio prioral de la Encarnación fue de suma trascendencia. En ese período mantuvo la Santa contacto permanente con un representante de la reforma tridentina, el P. Pedro Fernández. Ella misma pudo renovar (‘reformar’) la vida religiosa de su viejo monasterio, sin pasarlo a la descalcez. Pudo actuar su vieja idea de tener a mano un auténtico “maestro de oración” en la persona de fray Juan de la Cruz, joven descalzo que en la Encarnación estrenó fervores pastorales y mistagogía. Ella misma lo aceptó como “padre de su alma” y bajo la dirección del Santo llegó en esos años al pleno de su adultez espiritual: superación del período extático e ingreso en la fase definitiva del “matrimonio” místico, término técnico este último que probablemente ella recibe del magisterio de fray Juan.

2. Priora y prioras en el nuevo Carmelo

Para la Fundadora era importante que la comunidad o el grupo germinal de cada nuevo Carmelo en ningún momento quedasen acéfalos. En el carromato de viaje se formaba automáticamente una pequeña comunidad ambulante bajo la dirección

de una priora provisional a quien obedecer. Cuenta Ribera: “En el coche o carro en que ella no iba, señalaba una a quien las demás obedeciesen como a ella misma, lo cual hacía no solamente por el ejercicio de la obediencia, sino también por tomar experiencia del talento que tenía para gobernar” (“La vida de la Madre...”, L 2, c. 18, p. 215).

Luego de erigida la nueva fundación, uno de los primeros cuidados consistía en elegir a la priora y abrir con su nombramiento el libro de elecciones de la comunidad. Así, Teresa misma se integraba en el grupo de súbditas. De hecho prestó obediencia a toda una serie de prioras de sus Carmelos. Mencionamos únicamente a las iniciadoras de cada fundación, que efectivamente ejercieron su autoridad sobre la madre fundadora, aunque fuese por breve tiempo. He aquí la serie:

Medina del Campo, 1567, Inés de Jesús (y por breve tiempo: Teresa de Quesada, monja de la Encarnación).

Malagón, 1568, Ana de los Angeles

Valladolid, 1568, Isabel de la Cruz

Toledo, 1569, Isabel de Santo Domingo

Pastrana, 1569, Isabel de Santo Domingo

Salamanca, 1570, Ana de la Encarnación (Tapia)

Alba de Tormes, 1571, Juana del Espíritu Santo

Segovia, 1574, Isabel de Santo Domingo

Beas, 1575, Ana de Jesús (Lobera)

Sevilla, 1575, María de san José (Salazar)

Villanueva de la Jara, 1580, María de los Mártires

Palencia, 1581, Isabel de Jesús (Jimena)

Soria , 1581, Catalina de Cristo (Balmaseda)

Burgos, 1582, Tomasina Bautista.

Prioras de los Carmelos recorridos en el viaje postrero de la Santa (de Burgos a Alba) fueron:

Burgos, Tomasina Bautista

Palencia, Inés de Jesús

Valladolid, María Bautista

Medina del Campo, Alberta Bautista

Alba de Tormes, Juana del Espíritu Santo (Guyera).

A su vez, la Santa ejerció el cargo de priora en el Carmelo de San José de Avila:

en 1562, el primer quinquenio de la fundación (F 1);

en 1574, al finalizar su trienio de la Encarnación;

en 1581 (10 de sept.), elegida “plenis votis” antes de pasar de la obediencia del prelado diocesano a la obediencia de la Orden (F epíl.). Es priora de San José el año 1582, al morir en Alba de Tormes.

3. Perfil de la priora en el pensamiento de T

Para diseñar en breve la imagen de la priora ideal, tal como la pensaba y deseaba la Santa, habría que comenzar por ella misma y por el estilo con que ejerció su cargo prioral en situaciones normales y a veces en coyunturas extremas. Tarea imposible en esta síntesis. Por el Camino de Perfección sabemos que ella entendió su primer priorato como madre, maestra y animadora de la comunidad. Siendo la primera pero sintiéndose la última. Recordará años después: “yo me estaba deleitando entre almas tan santas y limpias... Estando esta miserable [yo] entre estas almas de ángeles, que a mí no me parecían otra cosa, pues ninguna falta, aunque fuese interior, me encubrían, y las mercedes y grandes deseos y desasimiento que el Señor les daba...” (F 1,2.6). Justamente por ese alto aprecio que tiene de las jóvenes novicias, al terminar el primer quinquenio prioral, para ellas escribe y vuelve a escribir el Camino de perfección, con clara conciencia de su función de madre y maestra: “Quiero ahora aconsejaros y aun puedo decir ‘enseñaros’ (porque, como madre con el oficio de priora que tengo, es lícito) cómo habéis de rezar...” (24,2; y cf el prólogo del libro). Desde el primer momento se creará una plataforma comunitaria que descarte toda división de clases, elimine títulos y “doñas”, y mantenga la igualdad humana de las hermanas: “La tabla del barrer se comience desde la madre priora, para que en todo dé buen ejemplo” (Cons 7,1).

Por esas mismas fechas aproximadamente (1566...), al redactar las Constituciones de la casa, pergeñará en breves trazos el perfil de la priora. Lo condensará en dos rasgos fundamentales: autoridad y maternidad. Escribe así: “El oficio de la madre priora es tener cuenta grande con que en todo se guarde la Regla y las Constituciones, y celar mucho la honestidad y encerramiento de las

casas, y mirar cómo se hacen todos los oficios y también que se provean las necesidades, así en lo espiritual como en lo temporal, con el amor de madre. Procure ser amada para que sea obedecida” (Cons 10,1).

En la pluma de la Santa, esa última expresión no es maternalista sino realista. Válida, ante todo, en el plano espiritual. Como madre y maestra, la priora se debe interesar por la formación espiritual de las hermanas. A la priora de uno de los Carmelos no fundados por ella, el de Granada, le escribirá: “Mire que cría almas para esposas del Crucificado: que las crucifique en que no tengan voluntad ni anden con niñerías... Que vuestra reverencia y las demás están más obligadas a ir como varones esforzados y no como mujercillas” (cta 451,9). Cuidará de las enfermas: “en esto ponga mucho cuidado la madre priora, que antes falte lo necesario a las sanas que algunas piedades a las enfermas” (8,1). Con las que sufren cualquier tipo de depresión (“melancolía”, dice T), la priora hará de madre y de médico (F 7,10).

Ninguno de los escritos de la Santa insistirá tanto en dar consignas específicas a las prioras, como el Libro de las Fundaciones. Interrumpirá varias veces la narración para impartir “avisos a las prioras”: cc.4. 6. 7. 8. 18. Les asegura que conocer a fondo el alma de cada hermana no es tarea de un día: “No ha de pensar la priora que conoce luego las almas. Deje esto para Dios, que es solo quien puede entenderlo, sino procure llevar a cada una por donde Su Majestad la lleva” (F 18,9). Les repite su doble consigna preferida en el trato humano: suavidad y discreción. “Esté advertida la priora a no la perfeccionar [a cada hermana] a fuerza de brazos, sino disimule y vaya poco a poco hasta que obre en ella el Señor” (ib 10). No imponga a las otras los arrebatos del propio fervor (ib 7-8). “Hemos de mirar mucho que lo que a nosotras se nos haría áspero no lo hemos de mandar. La discreción es gran cosa para el gobierno, y en estas casas más...” (ib 6). Sea ella misma fiel a lo prescrito.

A su priora predilecta, María de san José, llega a escribirle, a propósito de ciertos rigores introducidos en el Carmelo de Malagón: “no lleve con rigor a las monjas, que no son esclavas, ni la mortificación ha de ser sino para aprovechar” (cta 148,11). Y humoriza: “es menester mirar mucho esto que las prioritas hacen de sus cabezas” (ib). Precisamente porque ella es poco amiga de innovaciones (cf cta 376,8). Sí, en casa de contemplativas es amiga del orden establecido. Es partidaria de concentrar en la priora la autoridad y responsabilidades de la casa, de suerte que las hermanas queden exoneradas de los problemas cotidianos y gocen de un clima de paz que propicie la vida contemplativa.

Heredera del espíritu de gobierno y del pensamiento de la Santa será y se sentirá la priora de Sevilla, María de san José, que años adelante tratará de condensar el pensamiento de aquélla en un apretado sartal de consejos a las prioras: “...gobernar un alma es gobernar un mundo. Pues si para gobernar un mundo serían necesarias todas las ciencias (lo que obliga a partir el gobierno de los reinos entre muchos, de los cuales unos atienden a los negocios de paz, otros a los de guerra), ¿qué dificultades no padecerá un prelado que, gobernando muchas almas, es como el gobernador de muchos mundos, donde si hay negocios de paz, también los hay de guerra espinosísimos, y tanto más importantes cuanto en ellos se trata de la conquista o pérdida de un gran reino?” (“Avisos y máximas para gobernar religiosas”, n. 2). El medio centenar de “máximas” que siguen, podrían considerarse la mejor síntesis del pensamiento teresiano sobre el arte de ser priora en un Carmelo. Legado de la Santa, trasmitido por una de sus herederas.

T. Alvarez

Profesión religiosa de Teresa (emisión de votos)

La profesión era el acto de emisión de votos y de anexión definitiva de una candidata a la comunidad religiosa y a la Orden. En tiempo de T, dicha profesión se emitía una sola vez, al finalizar el año de noviciado, salvo casos excepcionales.

No poseemos el “acta de profesión” de la joven novicia doña Teresa de Ahumada. Tampoco ella historía en su autobiografía ese hecho tan importante de su vida. Sabemos que aconteció el 3 de noviembre de 1537, cuando ella contaba 22 años y medio. Lo recuerda con cierta nostalgia en el relato de Vida: “No sé cómo he de pasar de aquí, cuando me acuerdo la manera de mi profesión y la gran determinación y contento con que la hice, y el desposorio que hice con Vos” (V 4,3). Determinación y contento, pero venciendo fuertes resistencias interiores. Nos lo dice de soslayo en otro pasaje, ponderando lo que le costó hacer su voto de obediencia al nuevo prelado Gracián: “no me parece he hecho cosa en mi vida, ni el hacer profesión, que se me hiciese más resistencia, fuera de cuando salí de casa de mi padre para ser monja” (R 40,6).

Aunque no nos ha llegado la fórmula de su emisión de votos, con toda seguridad respondería a la misma que años antes (el 12.10.1521) había servido en su monasterio para la profesión de la hermana María Ordóñez, fórmula que traducida del latín sonaba así: “Yo la hermana María Ordóñez hago profesión y prometo obediencia a Dios y a la bienaventurada María del Monte Carmelo y a fray Bernardino, prior general de dicha Orden, y a ti, Beatriz Guyera priora del mismo convento de Santa María de la Encarnación, y a tus sucesoras, según la Regla de dicha Orden, hasta la muerte”. Esta fórmula la pronunció la novicia, puestas sus manos en las de la priora, y “la dijo tres veces arreo, una en pos de otra”. Doña Teresa prometería obediencia a su padre general Nicolás Audet, y a la actual priora del monasterio doña Francisca del Aguila. Pero es muy probable que también en su profesión se repitiesen los ritos acostumbrados. Leemos en la de la misma María Ordóñez: “...e le cinyeron un cinto de cuero e le pusieron un velo negro en la cabeza e una sortija en el dedo e unas cintas de ámbar en la cabeza a manera de corona, con ciertas oraciones y actos; e ansí dichas e fechos los dichos actos, besó la mano a la dicha señora priora e visitador en señal de obediencia e la hubieron por religiosa e monja profesa de velo negro de la dicha Orden” (cf la fórmula original latina en Nicolás González, El monasterio de la Encarnación de Avila, I (Avila 1976), p.129).

Años adelante, al surgir el proyecto de fundación del Carmelo de San José, T tomará nueva conciencia de aquella su profesión y se propondrá “seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9). Y de nuevo, “lo deseaba... por llevar mi profesión y llamamiento con más perfección y encerramiento...” (V 36,5).

Unos diez años más tarde, cuando ya tenía erigidos varios Carmelos, el Visitador Apostólico Pedro Fernández la obligará a rehacer la Profesión, para adecuarla “a la primera Regla sin relajación”. El Visitador impuso ese mandato a todas las monjas profesas de la Encarnación que hubieran pasado a los Carmelos teresianos. Esta vez, la fórmula de profesión sí ha llegado hasta nosotros escrita de letra autógrafa de la Santa y suele publicarse en sus Obras con el título de Renuncia a la Regla mitigada (Ap 12) y fue firmada por T en San José de Avila “a 13 días del mes de julio, año de 1571”. El dato central de ese texto fue: “...Es mi voluntad de guardarla [la primera Regla] toda mi vida, y ansí lo prometo...” (cf T. Alvarez, Renuncia a la Regla mitigada. Autógrafos de santa Teresa y de Inés de Jesús. En “Estudios Teresianos”, I –Burgos 1995– pp. 193-205).

Sentido espiritual de la Profesión

Al recordar T a sus 50 años la profesión hecha a los 22, es normal que la evoque en términos esponsales (“el desposorio que hice con Vos”: V 4,3), ya que en el rito de la profesión se reiteraba ese simbolismo al menos tres veces: primero, en el canto de la antífona “Amo Christum in cuius thalamum introibo...”; luego, recibiendo el anillo nupcial y cantando: “Anulo suo subarrabit me Dominus”; y por fin con el canto coral, iniciado por el sacerdote celebrante: “Veni, sponsa Christi, accipe coronam...” (BMC 9, 520-523).

Es posible que ella no percibiese entonces la hondura y el verismo de esos enunciados simbólicos. Pero con el tiempo e incluso con la luz de su experiencia

mística se convertirán en constante interpretación de la profesión. En su comentario al Cantar de los Cantares glosará: “¡Oh hijas mías, que tenemos gran estado, que no hay quien nos quite decir esta palabra a nuestro Esposo, pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión...” (Conc 2,5). Se lo había inculcado reiteradamente a las jóvenes lectoras del Camino (22,7; 13,2-3; 22,8), les recordará el simbolismo del anillo (C 23,2), y sobre todo será ese motivo esponsal el que inspirará casi todos los poemas compuestos por ella para festejar la profesión de alguna hermana. Así, por ejemplo: “¡Oh, qué bien tan sin segundo! / ¡Oh casamiento sagrado! / Que el Rey de la Majestad / haya sido el desposado” (Po 28; cf Po 25, 27, 30).

Por eso, en los momentos fuertes de su propia vida espiritual, el recuerdo de la profesión retornará como un reclamo de mayor fidelidad o como una urgencia apremiante de vida más perfecta y radical. Ese mismo fue el motivo por el cual tomó tan en serio la concesión de la profesión religiosa de cualquier hermana dentro de la comunidad, tanto en las Constituciones como en el Camino.

a) En las Constituciones: “No se dé profesión si no se entendiere en el año del noviciado tener condición y las demás cosas que son menester para lo que aquí se ha de guardar... Esta constitución se mire mucho y se cumpla y se lea a las hermanas” (Cons 6,1-3).

b) En el Camino tituló el capítulo 14: “En que trata lo mucho que importa no dar profesión a ninguna que vaya contrario su espíritu de las cosas que quedan dichas”.

Por fin, en una de sus últimas cartas a la priora de Granada, en su tarea de formar a las jóvenes: “Por Él pido a vuestra reverencia que mire que cría almas para esposas del Crucificado, que las crucifique en que no tengan voluntad ni anden con niñerías...” (cta 451,9).

Bibl. – Nicolás González, El monasterio de la Encarnación de Avila, Avila 1976; T. Alvarez, Renuncia de la Regla mitigada. Autógrafos de santa Teresa y de Inés de Jesús, en “Estudios Teresianos”, I (Burgos 1995), pp. 193-205; Documentación en BMC 9, 520-523.

T. Alvarez

Protestantismo

La cronología de santa Teresa –sesenta y siste años, de 1515 a 1582– coincide con los momentos más importantes de Lutero, de su movimiento y de los demás reformadores. Recordamos las fechas claves de Lutero, de Calvino y de la Santa, como medio para ayudar desde la sincronía a la lectura histórica de las tres figuras.

Lutero

1517, 31 de octubre: las 95 tesis. – 1518, abril: Disputa de Heidelberg; 1519, 4-14 julio; Disputa de Leibzig. – 1520: Trilogía básica de Lutero. – 1521, 3 enero: Breve de excomunión. – 1522: Nuevo Testamento en alemán. – 1525: Sobre el Libre arbitrio. – 1530: Confesión de Ausburgo. – 1532: Antiguo Testamento en alemán. – 1537-1538: Artículos de Esmalkalda, «credo luterano». – 1545: Contra el Pontificado de Roma. – 1546, 18 de febrero: Muerte de Lutero. – 1455: Paz de Ausburgo.

Calvino

1534: Primera estancia en Ginebra. – 1536: Institución de la religión cristiana. – 1538: Expulsión de Ginebra. Estancia en Strasburgo. – 1541: Reclamado en Ginebra, organización de la nueva iglesia reformada: Ordenanzas eclesiásticas y edición en francés de la Institución cristiana. – 1555: Creación de la Academia de

Ginebra. – 1554: Primeras iglesias reformadas en Francia. – 1559: Primer concilio de la Iglesia reformada en Francia; confesión de fe de Calvino. – 1561: Coloquio de Poissy. – 1562: Edicto de Tolerancia; matanza de Wassy. – 1562-1598: Guerras religiosas en Francia. – 1564, 27 de mayo: muerte de Calvino. – 1572, 24 de agosto: noche de San Bartolomé.

Santa Teresa

1515, 28 marzo: nacimiento en Avila. – 1521-1522: Iniciación en la lectura del Flos sanctorum. – 1522: Ansias de martirio. – 1528: Pasión por lecturas profanas: Libros de caballería. – 1531, 2 de noviembre: Interna en Santa María de Gracia. – 1535: Monja en la Encarnación. – 1538: Otoño, gravamente enferma. – 1544-1553: Prolongada crisis de tibieza, apatía y sequedades (V 7). – 1554, cuaresma: Conversión y cambio interior profundo. – 1555: Los caminos de la mística (V 10). – 1560: Velada en la Encarnación. Primera idea de fundar un convento (V 10). – 1562, 24 de agosto: San José de Avila. – 1566: Visita San José el P. Alonso Maldonado, misionero de N. España. – 1565: La autobiografía; 1568: 28 de noviembre, fundación en Duruelo de los Carmelitas Descalzos. – 1566-1567: El Camino de Perfección. – 1573: Inicia la redacción de las Fundaciones. – 1575: De-nun-ciada a la Inquisición de Sevilla. – 1577, 2 de junio: Comienza la redacción de Moradas. – 1580, 22 de junio: Breve Pia Consideratione para la separación en Provincia aparte de los Descalzos. – 1881, marzo: Capítulo de ejecución del breve. Provincia independiente para las fundaciones de la M. Teresa. – 1582, 4 de octubre: Muere en Alba de Tormes Teresa de Jesús, profesándose «hija de la Iglesia».

La presencia del protestantismo en España ha sido calificada de «episodio», uno más en la extensa y discutida historia de la Inquisición, refiriéndose especialmente a los primeros decenios del siglo XVI. Esa corta y episódica historia tuvo, sin embargo, un comienzo precoz. Ya en 1521 se lavantó la guardia en contra. La Junta de Tordesillas de abril de dicho año, pidió al Emperador que prohibiera a

Lutero. Ciertamente se trataba de una toma de postura, cuando apenas se tenían ideas claras sobre lo que sucedía en Alemania, ni se conocía una síntesis de la doctrina de Lutero, que él mismo seguía codificando, aunque fuera al ritmo eruptivo de los primeros momentos. No se distinguía la nueva corriente como nueva, designándola genéricamente como «herejía abominable». El único que sabía algo de lo que sucedía en el corazón de Europa era el obispo de Tuy, Luis Marliani, inspirador del grupo de Tordesillas. Que España fuera también un objetivo para Lutero y sus incondicionales amigos y admiradores de primera hora, es comprensible en la excitación pasional desencadenada. A 1519 se anticipan los primeros intentos de enviar textos luteranos a España; y por suerte de forma masiva. Era el medio adecuado y socorrido de entonces y de siempre para difundir las nuevas ideas. A él acudieron los interesados por las ideas, pero también por el interés, pues de hecho se trataba de un buen negocio. Y no dejaron de usar la imaginación para encontrar medios desde los más socorridos hasta los de la más refinada picaresca. Contrarrestar esa penetración fue una de las tareas en que más se empeñó la Inquisición, antes de llegar a los expeditivos métodos de los autos de fe e índices de libros. La batalla por la presencia luterana en España se inició ya hacia 1520 y 1521. La vigilancia inquisitorial se multiplica y ensaya nuevos métodos en la medida que se multiplicaban los subterfugios para traer, retener, vender los libros con las nuevas ideas, que eran una apetecida suculencia para muchos, estimulada precisamente por las cortapisas. El medio más utilizado fue la denuncia de libros, cuya prohibición se repitió desde 1521, y que fue institucionalizada, produciéndose sobre todo durante la cuaresma. La fórmula más dramática fueron los índices; entre ellos los conocidos de 1525 y 1559.

Durante toda la primera mitad del siglo XVI el luteranismo tenía diversos sentidos. El primero, lógicamente, era profesar las doctrinas del agustino vitenbergense. Lo que podía suceder en los menos preparados y con frecuencia iniciados en fuentes indirectas. Otro luteranismo en sentido extenso, que es el que definía y describía la Inquisición como auto de acusación: Era luterano quien «favorecía las cosas de Lutero y aprobaba su doctrina y sus errores, o tenía libros suyos y de sus

seguidores». El mal conocimiento de los escritos del monje agustino puede explicar el confusionismo y la ambigüedad con que se valoraron otros escritos y autores, como fue el caso de Erasmo. Conocedores del luteranismo en mayor o menor grado fueron los círculos de cortesanos que iban a Alemania. Precisamente eran los españoles en esa coyuntura los más asiduos visitantes del agustino.

Aunque podía aceptarse la nueva fe sin conocer los escritos de Lutero, de hecho en el origen de los brotes protestantes españoles, siempre hubo alguien que tuvo contacto directo con la doctrina. Fue el caso de Sevilla y Valladolid, doctor Egidio, Constantino Ponce de León y el inquieto personajillo Juan Sánchez, criado de Cazalla, sin olvidar al italiano Carlos Seso. También los teólogos y polemistas, así como los participantes en el concilio de Trento.

En síntesis, el luteranismo español, según se pudo obtener de los interrogatorios en los conocidos procesos iniciales de Valladolid y Sevilla, está en lo siguiente: la centralidad de la fe, la justificación por la fe sola, incapacidad sin ella para las buenas obras, negación del purgatorio, sufragios, indulgencias, culto de las imágenes, la misa y su valor como sacrificio propiciatorio. La teología eucarística era abiertamente luterana: no hay transubstanciación; es el cristiano quien hace presente a Cristo por la fe, ya que no está «corporalmente» en la Eucaristía.

El luteranismo no tiene una singular presencia en santa Teresa. Primero el hecho: es un error «yerro» (R 3, 8); es apartarse de la Iglesia, a la que ella se siente tan estremecidamente unida. El hecho tiene para ella una consecuencia dramática: la pérdida de tantas almas (V 32,6), por lo que siente «grandísima pena». Percibe con claridad el problema crucial de los «herejes», es decir, el sentido falseado de la fe, la identificación de la misma con lo que ellos «siguen», y para que salgan de esa presunción dándoles «luz en algo perdería mil reinos» (V 7,4; 21,1). El drama la estremece y ha percibido la ruptura de la unidad en la fe como «si fuera un espejo que se rompiera».

Uno de los temas de santa Teresa recurrente sobre los luteranos es la Eucaristía: las profanaciones, «los desacatos que se hacen a este Santísimo Sacramento» la conmueven en su más honda interioridad (C 34-35). Por eso siente gran alegría interior cuando se pone el Santísimo en cada una de sus fundaciones, con lo que ella quiere compensar la destrucción de las iglesias por los herejes (F 18,15). Por eso se comprende su ansiedad cuando un sagrario puede quedar expuesto a las profanaciones por los malos tiempos que corren por causa de los luteranos (F 3,10). Siente también cómo los protestantes han perdido medios tan queridos y valorados por ella para despertar la fe, como las imágenes, sobre las que su pensamiento es lúcido, y tiene sobre el particular experiencias conmovedoras (V 9,1).

No es posible fijar los límites del conocimiento del luteranismo por la santa Teresa, ni como conjunto de doctrinas, ni como movimiento, ni su desarrollo y secuencia histórica, ni el instante preciso, no tanto de percibirlo como de recibir informaciones. El hecho era bien conocido entre las gentes informadas, pero estaba envuelto en la bruma de las apreciaciones y valoraciones de quien lo recibía. Por lo tanto era imposible que las mentes sencillas o con menos recursos informativos pudieran tener un cuadro definido. La valoración primaria y espontánea era calificarlo como herejía, como juicio espontáneo y popular. Que la Santa tuvo buenos informes, especialmente de parte de sus directores, sobre todo de los dominicos, algunos con cargos en la Inquisición, no ofrece dificultades. Por otra parte en el juicio que se había formado, y que no modificó nunca, se produjeron alternativas. A veces el encuentro es más fuerte, como resultado de nuevas situaciones, personales o reales. Especialmente cuando se produjeron las confrontaciones y las masacres por motivos religiosos. El conocido texto de Camino 1,2, responde a una situación particularmente conflictiva en Francia. Los aludidos no son luteranos, sino los hugonotes = calvinistas. Pero esa exactitud no fácil de entender para ella, no la preocupaba. La espiral de violencias, atentados y matanzas posteriores al fracaso de las conversaciones de 1561 también le

llegarían en comentarios e informaciones distintos. Son las situaciones que inspiran la fuerte tensión que hay en algunas páginas suyas de esos años.

No se puede reconstruir la visión de las doctrinas luteranas a partir de los escritos teresianos. Lo que ella tiene en cuenta y valora son algunas consecuencias: las profanaciones, sobre todo de la Eucaristía y de las imágenes. Santa Teresa tuvo siempre conciencia lúcida de que el territorio de la fe estaba en la Iglesia; y están en el error los que se apartan de ella. Es el drama de las almas que se pierden. Y su suprema aspiración, permanecer fiel hasta la muerte. Fue la expresión final al expirar en Alba de Tormes, como una plegaria llena de humildad y gratitud. Corrientes de espiritualidad. Herejes.

Alberto Pacho

Provinciales Carmelitas de la Santa

Listado de los provinciales carmelitas de Castilla, provincia a la que pertenecía la Santa:

1530-1535 Alonso Muñoz

1535-1541 Antonio de Lara

1541-1544 Alonso Muñoz

1544-1547 Juan de Altamiros

1547-1550 Alonso Muñoz

1550-1555 Gregorio Fernández*

1555-1560 Alonso Muñoz

1560-1567 Angel de Salazar*

1567-1571 Alonso González*

1571-1576 Angel de Salazar*

1576-1579 Juan Gutiérrez de la Magdalena*

1579-1583 Angel de Salazar*

1581-1584 Jerónimo Gracián*, primer provincial de los descalzos.

(El signo * indica a los provinciales aludidos expresamente en los escritos de la Santa).

BIBL. – Pablo Mª Garrido, Provinciales de Castilla contemporáneos de Santa Teresa de Jesús y de S. Juan de la Cruz. En “Carmelus” 40 (1993) 130-160.

Pruebas

Las pruebas en la vida espiritual, particularmente en los dedicados a la oración, son muchas y variadas, según santa Teresa de Jesús. Ella habla con frecuencia de tales pruebas, ya sea con esta palabra en concreto –como verbo, como sustantivo, en singular o en plural–, ya sea con otras, para significar prácticamente lo mismo.

Los siguientes números sintetizan su contenido, clarificado y clasificado.

1. El Señor quiere probar a sus amadores antes de poner en ellos grandes tesoros: «Tengo para mí, que quiere el Señor dar muchas veces al principio, y otras a la postre, para probar a sus amadores y saber si podrán beber el cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros» (V 11, 11). Quiere demostrar así que prueba a quien lo ama: «Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que, en el extremo del trabajo, se entienda el mayor extremo de vuestro amor» (V 25,17). Efectivamente, la Santa lo volverá a repetir de esta misma manera: «Pues la quiere probar para entender el amor que le tiene, si es también en la sequedad como en los gustos» (cta del 7.8.1580, a la Hna. Teresa de Jesús). Y esta prueba de amor se hace más palpable en los momentos en que parece que el Señor se ausenta: «Aquí quiere probar el Señor el amor que le tiene en cómo lleva esta ausencia» (M 6,3,13).

Por eso aconseja santa Teresa de Jesús a sus «hijas»: «Probémonos a nosotras mismas, hermanas mías, o pruébenos el Señor, que lo sabe bien hacer, aunque muchas veces no queremos entenderlo; y vengamos a estas almas tan concertadas, veamos qué hacen por Dios y luego veremos cómo no tenemos razón de quejarnos de Su Majestad» (M 3,1,7). En la segunda parte del título del capítulo 2 de estas mismas Moradas 3 dice así: «Y cómo es menester probarnos y prueba el Señor a los que están en estas moradas». Pero, al finalizar el capítulo 1 de estas mismas Moradas 3, en concreto en el número 9, había dicho: «Pruébanos tú, Señor, que sabes las verdades, para que nos conozcamos».

En definitiva, mejor es que nos pruebe el Señor que nosotros mismos, porque así nos conoceremos mejor. Tiene claro la Santa que estas pruebas son buenas para el propio conocimiento, virtud o cualidad tan importante para el comienzo de la vida de oración, para su progreso y para todo el itinerario de la vida espiritual. Lo repetirá en Conc 2,3: «Y si la veo andar siempre quieta y sin ninguna guerra (que he topado algunas), aunque la vea no ofender al Señor, siempre me traen con miedo, nunca acabo de asegurarme y probarlas y tentarlas yo, si puedo, ya que no lo hace el demonio, para que vean lo que son».

No obstante, la Santa nos aconseja desde su propia experiencia que es bueno que nos probemos nosotros mismos antes que nos pruebe el Señor: «Probémonos nosotras mismas antes que nos pruebe el Señor» (M 3,2,3). «Lo que digo es que no nos soseguemos en lo que es relajar, sino que nos probemos algunas veces; porque yo sé que esta carne es muy falsa y que es menester entenderla» (Conc 2,15). Por consiguiente, y en síntesis, en la vida de oración es necesario, y es positivo, probarnos y que seamos probados por el Señor, para conocernos y entender con la luz de Dios los caminos que llevan a la verdadera unión espiritual con Él.

2. De hecho, no faltarán circunstancias, situaciones, «cosillas» en las que podamos y debamos probarnos: «Porque cosillas se ofrecen, aunque no de esta suerte, en que os podéis muy bien probar y entender si estáis señoras de vuestras pasiones» (M 3,2,6).

3. La misma Santa pasó por estas pruebas, como nos va contando a lo largo de su camino de oración, fruto de su propia experiencia. Una experiencia personal que ella nos describe con claridad y con un convencido sentido pedagógico: para enseñar. Pruebas que, en muchas ocasiones, se concretaron en las relaciones con sus confesores, a los que tantas veces consultó y a los que fió en gran medida su buen andar por los senderos seguros de la oración-contemplación: «Estuvieron más de seis años en este tiempo haciendo hartas pruebas, y ella con hartas lágrimas y aflicción, y mientras más pruebas se hacían, más tenía, y suspensiones hartas veces en la oración y aun fuera de ella» (R 4,5...).

4. La misma permisión de Dios de caer en el pecado puede ser una prueba de nuestro pesar de haberle ofendido: «Y aún algunas veces permite que nos muerdan [malos pensamientos, sequedades, pruebas...], para que nos sepamos mejor guardar y después para probar mejor si nos pesa mucho de haberle ofendido» (M 2,1,8).

5. Las pruebas que permite Dios en los que siguen camino de oración son igualmente para verificar si las obras van de acuerdo con las palabras: «Miren que muchas veces quiere [el Señor] probar si conforman las obras con ellos y con las palabras» (cta del 31.1.1579, a las Carmelitas Descalzas de Sevilla).

6. Es el mismo Señor quien da licencia a los demonios para que pruebe a quienes están empeñados en la oración con tormentos, turbaciones, sequedades y cosas por el estilo: «A quien [el demonio] debe nuestro Señor de dar licencia para que la pruebe y aun para que la haga entender que está reprobada de Dios» (M 6,1,9).

7. Las pruebas del Señor pueden causar grande apertura de corazón, no obstante ser menester probarnos y que nos pruebe el Señor: «Y después de ello [de haber vivido en rectitud y concierto de alma y cuerpo, con domino y desengaño del mundo] que ya parece habían de estar señores del mundo, al menos bien desengañados de él, probarlos Su Majestad en cosas no muy grandes, y andar con tanta inquietud y apretamiento de corazón, que a mi me traían tonta y aun temerosa harto» (M 3,2,1).

8. Estas pruebas se pueden dar hasta en los grados más altos de contemplación. Es algo así como un sentirse abandonados por Dios: «Que les será menester, aun a los muy encumbrados en oración, algunos tiempos que los quiere Dios probar, y parece que Su Majestad los deje» (V 15,12).

9. En un sentido más amplio habla también la Santa de la necesidad de hacer grandes pruebas a las que van a profesar: «Que hay unas simplicidades santas que saben poco para negocios y estilo de mundo, y mucho para tratar con Dios. Por eso es menester gran información para tomarlas y larga probación para hacerlas profesas» (C 14,2).

10. Santa Teresa de Jesús, Doctora Mística por excelencia, habla en otras muchas ocasiones de prueba y pruebas; pero en otro sentido no referido a la oración o a la vida espiritual como tal. Consúltese: V 15,4; 29,7. C 15,3; 16,5; 38,6 y 8. CE 22,4; 26,2; 54,5; 66,7. M 5,1,4. F 11,3; 13,1. R 4; 5; 9; 10. Po 26.

Mauricio Martín del Blanco

Puebla, La

La Barrio de Burgos, donde T aspira a comprar casa para fundar ese Carmelo (cta 388,1).

Purgatorio

El tema del purgatorio, relativamente frecuente (34 veces), aparece en Teresa de Jesús en la perspectiva de la purificación, después de la muerte. Para llegar al encuentro definitivo con Dios, se requiere una pureza tal, que ordinariamente no se alcanza en el estadio terreno. Lo cual entraña, en consecuencia, un suplemento de purificación ultraterrena, que es el purgatorio.

«Los que mueren en la gracia y amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo» (CEC 1030).

Esto no quiere decir que el purgatorio sea una etapa necesaria, llamada a completar el proceso de maduración y purificación, iniciado en el proceso espiritual que culmina en el matrimonio espiritual. Más bien se piensa lo contrario, que el que ha llegado a las altas cimas místicas del proceso purificativo, ha alcanzado la máxima pureza, que le permite gozar de la comunión inmediata con Dios, sin pasar por el purgatorio.

Santa Teresa de Jesús es de esta opinión, cuando afirma: «Se purga allí [en las ansias de muerte por ver a Dios] lo que había de estar en purgatorio» (V 20,16). «¡Qué dulce será la muerte de quien de todos sus pecados la tiene hecha [penitencia] y no ha de ir al purgatorio!» (C 40,9).

Pero esto no acontece habitualmente: «Los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio» (M 6,11,6). Esta purgación tiene un sentido penal o expiatorio: «Padecen más las almas en el purgatorio que acá se puede entender por estas penas corporales» (R 5,15). A propósito de las visiones que ha tenido de muchas almas, después de la muerte, expresamente dice: «No he entendido, de todas las que he visto, dejar ningún alma de entrar en purgatorio, si no es la de este Padre y el santo fray Pedro de Alcántara y el padre dominico que queda dicho» (V 38,32).

Por eso la Santa se muestra especialmente solícita en la oración por las almas del purgatorio. A los que Dios ha puesto en camino de oración les recomienda: «pedir a Su Majestad mercedes y rogarle por la Iglesia... y por las ánimas del purgatorio» (V 15,7). «¿Qué va en que esté yo hasta el día del juicio en el purgatorio, si por mi oración se salvase sola un alma?» (C 3,6).

El conjunto de estos textos se hacen eco de la doctrina esencial de la fe de la Iglesia, que afirma: «a) la existencia de un estado en el que los difuntos no enteramente purificados ‘son purgados’ (purgari); b) el carácter penal (expiatorio) de ese estado (los difuntos son purificados ‘poenis purgatorii’..., si bien no se precisa en qué consisten concretamente las penas; c) la ayuda que los sufragios de los vivos prestan a los difuntos en ese estado» (J. L. Ruiz de la Peña, La Pascua de la creación..., Madrid 1966, pp. 286-287).

Ciro García

Q

Quesada, Teresa de, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Interesante en la biografía de la Santa por su presencia en el Carmelo de Medina del Campo. Es hija del “alcalde Joanes” y de Inés de Quesada, que también pasará los últimos años de su vida como seglar en la Encarnación, donde, además de Teresa, residen otras tres hermanas de ésta: Inés de Quesada (que ingresó niña de seis años –1526–, y será priora en dos ocasiones: 1592, y 1603), Isabel de Guzmán e Isabel de Salazar, ésta última como seglar. Tenía aun otra hermana monja en las Gordillas, Ana de Quesada. –Teresa de Quesada ya es capitular en 1536. En 1567, al hacer la Santa su primera correría de fundadora, aquélla fue una de las cuatro monjas de la Encarnación que emprendieron el viaje, a pesar de la oposición que en el monasterio se hizo a su partida (F 3,2.4). En el Carmelo de Medina adoptó el nombre de Teresa de la Columna. Aquí, ocurre un episodio fulminante. El provincial carmelita impone precepto de obediencia a la Santa y a la priora Inés de Jesús, de partir inmediatamente para Avila, y nombra priora del reciente Carmelo a la carmelita venida de la Encarnación, Teresa de Quesada o de la Columna. De noche y en pleno invierno regresaron a Avila aquellas dos. Era a mediado de diciembre de 1570. El priorato de Quesada fue brevísimo, porque el visitador pontificio Pedro Fernández, pronto nombró en su lugar a la propia Madre Teresa, y aquélla regresó definitivamente a la Encarnación (finales de julio de 1571?). Ribera (p. 222) dice que el priorato de Quesada “duró poco tiempo, porque ella no se hallaba bien, y se volvió presto a la Encarnación. Y así estuvo el monasterio de Medina sin priora casi medio año“. En el monasterio abulense, Teresa de Quesada era cofrade de la “Hermandad de Nuestra Señora de la Transfixión”, que en 1567 había sido consolidada y copiosamente dotada por su hermana Isabel de Salazar (cf N.

González, El Monasterio de la Encarnación,1, 225). Teresa no está presente en el listado de la Respuesta a un desafío (1572). Y no es ella sino precisamente su hermana Inés de Quesada quien integraba el trío que servía a fray Juan de la Cruz: “aderezaban la comida en una cocina que tenían para ello... e [Inés] era su mayordoma e mandaba e regía lo que se les había de dar a los dichos frailes, los cuales vivían con mucho recogimiento” (ib 2, 362: testimonio de Juan de Rodea, que hacía de medianero entre el monasterio y la casita de fray Juan). Inés de Quesada, ya nonagenaria, depone en 1610 ante el tribunal de Avila para el proceso de beatificación de T, y se presenta así: “Esta declarante [Inés] nació en la ciudad de Valladolid, y que ha sido priora dos veces en este convento y tenido otros oficios, y está en este convento desde que tenía seis años; y ha mucho que profesó, que es desde que tenía doce años, que era antes del concilio tridentino, y que esta declarante es de más de 90 años” (BMC 19,412).

Quiroga, Elena

Elena de Jesús, OCD

Quiroga, Gaspar de (1512-1594)

Obispo e inquisidor, amigo de la Santa. Nacido en Madrigal de las altas Torres (Avila), el 12.1.1512. Hijo de Alvaro de Quiroga y Elena Vela. Cursó estudios en el colegio de Santa Cruz de Valladolid (siete años), y luego en Salamanca, colegio de San Salvador, donde se doctoró en derecho. Tuvo cargos eclesiásticos en Alcalá y en Toledo, donde era vicario capitular al morir el Cardenal Tavera. Fue auditor de la Rota Romana (Roma) y luego nombrado por Felipe II visitador del reino de Nápoles y oidor del Consejo Real. Acompañó al Rey en el sometimiento de los moriscos de Granada (1570). Miembro de la Inquisición en Castilla. Preconizado el 17.12.1571 obispo de Cuenca, pasa a ser inquisidor general (1572). Al fallecer en Roma el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, en 1576, es nombrado para sucederle en la diócesis toledana (preconizado el

6.9.1577). La Santa toma nota: “Mucho me he holgado del buen arzobispo que nos ha dado Dios” (cta 176,3). Será creado cardenal al año siguiente (1578). Un amigo de la Santa, Diego de Montoya, viene de Roma en 1579 a traerle el capelo cardenalicio (lo notifica Teresa a su hermano Lorenzo en la cta 309,8). En 1581, convoca el Concilio de Toledo, que sólo se celebrará en 1582-1583 (también anotará la Santa el viaje de don Alvaro de Mendoza, camino del Concilio: cta 466,1, del 2.8.1582). Es famoso su retrato por el Greco, hoy en la Galería Nacional de Londres.

T entra en relaciones con Quiroga a partir del ingreso en el Carmelo de Medina de Jerónima Quiroga, en el Carmelo Jerónima de la Encarnación (1575), a los 14 años. Él pronto se hace amigo de Gracián, debido a la mediación del rey: “A nuestro padre [Gracián] ha mandado el rey que acuda para estas cosas de la Orden... a Quiroga” (cta 114,5). Y unos meses después ya anota: “Quiroga... está en extremo bien con nuestro padre” Gracián (cta 143,3). Apoyará a éste y a la familia teresiana en momentos difíciles.

Pero los tres asuntos que lo ponen en relación directa con la Santa son: 1º, la delación del Libro de la Vida a la Inquisición. Quiroga –que es inquisidor general– interviene reclamando el libro, reteniéndolo personalmente, incluso leyéndolo con interés (cta 185,8): “De mis papeles hay buenas nuevas. El inquisidor mayor mismo [Quiroga] los lee, que es cosa nueva: débenselos haber loado...” Era hacia febrero de 1577. En vista de esa actitud, Gracián se atreverá a solicitar la liberación del escrito, pero sin conseguirlo. No lo devolverán hasta después de muerta la autora. – 2º asunto, la vocación de su sobrina Elena de Quiroga, viuda y madre de Jerónima de la Encanación, decidida a ingresar carmelita en el monasterio mismo de su hija, Medina. Quiroga no lo ve con buenos ojos (“cuán pesadamente lo toma el arzobispo”: cta 402,2), parece culpar a la propia Santa de la decisión de Elena, Teresa tiene que presentar, más que excusas, una neta justificación: no ha intervenido en el hecho y no recibirá a Elena mientras no dé su consentimiento el Arzobispo (cta 399,3). Finalmente éste consiente, y T le

corresponde escribiendo una carta de agradecimiento: “Dos cartas de vuestra Ilustrísima Señoría he recibido, que ha sido gran consuelo y favor para mí... Ya obedecí lo que vuestra Señoría Ilustrísima en ellas me mandaba de dar el hábito a nuestra carísima hermana Elena de Jesús” (cta 411,1). Era el 30 de octubre de 1581. Elena Quiroga había ingresado carmelita el 4 de ese mes. – Tercer asunto, la fundación de un Carmelo en Madrid, diócesis del arzobispo. Había sido él mismo quien lanzó la idea a doña Luisa, para que se la trasmitiese a la Santa: “dijo a doña Luisa [de la Cerda]... que por qué no había yo hecho monasterio en Madrid” (cta 185,8). Pero luego es él quien dilaciona, exigiendo que el monasterio no sea “de pobreza”. La Santa insistirá numerosas veces en el proyecto. Por fin, Quiroga accede, pero es ya demasiado tarde. La Santa, en Burgos, está para emprender su último viaje: “me ha escrito el Cardenal [Quiroga], y me libra la licencia para cuando venga el Rey...” (cta 456,2, del 7.7.82). El rey estaba en Lisboa; “ya dicen que viene, mas por presto que venga, será septiembre o más...”, escribe la Santa (ib). De hecho, no regresó a Madrid hasta el 11 de febrero de 1583, cuando ya la M. Teresa había volado al cielo. El cardenal morirá en Madrid el 20.11.1594. En su diócesis de Toledo se instruirá al año siguiente el proceso de beatificación de la Santa, y en él uno de los primeros testigos será la sobrina del Cardenal, Jerónima de Quiroga (BMC 18, 247).

Entre la Santa y el arzobispo había mediado un carteo relativamente abundante, del que se conservan sólo dos cartas (394 y 411). Aquélla había intuido que “entiendo no nos conviene tenerlo por enemigo [al Cardenal] en ninguna manera” (cta 402,2: se lo escribe a Gracián). Pero a la vez es indudable su veneración y afecto. Es sincera escribiendo al secretario arzobispal, Ruiz de la Peña: “Amo tiernamente a su señoría en el Señor” (cta 397,7). Elena de Jesús.

Quiroga, Jerónima

Jerónima de la Encarnación, OCD

Quiteria

Dávila, Quiteria

Quito (Ecuador)

T alude a esta ciudad por residir en ella familiares suyos. En Quito se instalaron Lorenzo y otros hermanos de T en 1541, mucho antes de la batalla de Iñaquito. Ahí se instaló a partir de 1548 la familia de Lorenzo de Cepeda, hermano de T, y en esa ciudad nació el 25.10.1566 Teresita, la que será primera carmelita americana con el mismo nombre de la Santa. Cf cta 357,7; 358,8.

R

Ramírez, Francisca

Dama de Toledo, nacida en 1540. Esposa de Diego Ortiz. Hija de Alonso Alvarez Ramírez. A sus hijos transmitiría el patronato de la iglesia de las carmelitas de Toledo, fundado por su tío Martín Ramírez (F 15). Pero las injerencias de su propio marido hicieron abandonar en 1594 la sede de la fundación. La Santa la saluda afectuosamente en las cartas a su marido: “sepa... que tiene en mí una verdadera sierva” (cta 97,2).

Ramírez, Martín

Es el promotor económico de la fundación del Carmelo de Toledo. En F. 15,1 la Santa hace así su presentación: “hombre honrado y siervo de Dios, mercader, el cual nunca se quiso casar sino hacía una vida como muy católico, hombre de gran

verdad y honestidad". Ya en el lecho de muerte, dejó sus bienes para fundar "un monasterio destos" (ib). Falleció el 31.10.1568, y fue enterrado en la iglesia de Santa Justa, en Toledo. Lo recuerda Rubeo en su carta a la Santa (24.9.1570), aprobando la fundación del Carmelo toledano (BMC 1,104). Ejecutor de lo proyectado fue su hermano Alonso A. Ramírez (F 15,2). A éste escribe la Santa en 1571: "No entiendo la causa por qué no se pasa el cuerpo del señor Martín Ramírez" al templo del Carmelo, "hágame saber la causa, suplícoselo" (cta 31,3). Para esas fechas ya había cobrado ella especial cariño al homónimo de don Martín, su sobrino-nieto el célebre "Martinico", del que ella escribe: "Mucho me contentó el señor Martín Ramírez" (cta 28,3). Es "un angelito..., nuestro patrón" (cta 31,4). Según testimonio de la B. María de Jesús (el "Letradillo"), cuando T regresaba a Toledo, "decía a las porteras...: siempre que venga Martinico, me llamen y no le despidan, porque me huelgo de hablarle, que es muchacho de muchas virtudes... – Yo le he dicho que ...estudie para que pueda servir mucho a nuestro Señor con sus letras, que ha de ser luz de la Iglesia" (cf HCD, 3, 246, nota). Martinico llegó a ser catedrático de la Universidad de Toledo más de treinta años. Falleció el 9.10.1625. Y de él se inició el proceso de beatificación. – Cf BMC 5, 411-449.

Rapto

Teresa lo usa en su acepción mística, derivada del clásico texto paulino en 2Cor 12,2.4. En el léxico teresiano, son equivalentes los términos "arrobamiento, éxtasis o rapto, que todo es uno a mi parecer" (M 6,4 tít., cf V 20,23 y 21,8, en que identifica rapto con arrobamiento y arrebatamiento). Del texto de san Pablo ya citado (2Cor 12,2: rapto "no sé si en el cuerpo o fuera del cuerpo, Dios lo sabe"), se percibe un eco en algunas descripciones teresianas del rapto o éxtasis: "si esto pasa en el cuerpo o no, yo no lo sabré decir; al menos ni juraría que está en el cuerpo ni tampoco que está el cuerpo sin alma" (M 6,5,8).

Ya en Vida (38,17) había afirmado de uno de sus éxtasis: “fue tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que vive en él” (cf R 5,8). Y de nuevo: “Este apresurado arrebatar del espíritu es de manera, que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes” (ib 7). Arrobamiento. Éxtasis.

Recreación

La recreación es una de las iniciativas de la Santa al idear el estilo de vida comunitaria de los nuevos Carmelos. Prueba de que ese aspecto humanístico forma parte importante de su ideal de vida religiosa, es su empeño por inculcarlo a fray Juan de la Cruz para que lo implante en Duruelo para la Comunidad de Descalzos.

La Santa lo codificará expresamente en las Constitu-ciones: “Salidas de comer, podrá la madre Priora dispensar que todas juntas puedan hablar en lo que más gusto les diere...” (c 9,6). “Después de completas y oración... pueda dispensar la madre (priora) que hablen juntas las hermanas... y el tiempo sea como le pareciere a la madre Priora” (c 9,8). “El Señor dará gracia a una para que den recreación a las otras: fundadas en esto, todo es tiempo bien gastado” (c 9,7). Es decir, la jornada de la comunidad carmelita estará marcada por dos tiempos de expansión (conversación y comunicación comunitaria), uno al final de la mañana y otro al final de la tarde, lo mismo que tendrá por la mañana y por la tarde sendas horas de oración. La novedad y audacia de esta iniciativa de la Santa consiste en que por introducirla en la jornada carmelitana, ha tenido que contravenir a lo prescrito en la Regla del Carmen, que no sólo imponía silencio durante toda la jornada, sino que prescribía “silencio mayor” (“silencio de Regla”, se lo llamaba) a partir de completas hasta dicha prima del día siguiente. Teresa en cambio introduce el segundo tiempo de recreación “después de completas y oración”, retrasando el silencio mayor a las ocho de la tarde: “En dando las ocho, en

invierno y en verano, se taña a silencio” (c 2,5). Poco antes había prescrito: “Las Completas se digan en verano a las seis, y en invierno a las cinco” (n. 4).

Ya en vida de la Fundadora, esa decisión fue cuestionada por los legisladores oficiales. Las Constituciones de Alcalá (1581) volverán por los fueros de la Regla en contra del parecer de la Santa: “El silencio se guarde desde dichas completas hasta otro día que salgan de prima. Esto se guarde con mucho cuidado” (c 10,1). Y ya antes: “Adviértase que después de dichas completas se ha de tener silencio, conforme a la Regla” (c 5,8).

Una vez impreso ese texto en letra de molde, cuando la Madre Fundadora se vio con tal regresión categóricamente sancionada por la nueva ley, hizo presente su punto de vista, consultando a letrados y al propio Provincial Gracián, y de acuerdo con ellos decidió mantener la costumbre establecida por ella: “Las completas y recreación se hace como suele... A nuestro Padre (Gracián) no le ha parecido mal” (cta 412,14, a María de san José).

Con todo, la norma de las Constituciones de Alcalá se impuso en contra de lo decidido por la Santa. Todavía en vida de fray Juan de la Cruz (1588), al reeditarse las Constituciones de Alcalá, fue ése uno de los puntos nuevamente retocados y agravados. En lugar del pasaje antes citado (c 5,8), se lee: ”Pues según la Regla, las Religiosas han de guardar silencio desde Completas hasta otro día dicha Prima, ordenamos que las Completas se digan en todo tiempo después de cenar o colación: porque, dichas Completas, se guarde silencio como lo manda la Regla y Constitución”. Introducido por decreto del Nuncio César Speciano (13 oct. 1588) cf MHCT. t. 3, p. 350 (c 5,8, p. 95).

El pequeño percance legislativo quizás revista poca importancia. Lo que sí importa es el sentido de fondo que tiene, en clave humanística, esa innovación teresiana: la introducción de dos tiempos de recreación en el ritmo de la vida comunitaria.

Ya antes, la Santa había tenido que reaccionar con vivacidad frente a las limitaciones impuestas al horario de recreación por uno de los Visitadores de sus Carmelos, el P. Juan de Jesús Roca. Apenas la Santa tiene conocimiento de las actas firmadas por el Visitador, escribe al P. Gracián: “Si no han de tener comunión los días que comulgan, y dicen misa cada día, luego no tendrán recreación nunca. Y si los sacerdotes no guardan eso, ¿para qué lo han de guardar los otros pobres?” (cta 150,1).

Más allá de lo normativo, es interesante el aspecto positivo o recreativo de la vida religiosa. Para las recreaciones comunitarias se componen coplas y cantarcillos. Se disfruta especialmente de la presencia de las niñas que han entrado a formar parte de dos o tres comunidades: “ellas son toda nuestra recrea-ción”. Es singular el caso de ”Bela”, Isabel Gracián, que tan rápidamente se ha apropiado el recurso a las coplas y cantarcillos:

“La Madre fundadora

viene a la recreación

bailemos y cantemos

y hagamos son” (cta 169,1).

En los viajes y caminos, hay tiempo de oración y de recrea-ción. A la Santa le encanta la naturaleza: los ríos, los paisajes, las peripecias. Una vez pasados los contratiempos, se los celebra comunitariamente. Alegría. Carisma.

T. Alvarez

Reforma / reformar

Teresa vive gran parte de su vida en tiempo de reforma, bien sea dentro de la Iglesia, bien dentro de la propia familia religiosa, el Carmen. El concilio de Trento (1545-1563) afrontó en diversas sesiones esa tarea. En su sesión 25 (3-4.12.1563) trató por extenso la reforma de los religiosos y de las monjas ("de regularibus et monialibus"), decreto que será la pauta de fondo a que se atenga el General Carmelita Juan Bautista Rossi (Rubeo) en su gobierno de la Orden (1564-1578). Para implantar esa misma reforma en el Carmelo español, nombrará Pío V visitadores dominicos (26.8.1569), uno de los cuales, Pedro Fernández, desempeñará funciones de gobierno respecto de la madre Teresa y la nombrará priora de la Encarnación de Avila (1571-1574).

La iniciativa de ésta en la fundación de nuevos Carmelos surgirá en fecha anterior al decreto tridentino. Anterior también a las actuaciones reformistas de Rubeo y del Visitador dominico. Surgirá con motivaciones y espíritu diverso del que inspiró las normas jurídicas del Concilio.

Es cierto que también ella hablará de reforma, reformar, reformaciones, reformadores. Pero nunca a propósito de la obra iniciada por ella dentro del Carmelo. Ninguno de esos vocablos –tan indicativos del aire de época– aparece en los escritos mayores de T: ni en Vida, ni en Camino, Moradas, Fundaciones. Aparecerán en escritos tardíos. A excepción de una alusión incidental en la brevísima Relación 50, comparecerán únicamente en el epistolario de Teresa. Y los motivará el hecho singular del nombramiento de Gracián como visitador y reformador de la provincia carmelita de Andalucía ("pro reformatione fratrum Ordinis Carmelitani in provincia Bethica": MHCT 1,195). Nombramiento hecho por el nuncio papal N. Ormaneto el 22 de septiembre de 1574. Sólo a partir de esta fecha y aludiendo a la actividad derivada de tal designación entrará el tema "reforma/s" en el vocabulario y en las catego-rías mentales de Teresa.

Hablará de ello por primera vez en 1575, en carta al General de la Orden, P. Rubeo (cta 83, 6.8.9), mientras ella está en Sevilla, donde Gracián actúa de

“reformador”, y consiguientemente T y sus monjas se ven implicadas en “estas reformas”, por ejemplo en la de las carmelitas de Paterna, en la que ella misma teme verse enredada (R 50: finales de 1575), como ya antes se había visto precisada a intervenir en el monasterio de la Encarnación de Avila (1571-1574), donde se propuso promover la vida espiritual (y material) de la comunidad. Pero tampoco en este caso había hablado de “reforma”. Ni después de esa experiencia pensó que su obra fuese una reforma homologable con las que estaban en curso.

Ni en las Constituciones de sus monjas (publicadas en Salamanca 1581), ni en el autógrafo del Modo de visitar los conventos se designará al grupo de Carmelos teresianos como “reforma”, en contraste con el léxico entonces corriente. Otro tanto ocurre en los textos coetáneos o inmediatamente posteriores, cuando aludan a T y a su obra. A ella la llamarán fundadora, no “reformadora”. Así en 1581, la carta-prólogo de las Constituciones va dirigida “A la muy religiosa Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de carmelitas descalzas”. Denominación que se repetirá al pie de los primeros grabados de su imagen en 1588 (edición de sus Obras), y en 1590 (en su primera biografía). Al frente de la edición príncipe de sus escritos, fray Luis de León los titula: “Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes descalzos...” (Samalanca 1588). Lo mismo rezará la portada de su primera biografía por F. de Ribera: “La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas” (Salamanca 1590).

La designación “Reforma teresiana” y similares es de fecha posterior a la Santa y a esas ediciones. La consagró definitivamente a mediados del siglo XVII el historiador oficial de la familia teresiana, Francisco de Santa María (Pulgar), con su obra: “Reforma de los descalzos de nuestra Señora del Carmen... hecha por santa Teresa de Jesús” (Madrid 1644). Su predecesor, Jerónimo de san José (Ezquerra) había titulado su obra, con más acierto: “Historia del Carmen descalzo” (Madrid 1637). Con todo, para esas fechas ya había cundido el nominativo de “Reforma”, para designar la familia religiosa de la Santa. Fundadora.

Regla del Carmen

La Regla del Carmen es un brevísimo código estatutario que desde los orígenes de la Orden carmelita inspiró y codificó la vida de los ermitaños del Monte Carmelo (Israel) y de sus sucesores. Data de la primera década del siglo XIII y fue escrita por el Patriarca latino de Jerusalén, Alberto Avogadro a petición de los mencionados ermitaños, y posteriormente aprobada (1247) por el Papa Inocencio IV.

Entre las lecturas de T, ningún otro texto, a excepción de la Biblia, ejerció sobre ella influencia tan profunda y determinante. Ninguno fue leído y releído con tanto interés.

De joven, T hizo su profesión religiosa “según la Regla del Carmen”. No poseemos la fórmula documental de su emisión de votos, pero con toda seguridad respondía al viejo formulario, según el cual cada profesa prometía obediencia al General de la Orden y a la priora del monasterio y a sus sucesoras “según la Regla de la dicha Orden, hasta la muerte” (’ Profesión). Así, en 1537. De nuevo la tomará como fundamental norma de vida al fundar el Carmelo de San José (1562). Y hará otro tanto en 1571, al renovar su profesión, “según la primera Regla”, por orden del Visitador Pedro Fernández. (Para una adecuada exposición del tema, remito a los artículos de “Estudios Teresianos”, que citaré abajo).

1. La opción por la Regla del Carmelo

Ya en 1560, al surgir el proyecto de fundar un nuevo monasterio “a la manera de las descalzas”, Teresa basó su decisión en el reclamo de fidelidad a la Regla profesada por ella: “Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando

mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9). Sobre esa base formula la petición de fundación enviada a Roma a finales de 1561 (MHCT 1, 4-8), y teniendo por base la Regla le llegarán las concesiones romanas (ib p. 9 y ss), a partir de febrero de 1562.

Entre tanto, estando ese año en Toledo, el encuentro con la beata andaluza María de Jesús, la afianza en esa decisión y ahonda su conocimiento personal del texto de la Regla: “hasta que yo la hablé [a María de Jesús], no había venido a mi noticia que nuestra Regla, antes que se relajase, mandaba no se tuviese propio...” De ahí la sucesiva opción de T por la radical pobreza evangélica: “...como ya yo sabía era Regla y veía ser más perfección, no podía persuadirme a tener renta...” (V 35,2-3).

De hecho, cuando por fin ha logrado fundar el Carmelo de San José, escribe: “Guardamos la Regla de nuestra Señora del Carmen, y cumplida ésta sin relajación...” (V 36,26).

2. La Regla en otros escritos de la Santa

Apenas terminado el Libro de la Vida, T redacta el Camino de Perfección, y le antepone el título-dedicatoria: “Avisos y consejos... a las hermanas... de la Regla primera de nuestra Señora del Carmen”. El proyecto inicial del libro fue comentar de cerca la Regla y las Constituciones de la casa (CE 6,1). Luego, la exposición desbordó ese esquema por demasiado estrecho y procedió con absoluta libertad desde la experiencia de la autora (cf el prólogo del libro). Pero reiteradamente volverá a reclamar la atención de las lectoras sobre lo que ella cree sustancial en la Regla del Carmelo: el lema de oración continua, la pobreza de las hermanas, la soledad y el silencio (C 3,5; 4,2; 4,9; 21,10...)

En las Constituciones de la nueva casa, retornará el reclamo de esos temas sustanciales, más la sensibilidad por el trabajo personal, la atenión a las

necedidades de las hermanas, la corrección fraterna..., hasta concluir que en las nuevas Constituciones “casi todo va ordenado conforme a nuestra Regla” (9,14; cf 2,8; 4,1; 7,1; 9,1; 10,2; 11,1...).

3. Edición de la Regla en castellano

Probablemente la Santa había tenido sus dificultades para obtener un texto de la Regla en lengua romance, ya que a ella no le era posible la lectura del original latino. Por eso, ya al difundir en sus Carmelos el texto manuscrito de las Constituciones, les antepuso el de la Regla en versión castellana. (Nótese que en las llamadas Constituciones de la Encarnación no precedía dicho texto de la Regla, ni en el manuscrito de Sevilla (BMC 9, 481ss.), ni en el ms. de Osuna.)

Cuando, tras el capítulo de Alcalá en 1581, urge ella a Gracián la pronta edición de las Constituciones teresianas revisadas en la asamblea capitular, éstas aparecen precedidas del texto castellano de la Regla. De hecho, el opúsculo editado por Gracián ese mismo año en Salamanca lleva por título: “Regla primitiva y Constituciones de las monjas descalzas de la Orden de nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo”. Y a continuación de la “epístola dedicatoria”, el nuevo código legislativo comienza: “Síguese la Regla primitiva de San Alberto...” (p. 1), con el texto articulado en 16 apartados de fácil lectura, y ratificado al principio y al final por la firma de los consejeros de Gracián y entre ellos por fray Juan de la Cruz (pp. 2 y 69). El texto castellano de la Regla ocupa las pp. 4-16. ¿Sería ésa la primera edición castellana de la Regla del Carmen? De momento no conocemos ediciones anteriores.

Bibl. – Reproducción facsimilar de la ed. princeps de la “Regla primitiva y Constituciones” de Salamanca 1581, en Burgos, ed. Monte Carmelo, 1985; T. Alvarez, Santa Teresa ante la Regla del Carmelo. En “Estudios teresianos” I (Burgos 1995) pp. 168-192; Id, Santa Teresa y la Regla del Carmelo: nuevos textos de la Regla anteriores a la Santa. Ib pp. 207-268; M. Herráiz, La Regla

interpretada por Santa Teresa, en «La Regla del Carmelo», Roma 2000, pp. 45-58.

T. Alvarez

Reino de los cielos

«El Reino de los cielos ha sido inaugurado en la tierra por Cristo. ‘Se manifiesta a los hombres en las palabras, en las obras y en la presencia de Cristo’ (LG 5). La Iglesia es el germen y el comienzo de este Reino» (CEC 567).

Otro de los términos usados por Santa Teresa de Jesús para designar las realidades últimas, paralelo al de «cielo» y «gloria», es el término «Reino» (78 veces), que aparece en el centro de la predicación de Jesús, según los Sinópticos. Con ello se quiere significar la irrupción de los tiempos escatológicos en la historia: «El tiempo se ha cumplido» (Mc 1,5). «El reino de los cielos ha llegado» (Mt 4,17). «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido» (Lc 4,21). El Reino es ya una realidad presente, aunque pendiente de su realización futura, que pide esfuerzo y lucha hasta su instauración plena, que será la intervención definitiva de Dios al final de los tiempos.

Podemos decir que estos tres significados, sin necesidad de forzarlos, se hallan presentes en la espiritualidad teresiana. Siguiendo la evolución cronológica de sus tres obras mayores, el Reino aparece dentro de una perspectiva futura, que polariza su vivencia, como meta de su peregrinación terrena (Vida); aparece también como realidad presente y como posesión íntima, en la que basa su pedagogía a la oración (Camino); y, en fin, es objeto de lucha por conquistarlo y defenderlo, tal como explica el símbolo guerrero del Castillo interior (Moradas).

1. El Reino, realidad futura

Como realidad escatológico-futura, el Reino (lo mismo que el cielo y la gloria) aparece en el horizonte de sus deseos, desde el principio de su andadura, puestos «los ojos en el verdadero y perpetudo reino que pretendemos ganar» (V 15,11). Uno de los puntos culminantes de esta andadura es la gracia que recibe como coronación de su oración de unión, paralela a la gracia –ya relatada– de su visión del cielo.

La Santa explica cómo, en una especie de arrobamiento o levantamiento de espíritu:

«Coge el Señor el alma, a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda de ella y sube la nube al cielo y llévala consigo, y comiénzala a mostrar cosas del reino que le tiene aparejado» (V 20,2).

Esta gracia la experimenta, ante todo, como un poder irresistible de Dios, semejante al poder del Reino, como fuerza salvadora que irrumpe en la historia por medio de Jesús:

«Viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas» (V 20,3). «Aprovecha poco cuando el Señor quiere, que no hay poder contra su poder» (V 20,6).

Pero, sobre todo, deja en ella unos efectos admirables: «Deja un desasimiento extraño», que «hácese una extrañeza nueva para con las cosas de la tierra, que es muy penosa la vida» (V 20,8); la muestra «la razón que tiene de fatigarse de estar ausente de bien que en sí tiene todos los bienes» (V 20,9); como san Pablo está crucificado al mundo (Gál 6,14), así ella se siente «como crucificada entre el cielo y la tierra» (V 20,11) y crece el «ansia de ver a Dios» (V 20,13).

2. La lucha por el el Reino

La Santa describe esta transformación radical, similar a la producida por el poder del Reino en aquellos que lo acogen, como fuente de arrojo y de valentía para luchar por la causa de Jesús:

«Aquí es la pena de haber de tornar a vivir. Aquí le nacieron las alas para bien volar. Ya se le ha caído el pelo malo. Aquí se levanta ya del todo la bandera por Cristo, que no parece otra cosa sino que este alcaide de esta fortaleza se sube o le suben a la torre más alta a levantar la bandera por Dios. Mira a los de abajo como quien está en salvo. Ya no teme los peligros, antes los desea, como quien por cierta manera se le da allí seguridad de la victoria. Vese aquí muy claro en lo poco que todo lo de acá se ha de estimar y lo nonada que es. Quien está de lo alto, alcanza muchas cosas. Ya no quiere querer, ni tener libre albedrío no querría, y así lo suplica al Señor. Dale las llaves de su voluntad» (V 20,22).

Esta transformación es, igualmente, fuente de señorío y de libertad (V 20,23), que la lleva a denunciar la mentira del mundo, su culto engañoso de la honra (V 20,26), y a proclamar la verdad del Evangelio, basada en la bienaventuranza del reino:

«¡Bienaventurada alma que la trae el Señor a entender verdades! ¡Oh, qué estado éste para los reyes! ¡Cómo les valdría mucho más procurarle, que no gran señorío! ¡Qué rectitud habría en el reino! ¡Qué de males se excusarían y habrían excusado! Aquí no se teme perder vida ni honra por amor de Dios. ¡Qué gran bien éste para quien está más obligado a mirar la honra del Señor, que todos los que son menos, pues han de ser los reyes a quien sigan! Por un punto de aumento en la fe y de haber dado luz en algo a los herejes, perdería mil reinos, y con razón. Otro ganar es. Un reino que no se acaba. Que con sola una gota que gusta un alma de esta agua de él, parece asco todo lo de acá. Pues cuando fuere estar engolfada en todo ¿qué será?» (V 21,1).

Teresa de Jesús quisiera «dar voces para dar a entender qué engañados están» (V 20,25). Y «tuviera en poco la vida por dar a entender una sola verdad de éstas» (V 21,2). Por eso no duda en entregarla de lleno:

«Aquí está mi vida, aquí está mi honra y mi voluntad; todo os lo he dado, vuestra soy, disponed de mí conforme a la vuestra. Bien veo yo, mi Señor, lo poco que puedo; mas llegada a Vos, subida en esta atalaya adonde se ven verdades, no os apartando de mí, todo lo podré; que si os apartáis, por poco que sea, iré adonde estaba, que era al infierno» (V 21,5).

3. El Reino, realidad presente

A tenor de lo dicho, la experiencia mística del reino que tiene Teresa de Jesús, no la arranca de la realidad histórica, sino que la hace tomar nueva conciencia de ella. Descubre sus verdaderas posibilidades de salvación, dadas por el reino de Dios, y lucha denodamente por su realización. Una vez más, se produce en ella un admirable trueque o «maravilloso intercambio»: del reino futuro al reino presente. Transportada por el espíritu al reino de los cielos, se siente llamada a implantarlo en la tierra. Descubierta su verdad, quiere comunicarla a los hombres. Degustados sus secretos, quiere compartirlos con los demás.

Esta interrelación entre el presente y el futuro del reino o entre el reino del cielo y el de la tierra, aparece más explícitamente a propósito de su glosa a la doble petición del Padrenuestro: «Sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum».

La Santa une las dos peticiones, pues para pedir que «sea santificado su nombre», Dios tiene que concedernos primero «su reino del cielo». Sólo, si Dios nos concede su reino, podremos alabar y santificar su nombre en la tierra:

«Mas como vio Su Majestad que no podíamos santificar ni alabar ni engrandecer ni glorificar este nombre santo del Padre Eterno conforme a lo poquito que

podemos nosotros, de manera que se hiciese como es razón, si no nos proveía Su Majestad con darnos acá su reino, y así lo puso el buen Jesús lo uno cabe lo otro» (C 30,4).

El don del reino es una de las gracias que Dios concede, según la Santa, en el marco de la oración contemplativa, que se aprende en «la compañía del Maestro», que nos enseñó esta oración, cuando dijo: «Santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino». «Comienza el Señor... a dar a entender que oye nuestra petición y comienza ya a darnos su reino aquí, para que de veras le alabemos y santifiquemos su nombre y procuremos lo hagan todos» (C 31,1).

¿Cómo es este reino que el Señor comienza a darnos acá? Teresa, tomando como paradigma el reino del cielo, destaca estos rasgos:

«El gran bien que me parece a mí hay en el reino del cielo, con otros muchos, es ya no tener cuenta con cosa de la tierra, sino un sosiego y gloria en sí mismos, un alegrarse que se alegren todos, una paz perpetua, una satisfacción grande en sí mismos, que les viene de ver que todos santifican y alaban al Señor y bendicen su nombre y no le ofende nadie. Todos le aman, y la misma alma no entiende en otra cosa sino en amarle, ni puede dejarle de amar, porque le conoce. Y así le amaríamos acá, aunque no en esta perfección, ni en un ser; mas muy de otra manera le amaríamos de lo que le amamos, si le conociésemos» (C 30,5).

Finalmente, hay que destacar la alegoría del Castillo Interior, que es a la par un castillo de orfebrería y un castillo de guerra. En su centro está la cámara o palacio del Rey (M 1,2,2 y 14). «Una estancia adonde sólo Su Majestad mora» (M 7,1,3). El encuentro con él en el matrimonio místico (séptimas moradas), que es la realización plena del reino en nuestra condición terrena, no es para regalarse sino «para que nazcan obras» e «imitar a su Hijo en el mucho padecer» (M 7,4,4 y 6). Es la lucha por el reino, que Teresa encomienda a sus hijas en los primeros compases del Camino de Perfección:

«Todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden» (C 1,2). «Lo que hemos de pedir a Dios es que en este castillo que hay ya de buenos cristianos, no se nos vaya ya ninguno con los contrarios, y a los capitanes de este castillo o ciudad, los haga muy aventajados en el camino del Señor, que son los predicadores y teólogos» (C 3,2). Cielo.

Ciro García

Reinoso, Diego

Palentino. Pariente de Francisco y Jerónimo Reinoso. Es el correo mayor de Palencia por los años en que T funda en esta ciudad (1581). Con él entabla relaciones la Santa a causa del intenso carteo de ese año. Aludido en la c. de 9.9.1581, n. 4, a J. Reinoso. Correos.

Reinoso, Francisco

Sacerdote de Palencia. Conoció y ayudó desinteresadamente a T en la fundación del carmelo palentino (1581), y posteriormente en el de Burgos. Había nacido en Autillo de Campos (Palencia) el 4.10.1534. Estudió en Salamanca. Viajó a Roma, donde sirvió al cardenal Alessandrino, futuro papa Pío V. De regreso a España, residió en Toledo y luego en Palencia. Fue Abad de Husillos. Ayudó con generosidad a T en la adquisición de casa para la fundación palentina. Ella lo menciona reiteradamente en su epistolario de 1581-1582 (cartas a Jerónimo Reinoso, su sobrino). Designado obispo de Córdoba (11.6.1597), murió en esta ciudad el 23.8.1601.

Bibl. – Gregorio Alfaro, Vida del ilustrísimo señor Francisco Reinoso, obispo de Córdoba, donde se pone la de Jerónimo Reinoso, su sobrino. Valladolid 1617.

Reinoso, Jerónimo

Canónigo de la catedral de Palencia. Amigo y servidor abnegado de T en las fundaciones de Palencia (1581) y de Burgos (1582). “Muy cuerdo y santo y de buen consejo en cualquiera cosa, aunque mozo” (F 29,21; cf. todo el cap.). La Santa comienza escribiéndole antes de conocerle (F 29,8). Había nacido en Valladolid, hijo de Gonzalo Pérez de Vivero (“caballero principal de Córdoba”) y de Inés Reinoso, hermana de Francisco Reinoso (futuro obispo de Córdoba: 1597). Cursó estudios en Salamanca. Luego residió un año en Roma, con su tío Francisco Reinoso. En Palencia fue, además de canónigo, provisor del hospital de San Antolín, y confesor de la Santa, que en adelante seguirá añorando sus consejos: “mire que no deje de escribirme alguna letra cuando haya con quién” (c. del 9.9.1581, n.3). Se conservan seis cartas de la Santa a él (de 1581-1582). De especial interés la última, sobre problemas de fundación del Carmelo de Burgos (cta del 20.5.1582). Reinoso murió en Palencia el 26.12.1600. Reinoso, Francisco.

Bibl. – Severino Rodríquez, Santa Teresa en Palencia. Palencia 1923, pp. 37-65.

Reinoso, Leonor y María

Palentinas. Hermanas de Francisco Reinoso (obispo de Córdoba). Aludidas por T en carta al sobrino de ambas, Jerónimo Reinoso (cta del 2.5.1582, n. 4).

Relaciones

La serie de escritos teresianos reunidos bajo el epígrafe «Relaciones» o «Relaciones y mercedes» (en algunas ediciones recientes: «Cuentas de conciencia») no constituye un libro con unidad interna, sino que es un repertorio de piezas heterogéneas: relatos autobiográficos de vivencias interiores, consultas

espirituales selladas de secreto (en algún caso: «mire vuestra merced que todo esto va debajo de confesión»: 3,13), apuntes sueltos a modo de instantáneas para uso estrictamente personal, formulación y motivaciones del voto de obediencia al director espiritual, avisos a los frailes carmelitas descalzos, etc.

Destacan en la serie las seis piezas primeras, más extensas, con destinatario preciso en alguno de sus confesores o asesores. Las 61 restantes son de formato menor, algunas con destinatario impreciso, otras estrictamente íntimas, para uso de la autora misma.

La reunión de las 67 piezas en un solo grupo no fue obra de la autora, sino de sus editores. Ya fray Luis de León publicó varios fragmentos como anexos al Libro de la Vida, páginas 545-560 de su edición príncipe. La fijación del bloque de las 67 es obra del editor crítico P. Silverio de santa Teresa (BMC 2, 3-87).

1. Datación

La composición de este florilegio místico alcanza una dimensión de 21 años, que cubren casi todo el período literario de la Santa: la Relación 1ª está escrita en 1560; la sexta y última, en 1581. A pesar de ignorar la fecha exacta de gran parte de los sucesos místicos y de la fecha redaccional de los mismos, podemos ordenarlos cronológicamente en cuatro grupos:

1°, años de la fundación de San José de Avila, 1560-1563: escribe las Relaciones 1-3, emparentadas con el Libro de la Vida y dirigidas a los primeros confesores dominicos, Pedro Ibáñez y García de Toledo.

2°, años de preparación e ingreso en las Moradas séptimas: números 7-36. Desde 1569 hasta 1573. Las últimas de la serie, ya bajo la dirección de san Juan de la Cruz. En la Relación 25 comienza la serie de La Encarnación de Avila. La Relación 35 señala el ingreso en la etapa de las moradas séptimas.

3°, años de crisis y conflictos: delación de ella a la Inquisición de Sevilla, y secuestro de su Libro de la Vida, por los inquisidores de Valladolid y Madrid: desde 1575 hasta 1577 (?). Tres grupos diversos: nn. 39-40, voto de obediencia a Gracián (1575); Relaciones 4-5, motivadas por la delación de la Santa a la Inquisición de Sevilla y dirigidas al jesuita Rodrigo Alvarez (1575-1576); nueva serie de gracias místicas, nn. 37 y 42-45.

4°, años finales (1575-1581). Continúa la serie de gracias místicas personales (Relación 6, y nn. 46-67). Sobresalen dos piezas de calidad: los cuatro avisos a los descalzos (n. 67: junio de 1579), y la extensa Relación 6a, dirigida al obispo Alonso Velázquez (1581).

Aun a pesar de la inseguridad de ciertas dataciones, ese orden cronológico permite seguir el crescendo de la vida mística de T, desde la experiencia de su propia alma iluminada por la gracia, hasta la inmersión en el misterio trinitario o en los afanes de su tarea fundadora.

2. El texto de las Relaciones

Son pocos los autógrafos que nos quedan de estos 67 escritos teresianos. Ni siquiera poseemos una edición crítica del conjunto, medianamente atendible. Sin embargo, hecha excepción de la R 38, el lector puede tener la seguridad de poseer textos sustancialmente genuinos. Los principales autógrafos llegados hasta nosotros son los siguientes:

– R 4, al P. Rodrigo Alvarez, conservada en doble autógrafo: uno completo, en los PP. Carmelitas de Caprarola (Italia), y otro incompleto en la iglesia del Oratorio (padres filipenses) de San Miguel de Allende (Méjico).

– R 6, dos fragmentos del texto enviado al Dr. Velázquez, conservados en las Carmelitas de Santa Ana de Madrid.

– R 7, cífra de su muerte: una octavilla que se conserva en las carmelitas de Medina del Campo.

– R 8, fragmento conservado en las carmelitas de Lucena (Córdoba).

– R 15, la conservan, casi íntegra, las carmelitas de Locarno (Suiza).

– R 39, esbozo del voto de obediencia a Gracián: se conserva en los Carmelitas de Puebla (Méjico).

– R 40, texto extenso del mismo voto de obediencia, conservado en dos autógrafos: uno en las carmelitas de Consuegra (España), el otro en las carmelitas de Chichester (Inglaterra).

– R 67, con los «cuatro avisos a los carmelitas»: se conserva incluido en el autógrafo de las Fundaciones, fol 100r (Biblioteca del Escorial).

3. El contenido de las Relaciones

Se trata de un repertorio complejo. No tiene contenido homogéneo. Ya el P. Silverio de Santa Teresa subdividió el grupo en Relaciones espirituales (1-6), y Mercedes de Dios (7-67). Las Relaciones 1-6 son materiales de dirección espiritual. Escritas para el confesor de turno (1-3 y 6) o bien para un asesor advenedizo (4-5). A este último se le ofrece en la R 5 una panorámica del proceso místico de la propia Santa, preludio del esquema de las Moradas. En parte son también de ese tenor algunas de las Relaciones menores, destinadas igualmente a un confesor. Así, por ejemplo, la R 15 («diráme vuestra merced, de que me

vea...»), las del voto de obediencia a Gracián (39-40: «dése al P. Maestro Gracián»), y la 29 («escríbame vuestra merced su parecer»).

Muchas de las restantes probablemente formaban parte del «cuadernillo» a que alude la autora (R 60), hoy perdido. Pero se trataba de un cuadernillo íntimo, escrito para obedecer a la sugerencia de la voz interior, que le había intimado: «No dejes de escribir los avisos que te doy, por que no se te olviden... Tiempo vendrá que los hayas todos menester» (R 28), sugerencia interior de fecha incierta. De atenernos a la fecha fijada por el P. Silverio: «en la Encarnación, año de 1572», nos coloca al final del período extático o «desposorio místico» de la Santa. Según ello, ¿sería entonces cuando ella escribe retrospectivamente las Relaciones anteriores de ese cuadernillo? Lo cierto es que las siguientes ya las escribirá sobre la marcha, a medida que va recibiendo del Señor esas «mercedes». Justamente a partir de la R 35 todas ellas corresponderán a la última fase de la vida espiritual de la Santa: sus séptimas moradas.

Desde el punto de vista del contenido, hay un dato constante en la serie de Relaciones menores. La Santa se propone expresamente recoger en su cuadernillo «las palabras» que el Señor le dice. Con una pequeña variante: las palabras textuales de su Señor van precedidas casi siempre de un «díjome» o «me dijo». Las otras van precedidas de un «entendí» o «se me dio a entender». Pero en todo caso, el cuadernillo es fundamentalmente un reportaje unilateral del diálogo permanente entre T y su Señor. A veces Teresa anota las palabras de los dos. Más frecuentemente la palabra de El solo. Ahí reside la singularidad de estos retazos aparentemente inconexos de textos teresianos.

Sólo excepcionalmente consigna la Santa palabras de mensaje, destinadas a otras personas. Así por ejemplo en las Relaciones 59 y 64. Pero sobre todo en la Relación última (67), que contiene los famosos «cuatro avisos», expresamente insertados en un libro con destino público (las Fundaciones), y transmitidos a los destinatarios expresamente «de parte» del Señor.

Tanta variedad de matices quizás dificulte al lector de hoy la comprensión de este pequeño florilegio teresiano. En cambio en él tiene la posibilidad de asistir en directo a una serie de instantáneas de la experiencia mística de Teresa.

Notemos por fin que en la serie se ha filtrado una breve Relación ciertamente espuria, la marcada con el número 38, aún hoy tenida por auténtica en algunas ediciones de las obras de la Santa. ' Escritos.

Bibl. – M. Andrés Martín, Erasmismo y tradición en las 'Cuentas de Conciencia', en "RevEspir", 40 (1981) 253-275; T. Alvarez, Estudios Teresianos, II (Burgos 1996) 167-258 (sobre las Relaciones 4. 7. 38. 39-41).

T. Alvarez

Religiosidad popular

1. Planteamiento

a) El tema: Teresa de Jesús y la religiosidad popular puede estudiarse desde diversos puntos de vista. Ella vivió y fue protagonista de formas, manifestaciones y prácticas de religiosidad popular = r. p., heredadas de los siglos precedentes. Fomentó y garantizó con su conducta algunas prácticas características, y las recomendó en sus libros y en su epistolario. Quiso también corregir algunos defectos o abusos, de lo que ella calificó como devociones a bobas (V 13,16).

Por otra parte Teresa de Jesús vivió y enseñó una espiritualidad elitista, centrada en la práctica de la oración mental, y es testigo cualificado de una elevada experiencia mística. Lo «elitista» y lo «popular» presentan en ella una perfecta simbiosis, operada por el amor incondicional a Dios, y por un conocimiento sapiencial de lo sagrado y de la misma vida del espíritu.

Dada la complejidad que presenta este tema en su doble vertiente: r. p. por una parte, y testimonio de Teresa de Jesús, por otra, conviene hacer un planteamiento correcto y adecuada del mismo, y marcar con precisión los objetivos de nuestra exposición.

b) La biografía teresiana registra múltiples datos y momentos especiales, que manifiestan al vivo el sentido profundo de la devoción y la religiosidad de la Santa reformadora. Ella es, por una parte, testimonio vivo de una r. p., vivida en el seno de su familia, y mamada con su primera educación social y religiosa. Por otra parte, a lo largo de su vida maduró y enriqueció esa religiosidad tradicional con nuevas aportaciones, al hilo de su progreso espiritual y de sus vivencias místicas más elevadas.

Su figura nos interesa aquí como testigo cualificado de una r. p. en línea de continuidad con el pasado; pero, también, como Santa y Doctora de la Iglesia, que supo construir sobre ese fundamento común el edificio luminoso de la más alta espiritualidad: las siete Moradas de su Castillo Interior. En ella se funden r. p. y la más alta espiritualidad.

2. Religiosidad popular

a) En estas últimas décadas se ha incrementado notablemente la bibliografía sobre la r. p., que se ha estudiado en todas sus líneas y derivaciones, y desde todos sus ángulos. Han visto la luz largas listas, o catálogos de libros y artículos científicos de carácter doctrinal, histórico, pastoral... que analizan el tema en sus variadas perspectivas.

Los estudiosos encuentran dificultades a la hora de describir, y más aún de definir la r. p. o de fijar sus notas características y diferenciales. Algunos autores adoptan

en su análisis un procedimiento histórico, más que doctrinal. Pero, en más o en menos todos coinciden en señalar unas mismas características fundamentales.

b) Al margen de consideraciones que no son de este lugar, entiendo aquí la r. p. como un fenómeno que forma parte del mismo ser eclesial. Los sujetos y protagonistas de esta religiosidad constituyen, y han constituido lo que se llama hoy el Catolicismo popular, que se ha manifestado de una forma bastante uniforme a lo largo de todos los tiempos.

Religiosidad popular –como escribí en otra ocasión– es la forma de manifestar el pueblo cristiano sus creencias y sus vivencias de lo sagrado, en expresiones concretas y conexas con la cultura y la idiosincrasia de cada época y cada etnia, a pesar de la inculturación religiosa. Vivencia del pueblo, masa organizada que subsiste en los individuos particulares, que actúan en virtud de unos mismos principios: una misma fe y un mismo amor sobrenatural.

La r. p. está lejos de los conceptualismos y de las especulaciones teológicas. Utiliza lo concreto, y prefiere la mediación de los ritos y de las ceremonias, de los símbolos y los gestos cultuales. Las imágenes y los iconos de lo sagrado cobran aquí una importancia capital, lo mismo que las fiestas y las celebraciones litúrgicas.

Los misterios de la vida de Jesús –lejanos en el tiempo– se hacen cercanos en las representaciones plásticas –a veces al vivo–, de modo particular en el ciclo de Navidad y en el de la Pasión. Podemos decir que existía un modo popular de organizar las celebraciones festivas. Incluso, una idea, o concepto popular de Cristo, un poco distinto del concepto de los teólogos (cf Guerrero, A., «El Cristo popular», Nuevo Mundo (Caracas) 26 (1990) 213.306).

3. Religiosidad popular en la España del s. XVI

a) Nuestro objetivo concreto es analizar los rasgos, o destellos de r. p. que irradia la imagen de Teresa de Jesús, o que afloran en las páginas de sus libros. Se trata de una constatación, más que de un análisis. Nos interesa, por tanto, conocer el ambiente y las expresiones de la religiosidad vivida en el tiempo y el lugar en que se desarrolla la vida y la actividad de Teresa; con qué formas, o en qué prácticas se expresaba entonces el sentimiento religioso del pueblo.

La expresión oficial de la r. p. ha sido siempre en la Iglesia la liturgia, estructurada inicialmente a partir del siglo III, con relación a algunos tiempos especiales. En la Edad Media se configuró una r. p. no oficial, como complemento y prolongación de aquella liturgia, que por sus textos y el uso exclusivo de la lengua latina en todos sus actos, no satisfacía las legítimas aspiraciones del pueblo fiel, para expresar el dinamismo de su fe y de su devoción (cf Rosmini, A., Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, Brescia, 1971, 18 y 21).

De ahí nacieron, por inspiración también de algunas situaciones de carácter social, los santuarios y las ermitas, como réplica a las iglesias parroquiales; los festejos y los «gozos» en honor del Santo Patrón o de la Virgen Abogada, como prolongación de las fiestas litúrgicas; incluso las asociaciones y las cofradías cultuales y de asistencia, como otras formas de practicar las obras de misericordia. Expresiones todas de la más pura r. p.

b) El siglo XVI heredó éstas y otras formas de r. p., y las universalizó y las potenció. Entre las formas más arraigadas destacan la devoción a Jesucristo, a la Virgen María y a los Santos, representados en iconos e imágenes, en pasos de Semana Santa ... en los que la belleza y el sentimiento religioso rivalizan con la fuerza de la piedad y la devoción.

Este es el corazón de la r. p., que late todavía hoy lleno de vitalidad. G. de Rosa afirmaba en 1980: “En la religión popular, Jesucristo juntamente con la Virgen

María y los Santos ocupan un lugar destacado, lo mismo que los actos de culto y de devoción, que se practican en su honor” (G. de Rosa, «Evangelizzare»...., 547).

Junto con esto se difunde el culto a la Eucaristía, como réplica a las doctrinas luteranas; a la Santa Cruz y a las reliquias. Se generaliza la piadosa práctica del Via Crucis, que al paso del tiempo evoluciona hasta tomar la forma actual. Son frecuentes las procesiones penitenciales, cultuales y de rogativas, y las de exaltación de los Santos, lo mismo que las peregrinaciones y las romerías a ermitas y santuarios famosos.

La devoción en esta época, como siempre, comprendía el amor, la veneración y la imitación de los Santos y de la Virgen María, como actos interiores de culto; y también la celebración de sus fiestas y la veneración y el culto tributado a sus imágenes.

A este propósito dice De la Rosa: “Hay que poner de relieve que en la religiosidad popular el culto de María y de los Santos tiene un carácter festivo. Se les honra haciendo fiestas en su honor” (G. de Rosa, «Evangelizzare»..., 548). Pancheri insiste en esta idea clave y fundamental: “La fiesta, con sus celebraciones rituales simbólicas, llenas de colorido y fanta-sías, es el momento típico y sumamente expresivo de la religiosidad popular” (F. S. Pancheri, 86).

c) En el terreno de las creencias el homo religiosus del siglo XVI, protagonista de la r. p., vive intensamente, con amor y temor su vinculación con Dios, con Jesucristo Redentor, con la Virgen María, los Santos y la Iglesia. Vive en un ambiente de «sacralización».

Este sujeto de la r. p, vivía inmerso en la realidad de Dios, que daba sentido a su misma vida. Interpretaba en sentido de providencia la pobreza, el trabajo y la enfermedad..., dominado por los misterios de la escatología, por el «maravillosismo», y por un espíritu de «localismo», o de sacralización del espacio

y del tiempo. Hasta los Santos, san Juan de la Cruz, por ejemplo, son deudores a las influencias del ambiente. El entusiasmo incluso que todos sentían por la práctica de la oración mental es un tema que pertenece a este capítulo, porque en esa época, como dice M. Bataillon, “todo el pueblo se precipitaba en la oración”.

Hay que añadir aquí un capítulo sobre los milagros de carácter físico y moral, como integrantes de la r. p. La «milagrería» estaba como profesionalizada. Y los videntes, curanderos y taumaturgos eran unos profesionales más, en aquella sociedad cargada de conductas extrañas y sorprendentes.

Añadamos también, como contrapunto al «maravillosismo» religioso el tema del «demonismo». La figura del demonio, su presencia y su influencia en la vida espiritual, en particular en las personas que se dedicaban a la práctica de la oración mental, es una nota distintiva del siglo XVI español, tanto que la actitud de muchas personas en este contexto rayaba en lo morboso.

A este propósito escribía D. Chicarro en la Introducción al libro de la Vida de santa Teresa (1979): “Es un rasgo de la época. La figura del demonio, como personificación del mal, que engaña a las almas, ocupa un lugar relevante en los escritos de espiritualidad del siglo XVI. Su figura estaba rodeada de sugestión y de misterio, que llegaba a lo morboso, por lo incomprensible. Nadie veía raro en la España del XVI los frecuentes casos de posesión diabólica, y estudiaban con detalle las relaciones entre magia y profecía, sólo por considerar que el demonio era el agente impulsor. Teresa de Jesús, hija del ambiente –nadie lo ignora– fue víctima de bastantes de estas actitudes y convicciones” (pp.87-88).

d) La época del «maravillosismo» es al mismo tiempo la de las prácticas penitenciales y de la exaltación de los Santos; de procesiones y peregrinaciones a santuarios y a otros lugares de especial significación. Las celebraciones de las grandes solemnidades litúrgicas incluían la predicación de sermones prolijos y de

relumbrón, que los fieles escuchaban atentos y devotamente, y que cumplían una función catequética y de instrucción religiosa.

4. Teresa de Jesús, testigo de r. p.

Sobre esta falsilla, que hemos dibujado, podemos situar en línea las diversas y más importantes manifestaciones de r. p., que nos ofrece Teresa de Jesús. Haremos una selección de los datos más significativos, agrupados bajo títulos generales.

En el terreno de las creencias, T vive motivada por los grandes principios de la vida cristiana, que determinan su modo de pensar, de sentir y de actuar frente a Dios y a Jesucristo, frente a lo «sacro» en general, y frente a las cosas terrenas. En estos principios se funda la valoración que ella hace de todo cuando existe y de su propia existencia.

Teresa de Jesús se mueve en ese clima de r. p., que no reduce la actividad, ni el trabajo material, sino que lo estimula y lo acentúa, con el deseo de conseguir lo que es definitivo: la vida eterna. Su preocupación dominante desde niña fue vivir en esa verdad: “Estaba tan puesta en ganar bienes eternos, dice, que por cualquier medio me determinara a ganarlos” (V 5,2; cf V 1, 4).

Los conocimientos que T tenía de Dios, de Jesucristo, de la Iglesia y, en general, de las realidades sobrenaturales, hasta una edad madura, hacia los 40 años, por ejemplo, no eran muy profundos ni ilustrados, sin restar ningún valor a sus comportamientos. Dice de sí misma, que no conocía bien cómo estaba Dios presente en todas las cosas, por esencia, presencia y potencia, hasta que no recibió una merced especial del Señor (M 5,1,10; V 18,16). Esto mismo le hacía estar abierta a recibir y aceptar con facilidad lo «maravilloso» y a ser proclive a la «milagrería», aunque aconseje que no debemos pedir a Dios que realice sin más

milagros (cta 174,2). Ella estaba persuadida de que la fundación de algunos de sus conventos se había realizado con algún milagro (F 14,10; R 9).

La actitud que T mantuvo frente al demonio y cuanto dice sobre él, sobre su influencia y apariciones... lleva el signo de la más pura r. p. de su tiempo. Su modo de pensar y de actuar en parte difiere del de san Juan de la Cruz. Su actitud y las descripciones que hace de algunos fenómenos demoníacos obedecen al parecer a ideas obsesivas y rayan en lo morboso. Por lo mismo, Teresa de Jesús es testigo singular del ambiente de la época.

El demonio es para santa Teresa la personificación del mal, de todo el mal. Todo lo malo que le sucede personalmente a ella, o a la Reforma de la Orden, o a sus amigos y colaboradores, o a las comunidades reformadas, es obra del demonio. Su protagonismo para lo malo, de manera particular en las almas de oración, está al mismo nivel que el de Dios, de quien proceden todos los bienes (V 8 y 11, y passim).

Santa Teresa fue testigo de muchas apariciones e insidias del demonio. Describe con precisión su «abominable figura» (V 38,23; 31,2,4-5), «con cuernos» (V 38,23), y el contexto, o escenario de sus acciones diabólicas, con imágenes y terminología del tiempo: hedor, olor a piedra azufre (V 31,6), llamas del infierno, tridente en sus manos. Como era frecuente en autores espirituales y en personas dedicadas a la oración, también T traduce las sugestiones diabólicas en visiones corporales, insistentes y agobiantes. Ella lo veía en circunstancias inverosímiles y en los momentos menos indicados, como un negrillo abominable (V 31,4-5); se le ponía sobre el breviario abierto, para impedirle el rezo del oficio divino (V 31,10). En una ocasión presenció una contienda de demonios con ángeles (V 31,11), y los vio en otras actitudes y circunstancias (V 38,4, y 39,24-25).

Santa Teresa habla en más de una ocasión de la posesión diabólica, o del señorío que tiene el demonio sobre algunas almas (V 5,4-5; 38,23-25), y de los hechizos

diabólicos, como reminiscencias y eco de la literatura religiosa de la época. La página sobre el cura de Becedas rezuma sabor de un relato de pura r. p. (cf M. Lepée, «Sainte Thérèse de Jesus et le Démon», EtCarm, Satan (1948), 98-103).

En el terreno devocional son innumerables los datos y argumentos que manifiestan la actitud de Teresa de Jesús, como expresión de r. p. Su devoción tuvo estos puntos de referencia más intensos e importantes: Jesucristo en los misterios de la infancia, de la Pasión y muerte, y de la Eucaristía; la Virgen María y san José; los Santos en general, y las reliquias. Todo esto pertenece a la expresión más pura de la r. p.

Por otra parte, las formas y el estilo de vivir su devoción, hacen de T una testigo y un testimonio cualificado de la religiosidad del pueblo. Su devoción no se reducía a rezos y recitación de oraciones vocales, a obsequios espirituales, a fórmulas de alabanza y gestos de imitación. Integró también la celebración de las fiestas y la veneración de las imágenes llevadas en ocasiones en procesión. Era el modo de vivir entonces la auténtica r. p., como hemos visto más arriba.

a) Todos los tratadistas consideran el culto y la devoción a Jesucristo como el centro de la r. p. En la vida y en la espiritualidad de Teresa de Jesús. El ocupa el lugar más íntimo. El centró todas sus aspiraciones. Toda su vida fue muy “devota de Cristo” (V 22, 4). Celebraba con solemnidad y con gran alegría los misterios de su infancia: el nacimiento y la presentación en el templo. Se ha hecho clásico el estilo teresiano de vivir esos misterios. En la misma línea celebraba los misterios de la pasión de Jesús, asociada a su dolor y a los desgarros que sufrió su humanidad sacratísima.

Al margen de conceptualismos y especulaciones sobre su divinidad, ella consideraba fundamentalmente a Jesucristo como un amigo fiel (V 22,10; 37,5), con el que trataba con gran familiaridad y confianza. A Teresa de Jesús le gustaba meditar los misterios de la Pasión del Señor. Le causaba gran efecto la oración del

huerto (V 9, 3-4; cf V. 3,1; 10,2; 13,13; 23,17; 24,3; C 26,5). Le gustaba también con preferencia meditar y representarse la escena del Cristo atado a la columna (V 13,12-22; C 26,5), y era muy devota de una imagen de este misterio, que se veneraba en una ermita. Ante otra imagen de un Cristo muy llagado tuvo lugar en un día de la Cuaresma su conversión definitiva al Señor (V 9,1). De aquí procede su devoción a la Santa Cruz, a la que hizo un bello poema.

La devoción que profesó a la Samaritana se debe a la cercanía y a la relación que tuvo con Jesús, como lo recuerda la escena junto al pozo de Jacob (Jn 4,7). Desde niña había contemplado esta escena en un cuadro que se veneraba en casa de sus padres.

La devoción de T a la Eucaristía es proverbial, y demuestra también su r. p. La comunión era para ella el momento más importante del día. Por otra parte, todo su deseo era glorificar a Cristo Sacramentado y extender su culto. Esto la animó a fundar sus conventos, para que hubiera una iglesia más, en la que se rindiese culto a Jesús Eucaristía, oculto en el sagrario: “Para mí es grandísimo consuelo ver una iglesia más donde haya Santísimo Sacramento” (F 3, 9).

b) La devoción de T a la Virgen María, a su esposo san José y a los Santos presenta las rasgos más característicos de la r. p. Con relación a la Virgen María resaltan las actitudes de súplica, de confianza y amor filial. La invoca como mediadora y protectora; y la amaba e imitaba como Madre espiritual. Desde niña Teresa de Cepeda fue educada por su madre en esta devoción, que practicó durante toda su vida. Como rasgo típico, a Ella acudió con la ingenuidad de una niña angustiada, cuando quedó huerfana de madre, ‘suplicándola con lágrimas que hiciese Ella las veces de una madre’ (V 1,7).

Profesó grande devoción a algunas imagenes de María, ante las que protagonizó algunos gestos significativos. Cuando fue nombrada priora del monasterio de la Encarnación de Avila colocó una imagen de la Virgen en la silla prioral del coro (R

25). Envió una imagen devota a la fundación del convento de Caravaca. A la fundación de Villanueva de la Jara llevó la imagen de la Virgen, conocida como La Paloma. En la sala de la recreación del primer monasterio reformado, el de San José de Avila, colocó la piadosa imagen de Nuestra Señora Hilandera. En sus viajes portaba cruces, imágenes, agua bendita y otros objetos religiosos. Muchas veces llevaba como compañera una imagen de Nuestra Señora de la Consolación.

Algo parecido podemos decir de la celebración de las fiestas. Le gustaba participar en las celebraciones de los grandes misterios del calendario litúrgico. Más de una vez asistió en la iglesia del convento de los Dominicos de Avila, escuchando el sermón de circunstancias. Así lo hizo en la fiesta de la Asunción de 1561. Ella instituyó también para su Reforma la celebración solemne de la fiesta de la Presentación de la Virgen (R 60,2).

En esta misma línea debemos interpretar su devoción a san José, y a algunos Santos, Los capítulos 4-6 del libro de su Vida –sobre todo este último– son un claro exponente de r. p. en el terreno de los sentimientos y creencias religiosas, y en el de las devociones.

Su devoción popular alcanza su mayor expresividad con relación al Patriarca san José. La joven Teresa –apenas tenía cumpidos 25 años– a los pocos meses de haber abrazado la vida religiosa cayó gravemente enferma. Su enfermedad era un misterio. Se ensayaron en ella numerosos fármacos y curas; pero, nada consiguió remediar su situación. Estuvo a la muerte. Viendo que todas las medicinas naturales resultaban ineficaces para curar las dolencias que venía padeciendo, acudió al Patriarca san José, que de manera milagrosa remedió todos sus males. Una página del cap. VI de su autobiografía nos da a conocer sus sentimientos, y revela el ambiente de su fe y de su devoción, en el contexto de la r. p. (V 6,6.7).

En el mismo contexto hay que interpretar su devoción a algunos Santos, a los que acudía para que la librasen del demonio, en particular a san Miguel (V 22,4).

Profesaba gran devoción a santa Clara (V 33,13) y al Rey David, cuya fiesta figuraba en el calendario litúrgico carmelitano (F 29,11). Era devota también de san Martín de Tours (cta 201), y de los santos Elías y Eliseo (cf M 6,7,8; F 27,17).

La sacralización del tiempo y del espacio es otra de las notas características de la r. p. desde la Edad Media, que se acentuó en la época de Teresa de Jesús. A este concepto responden la institución y celebración de fiestas, los rezos, etc., así como la construcción de monasterios, iglesias, santuarios, ermitas, capillas, oratorios, y las peregrinaciones y romerías...

Santa Teresa de Jesús –como hemos visto– era amiga de celebrar las fiestas de Jesucristo y de la Virgen María, de san José y otros Santos; las fiestas de Navidad y del Corpus Christi (V 30,11); la fiesta del Nombre de Jesús (cta 172,14) y del Espíritu Santo (V 38,9-11; F 24,12).

a) Era muy aficionada a rezar oraciones vocales, costumbre que había heredado de su madre (V 1,1; 3,2). Incluso se apartaba con frecuencia “a soledad a rezar” (V 7,2). Con este espíritu cumplía con la obligación de recitar el Oficio divino: maitines, prima, vísperas y completas...

b) En forma parecida trabajó con celo incansable por la sacralización del espacio, o del suelo. La fundación de conventos reformados, que la ocupó de lleno durante más de veinte años –los últimos de su vida– obedeció en gran parte a su deseo, que era una aspiración eficaz, de abrir nuevas iglesias, donde haya Santísimo Sacramento (F 3,10). Esto era para ella de grandísimo consuelo y satisfacción.

Ante este acuciente deseo, no dejó de hacer una fundación por trabajos y contratiempos que surgieran, con tal de que en aquella casa se alabase a Dios, y hubiera un sagrario más con el Santísimo Sacramento (cf F 18,5). Por esto, sentía dolor por haber realizado la fundación en Salamanca, y no haber puesto el

Santísimo (F 19,6): “Aunque no sea sino haber otra iglesia adonde está el Santísimo Sacramento más, es mucho” (F 29, 27).

En esta misma línea podemos interpretar esa auto-confesión que hizo la Santa: “Me veían... amiga de hacer pintar su imagen (de Dios) en muchas partes, y de tener oratorio y procurar en él cosas que hiciesen devoción” (V 7,2).

Teresa de Jesús es un testimonio cualificado también a favor de otros datos y aspectos característicos de la r. p. Peregrinó, siendo joven, al Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (Cáceres). Creó en algunos monasterios reformados algunas ermitas, y era muy aficionada a retirarse a ellas en soledad para orar mejor (cf V 1,5; 39,3; F 1,7; 39,3; Cons IX, 15). Era devota de tener reliquias de Santos, y en ocasiones envió algunas a otros monasterios, y a religiosas y familiares (cta 2,13; 24,14).

Tenía mucha devoción a Cristo crucificado; y le gustaba tomar en su mano una cruz, porque le parecía que por este medio Dios le daba ánimo para vencer a todos los demonios (V 25,19; 29,4; 30, 1). En Burgos fue a visitar a un Cristo crucificado, que se veneraba precisamente en la capilla del Santo Cristo de la magnífica catedral gótica (F 31,18).

7. Conclusión

A la vista de los datos y testimonios biográficos de Santa Teresa de Jesús, y de sus enseñanzas –sólo hemos aportado aquí unos apuntes indicativos– podemos concluir en forma parecida a como lo hicimos en 1981. La personalidad de T es fruto de sus profundas vivencias espirituales, que tuvieron su origen en distintas corrientes de pensamiento; fruto a su vez de una labor consciente y responsable, continuada y perseverante sobre sí misma, mantenida por la Madre Teresa con “determinada determinación” (C 21,2).

Esta labor transformó el estilo y las formas de la religiosidad popular inicial en la joven Teresa con una disponibilidad abierta a experimentar los más altos fenómenos del misticismo. Religiosidad popular y mística constituyen en ella una unidad maravillosa, que irradia desde el vértice de su personalidad indefinible. Por esto, su testimonio en este campo, está matizado por unas características de singularidad.

La r. p. fue tan connatural en la Madre Teresa –como escribí en 1981– como su mismo estilo literario. No hay en ella nada de artificio. Se educó en ella; se abrió a la vida estimulada y sostenida por el calor de su ambiente. A lo largo de los años pudo mantener sin mayor dificultad todos sus postulados fundamentales, y fomentar sus prácticas más características, vitalizadas con el carisma de su alta espiritualidad. Ayudada por el conocimiento sapiencial, que ella adquirió en la práctica de la oración mental, supo discernir la auténtica piedad popular de las devociones a bobas, y utilizar sus valores positivos para manifestar su profundo e incondicional amor a Jesucristo y a los Santos.

Esto ha hecho que la madre Teresa de Jesús, maestra y líder de una espiritualidad cualificada, culta y elitista, sea al mismo tiempo uno de los testimonios más autorizados en la práctica de la r. p. Ella fue el fundamento y el soporte, el clima y la atmósfera en la que floreció y llegó a su más alta expresión su doctrina y su experiencia espiritual. Devociones.

BIBL. – Estrada, J. A., La transformación de la religiosidad popular, Sígueme, Salamanca 1986, 136; Guijarro Alvarez, I. - Morata Barros, J., «Bibliografía sobre religiosidad popular», Comunidades: Religiosidad popular 81 (1994) 1-39; Llamas, E. «Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular» RevEspir 159-160 (1981) 215-252; Maldonado, L., Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico, Cristiandad, Madrid 1976; Id., Introducción a la religiosidad popular, Sal Terrae, Santander 1985, 227; de Pablo Maroto, D., «San Juan de la Cruz, testigo de la religiosidad popular, Salmant. 38 (1991) 65-88; Pancheri, F. S., «La religiosità popolare» Il

Santo 20 (1980) 55-93; de Rosa, G., «Evangelizzare la religione popolare» La CivCat (1980) IV, 540-551 (cf Ib 437- 451).

E. Llamas

Reliquias de la Santa

Por fortuna o por infortunio, más lo segundo que lo primero, a los restos mortales de la Santa les cupo en suerte una época extrañamente ávida de reliquias. Unas veces, con afán de apoteosis y veneración, como es el caso del Escorial, otras con ansias de protección y milagrería. Teresa misma parece haber asistido llena de admiración, al traslado de “las reliquias de los Santos Pastorcicos” (santos Justo y Pástor) a Alcalá en 1568 (cta 6,1). Luego de muerta, los procesos de beatificación prestaron singular atención, en los interrogatorios, a las reliquias corporales de ella misma (cf el Rótulo, nn. 97-11: BMC 20, pp. lxix y ss.).

Su primer biógrafo, Francisco de Ribera dedicó al tema casi todo el libro quinto de su obra.

El efecto de ese afán espiritual y sociológico fue doble: por un lado, la destrucción de numerosos autógrafos teresianos para convertirlos en reliquias portátiles con su firma o con una de sus sentencias espirituales; por otra parte, a ese achaque devoto se debió en gran parte la demolición de los restos mortales de la Santa, conservados incorruptos y aromáticos después de su muerte. No existe aún una monografía, más o menos complexiva, de este singular fenómeno social, que en lo tocante a los restos de la Santa comenzó en Castilla, pero que desbordó pronto las fronteras de la Península, como exponente de la fama de santidad de T. Precedió, a lo que parece, la difusión de sus escritos. Les siguieron de cerca los relicarios y reliquias. Imposible historiar aquí ese fenómeno devocional barroco. Nos limitaremos a recordar lo referente a los restos mortales de la Santa.

1.º Su cuerpo incorrupto.–Ya antes de incoar los procesos, en la primera biografía de la Santa, escrita por el P. Ribera hacia 1587-1588, se dedicó la postrera sección del libro (L 5, cc. 1-8) a historiar el acontecimiento, entonces clamoroso, de los restos incorruptos de la Madre Teresa: “c. 1, De cómo a cabo de algún tiempo fue hallado entero y sin corrupción el cuerpo de la madre Teresa de Jesús, y cómo fue llevado a Avila. – c. 2, De cómo se comenzó a publicar el milagro del santo cuerpo, y cómo fue vuelto a Alba. – c. 3, En que se da entera noticia de cómo están el brazo y el cuerpo... etc.”.

Ribera es testigo ocular de lo que refiere: “el santo cuerpo vi muy a mi contento a 25 de marzo deste año de 1588”. Sigue una descripción detallada del mismo, y concluye: “Quédame una lástima, si le han de partir algún día, o por ruegos de personas graves, o a instancia de los monesterios, porque en ninguna manera se debía hacer, sino que esté como Dios le ha dejado” (ib p. 527).

Llegaba tarde esa recomendación. Ya a los pocos meses de sepultados, los restos mortales de la Santa fueron exhumados por Gracián (finales de junio de 1583). Comenzó entonces la penosa serie de amputaciones.

El cuerpo mismo de la Santa fue objeto de un penoso itinerario, a causa del contencioso que medió por su posesión, entre las ciudades de Avila y Alba de Tormes, no muy desemejante a las tensiones entre Asís y Perugia por el cuerpo de san Francisco. El 27 de octubre de 1585, el provincial Nicolás Doria y su definitorio deciden el traslado del cuerpo de la Santa, de Alba a Avila (cf MHCT 3, 105). Decisión rápidamente ejecutada por Gregorio Nacianceno, el 24 de octubre siguiente (cf Ribera, p. 518). El 21 de julio del año siguiente, el duque de Alba iniciaba ante el Nuncio papal César Speciano pleito formal, reclamando la devolución del Cuerpo (cf MHCT, 6, 247), y el 18 de agosto de ese año el Nuncio Speciano decretaba, por orden del Papa, la restitución del Cuerpo a Alba de Tormes (ib p. 256). De hecho, el 23 de ese mes ya llegaban a Alba los restos de la Santa (cf Ribera, p. 522). Sigue todavía la apelación de la comunidad de Avila en

contra de lo hecho (20 de dic. de 1586: MHCT 6, 258), hasta que el primero de diciembre de 1588, el nuncio Speciano dicta sentencia a favor de Alba, donde deberán quedar “para siempre” (“decernimus... corpus et ossa dictae... Teresae de Iesu minime amovendum nec amovenda absque sanctae Sedis Aposolicae licentia speciali, sed in dicto monasterio monialium de Incarnatione de Alba perpetuo dimittendum et reliquendum”: MHCT 6, 491).

Aún hoy el venerado cuerpo de la Santa se custodia en el carmelo de Alba de Tormes en una preciosa urna, colocada en la hornacina del retablo de la iglesia.

2.º La mano izquierda.–Fue la primera amputación infligida al cuerpo incorrupto de la Santa. La ejecutó el P. Gracián, en calidad de Provincial de la familia teresiana, en julio de 1583, a los nueve meses de muerta la Madre, al exhumar por primera vez sus restos en Alba. Lo refiere con todo detalle Ribera (L. 5, c. 1, p. 516), cuyo texto glosó al margen el propio Gracián: “Esta mano traía yo en una arquilla con papeles, y destilaba de ella aceite que me los manchó. Dejéla en Avila en un cofrecito cerrado, y dentro la llave del arca de que daba el olor. Yo diciendo a las monjas que me guardasen aquel cofrecico que tenía de reliquias, preguntóme Ana de san Pedro que de quién eran las reliquias que tenía en aquel cofrecico, y diciéndole que por qué me lo preguntaba, dijo que entrando en el coro había visto visiblemente a la madre Theresa, y le había dicho: tened gran cuenta con aquel cofrecito, que está allí mi mano...” (Glanes, pp. 135-136). Comenzaba así la historia azarosa de aquella reliquia. El P. Gracián la lleva personalmente a Lisboa poco después de fundado el primer Carmelo teresiano portugués (San Alberto de Lisboa: 1585). En ese Carmelo de San Alberto sigue hasta la supresión del mismo en 1890. Al año siguiente (1891) el Cardenal Patriarca de Lisboa, José Sebastián Neto, entrega la reliquia a las carmelitas de Olivais, de reciente fundación (1889). Al ser suprimido también este Carmelo (1910) y expulsadas sus religiosas, la mano de la Santa peregrina con ellas a España. Momentáneamente se detiene en Avila, en los Padres Carmelitas de “La Santa”. Y cuando las carmelitas portuguesas fundan el carmelo de Ronda (Málaga, 15 de octubre de 1924),

recuperan para esta comunidad la preciosa reliquia: Navidad de 1924. Ahí sigue, hasta que doce años después, al desencadenarse en España la guerra civil, también es desalojada esta comunidad rondeña, y la reliquia de la Santa es incautada por el Comité Revolucionario de la ciudad: 29 de agosto de 1936. Meses más tarde –febrero de 1937–, el relicario que contiene la mano de la Santa es recuperado en Málaga por el ejército de Franco: “un soldado, encargado de la requisa, encontró la preciosa reliquia escondida en un estante del cuartel que tenían los marxistas en esta ciudad” (Rafael Mejía, Carmelos de España y Portugal, p. 393). El general Franco la retuvo durante los años de la guerra. Primero en Salamanca, luego en Burgos y Madrid; y la instaló en el oratorio privado de El Pardo, hasta su muerte en 1975.

El 9 de diciembre de 1975, doña Carmen Polo de Franco, ejecutando la voluntad de su esposo difunto, hizo entrega del precioso relicario al Cardenal Primado, don Marcelo González Martín, quien la hizo llegar al Carmelo de Ronda el 21 de enero de 1976, donde actualmente se custodia. Sobre otras reliquias de Santa T en Lisboa cf David do C. de J., La Reforma teresiana em Portugal..., p. 270-271).

3.º El brazo izquierdo. Es precisamente el brazo al que ya en 1583 se le había amputado la mano. Dos años más tarde, cuando el P. Gregorio Nacianceno viene a Alba para realizar el traslado de los restos mortales de la Santa al Carmelo de Avila, opta por dejar a aquella comunidad el brazo de la Madre Teresa. Lo refiere el Padre Ribera, como testigo presencial del acto, asegurando que “el padre Gregorio Nacianceno [lo hizo] harto contra su voluntad, porque me decía que era aquel el mayor sacrificio que había hecho a nuestro Señor de sí” (p. 519). Y Gracián, también presente al acto, anota al margen de ese pasaje de Ribera: “No tuve yo ánimo para cortársele” (Glanes, p. 143). Custodiado en un sencillo relicario, el brazo incorrupto sigue todavía en el Carmelo teresiano de Alba.

4.º El corazón. Se venera también en el Carmelo de Alba de Tormes. Su extracción tuvo lugar con ocasión del proceso de beatificación de la Santa, para

verificar que la incorrupción del cuerpo no se debía a técnicas de embalsamamiento. Ocurrió en 1591. Una de las testigos del acto, la priora de la comunidad, Catalina de san Angelo, refiere: “Demás desto, declara esta testigo que el señor obispo don Jerónimo Manrique, de buena memoria, obispo que fue de Salamanca, al tiempo que en este convento hizo información de la incorrupción del cuerpo de la dicha santa madre Teresa de Jesús, le vio y tocó con sus manos, y trajo médicos muy famosos que viesen el dicho santo cuerpo. Los cuales, viendo el dicho santo cuerpo incorrupto y con grande olor, quisieron hacer experiencia si el dicho santo cuerpo estaba embalsamado; y así abrieron el dicho santo cuerpo por un lado, y hallaron estaba entero e incorrupto y sin preservativo ninguno; y entonces fue cuando al dicho santo cuerpo le sacaron el corazón, que al presente está en este convento en un viril de plata” (BMC 20, 207: cf el dicho de sor Inés de Jesús, ib pp. 185-186).

Durante el siglo pasado fue célebre el fenómeno de las presuntas espinas. Todavía en el nuestro, el corazón de la Santa ha sido objeto de observaciones e interpretaciones patológicas, más fantasiosas que científicas, con miras a regresar sobre la “gracia del dardo” descrita por la Santa en su autobiografía (V 29,13), cf por ejemplo, los ensayos de R. Nóvoa Santos. Patografía de santa Teresa, y Biopatología de la estigmatización mística.

Actualmente, el corazón de la Santa se venera en una ampolla de cristal. Ya “el 1617 se colocó en la ampolla de cristal en que actualmente se venera, montada en un artístico relicario de plata que regaló el Duque de Tarsis” (Silverio de Santa Teresa, Historia del Carmen Descalzo, 7, 833).

5.º El pie derecho. En 1588, anotaba F. de Ribera, entre otras observaciones hechas con ocasión de la exhumación de los restos de la Santa (25.3.1588): “Los pies están muy lindos y muy proporcionados, y en fin todo el cuerpo está muy lleno de carne... Fueme de gran consuelo ver este tesoro escondido, que a mi parecer no debo de haber tenido mejor día en mi vida, y nunca me hartaba de

verle” (ib p. 527). La amputación del pie derecho tuvo lugar en 1616, por iniciativa del P. General de los Carmelitas españoles, José de Jesús María, para enviarlo a sus hermanos los carmelitas de la Congregación de Italia. Escribía así dicho padre general: “Constándome el gusto de Su Santidad, me atreví a sacar una santa reliquia notable –y no más–... Las reliquias que sacamos fue el pie derecho entero, cortado con la choquezuela, con su empeine carnal y planta, vestido de carne, y con demostración conocida de sus venas y nervios, que aspiraba un olor celestial...” Líneas antes había asegurado que “nuestro santísimo padre y señor [el papa Paulo V, que recientemente había beatificado a T] gustaba de ello, y había ordenano al ilustrísimo señor cardenal Gayo me escribiese” (Silverio de Santa Teresa, Historia, 7, 834-835).

La reliquia llegó a Roma en mayo de 1616. El 25 de ese mes, el papa Paulo V “vino él mismo con mucho acompañamiento de cardenales y prelados y otros cortesanos” a venerar la reliquia en la iglesia de Santa María della Scala, templo en el que sigue todavía hoy.

6.ºTodavía una reliquia menor, pero con historia aventurosa. Es el dedo meñique de la misma mano izquierda, amputada por Gracián en 1583. Cuenta éste: “Cuando le corté la mano, corté también un dedo meñique que traigo conmigo... Y cuando me captivaron me le tomaron los turcos, y le rescaté por veinte reales y unas sortijas de oro que hice hacer con unos rubinicos que traía el dedo” (Glanes, p. 137).

Gracián cayó en mano de piratas tunecinos a finales de 1592, y trajo consigo la reliquia de la Santa hasta el final de sus días (1614). Él mismo escribe en la Peregrinación de Anastasio: ”Sería menester escribir muchos pliegos de papel para contarte lo que me ha acaecido con este dedo, que ha más de veintisiete años corté y traigo conmigo...” (BMC 17,251). Al morir él en Bruselas, destinó la reliquia a su hermana Juliana, carmelita en las descalzas de Sevilla. Pero sin efecto. Los archiduques Alberto e Isabel consiguieron del Papa Paulo V un breve

(del 20 octubre 1614), en virtud del cual la reliquia sigue todavía hoy en el carmelo de Bruselas.

No es posible reseñar las numerosas reliquias menores de la Santa, desparramadas por doquier, en numerosos Carmelos de Italia, Francia, Bélgica... Más copiosas aun en los Carmelos españoles de Burgos, Valladolid, Avila, Malagón, Toledo, Segovia, Beas, Villanueva de la Jara, Soria, Sevilla, Palencia, Granada, Consuegra, Sanlúcar... (cf Silverio de santa Teresa, Historia..., 7, 845-851). A título meramente folclórico, recordamos otro tipo de reliquias-recuerdos de la Santa. Escribe el mismo padre Silverio: “En el Museo Teresiano que se hizo adosado al convento [de San José de Avila] durante las fiestas centenarias del siglo actual –hoy convertido en Museo Histórico Provincial–, se reunieron laúdes y otros instrumentos que la Santa tocó para alegrar a sus hijas, encaje de bolillos, jarritas, escudillas, una cartera de viaje, muy útil y completa, y otros muchos objetos de este tenor (ib p. 845). Más copioso en recuerdos es actualmente el “Museo Teresiano”, organizado en “La Santa” de Avila. Autógrafos. Cartas.

Remón (=Ramón), Beatriz, Ocarm

Monja en la Encarnación, donde ingresó en 1529. Oriunda de Fontiveros (Avila). En 1547 firma, también ella, los artículos de reforma propuestos por la priora María Cimbrón. Durante el priorato de la Santa (1571-1574), comparece en la Respuesta a un desafío (n. 12), retando a “humildad y obediencia”. En 1577 es una de las adictas a la Santa, a quien da el voto en la famosa “elección machucada” y en la polémica subsiguiente (MHCT 1, 433; N. González, El Monasterio de la Encarnación, 2, 311-312).

Renta

Concepto y vocablo muy recurrente en los escritos teresianos, sobre todo en las cartas. Lo usa generalmente en su aplicación a la implantación de los Carmelos y

en complemento de su doctrina sobre la pobreza de los mismos. Y es uno de los temas implicados en su actividad de fundadora ante la alternativa de fundar “con renta” o fundar “sin renta”. Por ella entiende la anexión de bienes estables, muebles o inmuebles, con que asegurar la economía de una determinada comunidad. La serie de incidencias por las que pasó su toma de posiciones puede resumirse así:

a) En la Encarnación, ella vive incardinada en un monasterio “con rentas”, pero insuficientes para cubrir adecuadamente los gastos de las religiosas y del edificio; b) al fundar su primer Carmelo, el de San José de Avila, tras un primer proyecto apenas esbozado de casa con rentas (V 32,10; C 1,1), opta decididamente por una fundación desprovista de toda renta; c) persistirá con esa idea en todas sus fundaciones urbanas, pero desde que tiene que fundar un Carmelo en ambiente de población con escasas posibilidades, decide hacerlo con el soporte económico de rentas estables (F 9,3; 20,1); d) para estos casos, su tesis es que los monasterios que haya de fundar con renta, la tengan absolutamente suficiente; e) en el Modo de visitar sugerirá al Visitador: “en las casas de renta, conviene muy mucho que se ordene el gasto conforme a la renta” (n. 10); f) sigue siempre válido su consejo, a modo de axioma, en el capítulo de Camino dedicado al tema de la pobreza: “dejad ese cuidado a quien... es el Señor de las rentas y de los renteros” (C 2,2).

Los Carmelos fundados por ella “con renta” fueron cinco: Malagón (1568: F 9), Alba de Tormes (1571: F 20), Beas (1575: F 22), Caravaca (1576: F 27) y Soria (1581: F. 30). La respectiva dotación económica puede verse consignada en las escrituras fundacionales (BMC 5-6). Dinero. Pobreza.

T. A.

Renuncia a la Regla mitigada

Profesión

Reolín, Gabriel

Vecino de Toledo, allegado de doña Luisa de la Cerda y amigo de T. A raíz de la enfermedad de ésta en Toledo en mayo de 1568, escribe a doña Luisa desde el palacio toledano de ésta: “Hanlo hecho todos muy bien conmigo, y Reolín” (cta 8,3). Reolín había actuado de testigo a favor de la Santa en las escrituras fundacionales del Carmelo de Malagón el 30.3.1568 (cf BMC 5, 382).

Retrato de Teresa

De Teresa de Jesús poseemos dos series de retratos: literario el uno; pictórico el otro. Sólo el segundo fue hecho en vida de ella. Pero quizás sus facciones estén mejor reflejadas en el primero.

Retratos literarios

El más antiguo y directo lo debemos a una conocedora íntima de la Madre Teresa, la carmelita María de san José (Salazar), priora del Carmelo de Sevilla por los años 1575-1576, cuando T contaba los sesenta y uno cumplidos y hubo de posar largas horas para ser retratada al óleo por el carmelita italiano fray Juan de la Miseria (Narducci). Pudo entonces la joven priora contemplar despacio las facciones de la Fundadora. En poder suyo quedó, además, el óleo de fray Juan. La pluma de M. María trazó la semblanza de la Santa diez años después, estando ya en Lisboa, priora del carmelo de San Alberto. Lo incluyó en su Libro de recreaciones, escrito hacia 1585 y dedicado a las lectoras carmelitas, ganosas de saber cómo era la Madre Teresa, que para esa fecha ya gozaba fama de santa canonizable. De ahí que el retrato de M. María adolezca de un ligero tinte de elogio y nostalgia afectiva. Escribe así:

“Era esta Santa de mediana estatura, antes grande que pequeña; tuvo en su mocedad fama de muy hermosa y hasta su última edad mostraba serlo; era su rostro no nada común sino extraordinario, y de suerte que no se puede decir redondo ni aguileño; los tercios de él iguales, la frente ancha e igual y muy hermosa, las cejas de color rubio oscuro con poca semejanza de negro, anchas y algo arqueadas; los ojos negros, vivos y redondos, no muy grandes, mas muy bien puestos; la nariz redonda y en derecho de los lagrimales para arriba disminuida hasta igualar con las cejas, formando un apacible entrecejo, la punta redonda y un poco inclinada para abajo, las ventanas arqueaditas y pequeñas y toda ella no muy desviada del rostro. Mal se puede con pluma pintar la perfección que en todo tenía: la boca de muy buen tamaño: el labio de arriba delgado y derecho, el de abajo grueso y un poco caído, de muy linda gracia y color; y así la tenía en el rostro, que con ser ya de edad y muchas enfermedades, daba gran contento mirarla y oírla porque era muy apacible y graciosa en todas sus palabras y acciones; era gruesa más que flaca y en todo bien proporcionada; tenía muy lindas manos, aunque pequeñas; en el rostro, al lado izquierdo, tenía tres lunares levantados como verrugas pequeñas, en derecho unos de otros, comenzando desde abajo de la boca el que mayor era, y el otro entre la boca y la nariz, el último en la nariz más de cerca de abajo que de arriba” (Libro de recreaciones, recreación 8ª).

La autora sigue discurriendo sobre el retrato pictórico de fray Juan y detalles del hábito que vestía la Santa.

El segundo retrato literario se debe al primer biógrafo de T, Francisco de Ribera, jesuita y profesor de sagrada Escritura en Salamanca, coetáneo y émulo de fray Luis de León. También él ha conocido a la Madre Teresa y la ha contemplado cara a cara, si bien no tan despaciosamente como M. María. Lo recuerda él mismo en la última página de su libro, dialogando con la biografiada: “Y pues el Señor en esta vida me hizo tanto bien que yo te conociese, y tú me quisieses bien...” (La vida de la Madre Teresa de Jesús... Salamanca 1590, p. 563). El retrato de ella lo

inserta en el capítulo 1º del libro IV, titulado “De las partes naturales que Dios puso en la madre Teresa de Jesús”. Y la describe así:

“Era de muy buena estatura y en su mocedad hermosa, y aún después de vieja parecía harto bien, el cuerpo abultado y muy blanco, el rostro redondo y lleno, de muy buen tamaño y proporción, la color blanca y encarnada, y cuando estaba en oración se le encendía y se ponía hermosísima, todo él limpio y apacible, el cabello negro y crespo, y frente ancha, igual y hermosa, las cejas de un color rubio que tiraba algo a negro, grandes y algo gruesas, no muy en arco sino algo llanas. Los ojos negros y redondos y un poco papujados (que así los llaman, y no sé como mejor declararme) no grandes, pero muy bien puestos y vivos y graciosos, que en riéndose se reían todos y mostraban alegría, y por otra parte muy graves, cuando ella quería mostrar en el rostro gravedad. La nariz pequeña y no muy levantada de en medio, tenía la punta redonda y un poco inclinada para abajo las ventanas de ella arqueadas y pequeñas, la boca ni grande ni pequeña, el labio de arriba delgado y derecho, el de abajo grueso, y un poco caído de muy buena gracia y color, los dientes muy buenos, la barba bien hecha, las orejas ni chicas ni grandes, la garganta ancha y no alta, sino antes metida un poco, las manos pequeñas y muy lindas. En la cara tenía tres lunares pequeños al lado izquierdo que la daban mucha gracia, uno más abajo de la mitad de la nariz, otro entre la nariz y la boca, el tercero debajo de la boca. Estas particularidades he yo sabido de personas que más despacio que yo se pusieron muchas veces a mirarlas. Toda junta parecía muy bien y de buen aire en el andar, y era tan amable y apacible, que a todas las personas que la miraban comúnmente complacía mucho. Sacóse estando ella viva un retrato bien, porque la mandó su Provincial, que era el padre maestro fray Jerónimo Gracián, que se dejase retratar, y sacóle un fraile lego de su orden siervo de Dios, que se llama fray Juan de la Miseria. En esto lo hizo muy bien el padre Gracián, pero mal en no buscar para ello el mejor pintor que había en España para retratar a persona tan ilustre más al vivo para consuelo de muchos” (ib p. 323-324).

La coincidencia con la página de M. María hace sospechar que Ribera mezcle sus recuerdos personales con las pinceladas de esta última. Otro gran conocedor de la Santa, Jerónimo Gracián, apostilló ese pasaje de Ribera en el ejemplar de su uso: “Este retrato mandé hacer por mortificar la madre porque ella me pedía con gran instancia que la mortificase; mas no me atreví a tanto que por aquella curiosa mortificación consintiese entrar a seglar dentro del monesterio. Sólo a fray Juan de la Miseria, que entraba a pintar allá dentro otras cosas” (cf Pierre Serouet, Glanes, Laval 1988, p. 74-75).

El texto de Gracián nos conduce de la mano a la otra serie de retratos.

Primeros retratos de pincel y de grabado

El primer retrato pictórico de la Santa fue realizado por el dicho fray Juan de la Miseria en 1576 (“dos de junio”, según reza la cartilla aneja al retrato), y se conserva actualmente en el Carmelo de Sevilla. Posteriormente, el mismo pintor napolitano reprodujo, de memoria, ese su primer retrato. Óleos atribuidos a él, con la imagen de la Santa, se conservan en Génova y en otros Carmelos españoles. A propósito del cuadro, refiere el P. Gracián, autor de la iniciativa: “Estando en Sevilla (impuse a la Madre) una mortificación, que fue de las que más sintió, que fue mandarla retratar... Lo sintió mucho, que aun yo tuve lástima de lo que padeció, porque también el modo fue muy desabrido: que mandé con mucho rigor que obedeciese a todo lo que fray Juan de la Miseria le mandase, y sin querer oír razón ni réplica alguna me ausenté; y el fray Juan de la Miseria no era tan gran retratador ni tan primo y cortesano como otros. Y porque entraba allá dentro en el monasterio a pintar, venía bien que él la retratase. – Pues teniendo aparejadas sus colores y su lienzo, la llamó. Y él tenía obediencia de que lo hiciese lo mejor que supiese, y ella que le obedeciese. Y así, sin mirar más primores, la mandaba poner el rostro en el semblante que quería, riñendo con ella si tantico se reía o meneaba el rostro. Otra vez, no contentándose, tomábale él mismo la cara con sus manos y volvíala a la luz que le daba más gusto..., sufriendo mucho tiempo el

estar sin menear la cabeza con las incomodidades que el otro tenía por comodidades para su pintura" (Gracián, Escolias a la vida de santa Teresa compuesta por el P. Ribera. Edición de Juan Luis Astigarraga, Roma 1982, p. 425-426).

El cuadro de fray Juan es mediocre, pero realista. Puede verse su estudio en Jean de la Croix: L'iconographie de Thérèse de Jésus, docteur de l'Eglise, en "Teresianum", 21, 1970, 227...). Al primitivo óleo del pintor napolitano se le añadieron posteriormente numerosos detalles, que no afectan al retrato mismo: la aureola en torno al rostro, una flámula con la inscripción latina: "Misericordias Dni in aeternum cantabo"; la paloma simbólica a la altura de la frente de T, y un cartelillo con la edad de ella y la fecha de la pintura.

Del cuadro así retocado dependerán los dos primeros grabados impresos: uno de 1588; el otro, de 1590. El primero de los dos figura en las páginas iniciales de la edición príncipe de las Obras de la Santa por fray Luis de León: Salamanca 1588. El mismo la hizo reproducir, con pequeñas variantes, en la edición salmantina del año siguiente, 1589. El grabado se inspira claramente en el óleo hispalense de fray Juan: con la flámula, el lema bíblico y la paloma simbólica, pero sin el cartelillo de la edad y la fecha.

El segundo grabado (posterior a la edición luisiana de 1599) lo insertó Ribera al frente de su biografía de la M. Teresa. Igualmente inspirado en el retrato de fray Juan, pero invirtiendo hacia la derecha del espectador el pose de la imagen. Fray Luis se había limitado a inscribir al pie del grabado: "La Madre Teresa de JHS, fundadora de los descalzos carmelitas". En cambio Ribera triplica las inscripciones: dentro del grabado, en su margen inferior: "La Madre Theresa de Jesus, fundadora de las descalzas carmelitas. Anno aetatis suae 60. Obiit anno 1582, aetatis 68". Las otras dos inscripciones, ya fuera del grabado, también sirven para completar el retrato de la M. Teresa, sobre todo la inscripción del

margen inferior, que subraya la fortaleza femenina de la retratada: “Una mulier fecit confusionem in domo Regis Nabucodonosor. - Iudith 14”.

A Ribera se deben también los dos primeros retratos poéticos de T, ambos en las páginas iniciales de su obra. El primero, un soneto. El segundo, una estrofa de su “Canción en loor de la Madre Teresa de Jesús”. Al margen de la ingenuidad de esos versos, el profesor salmantino la bosqueja bien:

“Venga a ver esta sola, a quien si viera

cual yo la vi mortal, acá en el suelo:

viera por el hermoso y blanco velo

de aquella pura carne, salir fuera,

por más y más que el alma se encubriera,

toda virtud y toda gentileza,

valor y fortaleza,

toda gracia y dulzura, y real costumbre,

una divina lumbre,

y en esta región oscura y fría

un serafín que en viva llama ardía”.

BIBL. – I. M. Salaverría, Retrato de Santa Teresa, Madrid, 1939; T. Alvarez, El retrato de Santa Teresa en los primeros grabados, en «Estudios Teresianos» I (Burgos 1995), 47-54.

Tomás Alvarez

Revollo, Alonso

Vecino de Trujillo que acompaña a Alonso Rodríguez, también de Trujillo, y da fe de la entrega de “cien pesos de oro”, que éste último hace a la Santa (22.11.1561) de parte de Lorenzo de Cepeda, que se los envía desde Quito. (Apunte, n. 7).

Reyes de León, x

“Teniente” o lugarteniente del conde de Barajas, Francisco de Zapata. Él y su mujer, Dª Inés, se hicieron grandes amigos y colaboradores de la Santa en Sevilla, en 1576 (cta 106,7).

Ribera, Francisco de, sj (1537-1591)

Ha sido llamado “el protobiógrafo de santa Teresa”. Nacido en Villacastín (Segovia) en 1537. Cursó estudios en la universidad de Salamanca, siendo colegial en el Colegio mayor del Arzobispo y graduándose de bachiller en Artes y doctor en Teología. Terminados los estudios, regresó a su patria chica, entregado al estudio del griego y del hebreo, y a la lectura de la Biblia. Aquí, en Villacastín, se encuentra con el jesuita P. Martín Gutiérrez, y decide entrar en la Compañía de Jesús. Admitido por éste en el Colegio de Salamanca (13.12.1570), hace su noviciado en Medina del Campo bajo el magisterio del P. Baltasar Alvarez. Al ser trasladado éste como rector al colegio de Salamanca y decidir la apertura de una cátedra de Sagrada Escritura, se asigna ese puesto al P. Ribera, que pronto adquiere fama de gran comentador de los Profetas Menores, a la par que en la

correspondiente cátedra de la Universidad eran comentados por fray Luis de León. Antes de ser publicado su texto ("In librum duodecim Prophetarum commentarii...": Salamanca 1587), Ribera tuvo sus roces con otros eruditos de la Compañía, entre ellos el P. Mariana y Cipriano Suárez. El propio Ribera da cuenta de ello en carta al P. General Aquaviva, a quien expresa sus recelos contra el excesivo recurso a los rabinos judíos en la interpretación del A. T.

El P. Ribera falleció en Salamanca a los 54 años de edad, el 24.11.1591, el mismo año en que moría su contrincante escriturista y teresiano fray Luis de León (23.8.1591). Sus estudios bíblicos (comentarios al Apocalipsis, a los Hebreos, a Juan, a Isaías y a los Salmos, a las cartas paulinas, a Mateo, al Cantar de los Cantares...) alcanzaron reiteradas ediciones.

Al contrario de fray Luis de León, el P. Ribera asegura que conoció en vida a la madre Teresa y escuchó sus confesiones. Recuerda el último encuentro de ambos: "Después de haberse tomado la posesión..., pasé yo por allí (por Soria), y visité con mucho consuelo mío a la Madre viniendo de Roma, a quien también había visitado el año antes en Valladolid partiéndome para allá, y estando ella allí para ir a la fundación de Palencia. Pero desta visita de Soria me acuerdo más por ser la postrera, que no la vi más después..." (La Vida de la M. Teresa, III, 11, p. 279).

Gran admirador de la M. Fundadora, apenas muerta ella Ribera se propuso el doble objetivo de escribir su vida y publicar sus escritos. Logró sólo el objetivo primero, no sin afrontar serias dificultades. Redactó la biografía de la Madre el año 1587, casi a la par que preparaba su edición del enorme volumen latino de comentario a los Profetas Menores. Terminada la composición de la biografía teresiana, hubo de superar la resistencia del P. General Aquaviva, que juzgaba inconveniente para un escriturista como él dedicarse a escribir la vida de una monja, tanto más que ya en ese momento la Compañía era objeto de recelos alumbrados y de reiteradas delaciones en España. Tras un dramático cruce de

cartas entre Salamanca y Roma (carteo entre el autor y el General: años 1588-1589), Ribera logra publicar su libro: la licencia del Provincial, P. Gil González data del 11.6.1589. Pero Ribera ha tenido que añadirle un par de capítulos apologéticos: el extenso capítulo primero, “en que se trata de qué revelaciones se debe hacer caso, y en particular del que se debe hacer de las de la Madre Teresa de Jesús...” (30 páginas); y un segundo capítulo sobre “el crédito que en particular se debe dar a las revelaciones que se escribirán en este libro” (diez páginas). Con ello se defendía a sí mismo y a la M. Teresa de la sospecha de “alumbrados”, tan recelada por los superiores de Roma. Antepuso también, en las páginas iniciales, varias piezas interesantes: un grabado con el retrato de “la Madre Theresa...”, evidente copia del cuadro de fray Juan de la Miseria pero ya con la simbólica paloma en lo alto y sendas leyendas latinas: “nova bella elegit Dominus. - Iudicum, 8”, sobre el retrato; y al pie: “una mulier fecit confusionem in domo regis Nabuchodonosor. - Iudith, 14”. A continuación, dos poemas: un soneto “A la madre Teresa de Jesús”, y una espaciosa “Canción en loor de la misma”: 12 estrofas de once versos. Y por fin, cuando ya el libro estaba impreso, “faltando no más que el primer pliego, que es siempre en la impresión el postrero”, añadió el texto castellano del breve pontificio “Salvatoris et Domini”, para “hacer ver lo que la Santa Sede Apostólica siente de la Madre Teresa y de sus fundaciones y Constituciones”.

La biografía de la Santa vio la luz “en Salamanca, en casa de Pedro Lasso. 1590”, con el título “La vida de la Madre Teresa de Jesús, Fundadora de las Descalzas y Descalzos carmelitas”, con un total de 563 pp. de texto. El libro no sólo tuvo el mérito de ser la primera biografía de una larga serie, sino que en numerosos aspectos adquiere valor de fuente documental, especialmente en el manejo y transmisión de los autógrafos teresianos. Tiene además el mérito de haber presentado y difundido la figura de la madre Teresa por toda Europa, ya antes de la canonización oficial de ésta, pues el libro fue traducido enseguida al italiano (1599), francés (1602), al flamenco (1609), al latín (1620), al alemán (1621), al inglés y al portugués, e insertada en el célebre volumen de “Acta Bollandiana”

dedicado a la Santa. Acerca de su talante de “escritor biógrafo” afirmaba en 1595 su colega jesuita, P. Jerónimo Ripalda, alegando el libro ante el tribunal de Toledo, “porque sabe [que Ribera] puso mucha diligencia en averiguar la verdad, y era hombre muy amigo de puntualidad y certeza en lo que escribía” (BMC 18,265).

Ribera fue menos afortunado como editor de la Santa, tarea en que se le adelantaron Gracián y fray Luis de León. Sin embargo, la depuración crítica de los escritos de la Madre, tarea llevada a cabo por él sobre los autógrafos, lo coloca en la primera línea de los editores teresianos. Ribera hizo por sí mismo el cotejo de su copia del “Castillo Interior”, con el autógrafo del libro, y en la primera página de éste dejó consignada su protesta contra las correcciones y los correctores de los escritos teresianos. Idéntica labor realizó sobre los autógrafos menores de las “Relaciones”. Y se propuso hacer otro tanto sobre los autógrafos del “Camino”, libro del que conoció además el códice de Toledo, que había servido de base a las primeras ediciones de la obra. En su biografía de la Santa advertirá más de una vez que él cita los textos teresianos, no sobre lo impreso, sino desde el original.

Poco antes de morir (Salamanca, 24.11.1591), el profesor salmantino aportó su dicho a favor de la canonización de la Madre Teresa, en el tribunal de Salamanca (19.10.1591), a continuación de Báñez, que había hecho su declaración el 16.10.1591. Ribera comenzó su declaración así: “...dice que conoció a la madre Teresa de Jesús de vista y habla y conversación en Medina del Campo, y en Avila, y en Salamanca y Valladolid..., y también porque en el mismo tiempo (que ella vivía en la Encarnación) tenía allí este testigo una hermana a quien oyó algunas veces hablar de ella”. – “Dice también este testigo que por cuanto él escribió cinco libros de la vida y milagros de la madre Teresa de Jesús, averiguando en ellos la verdad de todas las cosas que en ellos están, en cuanto le fue posible, e informándose de todo muy enteramente de muchas personas graves y dignas de todo crédito que la trataron muchos años y supieron muy bien su vida, se remite en todas las preguntas a lo que en aquéllos escribió, porque es todo verdad” (BMC 18, 12).

Quizás el más bello testimonio de su amor a la Madre Teresa se halle en la página final de la obra: "...Y tú, madre mía santa, por cuya gloria y memoria he trabajado, aunque no merecía contar tus loores, bien sabes cuán de buena gana lo he hecho, y lo que tú has hecho para que se hiciese... Deseado he que no se pierda la memoria de tus gloriosas obras, y para esto he hecho toda la diligencia que me ha sido posible para que seas siempre conocida y alabada y imitada, y en ti y por ti sea alabado este gran Señor, que tan maravillosa te hizo..." (libro 5, c. 8, p. 563). Y todavía una última e íntima confidencia: "...pues el Señor en esta vida me hizo tanto bien, que yo te conociese y tú me quisieses bien, y tomases cuidado de encomendarme a Su Majestad, alcánzame de El lo que te he suplicado y nunca te descuides de este miserable hijo tuyo, que tan entrañablemente te ama" (ib.).

La obra del P. Ribera fue inmediatamente conocida por fray Luis de León (cf. MHCT 4, 371 y 375), que sin duda la tuvo ante sí al elaborar los primeros capítulos de una nueva biografía de la Santa, frustrada por la improvisa muerte del mismo fray Luis. Aquaviva, Claudio.

BIBL. – L. Lopetegui, Censura de la Orden de la Vida de santa Teresa de Jesús por Francisco de Ribera. Manresa 16 (1944) 261-274; Tomás Alvarez - Antonio Mas, Castillo Interior de Santa Teresa, edic. facsimilar (Burgos 1990), nota histórica pp. 245-248; S. Diego, Fray Luis de León y Francisco de Ribera en el comentario a Abdías. Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 5-22.

Ribera, Pedro

Prebendado de la Catedral de Palencia, que acompañó a la Santa en sus viajes de Palencia a Soria y de Soria a Avila (1581). En Palencia se había ganado el aprecio y amistad de T. Desde Soria escribía ella al canónigo Reinoso de Palencia: "Escribo al señor Provisor suplicando dé licencia, y la procure del cabildo, al racionero Ribera para 20 días (si se pudiese alcanzar, mejor serían 30),

porque yo digo a vuestra merced que no hallo en este lugar [Soria] quien pueda ir conmigo [a Avila]...; que ocho días y aun diez hago cuenta habrá menester para el camino" (cta 400,2). Escribe el 8.7.1581. El día 13 ya tiene la respuesta de Palencia (cta 401,9). Se pone en camino a mediados de agosto. El viaje fue penosísimo para todos (cf F. 30,12-13). Desde Avila escribía de nuevo la Santa al mismo Reinoso: "Llegué aquí no buena, con una calenturilla que había causado cierta ocasión. Ya estoy buena...; yo digo a vuestra merced que estos caminos son harto cansosos... Nuestro buen racionero [Ribera] habrá dicho a vuestra merced lo que pasamos en éste" (406,2). El mejor elogio de Ribera lo hace T en F, 30,12: "Fue en extremo lo que nos ayudó... en todo".

Ribera, san Juan de (1532-1611)

Es el santo Patriarca de Valencia, coetáneo de T. No mencionado expresamente por ella. Pero ambos mantuvieron reiterada correspondencia epistolar. – Ribera nació en Sevilla (1532), hijo de Pedro Enríquez y Afán (duque de Alcalá y marqués de Tarifa, futuro virrey de Cataluña y de Nápoles), y de doña Teresa de los Pinelos. Estudió en Salamanca (1544...), donde fue discípulo de Soto, Cano, Sotomayor, etc. Llegará a ser virrey de Valencia (1602). Nombrado en 1562 obispo de Badajoz, tuvo noticia de la Santa a través de don Alvaro de Mendoza, con ocasión del sínodo compostelano de Salamanca (1565), donde coincidieron ambos obispos. Recordando a don Alvaro, escribe Ribera: "el cual era muy devoto suyo [de la M. Teresa, en 1565] y amigo mío, y así habíamos hablado muchas veces de ella... en el sínodo provincial compostelano que se celebró en Salamanca..." (carta introduct. a las Constituciones de la Santa, edic. de 1714, p. 26). Elevado en 1568 a la sede episcopal de Valencia, y "oyendo que la madre Teresa de Jesús había comenzado a fundar algunos monasterios en los cuales se llevaba esta forma de vivir, procuré el año 71 que viniera a esta ciudad a fundar un monasterio...; y la madre respondió que lo hiciera de buena gana (porque ya tenía alguna noticia de mí por medio del rev. don Alvaro de Mendoza...), pero que el monasterio no podía ser sujeto al Ordinario sino a los padres carmelitas

descalzos... Con esa respuesta quedé sin esperanza de la venida de la madre, pero no sin los mismos deseos que siempre..” (ib pp. 25-27). Nuevo cruce de cartas entre el Patriarca y la Santa en 1580-1581, en un nuevo intento, también fallido, de realizar la fundación de Alcoy: fallido siempre por el mismo motivo: que Ribera no renunciaba a tener un Carmelo teresiano bajo su jurisdicción. Por fin, en 1595, cuando ya las carmelitas de la madre Teresa se han instalado en Valencia (1588), funda él su monasterio alcoyano de religiosas agustinas, pero instruidas en las teresianas por carmelitas llevadas de Valencia, y rigiendo el convento (y los monasterios filiales) por las Constituciones de la Santa. Ya en 1595 había abierto en Valencia el proceso de beatificación de la madre Teresa (BMC 19, 129). Anteriormente había promovido la edición del Camino de Perfección (Valencia 1587), última antes de la realizada por fray Luis en Salamanca (1588). También Gracián refiere sus relaciones personales con el santo Patriarca, y la estima en que tuvo éste la famosa Relación 40, cuyo autógrafo pudo venerar el arzobispo con ocasión del proceso de san Ignacio de Loyola (MHCT 19, 164; 9, 381). – Cf EstTer 2, 313-336.

Ríes, Pedro

Pedro de Cristo

Río, Constanza del

Joven sevillana, prima de Garciálvarez (capellán interino del Carmelo hispalense). Parece haber ideado el ingreso en las descalzas, y la Santa teme que quizás sea ella la desequilibrada mental (“en extremo melancólica”) de que le hablaron estando en Sevilla (cta 122,3; cf 120,9). De hecho, no llegó a ingresar carmelita.

Rioja, Ocarm

Carmelita de la provincia de Castilla. Probablemente del convento de Avila. El 9 de agosto de 1578 se presentó en el Carmelo de San José de Avila, acompañado de un notario, para intimar a la comunidad el breve del nuncio papal Felipe Sega, del 23.7.1578 (MHCT 2, 20), que deponía y descalificaba a Jerónimo Gracián, y excluía de su jurisdicción a las carmelitas. En el convento estaba la Santa, pero no fue convocada ella sino la priora, María de Cristo. Pronto se enteró aquélla del contenido del breve, y quedó consternada. Interrumpe la carta que está redactando y escribe: “aquí llegaba [escribiendo], cuando llega a la puerta el reverendo padre Rioja con un notario a notificar el breve. No me llamaron a mí, sino a la madre priora... Dios me lo perdone, que aún no puedo creer que el nuncio mandó tal cosa, digo aquel estilo...” (cta 254,8).

Ripalda, Jerónimo Martínez de, sj (1536 1618)

Jesuita de gran prestigio, amigo, confesor y colaborador de la Santa. Nació en Teruel, e ingresó muy joven en la Compañía (Alcalá 1551); fue profesor eximio de humanidades, filosofía y teología y, sucesivamente, rector en Villagarcía, Salamanca, Burgos y Valladolid. En 1575, al hacer la Santa en Sevilla el listado de sus confesores, recuerda expresamente “al Rector de Burgos, que se llama Ripalda, y aun estaba mal con ella de que había oído estas cosas, hasta después que la trató” (R 4,3). “Es mi gran amigo de la Compañía”, había escrito ya en 1572 (cta 162,7). Sugirió a la Santa la fundación de un Carmelo en Aguilar de Campóo (cta 159,7). Estando en Valladolid, también orientó vocaciones hacia el Carmelo Vallisoletano (cta 41,4.6). Siendo aún rector en Burgos, orientó hacia el Carmelo a las hijas de doña Catalina de Tolosa, y propuso a la Santa, con insistencia, la fundación del Carmelo burgalés, urgida por él desde 1577 (cta 223; y cf MontCarm 96 –1988– 477...). También es él quien la decide a fundar el Carmelo de Palencia, a pesar de la flaqueza de T, tras su grave enfermedad de 1589: “comenzóme a animar mucho, y díjome que de vieja tenía yo aquella cobardía” (F 29,4). Siendo Rector en Salamanca (1573) tuvo la buena idea de mandar a la Santa que escribiese el libro de las Fundaciones: “habiendo visto este libro de la primera

fundación [Vida], le pareció sería servicio de nuestro Señor que escribiese de otros siete monasterios que después... se han fundado" (F pról. 2). Lo recordará ella al reanudar el relato en el c. 22,22). Ripalda murió en Toledo, el 1618. Había visto a Teresa en los altares, beatificada en 1614. En 1618 publicó él su famoso "Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana". Al hacer su declaración en el proceso de bea-titicación de la Santa (Toledo 1595), comenzó presentando así sus relaciones con T: "conoció a la madre Teresa de Jesús en Avila tiempo de cuatro años poco más o menos, de vista y habla, y de haberla confesado algunas veces y comunicado la susodicha con este testigo algunas cosas" (BMC 18,265). Burgos, fundación de.

Risa

Alegría

Rodríguez de Moya, Cristóbal

Caballero de Segura de la Sierra (Jaén). Hacendado y piadoso. Labrador, ganadero y mercader de lana, que exporta a Italia. Padre de tres hijas, dos de las cuales hacen vida de beatas en la misma villa de Segura. Al morir la tercera en mayo de 1568, don Cristóbal proyecta fundar un Carmelo en la villa. Así lo propone a la Santa por medio del franciscano Antonio de Segura, guardián del convento de Cadalso de los Vidrios (Madrid), que ha venido a Avila "a pie y descalzo". Pero aquél exige que la futura fundación esté "sujeta" a los jesuitas. La Santa responde (junio de 1568) aceptando la fundación (cta 11), pero no esa última exigencia. Y don Cristóbal opta por erigir un colegio de jesuitas y no un Carmelo. No hay huella de ulteriores relaciones del mismo con la Santa. En cambio, la carta de ésta a él (cta 11), que ciertamente contenía un cálido elogio de los jesuitas, nos ha llegado falsificada, al menos en su primera mitad, donde llega a afirmarse que en ese momento ya había numerosas ("demasiadas") casas de (o para) carmelitas descalzos, cuando aún no se había fundado Duruelo, e incluso se

dice proyectar la fundación de otra más, también de descalzos, en Segura de la Sierra, Andalucía. (La biografía de don Cristóbal fue escrita por el P. Manuel Arceo en su Historia del colegio de Segura de la Sierra.)

Rodríguez de Sandoval Negrete, Sancho

Caballero de Beas (Jaén), padre de las dos carmelitas, Catalina y María, fundadoras del Carmelo de Beas. T comienza así la historia de esta fundación: "Había en esta villa un caballero que se llamaba Sancho Rodríguez de Sandoval, de noble linaje, con hartos bienes temporales..." (F 22,4). Muchos años después de su muerte se recordará en alguno de los documentos pontificios al homónimo hijo suyo, Sancho R. de Sandoval (MHCT 3, 125: fechado el 29.4.1586).

Rodríguez, Alonso

Vecino de Trujillo (Cáceres), que regresa de Quito y hace entrega a la Santa de "cien pesos de oro" de parte de su hermano Lorenzo, y conserva la "carta de pago" que le hizo la Santa ante escribano público el 22.11.1561 (Apuntes, n. 7). De él escribió la T a Lorenzo de Cepeda: "Rodríguez también vino acá y lo hizo harto bien. Con él escribiré a vuestra merced, que por ventura se irá [a Quito] primero" que Antonio Morán (cta 2,6).

Rojas y Sandoval, Cristóbal de (1502-1580)

Arzobispo de Sevilla, gran amigo y colaborador de la Santa. Había nacido en Fuenterrabía (Guipúzcoa), hijo natural del Marqués de Denia, Bernardo de Rojas y Sandoval. Cursó estudios en Alcalá. Acompañó a Carlos V en su viaje a Flandes. Intervino en el Concilio de Trento (período segundo). Fue sucesivamente obispo de Oviedo (1546), Badajoz (1556), Córdoba (1562) y finalmente de Sevilla (1571-1580). – Lo conoció y trató personalmente la Santa con ocasión de la fundación del Carmelo sevillano (1574). Pero ya antes se habían carteado, al menos él con

ella (F 24,15: “habíame escrito [él] algunas veces”). Aunque reacio, en un principio, a la fundación hispalense, apenas conoció personalmente a la Santa, se asoció de corazón a los planes de ésta. Escribe ella que, después de dilaciones y reticencias, “fue Dios servido que [el arzobispo] nos vino a ver. Yo le dije el agravio que nos hacía. En fin, me dijo que fuese lo que [yo] quisiese y como lo quisiese. Y desde ahí adelante, siempre nos hacía merced en todo...” (F 24,20). Por esas fechas escribía ella a su colaborador Antonio Gaytán: “El arzobispo vino acá e hizo todo lo que yo quise, y nos da trigo y dineros y mucha gracia” (cta 85,2). En Sevilla, don Cristóbal apoya a Gracián, por reiteradas indicaciones del rey y del Nuncio Ormaneto (MHCT 1,205. 259. 270. 271; cf cta 134,6), y llega a escribir una circular a toda su diócesis solicitando ayuda incondicional para la visita del Gracián al Carmen andaluz (MHCT 1,340) Al enfermar gravemente el propio Gracián, el Arzobispo lo lleva a su palacio, “donde le visitaba y regalaba” (ib 3,624). Al saber las intrusiones y enredos del clérigo Garciálvarez, lo remueve de sus funciones en el Carmelo hispalense y le prohíbe actuar en las descalzas (cta 294,4). Cuando llegan a Sevilla las poco afortunadas decisiones del Nuncio papal F. Sega (MHCT 2,90), don Cristóbal escribe a la Santa (cta 292,5) y facilita buenas soluciones (ib 6). La Madre T se lo agradece. Más tarde, Don Cristóbal fue designado por el rey para asistir en Alcalá al Capítulo de erección de la provincia de descalzos (cf MHCT 2,279; 3,623), asamblea en la que ya no participó, prevenido por la muerte. En el postrer año de su vida, don Cristóbal acompaña a Felipe II en su viaje a Portugal. Y de regreso fallece en Cigales (Valladolid) el 22.9.1580, víctima del catarro universal de ese verano. Falleció asistido por el P. Gracián, que cuenta cómo después de administrarle los sacramentos, “quedóse solo con él diciendo salmos y ayudándole a bien morir, y con grandísima paz y espíritu dio su alma a Dios aquel santo prelado como a las cuatro de la mañana, habiéndolo dejado solo en aquel punto todos los de su casa” (MHCT 3,624). Por esas fechas, también la Santa estaba gravemente enferma en Valladolid, no lejos de Cigales. Es revelador el episodo referido en los Procesos de T por Ana de Jesús (Lobera), quien después de contar cómo el obispo de Osma “al tiempo que ella [Teresa] le llegó a pedir la bendición, se le arrodilló él”, añade: “Lo mismo le

sucedió con el arzobispo de Sevilla, D. Cristóbal de Rojas y Sandoval, y de esto quedó ella tan confusa, que me acuerdo me escribió: ‘Mire qué sentiría cuando viese un tan gran prelado arrodillado delante de esta mujercilla sin quererse levantar hasta que le echase la bendición en presencia de todas las religiones y cofradías de Sevilla’” (BMC 18,469). Sevilla, fundación de.

Roma y la Curia Romana

Podemos distinguir varias etapas en el acercamiento de Sta. Teresa a Roma. La ciudad no está presente sino en el lejano horizonte de su persona como sede de los papas y de los generales de la Orden. Sólo cuando tiene que comenzar su trabajo de fundadora tiene que recurrir a Roma como realidad concreta: centro de poder y administración religiosa de la Iglesia y de la Orden, y concreción visible de la «Iglesia Católica Romana». Veamos algunos aspectos a lo largo de su actividad.

1. La Curia Romana y la fundación de San José de Avila, 1561

Roma se presenta como algo nebuloso y lejano, a donde es necesario llegar. Ya que el Provincial de los Carmelitas, Angel de Salazar, no tiene suficientes poderes para autorizar su convento tal como ella lo piensa. La Santa, en vez de recurrir al General, recurre directamente a la Santa Sede. Las personas interpuestas son doña Aldonza y su madre, doña Guiomar de Ulloa, las cuales piden fundar el convento de San José de Avila. La Penitenciaría Apostólica concede en 1561 un breve, hoy aún en paradero desconocido, que permite fundar bajo la obediencia del Provincial. Pero el Provincial ha cambiado de parecer, y el breve no puede ejecutarse.

Entonces piensan dar la obediencia al Obispo de Avila. Dice la Santa en agosto de 1561 acerca de la obediencia del convento de San José de Avila: «A mí se me hacía de mal no darla a la Orden, y habíame dicho el Señor que no convenía

dársela a ellos [los Carmelitas]. Diome las causas para que en ninguna manera convenía lo hiciese, sino que enviase a Roma por cierta vía, que también me dijo, que El haría viniese recado por allí» (V 33,16). Así lo hace. Escribe en diciembre a su hermano Lorenzo: «Han ido por las bulas a Roma, porque, aunque es de mi misma Orden, damos la obediencia al obispo» (cta 2,4). La Penitenciaría concede el breve teresiano para erigir el convento bajo la obediencia del Obispo el 7 febrero de 1562.

En este mismo año 1562 aún recurrirá a la Curia Romana para vivir en pobreza personal y comunitaria. La Penitenciaría se lo concede en diciembre de 1562. Pasados tres años nuevamente recurren a Roma para que confirme los breves de fundación. La misma Penitenciaría lo concede en julio de 1565. Entonces comenta: «Con traer un Breve de Roma para no poder tener renta este monasterio, se acabó del todo, que paréceme ha costado algún trabajo» (V 39,14). La Curia papal o romana legaliza plenamente el proyecto teresiano.

2. La Curia General de la Orden, 1566-1575

Parece que la Santa no tuvo muy en cuenta la Casa General de la Orden hasta que supo que venía el General Rubeo. Dice en Fundaciones: «Siempre nuestros generales residen en Roma, y jamás ninguno vino a España, y así parecía cosa imposible venir ahora» (F 2,1). Pero esta vez, 1566-1567, venía el General a visitar la provincia de Castilla y venía a Avila.

En Fundaciones explica cómo habló con el General, se comprendieron en las aspiraciones de perfección. Antes de marchar de la península Ibérica el superior romano le dio varias patentes para fundar conventos de monjas y frailes bajo la obediencia de la Orden.

Esta sintonía con el P. Rubeo como persona, más que con la abstracta Curia General, duró hasta la celebración del capítulo general de 1575. En España el

General le dio patentes de procuradora suya, de fundadora general para Castilla primero, 1567, luego para España en 1571. La Santa, a su vez, le tuvo al corriente de sus fundaciones y problemas, aunque sus cartas no se han conservado en la Curia General del Carmen. Fue la edad de oro de las fundaciones teresianas.

3. Visitadores pontificios y Curia General en disconformidad, 1569-1577

Primero es S. Pío V quien nombra visitadores dominicos para las provincias Carmelitas de España, 1569, con gran disgusto del P. Rubeo. La Santa encuentra en el P. Pedro Fernández, visitador de Castilla, el apoyo para sus fundaciones, pero también órdenes difíciles, como el priorato de La Encarnación de Avila, 1571-1574. Pero su norte de referencia es el General de Roma, en nombre del cual hace las fundaciones de monjas y frailes hasta 1575.

Pero los visitadores dominicos llevan frailes Descalzos de Castilla a Andalucía, contra los explícitos decretos del P. General; es más, fundan conventos de Descalzos en Sevilla, Granada y La Peñuela. El P. General no pasa por las fundaciones en Andalucía. En abril de 1574 declara a estos religiosos descalzos excomulgados. Luego informa a la Santa de sus disgustos con los frailes en cartas de octubre de 1574 y enero de 1575, que llegan hacia mayo a sus manos. Ella responde en junio de 1575.

Cuando Rubeo le escribe, él ya tiene trazada su línea de acción como general: en agosto de 1574 consigue que Gregorio XIII retire la visita de los dominicos y el General tenga la jurisdicción normal en España; en abril de 1575 consigue un breve que le permite suprimir los conventos fundados por ellos contra su voluntad. El capítulo de Piacenza, de 1575, formula los decretos, que él ha gestado y expuesto a la Madre, contra los Descalzos de Andalucía: Supresión de los conventos, excomunión de los superiores y conventuales y suspensión «a divinis» o expulsión. Para ejecutarlos nombra al P. Jerónimo Tostado. Además el General

manda a la madre Teresa, hasta ahora su procuradora y fundadora general de las monjas, que se retire y no funde más.

La Santa, en junio de 1575, ya en marcha el capítulo general, por un lado escribe al P. Rubeo oponiendo su parecer a los decretos que se van a hacer en el capítulo y que el General le había expuesto en sus cartas de octubre 1574 y enero 1575. Y por otro, ya antes de saber lo decidió, en julio apela al rey Felipe II para que él pida a la Curia Pontificia la erección de una Provincia Descalza separada e independiente dentro de la Orden. Por primera vez ella es quien da voz y fórmula a la propuesta de modo oficial: es necesario erigir «una provincia descalza». Esta va a ser la meta de los Descalzos en los próximos años: Estar en la Orden, pero como provincia independiente.

A partir de entonces la Santa vive en constante zozobra, temiendo las decisiones sea de la Curia Romana sea de la Curia General. Escribe a A. Mariano: «Tengo miedo estas cosas de Roma, que me acuerdo de lo pasado, aunque no le tengo de que ha de ser por mal nuestro, sino todo para mejor» (cta 106,9). Hay que ir a Roma a informar. Escribe: «He pensado que, si al Papa ponen éstos [Calzados] estas informaciones no verdaderas, y allá no hay quien responda, que les darán cuantos breves quisieren contra nosotros; y que importa en gran manera que algunos estén allá; porque viendo cómo viven, verán la pasión. Y creo no hemos de hacer nada hasta esto, y traerán licencia para fundar algunas casas» (cta 118,4, a Gracián).

Gracián, como comisario pontificio, siguiendo la línea de pensamiento que la Madre ha propuesto al Rey, y el P. Mariano al Nuncio, erige la Provincia Descalza en el Capítulo I de Almodóvar, en septiembre 1576. Pero la Santa sabe que la cosa no es firme y se lo dice a Mariano, que fue quien animó a Gracián a que la erigiera (cta 183). En la misma carta sueña para un hipotético futuro: «Acuérdome que decía el buen Nicolao, cuando pasó por aquí, que habían de tomar los Descalzos un cardenal que fuese su protector. Este día hablé a un pariente, que

parece muy buena cosa, y me dice que tiene en Roma una persona curial y avisada [Montoya] que, como se lo paguen, hará cuanto quisiéremos. Ya le dije para lo que deseaba que hubiese allá quien con nuestro padre General trate algunas cosas» (ib 4).

En esta situación de indecisiones enferma el nuncio Ormaneto y muere en verano de 1577, quedando todo en sus-penso.

4. La Curia General y Nuncio desfavorables, 1577-1581

Muerto el nuncio Ormaneto, en septiembre de 1577 llega como nuncio a Madrid mons. Felipe Sega, que sintonizó rápidamente con la Curia General. La Santa insiste en que el camino para erigir la provincia descalza es tramitarla en Roma, «porque, como dice el doctor Rueda, es el camino y medio recto: el del Papa o General» (cta 238,3). Es en Roma, en una curia y otra, que son los centros de decisión, donde hay que tramitar las cosas para que sean firmes.

Los acontecimientos para los descalzos toman otro cariz en 1579 con la entrada en juego de la junta que asesora al Nuncio en la cuestión de los Carmelitas: Nuncio y junta piden que los Descalzos se separen en provincia independiente, meta ideal soñada por la Santa y por todos los descalzos. El Nuncio, por su parte, adelanta esta separación poniendo, en 1579, a todos los Descalzos castellanos o andaluces, bajo el gobierno del P. Angel de Salazar y manda a Roma la documentación. El Nuncio mantiene su ambigüedad, la Curia de la Orden es totalmente contraria a esta solución y la Congregación de Obispos y Regulares emite dictamen favorable a la separación.

La Santa casi no se lo cree. Primero pone en guardia contra querer demasiado, como hacer ya casa en Roma (cta 286,1). Finalmente, alborozada va escribiendo la llegada de los documentos de Roma: «Sepa que ha cinco días que recibió una carta nuestro hermano fray Jerónimo Gracián [...] de Roma, de fray Juan de Jesús,

en que le dice que ya está el breve dado al embajador del rey de nuestros negocios, para que se le envíe, y que le traerá el correo con que él escribe; y así tenemos cierto que está ya en poder del rey. Escribe la sustancia que trae y es muy copioso» (cta 350,6). Y dos días más tarde: «Cuando me venía de Avila, me dijeron eran venidos los despachos de Roma, y a nuestro propósito; no he sabido más» (cta 352,3).

5. Provincia Descalza y concordia con la Curia General, 1581

La Santa en las Fundaciones levanta acta de la erección de la provincia Descalza, que ella propusiera ya en 1575: «Estando en Palencia, fue Dios servido que se hizo el apartamiento de los Descalzos y Calzados, haciendo provincia por sí, que era todo lo que deseábamos para nuestra paz y sosiego» (F 29,44). Las determinaciones de Roma pesan en el ánimo de la Santa. Allí se toman las decisiones decisivas en materia de gobierno.

Ella, tan de la Orden, sigue insistiendo con los nuevos superiores elegidos en Alcalá y con Gracián: «Menester será que luego escriba al General dándole cuenta de lo que pasa, una carta muy humilde y ofreciéndose por sus súbditos, que es razón; y vuestra reverencia también escriba a fray Angel –que se le debe– agradeciéndole lo bien que lo ha hecho con él y que siempre le ha de tener por hijo; ¡y mire que lo haga! (cta 374,6, a Gracián). Insiste en lo mismo en la carta del 14 julio 1581 (cta 402) y añade que no se necesita aún casa en Roma ni enviar un religioso (cta 465,4). Pero el P. Doria sí va a Roma a tratar con el General «que lo ha querido el rey» (cta 405,3).

6. La Iglesia Católica Romana como garantía de la fe

La Iglesia Católica en cuanto romana, por oposición a las otras iglesias no romanas, que han surgido en Europa, poco a poco fue entrando también en sus preocupaciones.

En el Libro de la Vida se sujeta a la «fe católica», como escribe: «Lo que fuere más de decir simplemente el discurso de mi vida, tome vuestra merced para sí... si fuere conforme a las verdades de nuestra santa Fe católica; y si no, vuestra merced lo queme luego, que yo a esto me sujeto» (V 10,8). Y lo mismo en la primera redacción del Camino, el del Escorial.

Pero en el de Valladolid ya especifica: «En todo lo que en él dijere, me sujeto a lo que tiene la madre Santa Iglesia Romana, y si alguna cosa fuere contraria a esto, es por no lo entender». También en la Introducción a las Fundaciones tiene en cuenta estas mismas limitaciones, cuando dice: «En todo me sujeto a lo que tiene la madre santa Iglesia Romana». Para decir lo mismo en la introducción a las Moradas: «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» (n. 3). Breves.

A. Fortes

Romero, Pedro, O.P.

Dominico asesor de la Santa. Residió en el convento de Nuestra Señora de la Peña de Francia (Salamanca). En agosto de 1578, siendo prior en Santo Tomás de Avila, lo consultó ella acerca de la situación jurídica de Gracián y sus facultades de Visitador, a la llegada del nuncio papal F. Sega (cta 262,3). Fue luego confesor del Archiduque Alberto de Austria, en Lisboa. Murió hacia 1587.

Rosario

Uno de los recuerdos de infancia de T es el rezo del rosario. Es también uno de los rasgos de la piedad mariana de su madre, D.ª Beatriz: “Procuraba soledad

para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario, de que mi madre era muy devota, y así nos hacía serlo" (V 1,6). Práctica que durará toda la vida de T, incluso su período místico. En el nuevo Carmelo de San José, será uno de los ejercicios de oración vocal, similar al rezo de las Horas litúrgicas, que sirva para entrenar en la oración mental a las jóvenes novicias. En el capítulo del Camino dedicado a "declarar qué es oración mental", inculca a las lectoras: "¿Quién puede decir es mal si comenzamos a rezar las Horas o el rosario, que comience a pensar con quién va a hablar y quién es el que habla, para ver cómo le ha de tratar? Pues yo os digo, hermanas, que si lo mucho que hay que hacer en entender estos dos puntos se hiciese bien, que primero que comencéis la oración vocal que vais a rezar, ocupéis harto tiempo en la mental" (C 22,3: el tono polémico del pasaje va dirigido contra los teólogos coetáneos que defendían el valor de la oración de solas palabras).

En la vida mística de la Santa hay al menos dos episodios vinculados al rosario: uno de ellos presenta a T refugiándose en ese rezo mariano, en momentos de cansancio o enfermedad: "Estando una noche tan mala, que quería excusarme de tener oración, tomé un rosario por ocuparme vocalmente, procurando no recoger el entendimiento... Estuve así bien poco, y vínome un arrobamiento con tanto ímpetu que no hubo poder resistir..." (V 38,1).

El otro episodio se refiere al rosario material que la Santa tiene en las manos. Ocurre en el período de grandes desasosiegos, por temor a injerencias del demonio en su vida mística: "Una vez, teniendo yo la cruz en la mano, que la traía en un rosario, me la tomó con la suya (el Señor), y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes muy más preciosas que diamantes, sin comparación, porque no la hay casi a lo que se ve sobrenatural... Tenía las cinco llagas de muy linda hechura. Díjome que así la vería de aquí adelante, y así me acaecía, que no veía la madera de que era, sino las piedras. Mas no lo veía nadie sino yo" (V 29,7). – Refiriendo este episodio, comenta su primer biógrafo, F. de Ribera: "Así aconteció a santa Catalina de Sena..., que le metió el Señor en el dedo un anillo

de oro y perlas, y se le quedó en el dedo, pero sola ella le veía y no las demás" (Vida de la Madre Teresa..., parte I, c. 13, p. 86). Al margen de ese pasaje de Ribera, anotó Gracián: "Esta cruz vino a mi poder en un rosario que yo tenía, y después la di a las monjas" (cf Glanes..., p. 18-19). María.

T. Alvarez

Rubeo, Juan Bautista Rossi, Ocarm (1507-1578)

Después de una breve nota biográfica, analizamos sus relaciones como general de la Orden con santa Teresa.

1. Nota biográfica. – Nació Juan Bautista en Ravenna. Su padre se llamaba Domingo, de los Condes de San Segundo. En la misma ciudad entró en el convento de Carmelitas a los 17 años. Hizo sus estudios en Siena y Padua, donde consiguió el bachillerato en 1536. En esta ciudad enseñó teología. En 1547 se doctoró y fue llamado a Roma por Pablo III para enseñar en La Sapienza. En la capital, por sus enseñanzas, tuvo diversas dificultades, de las cuales salió airosamente. En contacto con el general P. Nicolás Audet, se familiarizó con la vida de la Curia general y pontificia.

A la muerte de Audet, el 6 diciembre de 1562, fue nombrado vicario general por el papa Pío IV, por breve del 16 diciembre de 1562, hasta la celebración del capítulo general. Este se celebró en Roma 1564, el cual le eligió al cargo de general. En el capítulo conoció al p. Antonio Heredia y al p. Angel de Salazar y quizá oyó hablar por primera vez, sin darle importancia, de una madre Teresa de Ahumada o de Jesús de Avila. (Cfr. Zimmerman, Jean Bautiste Rubeo de Ravenne. In Chroniques du Carmel 20 (1908) 110-113, 145-148, etc.). Después del capítulo prepara su viaje de visita a las provincias, principalmente a las 5 de España y Portugal.

2. Visita a España, 1566-1567. – El General sale de Roma camino de España en el mes de abril de 1566. Primeramente va a Madrid, donde llega el 10 junio de 1566, para obtener el «exequatur» del rey. Una vez hechos los trámites civiles, visitó las provincias de España proclamando la reforma del Concilio. Concretamente, Andalucía del 16 junio - 2 noviembre 1566; Portugal, 25 noviembre 1566 - 23 enero 1567; Castilla, 4 febrero - 20 abril 1567; Aragón, 20 mayo - mitad de julio 1567; Cataluña, mediados de julio - 8 septiembre 1567 (Le origini, 38-39).

3. El p. Rubeo y San José de Avila – El p. Rubeo llega a Avila el 16 ó 17 febrero de 1567, donde visitó el convento de los frailes y el femenino de La Encarnación, donde había muchas monjas, muchas enfermas, mucha gente seglar y gran penuria económica. En abril celebró el capítulo provincial de Castilla en Avila, donde algunos pretenden que participaría s. Juan de la Cruz en algún acto académico, acompañamientos usuales de tales capítulos. Hacia el 20-27 abril se encuentra con S. Teresa en el conventico de San José (Le origini, 39-40).

Narra la Santa que, al notificarle que venía el General de Roma «yo cuando lo supe, paréceme que me pesó; porque, como ya se dijo en la fundación de San José, no estaba aquella casa sujeta a los frailes, por la causa dicha. Temí dos cosas: la una, que se había de enojar conmigo y, no sabiendo las cosas cómo pasaban, tenía razón; la otra, si me había de mandar tornar al monasterio de la Encarnación que es de la Regla mitigada, que para mí fuera desconsuelo, por muchas causas» (F 1, 2).

Pero pasado el primer sofoco, captando la Santa la profunda sintonía espiritual del p. General con su fundación, abrió su espíritu al superior de la Orden tanto en el aspecto jurídico y administrativo de su monasterio, como su propio corazón (Fd 2, 2). Este captó en profundidad, al decir de la Santa, la situación jurídica y canónica del convento, y la de la Santa misma, que residía en San José, pero era súbdita suya por no haber sido consultado en este negocio fundacional. Finalmente ambos

se pusieron de acuerdo: Teresa seguiría en San José, sería procuradora del General mismo y trataría de extender su obra fundacional, con los mandatos y patentes del General, a monjas y frailes contemplativos (F 2, 2). Sintetiza la Santa la actitud del p. Rubeo: «Alegróse de ver la manera de vivir y un retrato, aunque imperfecto, del principio de nuestra Orden, y cómo la Regla primera se guardaba en todo rigor» (F 2,3).

El General sintió honda alegría. Y más cuando la Santa le confirmó su obediencia. La Reforma que él y la Orden buscaba estaba garantizada en Castilla, si la realidad respondía a lo que se veía. Las relaciones anudadas entre los dos las describe la santa diciendo: «Pues, llegado a Avila, yo procuré fuese a San José, y el Obispo tuvo por bien se le hiciese toda la cabida que a su misma persona. Yo le di cuenta con toda verdad y llaneza, porque es mi inclinación tratar así con los prelados ... y así le di cuenta de ella y casi de toda mi vida, aunque es harto ruin. El me consoló mucho y aseguró que no me mandaría salir de allí. Alegróse de ver la manera de vivir y un retrato, aunque imperfecto, del principio de nuestra Orden, y cómo la Regla primera se guardaba en todo rigor porque en toda la Orden no se guardaba en ningún monasterio, sino la mitigada» (F 4).

4. Patentes para fundar conventos de monjas, 1567. – Probablemente diversas veces tratarían Rubeo y Teresa la posibilidad de erigir en Castilla otros conventicos al modo de San José de Avila. El General tenía la autoridad de superior de la Orden y la de comisario apostólico para su Reforma, por breve del 24 febrero 1566 (MHCT I, p. 126). Por lo tanto, en vez de reprender a la Madre, como ella temía, le propone algo sorprendente: Que fundase otros conventos como el de San José, pero dentro de la Orden y bajo sus superiores. Lo cuenta la Santa: «Y con la voluntad que [él] tenía de que fuese muy adelante este principio, diome muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Estas yo no se las pedí, puesto que entendió de mi manera de proceder en la oración que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios. Estos

medios yo no los procuraba, antes me parecía desatino, porque una mujercilla tan sin poder como yo bien entendía que no podía hacer nada. Y así, en viendo yo la gran voluntad de nuestro Reverendísimo General para que hiciese más monasterios, me pareció los veía hechos» (F 2, 3-4). El testimonio de la Santa en este caso es decisivo.

El primer documento que Rubeo emite para la santa es del 27 abril 1567. En la parte expositiva de la patente hace una síntesis de la vida de las Carmelitas de San José de Avila tal como él la constata: «viven según la primera Regla, con la forma del vestir y de otras maneras santas que tienen y guardan en San José [de Avila]» (MHCT 1, 65). Pues bien, el General, decreta: a) En cuanto general de la Orden, «con autoridad de nuestro general oficio», concede a la Santa libre facultad y plena potestad para fundar conventos de monjas Carmelitas en el «reino de Castilla» (MHCT 1, 66). b) En cuanto a la jurisdicción en tales conventos que se funden, quedan «debajo de nuestra inmediata obediencia» (MHCT 1, 64) y exentos de la jurisdicción ordinaria de los provinciales (MHCT 1, 63-64). c) Como la Santa y el General quieren comunidades poco numerosas, el General añade una cláusula que amplía moderadamente el número de San José (MHCT 1, 65). d) Además añade las condiciones exigidas por el Concilio, a saber, que tengan permiso del ordinario del lugar. e) Respecto al convento de La Encarnación de Avila, punto de referencia de s. Teresa y de Rubeo, establece que las monjas que voluntariamente quieran salir de él para las fundaciones nuevas «ni las pueda impedir el Provincial nuestro, ni la Priora que fuere, ni otra persona nuestra súbdita» (MHCT 1, 65). f) En cuanto al modo de vida de estas nuevas Carmelitas, plenamente integradas en la Orden, completa la descripción y determina: «anden vestidas de paño de jerga pardo, la vida sea conforme [es decir, común] y sea en todo según la primera Regla» (MHCT 1, 64). En conjunto, las coordenadas de referencia son «la Regla primitiva» y «el modo de vida de san José». Cf Carmen, Orden del, 4.

Pero el P. General, en una segunda patente de 20 días después, fechada el 16 de mayo de 1567 en Madrid, declara y cambia 2 puntos: a) Que la Santa pueda fundar en las dos Castillas, pero no en Andalucía. b) Que la forma de vida, hasta ahora en manos de la comunidad de San José de Avila, deja de ser libre en las demás fundaciones, para plasmarse en unas leyes: en los conventos que se funden bajo la obediencia de¡ General, «sea obligada ella [Teresa] a vivir, y las monjas que fueren, según la primera Regla y nuestras Constituciones» (MHCT 1, 67). Por primera vez, al nombrar «nuestras Constituciones», tenemos la referencia a un texto legislativo formal, complementario de la Regla primitiva, a saber, las Constituciones teresiano-rubeanas.

Antes de marchar aún da a la Santa otra delegación de sus facultades de general, aunque no nos ha llegado la patente escrita. Anota la Santa en el autógrafo del Voto de Perfección: «Diome el reverendísimo General licencia para prometer este voto [de perfección] y para gastar todo lo que me diesen en limosna. Dijo que me hacía su procuradora» (MHCT 1, 38). En relación con esta facultad, dice en carta a Lorenzo de Cepeda, del 17 enero 1570: «tengo cuanto se puede tener del general y provincial, así para tomar monjas, como para mudar, y para ayudar a una casa con lo de otras».

5. Patentes para fundar Frailes de la primera Regla, agosto 1577. – Probablemente el p. Rubeo no se llevó una gran sorpresa cuando s. Teresa, por medio de D. Alvaro de Mendoza, le propuso fundar en su diócesis de Avila conventos de frailes similares a los de monjas, con los cambios correspondientes a unos solitarios, sí, según la Regla primitiva, pero al mismo tiempo mendicantes y de vida activa. Pero se encontró con muchas dificultades. Entonces tocó intervenir a la Santa, la cual «pasados algunos días, considerando yo cuán necesario era, si se hacían monasterios de monjas, que hubiese frailes de la misma Regla, y viendo ya tan pocos en esta Provincia, que aun me parecía se iban a acabar, encomendándolo mucho a nuestro Señor, escribí a nuestro padre General una carta suplicándoselo lo mejor que yo supe, dando las causas por donde sería gran

servicio de Dios; y los inconvenientes que podía haber no eran bastantes para dejar tan buena obra» (F 2, 5).

Aunque las patentes no están dirigidas a la Santa, sino a los superiores provinciales actual y anterior, y enviada al Vicario General de España, residente en Toledo, ella implícitamente es mencionada. La parte normativa del documento concede a los pp. Alonso González, actual provincial, y al p. Angel de Salazar, prior de Avila: a) Que reciban dos casas con la profesión, obediencia y hábito en la forma que aclarada en nuestras actas. b) Que vivan con todo rigor dicho bajo la perpetua obediencia de la provincia de Castilla. c) Que los frailes contemplativos no pretendan, ante príncipes ni la santa Sede, ni puedan apartarse de la obediencia jurisdicción de esta provincia de Castilla bajo graves penas canónicas. Así se legaliza la erección de la nueva ola de «carmelitas contemplativos», como le gustará llamarla a Rubeo, y promete dar en el futuro algunas normas más detalladas para su modo de vida. El primer conventico se fundará en Duruelo, el 28 de noviembre de 1568, y el segundo en Pastrana el 13 de julio de 1569. Las normas para vivir, una especie de Constituciones llamadas «normas de reparto del tiempo», calcadas de las de las monjas, no llegaron a ser promulgadas.

6. Santa Teresa superiora y el p. Alonso González comisario general, 1569. – Cuando el p. Rubeo en 1567 mandó a la Santa fundar monasterios en toda Castilla aún no había ninguno en perspectiva. Eran una esperanza de la Santa y del General. Pero cuando se fundó el de Medina en 1567, ya tuvo que ponerse en acto la normativa del General: estaría directamente bajo el General y no bajo el provincial. Pasando por alto las ponderaciones que el General hace de la Santa en la carta del 1 enero 1569 a las Carmelitas Descalzas de Medina, se ve bien el talante de gobierno que Rubeo esperaba cuando dice: «os amonesto a todas a obedecer a la susodicha Teresa como a verdadera prelada ... Acuérdese del primer capítulo de la Regla, a donde se manda la obediencia de su primer prelado y pastor» (MHCT II, p. 317-318). Es decir, que en realidad la m. Teresa era la delegada del General para el convento de Medina.

En 1568 ya se fundó el convento de Malagón y en verano del mismo año el de Valladolid. Era hora de que interviniera el p. General para poner un superior de los conventos. En fuerza de haberse reservado la jurisdicción de las nuevas claustrales, aunque en realidad quien gobernaba a las monjas era la m. Teresa, el 15 de mayo de 1569 nombra al p. Alonso González, entonces provincial, como comisario general de las Carmelitas Descalzas fundadas y que se funden hasta nueva designación (MHCT I, pp. 76-77). Se nota en el nombramiento de esta persona flexible la actuación de la Santa.

7. Nombramiento de S. Teresa como fundadora general, 15 70-15 71. – Por la nota al voto de obediencia, sabemos que el p. General había constituido a la santa su procuradora ya en 1567. Por la carta a la priora de Medina, de 1569, la presenta como su delegada general de gobierno. Completa Rubeo esta plena confianza en ella en 1570, cuando le concede el título de «vicaria general» para las fundaciones de los nuevos monasterios femeninos. Es en la patente del 24 septiembre 1570, que aprueba las cláusulas de la fundación de Toledo, donde el General la nombra como Teresa de Jesús, «in erigendis sanctimonialium monasteriis vices nostras gerenti» (MHCT 1, 104). También más abajo en la misma patente añade «Teresae, vices nostras gerenti» para las fundaciones, etc. (ibi, 106). En ambos pasos aplica a s. Teresa la expresión técnica «vices nostras gerenti» en lo que se refiere a las fundaciones de las monjas; es decir, que tiene la autoridad de vice-general para las nuevas fundaciones.

En otra posterior, del 6 abril de 1571, constituye formalmente a s. Teresa fundadora general, sin señalarle límites territoriales algunos. Rubeo, en la parte expositiva, recuerda que es clara señal del deseo que él tiene de las fundaciones reformadas, que le ha dado permiso «quot construere posset omnibus in locis» (MHCT 1, 111). Se refiere a alguna patente concreta hoy desconocida, donde le daba permiso para fundar «omnibus in locis». Parece, pues, que había quitado la limitación de fundar en sola Castilla, para concederla «omnibus in locis». Además,

en la parte dispositiva del mismo documento, la facultad que antes había cometido por autoridad de «general de la Orden», ahora lo completa con la autoridad de «comisario apostólico», que tenía de Pío V (MHCT 1, 111).

A esta patente se refiere s. Teresa en carta al mismo Rubeo, del 18 de junio de 1575, cuando le escribe que el Prior calzado de Sevilla «vino a que [yo] le mostrase las patentes con que había fundado [aquí]; quería llevar traslado. Yo le dije que no armasen pleito, pues él veía podía fundar. Porque en la postrera que vuestra señoría me envió en latín, después que vinieron los visitadores, da licencia y dice que pueda fundar en todas partes. Y así lo entienden los letrados, porque ni señala vuestra señoría casa, ni reino, ni se dice ningún cabo, sino que en todas partes. Y aun viene con precepto, que me ha hecho esforzar a más de lo que puedo, que estoy vieja y cansada».

El 27 febrero de 1573 el mismo Rubeo, en carta al Conde Tendilla, recuerda que dio esta facultad a s. Teresa, escribiendo que le concedió que «posset erigere tot monasteria sanctimonialium primam Regulam profitentium quot sibi bene visum fuisset» (MHCT 1, 140- 141). Por lo tanto, la patente del 6 abril 1571 no es una carta privada, como quería Zimmerman (cf Regesta Joannis Baptistae Rubei, 117 nota), sino una patente y un mandato del General, en que le da facultades de fundadora con la doble autoridad de general de la Orden y de comisario pontificio.

Esta situación jurídica de los conventos de Carmelitas Descalzas, con poderes absolutos de fundadora dados a la Santa y gobernados paternalmente por el p. Alonso González en nombre del p. General, se prolongó varios años, 1569-1575 (F 27, 19). Así fueron de amistosas las relaciones de la Santa con el presidente de la Orden, hasta que las fundaciones de los frailes descalzos en Andalucía y las calumnias y habladurías por las fundaciones de la Santa en Beas y Sevilla, en 1575, le distanciaron el ánimo del General.

8. Patentes y limites de fundación de los frailes, 1567-15 75. – El p. General, en la patente citada de 1567, aceptaba dos conventos en la provincia de Castilla. Uno fue el de Duruelo, (1588) trasladado pronto a Mancera (1570), y otro el de Pastrana. Para otros detalles, véase el artículo Orden del Carmen en este Diccionario.

La línea constante de gobierno seguida por el p. General era poner cuatro limitaciones tajantes: a) Concretamente el 8 de agosto de 1570 el General prohibía recibir entre los descalzos a cualquier calzado y «potissimum» a los rebeldes de Andalucía, nominalmente a Ambrosio de Castro, Gaspar Nieto, a su hermano Baltasar Nieto y Juan de Mora (MHCT I, 102). b) Desde el principio puso la limitación que no se extendieran fuera de Castilla, especialmente a Andalucía. c) Tendría que existir otra patente del General, emitida hacia 1570-1571, que prohibía toda otra fundación, fuera de las dos concedidas al principio, sin su permiso «in scriptis». La patente original, hoy desconocida y quizá perdida, prohibía, bajo pena de censuras y excomuniones, aceptar otras fundaciones aun en Castilla (MHCT 1, 120). Esta es la praxis constante del General durante todo su gobierno y a ella se atuvo fiel o tozudamente hasta el fin de sus días.

Para el General, ya en 1571, todo religioso que, con el pretexto o bajo la autoridad que sea, viola estas normas «mandadas en virtud de obediencia», está fuera de ley e incurre en sus censuras. Las penas regulares y canónicas para los transgresores son: «sub paena privationis loci et vocis omniumque functionum, ad arbitrium nostrum, postremo sub paena excommunicationis latae sententiae et suspensionis a divinis» (MHCT 1, 103).

9. Rubeo y la Reforma de los visitadores dominicos, 15691-1574. – Sabemos que en los años 1569-1574 se entrecruzaban en el Carmen de España la jurisdicción de los visitadores dominicos de Pío V; además, el Nuncio en España tenía facultad de legado «a latere» para la reforma de los religiosos; el General, por su lado, era el reformador nato de su Orden. Se entrecruzaban pues, en nudo intrincado, las

diversas jurisdicciones. No analizaremos aquí esta cuestión de las diversas jurisdicciones, que transciende la actuación del p. Rubeo. ’ Orden del Carmen.

En síntesis apretada podemos decir que al llegar al capítulo general de 1575 la situación de los Descalzos se presentaba así: a) Por parte de la Nunciatura de Madrid y de la Curia Pontificia de Roma, la existencia canónica de conventos de Carmelitas Descalzos en Castilla y Andalucía era reconocida; sus superiores y conventuales tenían legitimidad pontificia. b) Por parte del p. General y de la Orden, los conventos Descalzos de Castilla eran legítimos; los de Andalucía eran ilegítimos, sus superiores y conventuales eran desobedientes, rebeldes y contumaces y estaban canónicamente excomulgados y suspensos «a divinis».

10. El capítulo de Piacenza, 1575. – El sexenio de gobierno del p. Rubeo habría concluido en 1570, año en que debía celebrarse el capítulo general. Pero la situación política de varias provincias en España, Francia y Alemania, devastadas o en guerras, y la visita apostólica aconsejaron prorrogar la convocación. Esta situación de excepción concluyó cuando, tras la muerte de Pío V en 1572, el nuevo papa Gregorio XIII, el 13 de agosto de 1574, emitió el breve «Cum sicut accepimus», que revocaba la autoridad de los visitadores dominicos y devolvía al General la jurisdicción ordinaria en las provincias de España (MHCT 1, 192-195). Fue un respirar libremente de nuevo.

Ya el 16 de septiembre el General convocó el capítulo general de la Orden, para celebrarlo en Piacenza de Lombardía en Pentecostés, 22 mayo, de 1575 (ACG 1, 482 nota). Además, en previsión de las decisiones capitulares, consiguió un breve de Gregorio XIII, del 16 de abril de 1575, que autorizaba a suprimir los conventos fundados en el período anterior sin licencia del General.

Guiándose exclusivamente el capítulo por la autoridad del breve de Gregorio XIII, del 15 de abril de 1575, y teniendo sólo en cuenta las patentes emitidas por el p. Rubeo, 1567-1574, se dieron varios decretos para la reforma de la Orden y los

Descalzos de España, que no suelen editarse «per longum» por los comentaristas de las Actas del capítulo (ACG 1, 508-515). ’ Car-men, Orden del.

Anotemos solamente que en las Actas del capítulo y definitorio: a) En cuanto a la persona de la madre Teresa no se la nombra en el capítulo ni definitorio. b) No se declara ilegal la fundación de ningún convento de monjas, ni en Castilla ni de Andalucía, ni se manda suprimir ninguno, pues santa Teresa tenía las patentes del General en regla para fundar en todos los lugares. c) Ni la Santa ni las monjas fueron declaradas «excomulgadas», como lo fueron algunos frailes, a pesar de lo que dijera en Madrid el p. Salazar. d) El General personalmente, no el capítulo ni definitorio, dio a la Santa el mandato de retirarse a un convento a su elección y le anuló las patentes de fundadora que le había entregado, como veremos en el apartado siguiente.

11. Rubeo anula las patentes de fundadora a la Santa, 15 75. – Las dificultades e incomprensiones entre el p. General y los religiosos contemplativos, que repercutirán en las relaciones con la Santa, habían comenzado principalmente a causa de haber recibido frailes castigados por el General y hacer fundaciones de frailes descalzos en Andalucía, 1574, contra las prohibiciones explícitas del General. Sabemos por la carta de la Santa al p. Rubeo, del 18 de junio 1575, que el General le escribió en octubre de 1574 y en enero de 1575 sobre estos temas.

La Santa, dentro del amor y aprecio que expresa efusivamente, responde a estos puntos: «diré yo ahora mi parecer y, si fuere bobería, perdóneme Vuestra Señoría» (ibi). a) En cuanto a la excomunión, intimada por Salazar a Gracián en Pascua de 1575, el Nuncio dice que no puede ser (n. 11); b) Los religiosos calzados dicen en España a favor de los Descalzos una cosa y a Roma escriben otra en contra (nn. 12-13); c) los frailes castigados que han tomado los descalzos fue con engaño (n. 15); d) ahora ya no se pueden suprimir los conventos que se han fundado en Andalucía por mandato y obediencia a los visitadores (nn. 16-20). Como vemos, aún no han acabado de redactarse las actas del capítulo de

Piacenza, pero los decretos ya corrían de boca en boca: Los descalzos de Andalucía están excomulgados; las 3 fundaciones de frailes de Andalucía hay que cerrarlas. La carta de la Santa del 18 de junio no llegó al General hasta después del capítulo. Pero no habría cambiado ninguna de las determinaciones que se tomaron acerca de los frailes y monjas descalzas.

En esta situación, conociendo la mente del General y sin saber aún los decretos que habría formulado el capítulo, la Santa toma una decisión arriesgada, que quizá no ha sido bastante valorada. Con ocasión de agradecer a Felipe II su actuación en favor de la fundación de Caravaca, bajo la autoridad de la Orden, propone que el Rey patrocine una solución totalmente nueva para las dificultades del General con los Descalzos: la erección de una provincia propia, independiente de castellanos y andaluces. Así le escribe la Santa, el 19 de julio de 1575, desde Sevilla: «Estando con harta pena encomendando a nuestro Señor las cosas de esta sagrada Orden de nuestra Señora, y mirando la gran necesidad que tiene de que estos principios que Dios ha comenzado en ella no se caigan, se me ofreció que el medio mejor para nuestro remedio es que Vuestra Majestad entienda en lo que consiste estar ya del todo asentado este edificio, y aun remediados los Calzados con ir en aumento. Ha cuarenta años que yo vivo entre ellos; y miradas todas las cosas, conozco claramente que, si no se hace provincia aparte de Descalzos, y con brevedad, que se hace mucho daño, y tengo por imposible que puedan ir adelante».

La semilla está sembrada en julio de 1575 y no dejará de fructificar a su tiempo. Esta es la meta que va a orientar los futuros trabajos de la madre Teresa y de los dirigentes descalzos, hasta que sea una realidad en 1581. ¿De quién surgió esta idea? ¿La gestaron el Santo y la Santa en Avila? ¿O es de la Santa y Gracián en Sevilla?

En cuanto a la persona de la madre Teresa, una vez concluido el capítulo y definitorio, en junio o julio 1575 el General emite una «patente», «acta» o

«mandamiento», que de los tres modos es nombrado, para que la Santa se cierre en un convento de su elección y no funde más. Por ahora el texto y tenor de tal documento no se conoce; ni se halla entre los decretos del capítulo general, ni del definitorio general, ni entre los papeles de Rubeo del Archivo General de Roma, que recoge Regesta Joannis Baptistae Rubei de Zimmerman. Es la Santa misma quien nos lo notifica en sus Fundaciones y Cartas.

La Santa en las Fundaciones dice que fue un decreto del definitorio (F 27, 29); pero en carta del 30 diciembre de 1575 a María Bautista, le escribe: «Me notificaron el mandamiento del Reverendísimo [General], que es que escoja una casa adonde esté siempre y no funde más; que por el Concilio no puedo salir» (n. 3). En otra carta a Rubeo, de primeros de febrero de 1576, dice la Santa: «Yo supe el acta que viene del capítulo general, para que yo no salga de una casa (n. 10). Es el momento de preguntarnos: ¿Quién emitió el mandato que la Santa cesase en las fundaciones y que se encerrase en un convento de Castilla? Porque en los tres textos aducidos la Santa señala al “definitorio”, al “General” mismo, al “capítulo”. Lo documentalmente cierto es que en todas las Actas del Capítulo y definitorio de 1575, como jura su editor Wessels, (ACG I, y MHCT I...), no se nombra ni habla de Teresa de Jesús. Pero la verdad es que la decisión la tuvo que asumir personalmente el p. Rubeo, pues él, con los poderes de «visitador apostólico», poderes superiores a los de un capítulo o definitorio general, la había nombrado «fundadora» en la patente del 6 de abril de 1571.

12. Rubeo y los visitadores del Nuncio Ormaneto, 1574-1577. – Ya en 1574 el nuncio Ormaneto, ante la inminencia del fin de la visita de los dominicos, consultó a sus superiores romanos sobre la conveniencia de la continuación de la visita apostólica. Después de la aquiescencia de Roma (cfr. MHCT 1, 164-172), el 8 de mayo de 1574, renueva y amplía al dominico Francisco de Vargas las facultades de visitador apostólico para los Carmelitas de Andalucia (MHCT 1, 173-175). La evolución de la situación puede verse en ’ Carmen, Orden del.

Ya confirmada, el 3 de agosto de 1575, la autoridad de Gracián sobre los Descalzos de Andalucía y Castilla por el Nuncio, la Santa, en carta de febrero de 1576, da cuenta al General de cómo están realmente las cosas y responde a las presuntas faltas graves que se la achacan, presentadas como tales en el capítulo de Plasencia y definitorio general, no sabemos exactamente por quién. Estas eran de salir de clausura contra el mandato del Concilio y hacer fundaciones sin las debidas patentes. La Santa se explica ante su superior General: En primer lugar, responde a lo mas fácil, o sea, que el mandamiento de clausura del Concilio, y de s. Pío V, no quita salir a hacer fundaciones y otras cosas necesarias. Luego, recuerda al General, «porque no tenga Vuestra Señoría escrúpulo de lo pasado, que, aunque tenía las patentes [suyas], jamás iba a ninguna parte a fundar, –que a lo demás claro está no podía ir–, sin mandamiento escrito o licencia del prelado [inmediato]. Y así me la dio el padre fray Angel para Beas y Caravaca y el padre Gracián para venir aquí [Sevilla]» (Ibi, n. 14). En tercer lugar, señala con el dedo a uno de los que la calumnian ante el General: «El padre fray Angel ha dicho que vine [a Sevilla] apóstata y que estaba descomulgada. Dios le perdone [esta calumnia]» (ibi n. 14). Ella, tan humilde y siempre comedida, expone con sencillez y entereza ante el General las razones de su conciencia sincera, razones válidas ante cualquier tribunal, que la han movido a salir de la clausura y a hacer las fundaciones.

Todo lo demás que la carta exponía era contra lo que el General y capítulo decretaban: el Nuncio encargaba nuevamente la visita de Calzados y Descalzos a Gracián; los conventos descalzos de Andalucía estaban aprobados por el Nuncio; el General mismo decía que había que obedecer a los visitadores, etc. La carta anterior de junio de 1575 y la actual de 1576 ya no encuentran eco en el corazón del General.

13. Muerte del p. Rubeo, 15 78. – A mons. Ormaneto le sucede en la nunciatura de Madrid mons. Felipe Sega, que venía de Bruselas. Llega a Madrid el 30 agosto 1577. Este rápidamente se pone en sintonía con el Cardenal Protector de la Orden

y con la Casa General. Dentro de la prudencia y cautela de su cargo, comienza a actuar. Su actuación, 1577-1578, puede verse en el artículo Orden del Carmen de este Diccionario. Cuando el Nuncio todo gozoso, en septiembre de 1578, notifica al Cardenal Protector sus actuaciones contra Gracián, para que dé cuenta al General. Pero el P. Rubeo no tuvo noticia del desarrollo de los acontecimientos de los últimos meses entre los Carmelitas de España, pues murió en Roma el 5 de septiembre de 1578.

Su sucesor, Caffardo, envía la noticia de la muerte de Rubeo al p. Gracián, para que la comunique a los Descalzos; además añade una carta propia a todos ellos, reconociendo errores por ambos lados, recomendando ponerse en paz y que Gracián deje la visita odiosa a los Calzados (MHCT 11, 30-33).

La Santa, ignorando la muerte del querido p. Rubeo, aun escribió un memorial, en octubre de 1578, para tratar tres cosas importantes con el p. General. Pero éste había muerto. Al cerciorarse de la muerte, la Santa hace su lamento personal por la muerte del padre amado en carta, del 15 de octubre, al p. Gracián: «Harto grande [pena] me la ha dado las nuevas que me escriben de nuestro padre General. Ternísima estoy, y el primer día llorar que llorarás, sin poder hacer otra cosa y con gran pena de los trabajos que le hemos dado, que cierto no los merecía. Y si hubiéramos ido a él estuviera todo llano. Dios perdone a quien siempre lo ha estorbado» (n. l).

BIBL. – Véase el artículo Carmen, Orden del. Especialmente del p. Juan Bautista Rubeo se trata en: Saggi, L., Le origini dei Carmelitani Scalzi, 1567-1593. Roma, Institutum Carmelitanum, 1986; Steggink, O., La reforma del Carmelo español. Visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa, 1566-1567. Roma, Institutum carmelitanum, 1965; Zimmerman, Benedictus Maria a Cruce, Regesta Johannis Baptistae Rubei (Rossi). Romae, Curia Generalitia O.C.D., 1936; Zimmerman, Benedictus Maria a Cruce, Jean-Baptiste Rubeo de Ravenne, 1507-1578. In Chroniques du Carmel 20 (1908) 110-113, 145-148, etc.

A. Fortes

Rubí de Bracamonte, Luis

Marqués de Fuentelsol. Casado con la marquesa de Trocifal, Mariana de Alarcón. Amigos ambos, a lo que parece, de doña Orofrisia, esposa del sobrino de T, Francisco de Cepeda. Hablando de ésta última, escribe la Santa: “En Avila es deudo del marqués de las Navas y del de Velada, y de su mujer de don Luis, el de mosén Rubí, mucho” (cta 363,6).

Rueda, Fernando de

Amigo y en ocasiones asesor jurídico de T. Nacido en Pontedei (Burgos). En 1562 obtiene plaza en el Colegio de San Bartolomé de Salamanca. En noviembre de 1570 gana por oposición la canonjía de Escritura en la catedral de Avila, teniendo por concursante competidor a don Cristóbal Vela, futuro obispo de Canarias y de Burgos.

Sucede a éste, en el obispado de Canarias, el 22.6.1580, donde muere cinco años después, el 17.6.1585. A él recurrió la Santa pidiendo consejo a propósito del proyecto de provincia autónoma de descalzos, proyectada por Gracián. Escribe a éste: “He hablado al maestro Daza y al doctor Rueda sobre esto de la provincia... Entrambos dicen que les parece cosa recia, si la comisión de vuestra paternidad no trata alguna particularidad de poderse hacer, en especial el doctor Rueda, a cuyo parecer yo me allego mucho, porque en todo lo veo atinado...” (cta 238,1-2: del 15.4.1578). Ella y el doctor Rueda prefieren no enviar descalzos a Roma, sino confiar el asunto a un buen jurista romano (probablemente al doctor Montoya: ib 3). Se lo reitera a Gracián en criptónimo (ctas 239,9; 272,4). Al ser nombrado obispo de Canarias, T sigue atenta a su proyecto de viaje. Ya antes, le había servido ella de mediador ante el rey (cta 287,6). Ahora, también lo asesora, ella a

él, en el modo de asegurar los dineros que le lleguen de las Indias (cta 350,5: carta escrita a los dos meses de su nombramiento episcopal). Todavía en abril de 1582 escribe al amigo Montoya de Roma: “Del buen obispo de Canaria no he sabido desde poco antes de embarcarse. Iba bueno” (cta 440,3).

Ruiz de la Peña, Dionisio

Sacerdote. Confesor y secretario personal del arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga. T lo titula manteniendo el protocolo: “Al ilustrísimo Señor Licenciado Peña, confesor del ilustrísimo Cardenal Arzobispo de Toledo, mi señor” (sobrescrito de la cta 397). De su mediación se sirve ella para ciertos trámites delicados con el arzobispo, en los años 1581-1582. La carta que en junio de 1581 él escribió a la Santa (cf cta 397,1), a propósito de la vocación carmelita de una sobrina del arzobispo, debía contener serias acusaciones contra ésta, pues ella en la respuesta le habla de “testimonios” (=calumnias) que le levantan (ib 3). Hasta los últimos meses de su estancia en Burgos (junio de 1582), T seguirá escribiendo a Ruiz de la Peña para conseguir del arzobispo el visto bueno para fundar un Carmelo en Madrid. Quiroga, Gaspar de.

Ruiz Envito, Simón (1526?-1597)

Famoso mercader de Medina del Campo, regidor de la villa y amigo de T a partir de 1567. Nacido en Belorado (Burgos) hacia 1525-1526. Relacionado con mercaderes y asentistas de Burgos, América, Francia, Flandes y Alemania. En Nantes (Francia) cuenta con la colaboración de sus hermanos Andrés y Víctor (Vítores) Ruiz. Casado en 1561 con María Montalvo (hija de Juan Montalvo e Isabel del Río: Arévalo). Sin hijos, ha adoptado a una sobrina, Isabel Ruiz, hija de su hermano Víctor, la cual se hará luego carmelita (Medina 1569), hecho que motivará especiales relaciones del asentista con la Santa. Fue él uno de los que habían dado voto favorable al proyecto de fundar un Carmelo en Medina (BMC 5,345: con fecha 29.7.1567). Y una vez fundado, Simón Ruiz trató de apoyarlo con

fondos y capellán (cf cta 21,3-5). En dicho Carmelo habían ingresado con gran fervor su sobrina y la criada de ésta, con los nombres carmelitas de Isabel de los Angeles y María de san Francisco. A raíz de la toma de hábito de aquélla, el poderoso asentista incurre en intromisiones no bien vistas por la Santa: obtiene del General de la Orden, Rubeo, licencia para que su mujer entre "cuando le pareciere" en la clausura del Carmelo "para consolarse con una sobrina de su marido, monja en él", añadiendo condiciones sobre la dote de la misma. En su carta (fechada a 24.4.1570) Rubeo insiste en "la ayuda y favores de persona tan poderosa y devota", cual es "el señor Simón Ruiz", creando a la Santa y al Carmelo de Medina una situación penosa, que en parte ya había previsto aquélla en su primera carta al poderoso mercader (cta 21,3). Motivo por el cual ella decide el traslado de Isa-bel de los Angeles al recién fundado Carme--lo de Salamanca, donde profesará el 21.10.1571, lejos de sus familiares pero festejada con dos hermosos poemas teresianos, dedicados a su profesión (Po 25 y 26). La Santa no parece haber tenido más relaciones con el famoso asentista de Medina, que enviudó ese mismo año 1571. Casó en segundas nupcias con la dama Mariana de Paz (1574). En los últimos años de su vida puso gran empeño en la construcción del gran hospital de la ciudad, edificio monumental que perdura en nuestros días. Falleció en Medina el 1.3.1597. En el epistolario teresiano se conserva una sola carta dirigida a él (cta 21). Montalvo, María de. Isabel de los Angeles.

Ruiz, Antonio

Vecino de la villa de Malagón (Ciudad Real). Modesto mercader, tratante en ganados. Pero gran amigo y colaborador de la Santa desde que la conoció al fundar ésta el Carmelo malagonés (1568). Estará presente en el epistolario teresiano hasta 1581. Acompañó a la Santa en el viaje a Sevilla. También en el regreso de Sevilla a Toledo, en que sucedió el incidente de la "salamanquesa": "la asió mi hermano y la arrojó y dio con ella a Antonio Ruiz en la boca" (cta 108,9). Y añade: "que [Antonio] nos ha hecho harto bien en el camino" (ib). Lorenzo y él quedaron muy amigos (cta 142,1). Las carmelitas de Sevilla seguían adeudándole

dinero, y la Santa insistiéndoles para que lo saldasen, dada la pobreza de Antonio (cta 146,2; 148,8: “es conciencia no se lo dar luego, que ya ve su necesidad”, escribe T). Por esas fechas (finales de 1576), Antonio había enfermado de gravedad (158,4). La Santa le encarga servicios de confianza en la construcción del futuro edificio de Malagón, y él la satisface a la perfección (cf 124,11). Todavía en 1581, cuando T prepara viaje de Avila a Burgos, comparece Antonio ofreciéndose de acompañante. Escribe ella: “Antonio Ruiz vino aquí [a Avila] tres o cuatro días ha, que en todo su seso pensaba irse conmigo ..., y me dio dos piezas (creo que son de 4 escudos) para que las envíe a vuestra reverencia [a Gracián]” (421,3). Es decir, desde su pobreza Antonio aporta ocho escudos a Gracián, de quien también se había hecho amigo.

S

Sabandijita

Sobrenombre cariñoso que designa a la niña Mariana Gaytán (=Mariana de Jesús, OCD) en carta a su padre (cta 85,5). Gaytán, Mariana.

Sacerdote

1. En la biografía de Teresa, los sacerdotes –seculares o religiosos– desempeñan un papel importante. En su familia era sacerdote uno de los tíos maternos, pero nunca es mencionado por la Santa. En el entramado de la vida familiar, no sabemos de sacerdotes que tuviesen especial trato con don Alonso o con doña Beatriz. Igualmente, en la biografía de T niña y adolescente, los sacerdotes comparecerán en función del sacramento de la penitencia, entonces frecuente.

Pero innominados. No afloran ni los nombres ni los servicios de los respectivos párrocos de Avila (San Juan) o de Gotarrendura.

Más tarde, cuando T es ya monja, intervienen en su biografía numerosos sacerdotes de gran calidad, y alguno que otro menos recomendable. El primero que comparece en la autobiografía de la Santa –en anonimato, como casi todos los personajes del libro– es el cura de Becedas, cuyo perfil traza ella en el capítulo 5º y al que logró reincorporar a una santa vida sacerdotal. Sería algo así como su primera conquista espiritual, cuando T contaba apenas 24 años. Pero el episodio dista mucho de revestir la importancia que tendría, siglos después, para Teresa de Lisieux la conversión de su “primer hijo” espiritual, el asesino Pranzini.

En los comienzos de su vida mística, hacia los 40 de edad, T tiene la suerte de conocer de cerca y someter sus problemas de espíritu a un sacerdote ejemplar, el abulense Gaspar Daza, persona “de bondad y buena vida..., hombre tan santo...” (V 23,6.8), “espejo de todo el lugar” (32,18). Daza era efectivamente un hombre de calidad. A él se debía en gran parte el movimiento de renovación espiritual de la ciudad (cf Bilinkoff, Avila de Santa Teresa..., c. 4). Daza tuvo la modestia y el buen sentido de no responsabilizarse de la dirección espiritual de T. Será él probablemente quien le aconseje recurrir a los jesuitas de la ciudad, más acreditados en el discernimiento de espíritu. Pero él seguirá fiel a la madre Teresa hasta el fin. Incluso decidirá ser enterrado cerca del que sería presunto sepulcro de ella y de Lorenzo de Cepeda, en la iglesita de San José.

Al lado de Daza, la Santa entabla relaciones de asesoramiento espiritual con el “Caballero santo”, Francisco de Salcedo, entonces casado y más tarde sacerdote, cuya trayectoria espiritual, contrapunteada de altibajos, seguirá de cerca ella hasta el fin de su vida.

Entre los pocos sacerdotes seculares que desfilan por el Libro de la Vida, comparecen en los últimos capítulos otros dos de signo contrastante: el inquisidor

Francisco de Soto y Salazar, a cuyo dictamen somete la Santa sus experiencias místicas y el cual, a su vez, se atreve a pedirle que ella consulte a Dios si le convendría “tomar un obispado” (V 40,16; R 4,3); y el caso del sacerdote embrollado en grave situación moral, al que T logra atraer a una total mejora de conducta (V 31,7-8). En esos mismos capítulos se cierra el cuadro con la figura sombría de un sacerdote sacrílego, místicamente intuido por T (38,23).

Ultimo sacerdote secular mencionado en Vida será “el Maestro”, san Juan de Avila. Teresa desea que el destinatario primero del escrito, el dominico García de Toledo, envíe a este hombre de Dios el autógrafo de la obra, para recabar su dictamen acerca de la misma (epíl. n. 2). Lo logrará tres años más tarde. Poco antes de morir, el santo apóstol de Andalucía le escribe dos cartas decisivas. Todavía en 1576, Teresa lo recordará con gratitud y veneración (R 4,6).

Ni en el Camino ni en las Moradas se hará mención de otros sacerdotes. En cambio, comparecerán numerosos en las Fundaciones y en el Epistolario. Baste recordar los más destacados: a) ante todo, Julián de Avila, “muy siervo de Dios, y desasido de todas las cosas del mundo, y de mucha oración” (F 3,2), que la acompañará como capellán de viajes y fundaciones, y que será permanentemente capellán de San José de Avila. – b) Otros capellanes de sus Carmelos, incluso a veces problemáticos, será por ejemplo el difícil Garciálvarez, de Sevilla, o Gaspar de Villanueva, en Malagón. – c) En la fundación de Toledo, Teresa afrontará personalmente al gobernador eclesiástico que, en ausencia forzada del arzobispo Carranza, era don Gómez Tello de Girón (F 15,5). – d) En la fundación de Segovia, es famoso el encuentro de T con el joven canónigo Juan de Orozco Covarrubias, futuro obispo de Guadix, en conflicto con el Provisor de la diócesis, “que no consintió decir más misa y quería llevar preso” a fray Juan de la Cruz (F 21,5). – e) En la de Palencia, a figuras sacerdotales de calidad: Jerónimo Reinoso y Martín Alonso de Salinas (F 29). – f) En Burgos, al famoso Provisor que asesora al Arzobispo en contra de la Fundadora (F 31,42) – g) Y por fin, en los últimos

pliegos de su Epistolario, ya a finales de su vida, a A. Velázquez, Pedro Manso, Sancho Dávila, los tres futuros obispos...

Al lado de esta calificada y variada galería de sacerdotes seculares, habría que enumerar la mucho más numerosa de sacerdotes religiosos: carmelitas, dominicos, franciscanos, jesuitas, agustinos, cartujos, jerónimos... En resumen, en las dos décadas últimas de su vida Teresa tuvo ante sí una espaciosa escala del mundillo clerical. Con una gama de sacer-dotes suficientemente representativa de ese estamento de la iglesia española. Más algún caso excepcional de sacerdotes extranjeros (don Teutonio...). Lo cual le permitió ser buena conocedora del sacerdocio y de su posible espiritualidad.

2. Su idea del sacerdote y de la espiritualidad sacerdotal. – Es normal que T comparta, desde su infancia y juventud, la idea que del sacerdote se tiene en su tiempo y en su ciudad de Avila. Es posible que hasta ella llegasen, aunque tarde, las ideas debatidas en el Concilio de Trento, e incluso las difundidas por su admirado “Maestro”, san Juan de Avila. En los escritos teresianos no quedan alusiones a esas posibles fuentes.

Para ella, el sacerdote no sólo es un “consagrado”, con poderes espirituales recibidos en el sacramento del Orden, sino que lo ve integrado en un estamento social que lo coloca por encima del vulgo y de la nobleza. Situación de “clase social” aparte, especialmente apreciable en Avila, donde los sacer-dotes –canónigos, beneficiados, curas, capellanes de ermitas o de monasterios, etc.– eran numerosos, con poderes efectivos a través del cabildo catedralicio, y con presencia e influjo en el Concejo de la ciudad.

En el aspecto estrictamente religioso, ya en sus años jóvenes desde antes de hacerse religiosa, T tuvo la ocasión de leer una especie de compendio calificado de “espiritualidad sacerdotal” en las Cartas de san Jerónimo. Libro decisivo en la historia de su vocación (V 3,7). En la versión castellana que ella manejó (versión

de Juan de Molina, probablemente en su edición de Sevilla, 1532), el traductor había organizado el epistolario del Santo estridonense en varias secciones, bajo epígrafes indicativos: “cartas del estado eremítico” (dirigidas a los monjes), “cartas del estado virginal” (dirigidas a las religiosas), etc., y ahí una extensa sección de cartas a los sacerdotes: “Libro 2º, trata del estado eclesiástico, assí de los perlados e pastores de la yglesia, como de los otros sacerdotes inferiores destos...”. No es inverosímil que alguna de las tesis doctrinales de la Santa acerca de la santidad sacerdotal, tengan su fuente inmediata en el ideario del Santo ermitaño de Belén, o en el famoso texto de san Agustín sobre los Pastores, incluido en esa misma sección del epistolario jeronimiano.

De hecho, la idea que ella tiene del sacerdote implica unas cuantas connotaciones que definen el perfil espiritual de éste: el sacerdote, según ella, debe ser hombre de letras; responsable de la palabra de Dios, en la Sagrada Escritura; responsable, en cierto modo, de las almas confiadas a su cuidado; sobre todo, responsable de la Eucaristía. Especialmente llamado a la Santidad. Escribirá ella tras una de sus experiencias místicas: “Entendí bien cuán más obligados están los sacerdotes a ser buenos que otros, y cuán recia cosa es tomar este Santísimo Sacramento indignamente...” (V 38,23). El es también un creyente particularmente vinculado a la Iglesia. En la mente de T, la Iglesia misma es vista con sumo realismo, no sólo como misterio de identificación con Cristo Señor (C 1,2), sino como militancia terrena del Pueblo de Dios, en vista del Reino. En esa militancia, T atribuye al sacerdote responsabilidades especiales de ejemplaridad y liderazgo. En la imagen plástica del “castillito” con que ella simboliza a la Iglesia de su tiempo crispada de tensiones y herida de defecciones (“deshechas las iglesias, perdidos tantos sacerdotes, quitados los sacramentos”: C 35,3), ellos –los sacerdotes– son “los capitanes”: Cristo es “el capitán del amor”, los fieles son los soldados de Cristo, sus abanderadas (“alféreces”) las contemplativas en oración, “capitanes” indispensables los sacerdotes: “¡buenos quedarían los soldados sin capitanes! ... Porque, a no ser esto así (de no ser ellos santos), ni merecen nombre de

capitanes, ni permita el Señor salgan de sus celdas, que más daño harán que provecho” (C 3,3).

En ese mismo contexto, T traza así los rasgos fisonómicos del sacerdote apóstol: “han de ser los que esfuercen a la gente flaca y pongan ánimo a los pequeños... Han de vivir entre los hombres y tratar con los hombres y estar en los palacios y aun hacerse algunas veces con ellos en lo exterior... (Han de) tratar con el mundo y vivir en el mundo y tratar negocios del mundo y hacerse, como he dicho, a la conversación del mundo, y ser en lo interior extraños al mundo y estar como quien está en destierro y, en fin, no ser hombres sino ángeles” (C 3,3). Ideas y consignas con secretas resonancias de la oración sacerdotal de Jesús. Teresa prosigue aún en el aspecto testifical: “no es ahora tiempo de ver imperfecciones en los que han de enseñar”. “Si en lo interior no están fortalecidos..., desasidos de las cosas que se acaban y asidos a las eternas”, será nula la eficacia de su palabra (C 3,4).

En el fondo, es evidente que la Santa exige calidad especial en el sacerdote. Está convencida de que “más hará uno perfecto que muchos que no lo sean” (ib 5). Lo había escrito ya en textos anteriores, hablando de “letrados” sacerdotes: “veo yo que haría más provecho una persona del todo perfecta, con hervor verdadero de amor de Dios, que muchas con tibieza” (R 3,7). Es decir, según ella, la santidad es un postulado primario del ser sacerdotal. En el plano de la acción, sin santidad interior, quedará diezmada la eficacia de la acción evangelizadora.

3. El sacerdote en la espiritualidad de Teresa. – El tema del sacerdocio bautismal del cristiano no está presente en la temática de Teresa. No fue su tiempo el más propenso a destacar esa faceta del misterio cristiano, ni en la catequesis ni en la teo-logía coetánea ni en el magisterio oficial de la Iglesia.

Tanto menos está presente en sus escritos cualquier tipo de alusión a un posible sacerdocio ministerial de la mujer. Tampoco esa categoría temática está presente

en el contexto doctrinal de T ni en su experiencia de vida cristiana, aun teniendo en cuenta que ella ha sentido vivamente la marginación de la mujer no sólo en la sociedad y en la cultura sino también en la iglesia.

En cambio, en su experiencia de oración es neta la vivencia de ese su sacerdocio bautismal. Tal como nos han llegado en sus escritos, sus “oraciones” asumen y expresan el carácter sacerdotal de la oración cristiana. En las páginas de Vida y en los soliloquios diseminados a lo largo del Camino, lo mismo que en las diecisiete Exclamaciones, es constante el tenor sacerdotal de las oraciones de Teresa. De contenido frecuentemente doxológico (alabanza, adoración, bendición); otras veces, de intercesión por la Iglesia desunida, o por los pueblos en guerra, o por las defecciones sacerdotales de la Europa de su tiempo. Casi siempre con patente nervadura cristológica. Son especialmente intensas las motivadas por la celebración del misterio eucarístico, en que T se une a Cristo sacerdote y desde El se eleva al Padre en súplica por la Iglesia (C 35,3-5).

Esa faceta de su experiencia personal, en Teresa se incorporó a su carisma de fundadora, carisma contemplativo que en su oración sacerdotal se vuelve esencialmente apostólico. De hecho, la oración y la vida contemplativa del grupo iniciado en San José no son concebidos en función meramente escatológica (“vacare soli Deo”), sino como servicio eclesial. La espiritualidad de la carmelita se definirá desde ahí, en calidad de comunidad orante dentro de la Iglesia y por ella: de suerte que “cuando vuestras oraciones y deseos y disciplinas y ayunos no se emplearen por esto que he dicho, pensad que no hacéis ni cumplís el fin para que aquí os juntó el Señor” (C 3,10).

Dentro de esa intencionalidad apostólica de la vida contemplativa, T propondrá como objetivo primario la oración por los sacerdotes, precisamente en atención a la alta misión que a ellos les corresponde en el tejido eclesial. También esta explicitación del carisma de grupo tiene neto arraigo en la experiencia de la Santa. Lo había escrito ella misma, en términos autobiográficos, ya antes de redactar

Vida: “Deseo grandísimo, más que suelo, siento en mí, que tenga Dios personas que con todo desasimiento le sirvan y que en nada de lo de acá se detengan –como veo es todo burla–, en especial letrados; que como veo las grandes necesidades de la Iglesia, éstas me afligen tanto, que me parece cosa de burla tener por otra cosa pena, y así no hago sino encomendarlos a Dios; porque veo yo que haría más provecho una persona del todo perfecta, con hervor verdadero de amor de Dios, que muchas con tibieza” (R 3,7).

En fuerza de esa su particular evaluación de la eficacia apostólica vinculada a santidad personal, será esta última la que constituirá el objetivo preciso de la oración “por el sacerdote”. Se lo propondrá expresamente al grupo de contemplativas: “Para estas dos cosas os pido yo procuréis ser tales que merezcamos alcanzarlas de Dios: la una, que haya muchos de los muy muchos letrados y religiosos que hay, que tengan las partes que son menester para esto..., y a los que no están dispuestos, que los disponga el Señor: que más hará uno perfecto, que muchos que no lo estén. La otra, que después de puestos en esta pelea –que no es pequeña–, los tenga el Señor de su mano...” (C 3,5).

T. Alvarez

Sacramentos

Los sacramentos, como es obvio, tienen una función especial en la vida de Teresa de Jesús, porque son para ella el ve-hículo de gracia y de perdón del Señor. Más que de una doctrina, nos habla de una práctica sacramental (Cons 10,1), fundada en la verdad de fe de su eficacia salvífica (CEC 1127ss). Su vida sacramental, como la vida de todo creyente, se centra en el sacramento de la penitencia (’ Penitencia) y de la Eucaristía (’ Eucaristía). Y es que para vivir un cristianismo consciente y responsable, es esencial la práctica habitual de estos dos sacramentos (CEC 1391ss y 1468ss).

Hay dos pasajes que destacan el valor salvífico de los sacramentos, como signos de de gracia. El binomio gracia y sacramentos aparece en estos pasajes como dato fundamental.

El primero se refiere a la reacción de un alma que, tras haber llegado a la unión mística (cuarta agua), ha tenido la desgracia de caer en pecado; encuentra en los sacramentos, gracias a «la virtud que Dios en ellos puso», la «medicina y ungüento» para sus llagas:

«¡Oh Jesús mío! ¡Qué es ver un alma que ha llegado aquí, caída en un pecado, cuando Vos por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis! ¡Cómo conoce la multitud de vuestras grandezas y misericordias y su miseria! Aquí es el deshacerse de veras y conocer vuestras grandezas; aquí el no osar alzar los ojos; aquí es el levantarlos para conocer lo que os debe; aquí se hace devota de la Reina del Cielo para que os aplaque; aquí invoca los Santos que cayeron después de haberlos Vos llamado, para que la ayuden; aquí es el parecer que todo le viene ancho lo que le dais, porque ve no merece la tierra que pisa; el acudir a los Sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y ungüento para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan» (V 19,5).

El otro pasaje es el relativo al proceso pascual de transformación por la participación en la nueva vida de Cristo, que no puede darse sin la gracia sacramental o «los remedios» que el Señor ha dejado a su Iglesia:

«Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general... y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia» (M 5,2,3).

Los sacramentos son la mejor defensa contra los ataques del demonio (M 5,4,7), la mayor fuente de gozo (F 16,4) y la garantía final de la salvación (F 16,7). No hay

que concebirlos como algo desgajado de Cristo, sino como Cristo mismo que se comunica, nos muestra su amor y nos hace partícipes de su misterio redentor. Jesucristo «se comunica» por los sacramentos. Por eso la Santa se queja confiadamente al Señor, por la falta de respuesta de los cristianos: «¿Qué es esto ahora de los cristianos? ¿Siempre han de ser los que más os deben los que os fatiguen? ¿A los que mejores obras hacéis, a los que escogéis para vuestros amigos, entre los que andáis y os comunicáis por los sacramentos?» (C 1,3).

La misma queja, en súplica confiada, eleva al Padre Eterno, que ha consentido que su Hijo se quedase con nosotros en los sacramentos, que ahora «estos luteranos, deshechas las iglesias, perdidos tantos sacerdotes», tratan de quitarnos (C 35,3).

A la luz de estos textos, bien se puede decir –en línea con la mejor teología sacramental– que para santa Teresa los sacramentos son no sólo las formas sensibles de la gracia y del amor de Dios, sino también signos de Cristo –el sacramento original– a través de los cuales Jesucristo ha querido quedarse entre nosotros y hacerse presente en nuestras vidas.

Ciro García

Sahagún, Antonio

Antonio de la Madre de Dios

Salamanca, fundación del Carmelo de

De todas las fundaciones teresianas, ninguna costó a la Santa tan larga y complicada peripecia como ésta del Carmelo salmantino. Baste un simple sumario de fechas y acontecimientos:

– se erige la fundación en noviembre de 1570.

– siguen tres años (1570-1573) sin instalar el Santísimo en la casa.

– en 1573, interrumpe la Santa su priorato de la Encarnación de Avila y traslada la fundación salmantina a casa nueva, donde sí, instala el Santísimo.

– historía la fundación en Toledo tres años después, 1576. Y para esas fechas aún no se han ultimado los trámites de compraventa.

– efectivamente, tres años después –12.9.1579– se concede a “la religiosa Teresa de Jesús, fundadora de la dicha Orden” licencia para trasladar la comunidad a otra casa dentro de la ciudad.

La propuesta de fundar un Carmelo en la ciudad de los estudios llegó a la Santa en Toledo, en otoño de 1570. Se debía la iniciativa al Rector del Colegio de la Compañía, P. Martín Gutiérrez. En Salamanca contaba ella con un amigo incondicional, padre de varias carmelitas de la Encarnación, Nicolás Gutiérrez. Con tan buenas garantías, se pone en camino. Viaja de Toledo a Avila, y de aquí a Salamanca. “Llegamos víspera de Todos los Santos [31.10.1570], habiendo andado harto del camino la noche antes con harto frío, y dormido en un lugar, estando yo bien mala” (F 18,3). Eran las fechas en que los estudiantes alquilaban casa, y el buen amigo Nicolás Gutiérrez tuvo que forzarlos a desalojar el caserón alquilado previamente para el nuevo Carmelo. Pero los estudiantes –“como no deben tener esa curiosidad [limpieza]”, escribe T– lo habían dejado todo en tan deplorables condiciones, que la Fundadora y su única compañera hubieron de trabajar a marchas forzadas para asearlo. Inauguran la fundación al día siguiente de la llegada, 1º de noviembre. Y esa primera noche, de Todos los Santos al día de Animas, sucedió el célebre episodio de los miedos nocturnos referido en el Libro de las Fundaciones (19,5).

Tres años después regresó la Santa a la ciudad para trasladar la comunidad a casa nueva, instalar en ella el Santísimo Sacramento, invitar para la ocasión al famoso predicador Diego de Estella y comenzar el inacabable proceso de compraventa con Pedro de la Banda y su mujer. Tres años después, concluye T el relato de la fundación en Toledo: “El caso es que, con haber esto más de tres años, no está acabada la compra, ni sé si quedará allí el monasterio... o en qué parará” (F 19,11).

Ahí, en la casona de los estudiantes, había ocurrido un día de Pascua de 1571 el más célebre de los éxtasis de la Madre Teresa, en plena recreación. Ocurrió que la joven segoviana Isabel de Jesús (Jimena) cantó a pleno pulmón y al aire libre el “Véante mis ojos / dulce Jesús bueno...”, y la Santa no resistió el dardo de aquella copla. Hubo que llevarla en peso, de la recreación a la celda. Lo relató ella misma en la Relación 15, y años más tarde en el Castillo Interior (6,11,8), y todavía años más tarde lo refería la propia cantora de la copla, afectada todavía por la emoción de aquel suceso (BMC 2,48; y 20,120). ’ Banda, Pedro de la.

Bibl. – Amplia documentación sobre la fundación del Carmelo salmantino puede verse en la BMC 6, 140-152. La licencia de traslado de casa en 1579, ib p. 152; Relato de la fundación: ib 20, 28-29.

F. Domingo

Salazar, Angel de, Ocarm

Carmelita, provincial de Castilla, gran colaborador de T desde los comienzos de la fundación de San José de Avila (1561/ 62) hasta su proceso de canonización (1595). – Nació en Herrera de Valdecañas (Palencia, entonces diócesis de Burgos). Joven aún, ingresa carmelita (1535) y profesa un año después en el convento de Los Valles (prov. de Burgos, del que hoy apenas quedan unas ruinas). Cursa estudios en Salamanca, y pronto comienza a ejercer cargos de

gobierno en su provincia religiosa. Prior de Toledo (1555), prior del Carmen de Avila (1559), provincial de Castilla (1560), visitador de la provincia de Portugal en 1563; al año siguiente, 1564, asiste en Roma al capítulo general en que es elegido Rubeo superior general de la Orden. Continúa de provincial hasta 1567, año en que le sucede en el cargo el P. Alonso González (12.4.1567), mientras que el P. Angel reitera su cargo de prior del Carmen de Avila. Es reelegido provincial en 1571, y confirmado en el cargo por el P. General en 1574. No asiste al capítulo general de Piacenza (1575), ausencia de la que él se lamentará más tarde. Nuevamente es nombrado provincial en 1579 por el P. General, Caffardo, y ese mismo año el nuncio Sega lo designa vicario general de los descalzos y descalzas de Castilla y de Andalucía (1.4.1579). Todavía en 1592 es elegido provincial de Castilla; presenta su renuncia al cargo en 1593, y le es aceptada por el capítulo general de Cremona. En 1595 depone como testigo en el proceso de canonización de la Madre Teresa ante el tribunal de Valladolid. Muere poco después (1596/1597?).

En vida del propio P. Angel, resumía Gracián su participación en la obra teresiana con este elogio: “Es bien que se agradezca a este siervo de Dios, fr. Angel de Salazar, que... desde que el nuncio le dio la comisión de Comisario nuestro, hasta que se hizo capítulo y se fundó nuestra Provincia, siempre gobernó las monjas haciendo todo lo que le ordenaba la M. Teresa de Jesús” (Escolias..., EphCarm 32.1981, p. 404). Sus intervenciones en la obra de la M. Teresa comienzan con la fundación de San José de Avila, siendo él provincial. En un primer momento, Salazar apoyó el proyecto: “vino muy bien en ello, que es amigo de toda religión... y díjole que él admitiría la casa” (V 32, 13), pero ante el alboroto de la ciudad, retiró su apoyo (V 32 15). Acepta el “discuento” (las razones) de la Santa ante su comunidad de la Encarnación por haber fundado San José (V 36,14) y le da licencia para regresar a este convento (ib. n. 23). Da su aprobación para el comienzo de los descalzos (F 13,6). Es él quien acompaña a la Santa en su ingreso como priora en la Encarnación (1571). Se enfrían sus relaciones con la M. Teresa en los años borrascosos de 1575-1578. El P. Angel evita el carteo con ella.

Sobre todo a partir del capítulo general de Piancenza: es el momento en que la Santa se queja de las actuaciones de Salazar acerca de ella: que haya publicado en la Corte de Madrid lo decidido, incluso que haya propalado “que vine apóstata y que estaba descomulgada. Dios le perdone... Nunca acaba de estar bien conmigo” (cta al P. Rubeo: enero 1576, n. 13.15; y cta de oct. 1578, n. 3). Pero las sucesivas actuaciones del P. Angel subsanan y realzan la mutua estima: “es muy bueno el pre-la-do que ahora tenemos” (cta a Gracián: 10.6.1579). “No puede vuestra paternidad (Gracián) creer lo que le debo. Es extremo la gracia que me muestra” (cta a Gracián: 12.12.1579, n. 11). El le reconoce reiteradamente el título de “Madre Fundadora”, al extender la patente para erigir el carmelo de Villanueva de la Jara (19.11.1579: MHCT 2, 139). Con él proyecta T la anhelada fundación de carmelitas en Madrid (cta a Gracián: 12.2.1580, n. 3). Por fin, prolonga durante ocho días su visita al carmelo de Segovia y a la propia M. Teresa en junio de 1580 (cta a Lorenzo de C.: 19.6.1580, n. 2). Por afecto a la Santa, visita en un momento difícil a su sobrino Francisco, que ha abandonado el hábito de descalzo y se ha casado precipitadamente en Madrid (cta a Gracián: 12.3.1581, n. 3). Al mismo Gracián le recomienda la gratitud para con el P. Salazar, cuando por fin ha llegado a buen puerto la erección de provincia de los descalzos: “Vuestra reverencia también escriba a fray Angel –que se le debe– agradeciéndole lo bien que lo ha hecho con él, y que siempre le ha de tener por hijo (fray Angel a Gracián), y ¡mire que lo haga!” (cta a Gracián, de febr. 1581, n. 6). Efectivamente, después de muerta la Santa, Gracián nos dejará el perfil de fray Angel en estas palabras: “hombre prudentísimo y de mucho valer” (Peregrinación de Anastasio, diálogo 2º: BMC 17, 93).

A su vez, el P. Angel rinde un admirado testimonio a favor de T después de muerta ésta, en el proceso de canonización de Valladolid, 1595: “A la primera pregunta dijo este testigo: que conoció muy bien a la dicha madre Teresa de Jesús..., a la cual conoció por tiempo y espacio de más de 40 años... Y también conoció este testigo a la madre de la dicha madre Teresa de Jesús...” (BMC 19, 1). Conoció el espíritu y santo celo de la Madre T, leyó sus libros “mucho antes

que se imprimiesen" (ib p. 4), aprobó las constituciones iniciales de la Santa, la trató y "examinó su conciencia y espíritu, no sólo como prelado sino como confesor que la administró muchas veces los santos sacramentos" (ib. p. 2), y "este testigo, después de haberla comulgado algunas veces, la vio quedarse en éxtasis arrebatada y fuera de sus sentidos" (ib.), incluso en alguna ocasión "le pareció que (ella) hablaba con movimiento particular del Espíritu Santo" (ib. p. 3). "El largo discurso de tiempo (que la trató)... nunca vio ni oyó de ella cosa que discrepase de esta perfección" (ib. p. 2). – El P. Angel no nos ha legado ninguna de las muchas cartas que le escribió la M. Teresa.

BIBL. – Pablo Mª Garrido, Ocarm., Santa Teresa, san Juan de la Cruz y los carmelitas españoles. Madrid 1982, pp. 42ss.; El hogar espiritual de Santa Teresa. Roma 1983, pp. 153 ss; Provinciales de Castilla contemporáneos de santa Teresa... Carmelus 40 (1993) 140-153; G. Wessels, Acta C. G. 1, 538.

Salazar, Gaspar de, sj

Religioso jesuita, amigo de la Santa, si bien problemático. Había nacido en Toledo, 1529. Ingresó en la Compañía en 1552. Desempeñó altos cargos: rector sucesivamente en los colegios de San Gil de Avila, de Madrid, Toledo, Marchena, Belmonte y Cuenca. "Es ahora rector de Cuenca", escribe la Santa en 1576, al hacer el listado de sus confesores jesuitas (R 4,3). Murió en Alcalá el 27.9.1593. En el epistolario teresiano figura a veces con los criptónimos de Carrillo y de Esperanza.

Se conocieron él y la Santa en Avila, durante su rectorado en San Gil (1561-1562). Fue entonces cuando él confesó y asesoró a la Santa con cierta asiduidad: "Este rector nunca dudó en que era espíritu de Dios" el que actuaba en T (V 34,2). En ese contexto, histórico y literario, la Santa hace de él un elogio entusiasta y altisonante: "De todas maneras ha hecho provecho a mi alma tratarle" (V 33,9). "Luego entendí su estilo y vi ser un alma pura, santa y con don particular del Señor

para conocer espíritus” (ib 10). Pero su rectorado abulense fue breve. Duró en torno a los nueve meses. Salazar hubo de ser alejado de Avila por el visitador Nadal, a causa de sus roces con el obispo don Alvaro.

Sin embargo, aunque ausente, su amistad con la Santa fue en auge. En 1568, al enviar el autógrafo de Vida a san Juan de Avila, T no tiene inconveniente en que la portadora, doña Luisa de la Cerda, lo dé a leer a Salazar (cta 10,2). Cuando en 1576 la Santa regresa de Sevilla a Toledo, él se apresura a visitarla. Se lo indica ella a Gracián: “Sepa que está aquí mi buen amigo Salazar, que, no más que le escribí que tenía necesidad de hablarle, ha rodeado hartas leguas. Amigo es de veras. Mucho me he holgado con él...” (cta 121,2, de sept. 1576). Todavía poco después trata de ponerlo en relación con el Carmelo de Sevilla (cta 152,6), y el mismo Salazar sugiere la fundación de un Carmelo en Granada (cta 150,3). El momento culminante de esa relación recíproca es la terminación del libro de las Moradas: concluido a finales de noviembre (29.11.1577), el día 7 del mes siguiente ya se lo notifica y elogia, gozosamente, la Santa: “Oh, quién pudiera ahora hablar a vuestra merced, para darle cuenta de muchas cosas... – Si viniese acá [Avila] el señor Carrillo, vería otra joya [el libro de las Moradas]...” (cta 219,8). Es evidente que la autora gustaría de poder enviarle el nuevo libro o una copia del mismo.

Y sin embargo, apenas un par de meses después estalla una crisis relacional inesperada y espinosa. En la vida interna de la Compañía, han sobrevenido momentos duros, incluso humillantes, para Salazar. Acusado de dureza en el gobierno, ha tenido que ser depuesto del rectorado de Cuenca en 1575 (probablemente ya no era rector cuando la Santa escribía la Relación 4,3 y afirmaba que ejercía el cargo en Cuenca). De nuevo se ha visto seriamente implicado en la trama independentista de la Compañía de España, urdida por su predecesor Dionisio Vázquez y desvelada en 1578 por el visitador Antonio Ibáñez. Ha sido probablemente el mismo P. Salazar quien difundió el rumor de un pronto abandono de la Compañía para pasar a la familia teresiana. Es el momento en

que el P. Provincial de los jesuitas de Castilla, Juan Suárez hace llegar a la Santa una carta injuriosa, tratándola de falsa y de visionaria. Ella responde con una de las misivas más fuertes de su epistolario (cta 228, del 10.2.78), sin retractar ni disimular su cordial amistad con Salazar: “La mucha amistad que hay entre el padre Salazar y mí, y la merced que me hace yo no la negaré jamás...” (ib 5). Y en cuanto a su cambio de sotana, “Sabe Su Majestad... que nunca lo deseé, ¡cuánto más procurarlo con él!” ib 2). A la vez hace entregar a Salazar en propia mano, por mediación de Gracián y del prior de Granada una carta evidentemente resolutiva, pero que el destinatario no nos ha transmitido (cf cta 230,13, del 16.2.1578). Entre tanto habían terciado en el escabroso negocio el rector de San Gil, en Avila, Gonzalo Dávila, y el propio Padre Gracián.

Lo triste del caso es que Salazar no estuvo a la altura de la amistad que mediaba entre los dos. Su reacción rozó los límites de la mentira y la deslealtad. El 3 de septiembre de 1579, escribe desde Córdoba al P. General Everardo Mercuriano una carta de descargos, asegurándole su inquebrantable amor y adhesión a la Compañía, pero aludiendo a los descalzos de la M. Teresa con un par de insultos, rayano en la grosería uno de ellos, sin hacer alusión alguna a sus relaciones con la propia M. Teresa. Ésta, obviamente, no llegó a conocer esa carta, pero sí la actitud de su antiguo asesor y amigo. Humildemente escribía ella a Gracián: “ellos y nosotros hemos tenido harto de tierra en el negocio” (cta 247,3: del 22.5.1578).

Salazar sobrevivió a la Santa, pero no parece que reanudase relaciones con ella, ni compareció a testificar en los procesos de beatificación de ésta, instruidos ya al final de la vida de él.

BIBL. – Sobre la figura de Gaspar de Salazar, puede verse la documentación citada en nota por Antonio Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España (t. 3º, Madrid 1909), pp. 77, 113-114); Zugasti, Santa Teresa y la Compañía de J. (Madrid 1914) c. 12-14, pp. 223-290.

Salcedo, Francisco de

Caballero abulense. Destinatario de uno de los primeros escritos de la Santa (V 33, 14). Llamado por ella “el caballero santo” (V 23,6; 32,18...), “este santo” (ib 10), “es alma temerosa y santa” (V 30,6). Fue uno de los grandes colaboradores de T; primero, en el esfuerzo de discernimiento personal, luego en su empresa de fundadora. “Este bendito y santo hombre, con su industria, me parece fue principio para que mi alma se salvase” (V 23,7). En ese mismo capítulo (nn. 6-8) hace la Santa su semblanza.

Nacido en Avila, estaba casado con una pariente de T, doña Mencía del Aguila. Estudió teología en los dominicos de Santo Tomás de Avila. Muy dado a la oración: cuando ella escribe Vida, hace “poco menos de 40 años que [él] tiene oración” (V 237). Al enviudar en 1570, se ordenó de sacerdote en la diócesis de Avila. En los últimos años de su vida estuvo envuelto en un ruinoso pleito, que diezmó sus finanzas (cf cta 123). Murió el 12.9.1580.

De su intensa relación con la persona y la obra teresiana, podemos destacar los siguientes aspectos: a/ a él acude la Santa en el momento primero de su crisis mística, para él y Daza escribe la primera Relación espiritual de que tengamos noticia (“relación de mi vida y pecados lo mejor que pude por junto, que no confesión, por ser seglar [Salcedo]...”: V 23,14) y a él encomienda la búsqueda de un buen director espiritual (V 23), hasta ponerla al habla con san Francisco de Borja (V 24,3); b/ apoyará incondicionalmente el proyecto de fundación del Carmelo de San José: era al caballero santo “a quien en todo acudía [ella], como el que más en ello hacía” (V 36,21); c/ cuando fray Juan de la Cruz prepara la fundación de Duruelo, ella lo presenta y recomienda a Salcedo; escribe a éste: “Hable vuestra merced a este padre [fray Juan], suplícoselo, y favorézcale en este negocio” (cta 13,2); igualmente recomendará a Lorenzo de Cepeda, años más tarde, “siga el parecer de Salcedo, y no andará con esos pensamientos...”; “todas esas cosas trate con Francisco de Salcedo, que en eso temporal yo le doy mis

veces” (cta 172,11-12); d/ Hacia 1571, cuenta ella en la Relación 17 un episodio eucarístico, cuyo desenlace es la percepción de que el sacrificio de la misa celebrada por Salcedo “le era aceptable” al Señor; e/ ese mismo año, a 13 de julio de l571, Salcedo será uno de los asistentes al acto íntimo de la nueva profesión religiosa de Teresa, en la “renuncia a la Regla mitigada”, ordenada por el Visitador Pedro Fernández, y como tal testigo firmará al pie de dicha “Renuncia” (Apuntes 12); f/ de nuevo intervendrá él en otro episodio íntimo y humorístico, el Vejamen, ya a principios de 1577. También él responde al lema teresiano “búscate en mí”, glosándolo con una serie de textos bíblicos, como el verso del Salmo: “oiré lo que habla Dios en mí”; pero en la contrarrespuesta de T quedará “vejado” como sus otros glosadores; en su caso, ella humoriza apuntando con llevarlo al tribunal de la Inquisición (Vejamen, 2), broma que no fue del total agrado del Caballero santo (cf cta 182, 11-12); g/ al morir, Salcedo dejará sus bienes, ya demasiado mermados, al Carmelo de San José (cta 427,6). Ya antes había hecho construir, en el lugar donde estuvo la primera iglesita del monasterio, la “capilla de San Pablo”, terminada en 1579 y en cuyo pavimento yacen hasta hoy los restos del “caballero santo” (cf la escritura de fundación, en la BMC 2, 223-227). Ayudó económicamente a la Comunidad (Apuntes, 16). Para el culto y capellanes de dicha capilla, Salcedo había proveído un legado que la Santa tendrá que defender por escrito, cuando alguien quiera dar a dicho legado otro destino. (Puede verse ese escrito teresiano al final de las “Obras”, en el “Apunte 18”, en que la Santa quiere a toda costa ser fiel a “la voluntad” de Salcedo).

En resumen, de él escribió T: “le debo mucho!” (cta 143,9). “No sé si podré afirmar que es la persona que más debo en la vida de todas maneras, porque me comenzó a dar gran luz, y así le quiero muy mucho” (cta 142,2).

Salinas, Juan de, O.P. (1497-1569)

Insigne dominico, profeso en el convento de San Pablo de Burgos. Enviado luego a promover la vida dominicana en Portugal, donde fue provincial. Elegido

posteriormente prior de San Pablo de Burgos, fue famoso por su predicación y por su vida ejemplar. Provincial de Castilla el último trienio de su vida (1566-1569). A los 71 años de edad, predicando la cuaresma de 1568 en Toledo, conoció a la Santa y fue su confesor. Escribe ella a su amiga María de Mendoza: “El provincial de los dominicos predica aquí; síguele gran parte y con razón; aún no le he tratado” (cta 19,4: de Marzo 1568). Lo tratará la Santa a lo largo del mes de marzo, y esporádicamente después. El resultado de ese primer encuentro lo refiere por extenso un súbdito insigne de Salinas, el P. Báñez, en el proceso de beatificación de T: “Otro Maestro de la dicha Orden de Santo Domingo, llamado fray Juan de Salinas... dijo una vez a este testigo: ‘¿quién es una Teresa de Jesús que me dicen que es mucho vuestra? No hay que confiar de virtud de mujeres’, pretendiendo en esto hacer a este testigo recatado, como si no lo estuviera tanto y más que él. Y este testigo le respondió: ‘Vuestra Paternidad va a Toledo y la verá, y experimentará que es razón tenerla en mucho’; y así fue, que estando en Toledo una cuaresma entera, la comenzó a examinar, y con ser hombre que predicaba casi cada día, la iba a confesar casi todos los días e hizo de ella grandes experiencias. Y después, encontrándole este testigo en otra ocasión, le dijo: ‘¿Qué le parece a Vuestra Paternidad de Teresa de Jesús?’ Respondió a este testigo con gran donaire, diciendo: “¡Oh! Habíadesme engañado, que decíades que era mujer; a la fe que no es sino hombre varón y de los muy barbados’, dando a entender en esto su gran constancia y discreción en el gobierno de su persona y de sus monjas” (BMC 18,9). Después de muerto Juan de Salinas (1569), la Santa lo recuerda en la serie de letrados selectos que la asesoraron: “También trató particularmente con un provincial de Santo Domingo, llamado Salinas, hombre muy espiritual y gran siervo de Dios” (R 4,8: año 1575). Dominicos.

Salinas, Martín Alonso de

Canónigo de Palencia. Administrador del Hospital de san Antolín en esta ciudad. Pero nativo de Burgos, “de personas principales” (F 31,18). Definido por T como hombre “de gran caridad y entendimiento” (F 29,12). Entra en relación con ella por

medio del amigo de ambos, Jerónimo Reinoso. Colabora en la fundación de Palencia. Y cuando la Santa intuye recelos y reticencias en el Arzobispo burgalés, propone desde Soria enviar un buen asesor a sondear el terreno y escrutar el ánimo del Prelado. De explorador hará Salinas: “Parecióle al obispo de Palencia [don Alvaro], y yo se lo supliqué, que era bien dar cuenta al Arzobispo [de Burgos]..., y envió desde allí a un canónigo al Arzobispo, no a otra cosa, llamado Juan Alonso” (F 31,5: es claro el lapsus, “Juan” por “Martín” Alonso; apenas cinco líneas antes ha incurrido T en otro lapsus, escribiendo “Soria” en lugar de “Burgos”).

Luego, Salinas apoya y caldea la fundación del Carmelo burgalés, para la cual –escribe ella– “yo traía muchas cartas del canónigo Salinas..., para que sus deudos favoreciesen este negocio y para otros amigos, muy encarecidamente” (F 31,18). Y de hecho, esos amigos “vinieron luego” a visitar y apoyar a la Fundadora, y se ofrecieron como fiadores para la rápida compra de la casa (ib 23: entre ellos figuraba otro “Juan Alonso de Salinas”, del gremio de los “alcaldes de la ciudad” y pariente del homónimo canónigo palentino). Antes de salir de Avila había escrito la Santa a éste, recomendándole la fundación (cta 413; del 13.11.1581). Y de nuevo le escribe ahora desde el Hospital de la Concepción, de Burgos (cta 433), informándole de que está sin casa y sin licencia para fundar. Ya antes había desaconsejado él una mala ubicación para el Carmelo burgalés (cta 388,1). Ahora, de nuevo pide la Santa su asesoramiento: “dígame vuestra merced su parecer, y qué tal está, que, como estaba mostrada a ver carta de vuestra merced a menudo, ya no me hago” (cta 433,5). Lo insinuado en cursiva es buen índice de la intensa ayuda de Salinas, tanto en la fundación de Palencia como en ésta (F 31,18: “que no menos le cuesta [a Salinas] ésta” de Burgos que la de Palencia).

Salmos

Es el Libro del Antiguo Testamento más presente en los escritos teresianos. Citado más de medio centenar de veces. (Según E. Renault, en la versión italiana

de su Le désert et la manne, Teresa reporta unos 43 pasajes de los salmos, citados no menos de 60 veces). Es posible que la Santa manejara alguna de las traducciones castellanas del Salterio, anteriores a 1559. Pero su mayor conocimiento de los salmos proviene sin duda del breviario. Los reza cada día en el Oficio divino desde los veinte años. Uno de los capítulos de su formación en el noviciado de la Encarnación consistía en el aprendizaje de la recitación del Salterio. También ella lo exigirá a las novicias de sus Carmelos (cta 240 del 17.4.1578, n. 3, a Gaspar de Villanueva). En la comunidad de la Encarnación se rezaba en latín, como era normal en la liturgia de entonces. A eso se debe que a veces ella cite los salmos en latín ("iustus es, Domine": V 19,9; "quemadmodum desiderat cervus…": V 29,11; "beatus vir qui timet Dominum": M 3,1,4…) y que alguna vez cuente entre los salmos el símbolo de la fe "Quicumque vult" (V 39,25, también citado en latín), recitado entonces como un salmo más en el oficio de Prima.

Teresa relaciona los salmos con el que cree ser autor de todos ellos, el rey David (V 20,10; 29,11; Conc 1,2; M 6,10,5). Siente gran simpatía por el Rey salmista a título de pecador convertido, y aún más por ser tan maravilloso orante: "de este glorioso Rey soy yo muy devota, y querría todos lo fuesen, en especial los que somos pecadores" (V 16,3; cf F 29,11). Ciertas experiencias místicas de Teresa, ella las cree vividas por el Salmista, y con él se siente identificar a través de los respectivos pasajes de los salmos. Gracias a esa especie de empatía, Teresa, que no sabe latín, con frecuencia "entiende el romance (el significado) del salmo" (cf M 1,3,1; V 15,8). Desde su intensa experiencia interior escribe: "No me espanto de lo que hacía el Rey David cuando iba delante del arca del Señor" (F 27,20). "Esto (su mismo gozo exultante) me parece debía sentir el admirable espíritu del real profeta David, cuando tañía y cantaba con el arpa en alabanzas de Dios" (V 16,3). "¡Qué de cosas hay en los salmos del glorioso Rey David, que cuando nos declaran el romance solo, tan oscuro queda como el latín…!" (Conc 1,2).

Hay en los salmos conceptos y expresiones que incentivaron la vida mística de Teresa. Es fácil espigar los más selectos:

– su sed del agua viva, como el ciervo herido (salmo 41,2: V 2,11; M 7,3,13).

– su deseo de cantar eternamente las misericordias del Señor (salmo 89,2. V 14,10. Al libro de la Vida, ella lo titulará “De las misericordias de Dios”, en carta 415 a Pedro de Castro el 19.11.1581, y por eso su primer retrato por fray Juan de la Miseria llevará ese versículo del salmo como aureola que orla su cabeza).

– Una de sus doxologías predilectas será el “¡cuán magníficas son tus obras!” (salmo 92,6: V 18,3).

– “justo eres, Señor” (salmo 118,137: V 19,9; M 3,2,11), o bien “quién será justo ante Ti” (salmo142,2; V 20,28).

– “bienaventurado el varón que teme al Señor” (salmo 111,1: M 3,1,1; 3,1,4).

– “me dilatas el corazón” (salmo 118,32: M 4,1,5).

– “¿hasta cuándo seréis duros de corazón?” (salmo 4,3: V 39,24; E 3,2).

En su primera redacción del Camino, Teresa, hablando del gran señorío de quienes todo lo han dejado, hace una delicada glosa al salmo 8 (“Señor, dueño nuestro…”), aplicando el ver-sículo séptimo (“todo lo sometiste bajo sus pies”) al estado de los perfectos, como san Martín o san Francisco de Asís, “que todas las cosas de la tierra señorean” (C 19,4-5; en CE 31,3). Ese pasaje, sin embargo, fue uno de los censurados por los teólogos asesores de la Santa, uno de los cuales anotó: “no es ése el sentido de la autoridad (es decir, del salmo), sino de Cristo y de Adán en el estado de la inocencia”, motivo por el cual la Santa hubo de eliminar ese pasaje en la segunda redacción del libro, pese a lo certero de su glosa.

Un eco, muy personalizado, de la oración de los salmos bíblicos se halla en las Exclamaciones de T. En ellas hay breves glosas a temas sálmicos, por ejemplo: “cuán suave es el Señor” (E 14,1); “cercáronme dolores de muerte” (E 10,1); “hasta cuándo seréis duros de corazón” (E 3,2). Sobre todo en la oración que hace de epílogo a ese tratadillo: “Tú, alma mía, ¿por qué estás triste…?, espera en Dios, que aun ahora me confesaré a El mis pecados y sus misericordias… Podrá ser venga algún día cuando le cante mi gloria…; entre tanto, en silencio y esperanza será mi fortaleza…; Señor, en ti espero, no sea confundida mi esperanza”: oración que es un trenzado de los sentimientos contenidos en los salmos 29, 30 y 41 (E 17,6). Liturgia.

T. Alvarez

Salobralejo

Localidad de la provincia de Avila. La menciona T por ser de ella el marido de Dª Guiomar de Ulloa, D. Francisco Dávila (cta 2,3).

Salucio, Agustín, O.P. (1523-1601)

Dominico, famoso orador, etiquetado como “predicador de reyes y rey de predicadores”. Nacido en Jerez de la Frontera (Cádiz), en 1523. Familia de origen genovés, de los Saluzzi y Adorno. A los 17 años ingresa en los dominicos de su ciudad natal, y profesa el 20.3.1541. Cursa estudios filosóficos en Palma del Río (Córdoba) y teológicos en San Gregorio de Valladolid (1549-1556). Profesor en varias cátedras prestigiosas: en Jerez de la Frontera (1556-1561), en San Pablo el Real de Córdoba (1561-1569), cátedra de prima en el Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla (1570), donde será regente a partir de 1574, y donde será alcanzado por las letras patentes del Visitador dominico Francisco de Vargas (13.6.1574), que delega en él su cargo de visitador de “los monasterios de frailes y

monjas de nuestra Señora del Carmen desta Provincia de Andalucía" (MHCT 1, 178-182). Vargas y Salucio habían convivido en 1556, como prior y suprior, en el colegio de Jerez. El asistirá a los capítulos generales de Aviñón (1561) y de Bolonia (1565). Gran amigo y admirador del P. Luis de Granada, saldrá en su defensa cuando éste se vea envuelto en el escándalo de la visionaria de La Anunciada de Lisboa (1588). En 1590 predica una valiente cuaresma en la Corte, sin omitir alusiones al gobierno regio. Pero sobre todo será famosa su toma de posiciones exigiendo la reforma de los estatutos de limpieza de sangre: será ésta una de sus pocas publicaciones, "Discurso... acerca de la justicia y buen gobierno de España en los estatutos de limpieza de sangre y si conviene o no alguna limitación en ellos", contraatacado en 1587 por fray Jerónimo de la Cruz en su "Defensa de los estatutos y nobleza españolas". El P. Salucio moría casi octogenario en el colegio de San Pablo de Córdoba el 2.11.1601.

Es fácil que la M. Teresa conociese en Sevilla (1575-1576) al más famoso predicador de la ciudad, que en ese momento era el P. Salucio, si bien la estancia de éste en Santo Tomás de Sevilla cesa el 30.1.1575, cuando aún ella no había llegado a la ciudad. A su regreso a Castilla, desde Avila la Santa solicita el envío de los sermones del dominico. "Lo que se ha de procurar es: un año entero de sermones del padre Salucio (de la Orden de Santo Domingo es), que sean los mejores que se pudieren haber; y si no fuere posible tantos, los más que pudiere ser, con que sean muy buenos. Un año de sermones son éstos: sermones de una cuaresma y de un adviento, fiestas de nuestro Señor y de nuestra Señora y de los santos del año, y domínicas desde los Reyes hasta adviento, y desde Pascua del Espíritu Santo hasta adviento" (cta. a Mª de San José: 4.6.1578, n. 15). La insistencia de la Santa en ciertos detalles ("los más que se pudiere" y "que sean muy buenos") se debe a que los "sermones" corrían en copias manuscritas. No llegaron a editarse, y en gran parte tampoco se nos han trasmitido. El episodio demuestra que la fama del insigne amigo del P. Granada había llegado hasta Avila e incluso hasta la Madre Teresa. Ella, sin embargo, no parece pedir el sermonario para su carmelo de San José, pues añade: "Hánseme encomendado en secreto, y

así no querría lo tratase sino con quien ha de aprovechar... y si me les enviare, sea por este hombre y ponga buen porte" (ib. n. 16).

BIBL. – Hipólito Sancho, "El maestro fray Agustín Salucio. Contribución a la Historia Literaria Sevillana del Siglo XVI". Archivo Hispalense, 1952, 9-47.

Salvatierra, Juan Méndez de

Nacido en Salvatierra de Barros (Badajoz), de familia humilde, cursó Artes, Teo-logía y Cánones en Alcalá, donde obtuvo la cátedra de Sagrada Escritura. El 15.5.1576 fue propuesto por el Rey para suceder al célebre arzobispo de Granada, Pedro Guerrero (muerto el 2.4.1576), y tendrá el nombramiento oficial el 11.9.1577. Ya en noviembre de 1576 alude a él la Santa (cta 150,3). Cuando en 1582 vayan a Granada fray Juan de la Cruz y Ana de Jesús con su séquito de monjas para fundar el Carmelo granadino, en un primer momento el arzobiso se opone tenazmente: "estaba recio –escribe Gracián– en no la querer dar [la licencia], aunque se la pedían el licenciado Laguna y el doctor Luis de Mercado, oidores de la Chancillería de Granada" (MHCT 3, 638). Luego accedió (cf el relato del mismo Gracián, ib, p. 639). Cuenta la fundadora de ese Carmelo, Ana de Jesús: "Enviéle un recaudo diciendo nuestra llegada y suplicándole nos viniese a dar la bendición y a poner el Santísimo Sacramento... Respondió con mucho amor diciendo: "fuésemos bienvenidas, que él se holgaba mucho de ello, y quisiera poderse levantar para venir a decir la primera misa, mas que por estar malo enviaba su Provisor que la dijese y hiciese todo lo que yo quisiese" (ed. príncipe de las Fundaciones de la Santa, Bruselas 1610, p. 362). A él y a la fundación granadina alude la Santa en una de sus úlimas cartas (451,3). El arzobispo falleció el 24.5.1588. Ana de Jesús, Lobera.

Samaniego, Estefanía, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Interviene en la Respuesta a un desafío (n. 26). En esa fecha (1572) está enferma y ofrece “rezar cada día la oración del nombre de Jesús”. Es una de las partidarias de la Madre Teresa en la célebre elección de 1577, para priora del monasterio, y figura también entre las que tienen que ser absueltas de la excomunión por persistir en la candidatura de la Santa.

BIBL. – N. González, El Monasterio de la Encarnación 1,336; 2,312; y MHCT 1,444).

Samaniego, María

No identificada. Podría ser hermana de la anterior. Relacionada con el grupo de don Alvaro y Dª María de Mendoza. La Santa tiene para ella palabras de consuelo y agradecimiento (cta 63,5. – T. escribe: “Dª María de Samago”).

Samanó

Aparece en la Cta 73,2 (de 1574) sin datos que permitan identificarla. Pretendió ingresar en el Carmelo de Valladolid, pero terminó en las dominicas. T alude a ello en carta a María Bautista, priora de aquel Carmelo. Y lo ha conversado irónicamente con el P. Pedro Fernández, entonces provincial de los dominicos y visitador apostólico de las carmelitas.

San Cristóbal, Juan de

Vecino de Avila, de “la cuadrilla de San Pedro”, a quien T compró en abril de 1564 “la cerca del palomar” y algo de terreno, para ampliar la huerta del Carmelo de San José, local en que luego ella haría edificar la ermita del “Señor a la Columna” (cf BMC 2,339; y Jerónimo de san José, Historia, IV, c. 15). Se conserva la cédula de la compra en los PP. Carmelita de Avila (cta 4: reproducida en facsímil, en Boletín de la Real Academia de la Historia, 1914, p. 449).

San Pablo de la Moraleja

Es el primer convento de religiosos carmelitas erigido en Castilla (actual provincia de Valladolid; diócesis de Avila). Fundado hacia 1315. Se convirtió en santuario popular, dotado de numerosos privilegios regios y concesiones eclesiales. Debido a estas últimas se lo llamó “San Pablo de los perdones”. En él se celebraron varios capítulos provinciales en tiempo de la Santa. En el de 1571, presidido por el Visitador dominico Pedro Fernández, fue elegido el P. Angel de Salazar; muy probablemente a él asistió fray Juan de la Cruz y en él se aprobó la designación de la Santa para priora de la Encarnación. Siendo ella superiora de esta casa, al ser secuestrados los dos confesores descalzos (diciembre de 1577), ella cree que a fray Germán “lo ha llevado el prior de aquí [de Avila] a San Pablo de la Moraleja” (cta 221,7). En el capítulo provincial de mayo 1576, también en La Moraleja, fue elegido provincial Juan G. de la Magdalena y en él se dio lectura a las actas del capítulo general de Piacenza (de 1575), que contenían decisiones sobre los descalzos, presentes en la asamblea algunos de ellos. Más importante para la familia teresiana fue el celebrado en septiembre de 1579, presidido por Angel de Salazar bajo la vigilancia del nuncio F. Sega (cf MHCT 2,140), al que asistieron ya los priores de los conventos de descalzos de Castilla, entre otros Doria, Elías de san Martín, Gracián etc. (cf R.R. 247-248) y en el que fue elegido definidor el prior de La Roda, Gabriel de la Asunción. En los escritos teresianos son escasas las menciones de La Moraleja (ctas 221,7; 359,3). Es probable que la Santa haya conocido el convento en alguno de sus viajes.

San Pedro de Palma, Diego de

Vecino de Toledo, casado con Catalina Hurtado. Es hermano del sacerdote García de San Pedro (cta 35). En el Carmelo de Toledo tiene dos hijas, Juana del Espíritu Santo e Inés Bautista. Han ingresado en 1570 sin previo permiso paterno. El mismo día que toman el hábito (15.7.1570), la Santa escribe a don Diego una

carta solicitando el debido permiso: “Suplico a vuestra merced lo tenga por bien, y mire la merced que Su Majestad le ha hecho en darle hijas que escoja por esposas suyas...” (cta 26). Don Diego accede y el 11.8.1570 pacta la escritura de dote de las dos hijas, “concertada” con “el prepósito de la Compañía de Jesús”, p. Luis de Guzmán (cta 27: el facsímil de este autógrafo fue publicado en 1583 por Herrero y Bayona).

San Pedro, García de

Sacerdote de Toledo. Hermano de Diego de San Pedro. Director espiritual de la postulante carmelita Beatriz Andrada, que ingresa en el Carmelo de Toledo con el nombre de Beatriz de San Miguel, donde profesa el 10.8.1571. Goza del aprecio y gratitud de T, que en carta a él escribe: “No me deje de escribir alguna vez, que me consuela mucho” (cta 35,4: autógrafo muy deteriorado).

Sánchez de Cepeda, Rodrigo (=Ruy)

Tío de Teresa. Hermano de don Alonso. Casó hacia 1513 con Isabel del Aguila. Tuvo dos hijas, Mencía y Elvira. Y al menos un hijo (cta 49,3). Casó en segundas nupcias, en Plasencia (Badajoz) con Isabel Carvajal. Juntamente con don Alonso y hermanos participa también él en el pleito de hidalguía (Valladolid 1519-1522). La Santa alude a él expresamente en la mencionada carta 49,3, sin noticias especiales. Hidalguía, pleito de. Cepedas.

Sánchez, Ana, Ocarm

Carmelita en la Encarnación. Algo anterior a la Santa. En la visita de Rubeo, se presenta solicitando ayuda: “Pide entre una mochacha a barrer su celda y luego salga...” (EstTer 1,312). También ella participa en la Respuesta a un Desafío (1572) con el n. 17, solicitando “amor al Señor” y ofreciendo rezar “cada día tres avemarías a la limpieza de Nuestra Señora”(cf Est 3,297). En 1577, tomará parte

en la elección prioral de la Santa, sirviéndose para actuar de su sobrino Pedro Orejón (cf MHCT 1,428-437).

BIBL. – N. González, El monasterio de la Encarnación 2,312).

Sánchez, Antonio

Vecino de Segovia, una de cuyas casas habían tratado de adquirir Julián de Avila y Antonio Gaytán para instalar el Carmelo segoviano (1574), casas descalificadas por T: “no sé adónde tuvieron los ojos…, que tal querían comprar” (cta 64,3 a Antonio Gaytán).

Sánchez, Gaspar, S.J.

Jesuita. Rector de la Compañía en Burgos en 1582. Algo tenso con la Santa fundadora del Carmelo de Burgos (cf la carta 459 a Dª Catalina de Tolosa: pero el texto autógrafo está muy deteriorado). Posteriormente, ausente ya de Burgos la Santa, se alegra de que entable relaciones con la priora Tomasina Bautista (cta 464,2).

Sánchez, Pedro

Sacerdote de Alba. Beneficiado en la iglesia de San Andrés. Confesor de la comunidad de carmelitas de Alba y probablemente de la fundadora Teresa Layz. La Santa apela a su ayuda ante las intromisiones de ésta en la vida de aquel Carmelo (cta 460,4). Y él responde a la Santa con una carta bondadosa y pacificadora (cf cta 467). Cuando le responda ella, rotulará el sobrescrito; “Para mi padre Pedro Sánchez… es mi padre” (ib).

Sanlúcar de Barrameda

Localidad de la provincia de Cádiz, en la desembocadura del Guadalquivir. Mencionada por T con ocasión de la llegada de América de sus hermanos Lorenzo y Pedro, con los hijos de aquél, estando ella en Sevilla: “están ya en Sanlúcar”, notifica ella a su hermana Juana (cta 87,1). Ya antes, en 1572, creía inminente la llegada de Lorenzo, y se lo anticipaba a la misma hermana Juana: “De Oropesa me escribieron que había nueva estaba en Sanlúcar la armada” (cta 87,2).

Santa Ana (santuarios)

Llevaba la advocación de Santa Ana el convento carmelita de Medina del Campo, donde ingresó y cantó misa fray Juan de la Cruz, y donde T tuvo plena ayuda para la fundación del Carmelo medinense (F 3, 3.7): ahí era prior el P. Antonio de Jesús Heredia. A la misma santa Ana estaba dedicada la ermita en que fundó el Carmelo de Villanueva de la Jara, que mantuvo esa advocación (F 28,38). La ermita había sido erigida por “un clérigo de Zamora que había sido fraile de nuestra Señora del Carmen: era devoto de la gloriosa santa Ana” (ib 44). También la última fundación de la Santa –su Carmelo de Burgos– llevó la advocación de san José y Santa Ana, o más exactamente: “fundación del glorioso San José de Santa Ana” (F 31, tít).

Santa Cruz, Juan Rodríguez de

Canónigo de Palencia , amigo de Jerónimo Reinoso. Es uno de los fiadores y firmantes en el contrato de compra de casas para el Carmelo palentino el 17.4.1581 (BMC 6,304). A él alude la Santa en la carta 400,4.

Santander, Luis de, sj (1527-1599)

Gran amigo y colaborador de la Santa. Nacido en Ecija (Sevilla). Sacerdote de origen judeocristiano. Fue discípulo de san Juan de Avila, quien lo orientó hacia la Compañía de Jesús en 1554. Cursó estudios en Alcalá. Los completó en Gandía, donde obtuvo el grado de maestro en teología. Fue rector en varios colegios:

Segovia, Toledo, Medina, Valladolid, Salamanca. Conoció a la Santa en la Encarnación. Luego la ayudó en las fundaciones de Medina, Toledo, Segovia... En los trámites previos a la fundación de Medina, hizo una elogiosa presentación de los Carmelos teresianos (BMC 5, 344-345). Figura en la lista de confesores recordados por ella en la Relación 4,3 (trató “al rector de Segovia, llamado Santander, éste no tanto tiempo”). Era amigo de don Teutonio de Braganza, a quien escribe T desde Segovia en 1574: “me va bien con el padre Santander” (cta 67,8). Estando en Sevilla (25.10.1595), depuso en el proceso de beatificación de la Santa: “A la primera pregunta dijo que conoció a la dicha Madre Teresa de Jesús, de trato y comunicación, desde el año de cincuenta y nueve, hasta el año que murió, de trato y comunicación y por cartas... La conoció monja profesa en el monasterio de la Encarnación... La confesó y trató muchas veces” (BMC 19, 165). El P. Santander murió en Sevilla el 17.12.1599.

Santángelo, Isabel de, Ocarm

Monja en la Encarnación durante el priorato de T. En la Respuesta a un desafío, ocupa el n. 11, retando a “acompañar al Señor las tres horas que estuvo en la cruz vivo”. Pero es difícil de identificar en el grupo.

Santelmo

Criptónimo, usado en 1576, para designar al jesuita Francisco de Olea (ctas 119,1; 138,3; 150,4).

Santidad

La santidad es argumento importante en la teología espiritual y en la vida cristiana. Aunque santa Teresa no lo afronte formalmente en sus escritos, es tema y preocupación subyacente en todos ellos. Meta, según ella, de toda vida cristiana. Objetivo especialísimo del estilo de vida que propone a sus lectoras, las

carmelitas. Aspiración permanente de T misma, que vive en tensión constante hacia esa cima que ella cree asequible, pero siempre inalcanzada, siempre más allá de la propia realidad. Alguna vez evaluará a las personas de su entorno a base del parámetro de la santidad, pues a su parecer la santidad personal es el destino proyectado por Dios para cada ser humano y, en definitiva, el más alto de los valores humanos.

Dada la tendencia de T al realismo y su menor propensión a la terminología abstracta, es normal que en su ideario aparezca la santidad más bien como exponente de los santos concretos, preconizados por la hagiografía y la liturgia. Ella conoce santos de carne y hueso, que viven a su lado, pero se refiere preferentemente a los del cielo. Son estos últimos los que le servirán de referente para fijar su canon íntimo de lo santo y elaborar su ideario acerca de la santidad, a partir del sumo santo, Cristo Jesús. De ahí su reiterado lema: “¡poned los ojos en el Crucificado!”, “¡los ojos en vuestro Esposo!” Él es “el dechado” de santidad.

Por ello en la presente síntesis recogeremos sólo dos puntos de su ideario: 1º, su concepto popular de la santidad encarnada en los santos; y 2º, su idea de santidad como fase terminal de la vida cristiana o como meta de la historia personal de salvación, preludio de la santidad celeste.

1. La santidad de los Santos

En una de sus confidencias epistolares, sorprendemos a T escribiendo a propósito de un personaje conocido suyo: “Yo le digo que no sé qué me diga, que no acabamos de ser santos en esta vida” (cta 138,3: a Gracián, del 31.10.1576). No es índice de desconfianza, sino simple evaluación relativa de la fiabilidad y relatividad de toda santidad humana acá en la tierra. Cuando a ella misma se atreven a calificarla de santa, se enoja en serio: “desatinos..., en diciendo que una es santa, lo ha de ser sin pies ni cabeza” (cta 320). “Pura farsa de santidad... esa torre de viento”, escribirá en otra ocasión (cta 88,12).

El calificativo “santo”, en sus múltiples variantes –santos/santas, santico/ santito, santísimo/sacratísimo– ocurre más de un millar de veces en los escritos teresianos (unas 1.090, según el Léxico de A. Fortes). Sólo en casos excepcionales lo utiliza para designar a alguno de sus coetáneos: “está preso aquel santico de fray Juan” (cta 238,6), “todos le tienen por santo...,y creo que no se lo levantan” (cta 226,10; 218,3), o bien entre sus amigas, la excepcional Maridíaz (cta 449,3). Pero en general, ella reserva ese atributo para los que han llegado a la estabilidad celeste. Tales, por ejemplo, ciertos personajes de la Biblia, o los canonizados, preferentemente los consignados en el breviario, incorporados a la oración de la Iglesia como modelos (“dechados”) e intercesores. No importa que algunos sean legendarios. Lo importante es encontrar en ellos auténticas estampas de santidad. El superlativo “santísimo” lo reserva para la Trinidad (“santísima Trinidad”), y para la Eucaristía (“Santísimo Sacramento”, y el similar “sacratísima Humanidad” de Jesús: V 28,9). También para la Virgen María: “santísima Virgen” (C 13,3); si bien más frecuentemente “sacratísima Virgen”. Ellos son, en realidad, los arquetipos y fuentes supremas de toda santidad humana. Dios, en definitiva, es “el santo de los santos” (C 29,4), con tácita referencia bíblica (Dan 9,24).

En sus primeras lecturas infantiles, a T le impresionaron, como era natural, los martirios de las santas: “como veía los martirios que por Dios las santas pasaban...” (V 1,4). “Dios lo puede todo, y así puede dar fortaleza a muchas niñas santas, y se la dio para pasar tantos tormentos” (Conc 3,5). Admiró luego la santidad de los “que se retiraban a los desiertos” (R 36; M 6,6,11), o a los anacoretas del Monte Carmelo (M 5,1,2). Con todo, sus preferencias las reservó para los santos “pecadores convertidos”, o como ella dice, los que habiendo sido pecadores, “se tornaron a Dios o a Cristo” (V pról. 1): “en los santos que, después de serlo [pecadores], el Señor tornó a Sí, hallaba yo mucho consuelo, pareciéndome en ellos había de hallar ayuda y que como los había el Señor perdonado, podía hacer a mí” (V 9,7). Con predilección por los ejemplares bíblicos, David, Pedro, Pablo, la Magdalena... y, entre los posteriores, san Agustín

y san Jerónimo. Teresa destaca en ellos, no sólo el hecho de la conversión a Cristo como clave de su santidad, sino el amor de enamorados con que se adhirieron a El. Sin descartar la compatibilidad de “santidad y grandes tentaciones” y malos pensamientos (V 11,10). “Penitentes”, “enamorados” y “esforzados” serían las notas que sella-rían su santidad.

Hay todavía una categoría de santos que para ella es no sólo modélica, sino profundamente empatizante. Son los que ejercieron de apóstoles o de evangelizadores: “...me acaece que cuando en las vidas de los santos leemos que convirtieron almas, mucha más devoción me hace y más ternura y más envidia que todos los martirios que padecen, por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado, pareciéndome que precia más un alma que por nuestra industria y oración le ganásemos, mediante su misericordia, que todos los servicios que le podemos hacer” (F 1,7). Por ello, Teresa se siente fascinada por “aquella hambre que tuvo nuestro padre Elías de la honra de su Dios, y tuvo Santo Domingo y San Francisco de allegar almas para que fuese alabado” (M 7,4,11). “Si miramos la multitud de almas que por medio de una trae Dios a Sí, es para alabarle mucho los millares que convertían los mártires: ¡una doncella como santa Úrsula!...” (M 5,4,6). Otras dos notas: “contemplativos” y “servidores”. Unidos a Dios o a Cristo, y tensos en el servicio de los hermanos.

A ella no le agrada la estampa, común en su tiempo, de la santidad adusta y hosca o poco simpática, tantas veces preconizada por la iconografía o por el santoral. Le desagradan los “santos encapotados” (M 5,3,11). Al contrario, su criterio de santidad es: “cuanto más santas, más conversables con sus hermanas” (C 41,7), de suerte que los otros “no se amedrenten de la virtud” (ib). Por eso, cuando trace de mano maestra la semblanza de un santo de carne y hueso, como fray Pedro de Alcántara, luego de subrayar la austeridad de vida de ese hombre que parecía “hecho de raíces de árboles”, precisará: “con toda esta santidad, era muy afable, aunque de pocas palabras, si no era con preguntarle. En éstas era muy sabroso, porque tenía muy lindo entendimiento” (V 27,18).

Teresa está convencida de que la santidad es perfectamente compatible con la vida común y corriente, con trabajos materiales, aparentemente vulgares. Se lo inculca a su hermano Lorenzo, anheloso de santidad, pero forzado a enredarse en cuidados de hacienda y dineros: “no dejaba de ser santo Jacob por entender en sus ganados, ni Abrahán, ni san Joaquín” (cta 172,11). A otro de sus colaboradores, el caballero Antonio Gaytán, le escribe con ocasión de sus segundas nupcias: “también hay en el [estado de matrimonio] santos, como en otros” (cta 386, 2).

De lo que ella está absolutamente convencida es de la presencia de la cruz en todo proceso de santidad. A sus predilectos la da el Señor, según la medida del amor que les tiene y que ellos le tienen (C 32,7). “Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo nuestro Señor fueron los de mayores trabajos: miremos los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos apóstoles...” (M 7,4,5).

Recogiendo esa serie de rasgos, en el perfil de la santidad diseñado por Teresa destaca ante todo la iniciativa de Cristo en la atracción de la persona humana hacia El: sólo se es santo en la unión a El. En el amor cruzado entre ambos, hasta el martirio y la participación en su cruz: sufriendo, “así se hacen los santos”, escribe ella a María de san José (cta 357,10). Destaca luego ciertas virtudes, como el trabajo en el cumplimiento del deber, la afabilidad, el sacrificio, el celo apostólico –hambre de la gloria de Dios–, la prosecución de la misión evangelizadora en el servicio de los hermanos y en la salvación de las almas. “Mirar a las virtudes...: quien con más mortificación y humildad y limpieza de conciencia sirviere a nuestro Señor, ésa será la más santa” (M 6,8,10).

2. La santidad como término del proceso espiritual

La exposición doctrinal del argumento de la santidad cristiana la realizó T en las séptimas moradas del Castillo Interior. El enfoque mismo del libro se había propuesto presentar el itinerario de la vida cristiana en su pleno arco de desarrollo. En ese enfoque era normal que la postrera etapa del proceso se reservase para tratar de la santidad. Así ocurrirá de hecho. Los cuatro capítulos de las moradas séptimas serán un pequeño tratadillo “de la santidad” a que puede llegar el cristiano acá en la tierra.

Desde el latente filón autobiográfico del libro, T tendrá que presentar el grado de santidad a que el Señor ha elevado su persona. Lo insinúa ella, no sin cierto estremecimiento, en el umbral mismo de la exposición: “¡Oh gran Dios!, parece que tiembla una creatura tan miserable como yo de tratar en cosa tan ajena de lo que merezco entender... Porque me parece que han de pensar que yo lo sé por experiencia, y háceme grandísima vegüenza...” (M 7,1,2). “A otras personas” la llegada a la etapa final “será de otra forma; a ésta de quien hablamos...”, es decir, a T misma le ocurrió concretamente así... Con lo cual, T se ve forzada a reflejar limpiamente su caso personal, si bien se abstendrá de designarlo con el vocablo “santidad”.

Y dada la hondura inefable del hecho de la santidad cristiana, para explorarla T seguirá recurriendo a los símbolos utilizados a lo largo del libro, y que ahora alcanzan el tope de su valor semántico. a) Según el símbolo del castillo, la santidad se presenta como un hecho que afecta a lo más hondo de la persona (el “hondón” del espíritu), limpia e ilumina todo su ser y lo vincula a lo divino. Lo divino estaba y está presente en las capas más hondas de lo humano: en la última morada del castillo. – b) Según el símbolo de la metamorfosis (gusano de seda que se vuelve mariposa, y ave fénix que renace de sus cenizas), la santidad equivale al momento en que la “mariposica del alma” muere, abrasada en llamas y luz, y sobreviene la total superación del hombre viejo, para dar paso a la plenitud del hombre nuevo en Cristo: “es esto lo que dice san Pablo: el que se allega a Dios, hácese un espíritu con El” (7,2,5). La santidad es la vida del hombre

“renacido” de sus cenizas, como la mítica ave fénix. – c) Pero el más expresivo y relevante es el símbolo nupcial, el más bíblico de los tres. Según él, la santidad equivale al “matrimonio espiritual” del alma con Dios, en total comunión de amor entre ambos: en unión plena y definitiva, con garantías de irreversibilidad, anticipo de la santidad celeste. Así, la santidad no resulta tanto del crecimiento de la persona humana, cuanto de la simbiosis de ella con la divina. Es un don de amor recibido, mucho más que el logro del propio esfuerzo. Más que perfección del santo es comunión con el Santo de los santos.

Más allá de esos símbolos, es importante el análisis doctrinal que T hace de la santidad en esta fase final del proceso. Ella tiene experiencia e ideas claras. Las estructura en cuatro capítulos, que responden progresivamente a nuestra pregunta: “¿qué es la santidad?” Los cuatro capítulos contienen cuatro respuestas progresivas, que reflejan limpiamente la idea que T tiene de lo que Pablo llamó “pléroma” del hombre nuevo en Cristo: plenitud de vida de la gracia. A saber:

c. 1º. La santidad es, ante todo, un hecho trinitario, en que al cristiano se le cumple la palabra evangélica “que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos”. De suerte que “cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella [las tres divinas Personas]..., sino que están en lo interior de su alma, en lo muy muy interior...” (7,1,6-7). Santificación del hombre por inhabitación de la Trinidad en él. Es la Trinidad la que hace presente en el hombre la santidad de Dios.

c. 2º. La santidad es un hecho cristológico, consistente en la unión plena del cristiano con Cristo, de suerte que pueda decir con san Pablo: “mihi vivere Christus est, mori lucrum”: así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla que hemos dicho muere con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo” (7,2,5). Y se le cumplen igualmente las palabras que Jesús dijo a sus discípulos, orando por ellos para que ‘fuesen una cosa con el Padre y con

El, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en El'. ¡No sé qué mayor amor puede ser [haber] que éste!" (7,2,7). El amor es unitivo. Intensamente unitivo el de Cristo. La irrevocable unión de El con el Padre, es la mejor imagen de la estabilidad e irreversibilidad de la santidad plena del cristiano.

c. 3º. La santidad es un hecho humano, que lleva a plenitud la vida del hombre nuevo en Cristo, de suerte que también él, como san Pablo, pueda decir con disponibilidad absoluta: "¿Qué queréis, Señor, que haga?", convencido de que el Señor le oye, "y de muchas maneras os enseña con qué le agradéis" (7,3,9). A nivel humano, la santidad es un valor que afecta al hombre entero en los planos psicológico, ético y teologal.

c. 4º. La santidad es, en definitiva, la plena configuración a Cristo, en el servicio de la Iglesia y de los hermanos, de suerte que realice el gesto simbólico de María que con sus cabellos unge los pies de Jesús (7,4,13), o que como Jesús mismo no sólo vive en servicio de los demás, sino que es también él "siervo de Yahvé", y "esclavo de Dios, a quien señalado con su hierro, que es el de la cruz..., los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue: que no les hace ningún agravio ni pequeña merced" (7,4,8). En eso consistirá exactamente el "ser espirituales de veras": ser santo.

Esas cuatro componentes de la santidad son sencillamente el desarrollo cimero de la gracia germinal otorgada al cristiano en el bautismo: inhabitación de la Trinidad, inserción en Cristo resucitado, nueva criatura, destino de servicio en el cuerpo místico de la Iglesia. Pleno desarrollo del misterio de la gracia.

En el plano antropológico (cap. 3º), la Santa se ha detenido a detallar las notas fisonómicas que caracterizan al cristiano que ha llegado a la plena configuración con Cristo en la etapa de la santidad. Baste enumerar las cuatro primeras de la serie (7,3,2 y ss):

– Su rasgo primero es “un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es, porque toda [el alma] está de tal manera que no se conoce, ni se acuerda que para ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en la de Dios... Parece ya no es, ni querría ser en nada nada” (n. 2). Superación de todo egoísmo.

– El segundo, “un deseo de padecer grande, mas no de manera que la inquiete...”, para mejor compartir la pasión del Crucificado (n. 4).

– El tercero: “tienen también estas almas un gran gozo interior cuando son perseguidas, con mucha más paz.., y sin ninguna enemistad con los que las hacen mal o desean hacer”, en plenitud de amor fraterno (n. 5).

– Cuarto: “Lo que más me espanta de todo es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido [estas almas] por morirse para gozar de nuestro Señor. Ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle... y de aprovechar a algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muchos años... por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca” (n. 6).

Equilibrio entre “parusía” y “diaconía”, como en la fase terminal de Pablo (Fip 1,21-26).

Ya al final del Camino de Perfección, hablando de la perfección del amor, había escrito ella: “Quienes de veras aman a Dios –los santos– todo lo bueno aman, todo lo bueno quieren, todo lo bueno favorecen, todo lo bueno loan, con los buenos se juntan siempre y los favorecen y defienden. No aman sino verdades y cosa que sea digna de amar” (C 40,3).

T. Alvarez

Santos

En la tradición católica, Teresa es un testigo eximio de la veneración a los Santos. “Devoción y recurso a ellos” están incorporados a la experiencia del misterio de Cristo en la vida espiritual de la Santa. Sin discontinuidad. En sintonía con la toma de posiciones del magisterio eclesial ejercido por el Concilio Tridentino (sesión 25: “decretum de invocatione, veneratione... Sanctorum et sacris imaginibus”), en contraposición con ciertas tendencias iconoclastas de la época. Refiriéndose a estas últimas, Teresa llega a escribir a propósito de las imágenes: “Desventurados estos herejes, que han perdido por su culpa esta consolación, con otras” (C 34,11). Con un refrendo categórico desde lo hondo de su experiencia mística (R 30).

Dentro de ese clima eclesial y ya antes del Concilio de Trento, Teresa se inicia desde muy niña en esa práctica, merced a la lectura del “Flos sanctorum”: “juntábamonos (ella y Rodrigo) a leer vidas de santos” (V 1,4). Desde los “seis o siete años”, su madre doña Beatriz tuvo cuidado “de ponernos... en ser devotos de nuestra Señora y de algunos santos” (1,1). En la lectura del santoral, las figuras de los héroes de la santidad tienen para ella gran fuerza inductora. La impacta sobre todo el martirio de las mujeres niñas: “los martirios que por Dios las santas pasaban” (1,4). Impresión que perdurará toda su vida como antídoto contra la pusilanimidad: “Dios pudo dar fortaleza a muchas niñas santas, y se la dio para pasar tantos tormentos como pasaron por El” (Conc 3,5). Perdurará también toda su vida la afición a la lectura de las vidas de Santos (santoral y Padres del Yermo), aún cuando haya decaído su pasión por los libros (cf V 30,17; F 18,11; M 6,7,13; cta 128,4...).

Para ella, los santos son prolongación y eco de la santidad de Cristo Jesús. Por ese motivo frecuentemente los asocia a Él en la evocación (V. 31,12; M 2,11; 6, 7, 13...). A nivel doctrinal, Teresa cree ser una auténtica aberración no sólo la tesis que prescinde de la Humanidad de Jesús, sino la que excluye la veneración de

sus santos (V 22,7.13). En lo hondo de las moradas místicas del Castillo llega a dedicar un capítulo al tema: “Dice cuán gran yerro es no ejercitarse, por muy espirituales que sean, en traer presente la Humanidad de nuestro Señor y Salvador Jesucristo... y su gloriosa Madre y Santos” (título del cap.7 de las moradas sextas).

En ese sentido, los santos son para ella “modelos” bajo el modelo absoluto que es Cristo Jesús: “hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo, y aun a sus apóstoles y santos... Es muy buena compañía el buen Jesús y su sacratísima Madre...” (M 6,7,13). Teresa, como Pablo, emplea expresamente el término “imitar”, y “parecerse a...”: “Parezcámonos... en algo a la Virgen sacratísima” (C 13,3). “Imitadla y considerad qué tal debe ser la grandeza de esta Señora...” (M 3,1,3). Pero sobre todo se relaciona con ellos en la línea ascendente, de intercesión. Les hace “novenas”, y “toma a los santos devotos” (V 27, 1), lo mismo que a “san Miguel ángel, a quien por esto tomé nuevamente devoción”. Y “a otros santos importunaba mostrase el Señor la verdad, digo que lo acabasen con Su Majestad” (27,1). Teresa llega a vivir la experiencia profunda de la comunión de los santos, en su relación con los del cielo (V 39-40), hasta afirmar que en ciertos casos, “si ve a algunos santos los conoce como si los hubiera mucho tratado” (M 6,5,7).

Para su piedad privada, en la práctica cotidiana, Teresa dispone de una especie de iconostasio secreto, con la lista de los santos de su particular devoción. Lleva esa lista en una ficha dentro de su breviario. La transcribe su primer biógrafo el P. Francisco de Ribera (IV, 13, p. 425). En ella, aparte los varios grupos colectivos (los Patriarcas, los Angeles, “todos los santos de nuestra Orden”, las diez mil mártires), los nombres citados ascienden a 32. Podemos agruparlos según las diversas motivaciones que inspiran la devoción de Teresa:

a) Ante todo, hay un grupo de santos bíblicos: primero de todos, san José, por quien Teresa siente admiración y devoción especiales (V 6,6). Del Antiguo

Testamento, el santo Job (V 5,9), y el Rey David ("de este glorioso Rey soy yo muy devota y querría todos lo fuesen, en especial los que somos pecadores": 16,3). Los Apóstoles, y entre ellos especialmente san Pedro y san Pablo ("eran estos gloriosos santos muy mis señores": 29,5), san Juan Evangelista, san Bartolomé y san Andrés (a este último dedicó Teresa un hermoso poema: "Si el padecer con amor / puede dar tan gran deleite / ¡qué gozo nos dará el verte!"). San Juan Bautista, la Magdalena y san Esteban. Y por fin santa Ana.

b) Teresa se siente en especial empatía con los santos "convertidos". Comienza evocándolos en el prólogo de Vida, y reiteradamente a lo largo del libro (9,7; 19,5...). Es copioso ese apartado en la ficha de su breviario, desde los pecadores bíblicos (David, la Magdalena, Pedro y Pablo), hasta san Agustín, san Jerónimo y santa María Egipciaca.

c) Además de las santas mujeres antes citadas, en la lista de Teresa figuran otras de sus predilectas: Clara de Asís, Catalina de Sena, Ursula, Isabel de Hungría, y Catalina Mártir, a quien ella dedicó también un poema: "Oh gran amadora / del Eterno Dios".

d) Como carmelita, Teresa tiene devoción particular a "todos los Santos de nuestra Orden" (F 29,33), y entre ellos a "aquellos santos Padres nuestros del Monte Carmelo" de los orígenes de la Orden (M 5,1,2), y además a san Cirilo, san Angelo y san Alberto de Sicilia. De este último hizo escribir una biografía devota, que luego quiso se publicara juntamente con el Camino de Perfección (Evora 1583). Aunque no figuran en el listado del breviario, también tuvo especial devoción a los dos santos bíblicos Elías (M 7,4,11) y Eliseo (Po 10).

e) Por fin y debido a motivos peculiares, figuran en el elenco los dos santos fundadores, Domingo de Guzmán y Francisco de Asís; un Padre del Desierto, san Hilarión, al que ella dedicó uno de sus poemas ("Hoy ha vencido un guerrero / al mundo y sus valedores..."); y fuera del listado, uno de los santos más populares de

su tiempo, san Martín de Tours, a quien ella admira por émulo de san Pablo en la alternativa del deseo de la muerte y del servicio a los hermanos (cf C 19,4; M 6,6,6; E 15, 2, y R 7 y 35...).

BIBL. – F. de Ribera, La Vida de la Madre Teresa… (Salamanca 1590) IV, 13, pp. 425-427 y el “Rótulo” del Proceso de Canonización, art. 72, y las respuestas de los testigos a ese artículo BMC 20, p. L.

Tomás Alvarez

Sarmiento y Pimentel, María (junior)

Sobrina de don Alvaro de Mendoza. Hija de doña María de Mendoza y de Francisco de los Cobos. El 30 de septiembre de 1577 se casó con el duque de Sessa, don Gonzalo Fernández de Córdoba, nieto del “Gran Capitán”. El mismo don Alvaro notificó por carta a la Santa el casamiento; y ella le responde una congratulación consolatoria (el marido superaba mucho en edad a la desposada), y de su sobrina le asegura: “tiene tantas partes para ser querida!” (cta 207,1).

Sarmiento y Pimentel, María (senior)

Es la madre de don Alvaro de Mendoza. Hija del conde de Rivadavia, don Bernardino Sarmiento y de doña María Pimentel. Entre sus hijos, los más relacionados con la Santa, además de don Alvaro, fueron doña María de Mendoza, don Bernardino y don Diego.

Sebastián, rey de Portugal (1554-1578)

Hijo del príncipe don Juan y de Dª Juana de Austria, hermana de Felipe II. Rey en 1557, bajo la regencia de su abuela Catalina de Austria, y luego (1562) bajo el Cardenal infante D. Enrique. En su segunda empresa militar a Marruecos, iniciada

a pesar de la oposición de Felipe II, fue derrotado y murió en Alcazarquivir el 4.8.1578. Pocos días después (19.8.1578), informada la Santa de su muerte, escribe a Gracián: “Mucho me ha lastimado la muerte de tan católico rey como era el de Portugal, y enojado de los que le dejaron ir a tan gran peligro...” (cta 258,2).

Sedeño, Alonso

Caballero abulense, yerno de Ana de San Pedro (Wasteels, “la Flamenca”). Casado con la hija mayor de ésta, María de Avila. Con motivo de la profesión, en San José, de la otra hija de la misma, Ana de los Angeles, don Alonso se ve envuelto en un enredo que compromete también a Don Pedro de Castro y Nero, invitado a predicar en la fiesta contra su voluntad. “Me tiene harto enfadada esta armandija”, escribe la Santa a Don Pedro (cta 416,3).

Sega, Felipe, cardenal (1537-1596)

Nacido en Bolonia el 21.8.1537, estudia leyes en la universidad de esta ciudad, y se doctora en 1560. A partir de 1562 pasa a Roma y comienza una vertiginosa carrera eclesiástica. Gobernador de las Marcas durante los pontificados de Pío IV y Pío V. Presidente de la Romaña y del Exarcado de Rávena (1572) en el pontificado de Gregorio XIII. El 20.5.1575 es nombrado obispo de Ripatransone, y sin cesar en el obispado, viaja a Flandes con el cargo de nuncio apostólico ante don Juan de Austria (11.2.1577). Cometido brevísimo, pues muy pronto, al morir en Madrid el Nuncio Nicolás Ormaneto (18.6.1577), Sega le sucede en el cargo (designado el 1.7.1577, si bien el breve pontificio está expedido el 8 de ese mes). Tras penoso viaje por mar, con paradas en Nantes, Bilbao y Burgos, llega a Madrid el 29 de agosto, e inmediatamente despliega su ingente actividad diplomática. Como Nuncio, no sólo está dotado de grandes poderes, sino que cuenta con una corte fastuosa, y un séquito de medio centenar de personas, entre secretarios, pajes, camareros, cocinero, barbero, cochero etc., y varios organismos subordinados: la Colectoría, la Cancillería, la Abreviatoría y el Tribunal

Aspostólico, en el que ejerce autoridad en cierto modo suprema y, en alguna ocasión, draconiana.

Sobrevienen nuevos cargos y responsabilidades: siendo nuncio en Madrid, Gregorio XIII lo nombra obispo de Piacenza, el 3.10.1578. Tras dos años de ausencia de esta su diócesis, prácticamente privada de dirección, Sega presenta sus escrúpulos pastorales al Papa, el cual accede y le permite regresar a Italia e ingresar en su iglesia placentina, adonde llega por fin en febrero de 1583, tras haberse despedido en Lisboa de Felipe II.

En la nunciatura de Madrid le sucede el obispo de Lodi, Luis Taverna (3.4.1581). Pero tarda en llegar a Madrid. En el ínterim Sega sigue ejerciendo funciones de nuncio papal. Por esas fechas (marzo de 1581), se celebra en Alcalá de Henares el primer gran capítulo de los descalzos de la Madre Teresa. Sega no interviene, si bien sigue atento a sus resultados.

Ya en su diócesis, celebra un sínodo cuyos decretos se publican en 1589. Con todo, su permanencia en la iglesia placentina es relativamente breve: muerto Gregorio XIII, el nuevo Papa Sixto V lo envía como Nuncio ante el Emperador Rodolfo, en Viena (18.1.1586, hasta el 28.5.1587). Y poco después (1589), lo envía a París, en el séquito del cardenal Gaetano, para normalizar la situación con Enrique IV. Por fin, Inocencio IX lo nombra Car-denal con el título de San Onofre (18.12.1591), y desde el 15.4.1592 hasta el 12.3.1594, ejerce funciones de nuncio a látere en París. Al regresar a Roma en 1594, Clemente VIII lo nombra presidente de la Comisión de Asuntos Germánicos. Aquí, en la ciudad eterna fallece el 29 de mayo de 1596, cuando aún no había entrado en los 60 años. Sus restos yacen en la iglesia romana de san Onofre.

La fracción menos gloriosa de ese curriculum es la que se refiere a la actuación de Sega frente a la obra de la madre Teresa y sus descalzos. Con ella

personalmente, Sega tendrá escasas relaciones. En cambio será intensa y decisiva su intervención en los asuntos de su “reforma”.

En la abundosa documentación de su nunciatura, no parece que haya mención alguna de la persona de la Santa. Contrasta en esto con la postura de su predecesor, Ormaneto, que ha expresado aprecio y reservas respecto de “la buena madre Teresa”. A Sega le atribuyen los historiadores de la reforma teresiana la definición de Teresa como “fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andaba fuera de la clausura contra el orden del Concilio Tridentino y prelados, enseñando como maestra, contra lo que san Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen”, exabrupto del nuncio en su primer encuentro con un descalzo carmelita, el P. Juan de Jesús, Roca (catalán e italohablante. – Cf. Francisco de santa María, Reforma de los descalzos, I, libro IV, c. 30, n. 4, p. 661). Más adelante, cuando hable expresamente de los “fundadores” del grupo descalzo, omitirá toda mención de la monja abulense (MHCT, 2, 130).

En cambio es difícil seguir paso a paso la actuación de Sega en su tarea de visitador y reformador de las órdenes religiosas, especialmente de la Orden del Carmen, que junto con los cartujos constituyó su primer punto de mira. Cuando llega a Madrid, se encuentra en la nunciatura con el dossier documental de su predecesor Ormaneto, prácticamente favorable a los descalzos de la Madre Teresa, y sobre todo favorable al P. Jerónimo Gracián, recientemente nombrado por él visitador de calzados y descalzos en Andalucía, y de los descalzos de Castilla” (breve de Ormaneto, del 3.8.1575: MHCT 1, 221). Sega conoce esa decisión de Ormaneto y, sin duda, también los recientes informes presentados a éste por Gracián (últimos meses de vida de Ormaneto: MHCT 1, 350-365). Pero desde el primer momento está en la convicción de que su predecesor obró equivocadamente y que él tendrá que desandar lo andado. No es fácil que a su llegada a Madrid (agosto del 1577) ignore la bochornosa urdimbre de delaciones infamatorias contra Gracián, que exactamente por esas fechas (agosto-octubre)

resultaba clamorosamente calumniosa y falsa (cf. MHCT 1, 406.414). Tampoco parece que Sega llegue a enterarse o a interesarse por el secuestro y prisión de fray Juan de la Cruz, acaecido a primeros de diciembre de ese año, pese al interés de la M. Teresa por que él, Sega, tome cartas en el asunto (cta del 10.8.1578 a Gracián).

Sega llega a Madrid con la consigna de apoyar la misión del Visitador carmelita Jerónimo Tostado ("proposi a Sua Maestà l'ordine che tenevo di dar spirito alla visita dei Cartusiani et al Vicario generale di Carmelitani"; "vicario" es el Tostado: carta de Sega del 23.9.1577, MHCT 1, 392; el texto alude a su primer encuentro con Felipe II en El Escorial, el pasado 5 de septiembre). Es decir, de los dos visitadores en funciones durante el periodo de Ormaneto, el uno nombrado por la Orden –el Tostado–, el otro por el nuncio –Gracián–, Sega se propone secundar al primero. Al otro tratará de eliminarlo a toda costa. Desde el primer momento se apercibirá de ello la Santa.

De Roma le llega pronto la orden de no entrometerse en la reforma de los religiosos, sino en casos de extrema necesidad (carta de Sega al card. Galli, el 25.11.1577, en MHCT 1, 438). Orden que acoge, pero que no sigue. Pese a su propósito de ir "temporeggiando", su empeño en deponer a Gracián y desautorizar su actuación será tenaz. Las decisiones más importantes contra éste son tres:

a) El breve del 23 de julio de 1578 (MHCT 2, 20-25), en que se despoja a Gracián de sus facultades de visitador, se le intima la entrega de toda la documentación relativa a la visita, y se le conmina reiteradamente con la excomunión y suspensión "a divinis", pero sobre todo se emiten de pasada severos juicios sobre la persona y la conducta del destinatario: Gracián ha actuado con "espíritu de presunción y arrogancia", ha procedido "desvergonzadamente" ("impudenter") contra el mandato verbal del propio Sega, "no se ha sonrojado ni se sonroja de actuar en perjuicio y con escándalo de la religión y de la autoridad apostólica" ("non erubuisti nec in praesenti erubescis..."). – Es normal que, cuando unos días

después, alguien lee ese texto en román paladino a la M. Teresa ante la reja del carmelo de San José de Avila, ella no salga de su asombro: “Dios me lo perdone, que aún no puedo creer que el nuncio mandó tal cosa, digo aquel estilo” (cta del 9.8.1578, n. 8, a Gracián). El “estilo” que a ella le resulta no creíble, son los adjetivos y gerundios del documento.

b) El decreto del 16 de octubre de 1578 (MHCT 2, 33-36), que declara nulo lo ordenado por Gracián en el capítulo de Almodóvar (1.9.1576) y somete a los provinciales calzados de Castilla y Andalucía las respectivas casas de descalzos y descalzas. Ese mismo día se apresuraba Sega a notificarlo a Roma, en sendas misivas a los cardenales Galli y Buoncompagni. Les resumía así su actuación contra Gracián: “per un anno ho portato la croce per atterrar costui”, es decir, un año de brega para echar por tierra a Gracián (carta a Buoncompagni, del 16.10.1578: MHCT 2,39. Añadía: “l’ho condennato alla carcere nel convento di Pastrana”). Sin embargo, no parece que Sega conozca o se-cunde las decisiones del capítulo de Pia-cenza.

c) Finalmente, el 20 de diciembre de 1578 dicta sentencia contra Gracián (MHCT 2, 80-81). En ella “lo priva perpetuamente de oficio, gobierno y administración de visitador y reformador de la dicha religión (del Carmen) y de otra cualquier”, y lo confina en el colegio de descalzos de Alcalá de Henares, con varios preceptos más, entre ellos la tácita prohibición de cartearse con la M. Teresa: “Item, que no escriba ni resciba letras ningunas de negocios de ninguna persona, especialmente de monjas de ninguna religión”. La sumisión de Gracián y el asesoramiento de los consejeros asignados para el ulterior estudio del asunto, irán flexionado progresivamente la postura de Sega, más a favor del grupo de descalzos que de la persona del propio Gracián.

d) Con un nuevo breve, del 1.4.1579, deroga el anterior mandato (del 16.10.1578) que sometía las casas de los descalzos a los provinciales calzados, y ahora los pone bajo la jurisdicción personal del P. Angel de Salazar (MHCT 2, 86-89).

En el desembrollo de esa enredada madeja, la madre Teresa no pudo ni quiso inhibirse o marginarse. Forzada a tomar posiciones entre Gracián y Sega. Entre el afecto y la obediencia. Obviamente, conoce mucho más al primero que al segundo. Es normal que opte en esa dirección. Y que le cueste llegar a la formulación de un juicio positivo respecto de la persona misma del nuncio. Lo hará paso a paso. Comienza confrontándolo con su predecesor: “Murió un nuncio santo (Ormaneto), que favorecía mucho la virtud...Vino otro (Sega), que parecía le había enviado Dios para ejercitarnos en padecer. Era algo deudo del Papa, y debe ser siervo de Dios...” (F 28,3).

Pronto busca cauces para llegar hasta Sega e informarle en directo. Tras los erróneos titubeos iniciales acerca de sus facultades de visitador (ctas 262,6.9; 226,11), la consigna es obedecerle. Apenas ha conocido el tenor del fatídico breve del 23.7.1576, decide: “mañana concertaremos cómo se vaya... Julián de Avila a conocer por prelado al nuncio” (cta a Gracián, del 9.8.1577, n. 10). Y pocos días después ruega al mismo que la avise “si es bien que enviemos al nuncio, por que parezca alguna obediencia en los descalzos, ya que lo hemos obedecido” (cta del 14.8.1578). Que le hablen del caso de fray Juan de la Cruz: “Si alguna persona grave pidiese a fray Juan al nuncio..., con decirle que se informe de lo que es ese padre... No sé qué ventura es que nunca hay quien se acuerde de este santo” (cta a Gracián el 19 del mismo mes, n. 6). Que hablen al confesor del nuncio. Se lo suplica al P. Pablo Hernández: “suplico a vuestra merced que de mi parte hable al padre que confiesa al nuncio... y vuestra merced le informe de toda la verdad, para que ponga al nuncio en conciencia que no publique cosas tan perjudiciales hasta informarse, y le diga que, aunque soy ruin mucho, no tanto que me atreviese a lo que dicen...” (cta del 4.10.1578). “Está ahora todo nuestro bien o mal, después de Dios, en manos del nuncio, y por nuestros pecados hanle informado de manera los del paño y él dádoles tanto crédito, que no sé en qué se ha de parar. De mí le dicen que soy una vagamunda e inquieta, y que los monasterios que he hecho ha sido sin licencia del Papa ni del general” (cta a Pablo Hernández, del 4.10.1578, n.

3). Sabe ella que han llegado hasta Sega las penosas calumnias inventariadas en Sevilla contra su persona.

Todo lo cual no impide que la Santa tenga serios temores cuando Gracián ha de ponerse “en manos del nuncio”: “miren mucho que cuando se ponga en manos del nuncio, haya seguridad; porque veo que van muchas cosas más de hecho que de derecho” (cta a R. de Huerta: 9.8.1578; cf. cta de finales de agosto a Gracián, n. 2). y Poco después escribe al mismo: “La pena que yo ahora tengo y tenido mayor, es si se ha ido nuestro Padre (Gracián) a meter en las manos del nuncio, que harto más le quisiera en las de Dios” (cta del 19.8.1578, n. 1).

Los temores de la Santa eran fundados, pues reiteradamente se había empeñado en saber cuáles eran “los poderes” de Sega. Y llegaría a entreverlo como señor de horca y cuchillo. Gracián mismo lo resumía así: “Ofrecióse a este tiempo que el nuncio hizo ahorcar en Madrid dos hombres, porque habían hecho bulas falsas, y con esta justicia estaban todos a la mira qué harían de los descalzos presos, si los ahorcarían o quemarían, porque decían que habían hecho bulas falsas y aún cosas peores” (MHCT 3, 610).

El momento más delicado llega cuando en Sevilla se monta un proceso difamatorio contra las carmelitas de la ciudad, contra Gracián y la propia Santa. Con las actas del malhadado montaje, se envía al nuncio gran parte de las cartas de la madre Teresa a sus monjas de Sevilla. Ella lo sabe (“las cartas que yo las he escrito están ya en poder del nuncio”: cta del 31.1.1579 a H. de Pantoja). Opina que las monjas no tenían obligación de entre-garlas al visitador sevillano. Pero está tranquila, si bien todo ello ocurre en coincidencia con el momento de mayor humillación por parte del nuncio a cuyas manos ha llegado ese precioso carteo. Carteo que, desafortunadamente, ya no llegará hasta nosotros, perdido entre los papeles de Sega. Las últimas actuaciones de éste oscilan entre favor y reticencia respecto de los descalzos de la madre Teresa. Primero los pone bajo la jurisdicción del P. Angel de Salazar (1.4.1579: MHCT 2, 86-90). Luego presionado

por los cuatro asesores asignados para el caso (los dominicos Hernando del Castillo y Pedro Fernández, don Luis Manrique y Lorenzo de Villavicencio), envía al Rey un extenso memorial (15.7.1579) proponiendo la erección de provincia aparte para los descalzos (MHCT 2, 99-107). Es el proemio del desenlace.

Pero luego, cuando el mismo Sega tiene que trasmitir a Roma esa propuesta a favor de los descalzos, le asegura al cardenal protector de la Orden, F. Buoncompagni que, si bien "estos primitivos son una buena y santa introducción", sus presuntos fundadores – con mención expresa de Antonio Heredia, Ambrosio Mariano, Gracián y Juan de Jesús, Roca– ni practican la mortificación que profesan ni dejan de presentarse casi como "los padres de la primitiva Iglesia". El asunto de la erección de provincia lo tratan "con ordite falsità", urdiendo falsedades, y son precisamente ellos "el principio de la ruina de esta santa reformación en su mismo nacimiento". El, Sega, ha tenido que "fingirse compañero amistoso de ellos" para sonsacarles sus "inepcias e impertinencias" (cta del 11.11.1579: MHCT 2, 130 s.). Extraño modo de perorar ante Roma la causa de la erección de provincia promovida por esos hombres. Ya antes, en carta al mismo cardenal Buocompagni (13.11.1578), le había diseñado en caricatura los orígenes y desarrollo de los descalzos, sus astucias y trampas ("astuzie..., e magagne"), especialmente las de fray Antonio Heredia "detto del Gesù, che fu il capi di questa novità", que sería quien dolosamente obtuvo licencia del general de la Orden cuando éste se hallaba en España, y que habría sobornado a sus secuaces, hasta tener ya en Castilla y Andalucía 22 conventos ("ventidue case di frati": de hecho tenían diez!), despreciando las censuras canónicas en que incurrían, etc. (MHCT 2, 45-47).

No sabemos con qué humor asistiría Sega, ya en los postreros días de su nunciatura madrileña, al desenlace de todo ese enredijo, cuando los descalzos se reúnan en Alcalá de Henares sin darle cita a él, y elijan por provincial al "indeseable" Gracián y por consejeros a los denostados Antonio Heredia y

Ambrosio Mariano (cf sin embargo MHCT, 2, pp. 226. 241, 242, 267, 274, 287-290). Ocurría esto el 4/5 de marzo de 1581. El día 3 del mes siguiente era nombrado nuncio de Madrid el sucesor de Sega, Luis Taverna.

El penoso episodio “Sega-Teresa” lo resumiría ésta humorizando: “Para personas perfectas, no podíamos desear cosa más a propósito que al señor nuncio, porque nos ha hecho merecer a todos” (cta de abril 1579 a Gracián). Desde nuestro punto de vista, Sega tuvo el desacierto de caer de lleno en la maraña de descalzos y calzados, desentendiéndose totalmente de “la mujer” Teresa de Jesús, que hubiera sido buena clave de solución para aquel embrollo humano, religioso y jurídico. Ormaneto, N.

BIBL.–Carmelo de la Cruz, Gracián y Sega frente a frente, MteCarm 72 (1964) 365-422; Angel Fernández Collado, Actuación del nuncio Felipe Sega en la reforma carmelitana de santa Teresa de Jesús, Burgense 31 (1990) 67-90.

Segovia

En tiempo de T, Segovia es una de las grandes ciudades de Castilla, de más de 20.000 habitantes. En 1574, la Santa viaja ahí para fundar el Carmelo segoviano. Pero ya antes tenía amigos selectos en la ciudad (F 21, 2-3). Desde ésta partirán los encargados de traer de Pastrana la comunidad de carmelitas. Personalmente la Santa viajará de nuevo a Segovia en junio de 1580 (cta 345,1). En Segovia recibe la postrera y presagiosa carta de su hermano Lorenzo (cta 347,5), y ella misma sufre uno de sus achaques de “perlesía”, con calenturas y hastío de estómago (cta 352,2). Su última visita a la ciudad la hará al año siguiente, al regresar de la fundación de Soria, viaje penoso, que la deja exhausta y la obliga a descansar “seis o siete días” en el Carmelo segoviano (cta 404,1: 23.8.1581).

Segovia, fundación del Carmelo de

Al ser nombrada priora de la Encarnación de Avila, la Santa suspende, por fuerza, su tarea de fundadora. Un trienio de pausa: 1571-1574. El Visitador Apostólico, Pedro Fernández, prefiere que concentre sus energías en ese su antiguo hogar carmelita (F 21,1). Es el trienio en que la Santa explota el saber y los servicios de fray Juan de la Cruz, adoptándolo por “padre de su alma” y nombrándolo confesor y guía espiritual de la comunidad.

Pues bien, será fray Juan de la Cruz quien ahora (1574) la acompañe a la fundación del Carmelo de Segovia. En la primera quincena de marzo de ese año sale de Alba de Tormes la Santa, acompañada de fray Juan de la Cruz, de Julián de Avila y del caballero Antonio Gaytán, todos camino de Segovia. Bien asesorada ella previamente: había escuchado la voz de su Señor (F 21,2); en Segovia ya le habían allanado el terreno dos damas excepcionales, Ana de Jimena y su hija María, que ingresarán en el Carmelo de la ciudad apenas fundado; contaba además con los buenos servicios de Andrés de Jimena, hermano de Isabel de Jesús (Jimena), la que tres años antes había cantado en la Pascua de Salamanca el “Véante mis ojos, / dulce Jesús bueno” (R 15) y que ahora viene a la fundación; tenía el visto bueno de la ciudad y del Obispo Diego de Covarrubias y Leyva, y el apoyo del sobrino de éste, el famoso Juan de Orozco y Covarrubias... No preveía, en cambio, la oposición del Provisor de la diócesis, que surgiría iracunda apenas realizada la fundación.

La Santa y los de su comitiva inauguraron el nuevo Carmelo el día de san José, 19 de marzo de 1574. Pero apenas celebrada la primera misa e instalado el Santísimo Sacramento, se hace presente el Provisor demandando la presentación de la licencia escrita, y al no poder alegarla los fundadores, hace retirar el Santísimo y amenaza con la cárcel a fray Juan de la Cruz y a Antonio Gaytán. Lo cuenta sumariamente la Santa: Fundaciones, 21,8. Da más detalles e ironiza sobre ellos el capellán de siempre, Julián de Avila, que presenció escondido el choque verbal del Provisor con fray Juan de la Cruz: “yo –escribe–, como sentí la furia con que venía [el Provisor], amparéme en una escalera que había quedado

en el portal, y topóse con fray Juan de la Cruz...” (Julián de Avila, Vida de santa Teresa..., Madrid 1881, p. 273). Aplacada la ira del buen señor, T tiene que enredarse en una interminable serie de pleitos para adquirir casa definitiva. A primeros de octubre, todo quedaba encaminado. Y ella puede regresar a la Encarnación de Avila a clausurar su priorato.

En ese Carmelo de Segovia y dialogando a través de la reja con los Padres Diego de Yanguas y Jerónimo Gracián, soportará la Santa una especie de escrutinio censorial del autógrafo del Castillo Interior (junio de 1580). Más tarde (1588-1589 y 1590-1591), el Carmelo de Segovia contará con la presencia y asistencia de fray Juan de la Cruz.

Bibl.–Documentación sobre el Carmelo de Segovia, en BMC 6, pp. 178-197; Julián de Avila, Vida de santa Teresa, editada y adicionada por don Vicente de la Fuente. Madrid 1881, pp. 273-274; Ribera, 3, c. 2, p. 229; Reforma 1.3, c. 27, pp. 488ss.

F. Domingo

Seguimiento de Cristo

El seguimiento-imitación de Cristo ocupa el centro de la vida teresiana. Nadie más que el Señor hace «cristiana» nuestra santidad. Sin El nada, con El todos los matices de una vida consagrada a Dios y a la Iglesia.

Cuando T repasa su «conversión» («acabar ya de en todo en todo apartarme del mundo»: V 32,8), toma la decisión sobre «lo primero» que tenía que hacer: «seguir el llamamiento que su Majestad me había hecho a religión» (ib 9). Es decir, se «determina» consciente y firmemente a ser perfecta religiosa consagrada: «Determiné hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo, confiada en la gran bondad de Dios que nunca

falta de ayudar a quien por él se determina a dejarlo todo» (C 1,2). Hay un «llamamiento» y un «seguimiento» evangélicos, signos de la gran bondad divina, dirigidos a todos los creyentes.

Basta dejarnos llevar por la Santa en la explicación de su propia experiencia al respecto, riquísima en resonancias fundamentales para todo cristiano: vocación, seguimiento e imitación de Cristo. «Libro vivo» de experiencia, más que simple guión temático.

1. Llamamiento de Jesús

La invitación a seguir a Jesús es para T un «llamamiento» divino de amor. Una palabra directa, dirigida por Dios en Cristo a quien está en actitud de escucharle, hasta que termine de hablarnos. Una bendición siempre actual, pues «la llamada de Dios es irrevocable»: «No deja de nos llamar nuestro Dios, y nos amar» (Rom 11,29 = Po 10,5). Una Palabra que se escucha con gozo en el corazón, como gracia inmerecida: «mi Padre se deleita contigo y el Espíritu Santo te ama» (R 13). Jesús nos mira por pura benevolencia, pues «no tenemos nada que no recibimos» (M 6,5,6 = 1Cor 4,7) y sólo podemos «presumir de su misericordia» (M 3,1,3).

a) «Mi llamamiento»: La percepción espiritual de que Dios se fije en nosotros como somos, la revive T en primera persona como impulsión misteriosa y singular del Espíritu (PC 1; ExAp.EvTest 3). «Vivo en el Señor, que me quiso para sí» (Po 1,2); «vuestra soy, pues me llamasteis» (Po 2,3). En los cc. 3-9 de Vida relata Teresa los altibajos de este «mi llamamiento» (V 35,4), los «tantos rodeos» con que Dios la cerca y atrae a estado tan seguro como es el religioso (V 4,3). Jesús quiere que dejemos atrás otras motivaciones indignas de él: interés, temor, seudoseguridades, todo lo que es «vanidad» (V 3,1-5).

La capacidad de seguir a Cristo, sin negar lo que hay de entrega libre humana, le viene al discípulo del mismo que le llama: «Si el Señor no me ayudara, no

bastaran mis consideraciones para ir adelante...Me dio ánimo contra mí, de forma que lo puse por obra» (V 4,1). Es Jesús quien enamora el corazón de sus discípulos, quien se comunica hasta ganarlos: «Cuando su Majestad quiere no podemos sino andar siempre con El, como se ve claro por las maneras y modos con que su Majestad se nos comunica y nos muestra el amor que nos tiene» (M 6,7,1).

Si «Dios lo puede todo» (C 16,1) y «su querer es obrar» (C 22,7), «cuando el Señor quiere para sí un alma, tienen poca fuerza las criaturas para estorbarlo» (F 10,8). Como dice la Iglesia, «sólo el amor de Dios llama de forma decisiva» (ExAp. EvTest 13). Un amor gratuito que ella no puede menos de cantar: «sin tener que amar, amáis; engrandecéis nuestra nada» (Po 6,3).

b) Llamada eclesial: El alma de la Santa se remueve en emociones cuando narra la vocación de otros al seguimiento de Cristo (F 10,8-11). Depositaria de un carisma renovador, canta los acontecimientos de familia sintiéndose maternalmente afectada: tomas de hábito, profesiones, etc. Dos tercios de sus poemas se refieren a la vocación-respuesta que Dios va suscitando «en grupo» dentro del «pequeño colegio de Cristo» (CE 20,1), como llama a sus comunidades. Y pondera «la gran merced que el Señor ha hecho a las que trajo aquí» (C 8,2), o «escogido para aquí» (C 13,6), o «que aquí os juntó el Señor» (C 3,10). La llamada se pluraliza eclesialmente, es ya «nuestro llamamiento y a lo que estamos obligadas» (C 4,1). El mismo Señor «que me quiso para sí» (Po 1,2) le asegura de que «llamo en cualquier tiempo» (Po 8,6), y de que su invitación a seguirle hasta el final es correspondida por almas generosas que se entregan, ofrecen, imitan, sirven y se abrazan a la cruz del Maestro (VC 18).

Así se relacionan los aspectos «personales» y «eclesiales» de toda vocación. Dios llama normalmente «desde» la Iglesia (Cons 21) y eleva a cada discípulo a «signo» vivo de la santidad de la Esposa de Cristo (cf LG 31.44; PC 1;EvTes 3). Una llamada a «renovarse sin cesar» (LG 8.9), que T formula con el conocido «ir

comenzando siempre de bien en mejor» (F 28,32) como si en cada uno se iniciara todo seguimiento de Cristo (F 27,11).

c) Fe y amor, bases del «seguimiento»: La Santa no distingue entre invitaciones («si quieres») e imperativos del Señor («ven y sígueme»). Recuerda desde joven lo fatal que es quedarse en meras posibilidades, perteneciendo al grupo de los «llamados» y «no escogidos» (Mt 20,16 = V 3,1; M 5,1,2). Sabe que la Palabra de Jesús no solo enseña con autoridad sino que llama con efectividad. Por eso ante «el mismo soy» (F 31,4) o «¿no sabes que soy poderoso?» (V 36,16) ella responde también con radical confianza: «Firmemente creo que podéis lo que queréis» (E 6,1).

Este rendimiento ante el poderío de quien habla mirando a los ojos es un acto de fe imprescindible. Sin timideces ni razonamientos humanos, como explica la Santa: «El que todo lo puede, quiere que entendamos se ha de hacer lo que quiere» (V 25,1). Si dice «ven», «ello se ha de cumplir, queramos o no» (C 32,5) porque «su querer es obrar» (C 16,10; 22,5).

No es determinismo sino confianza absoluta lo que destaca T cuando recuerda el pasaje evangélico del «mancebo» rico (Lc 18,22). Le faltó libertad para «determinarse» y que «del todo posea el Señor el alma»; y, a pesar de los preceptos cumplidos, no entendió el cariño con que Jesús le miraba y prefirió «irse triste» con sus riquezas, dando la espalda al Señor (M 3,1,6-7). La línea divisoria entre el sí y el no a Cristo discurre siempre sobre el carril de la absoluta fianza en Jesús, que puede pedirnos el obsequio total de nuestra libertad. De ahí que concluya la Santa: «Por su mandamiento venimos aquí; verdaderas son sus palabras: no pueden faltar» (C 2,2). Y así lo destaca en una de las expresiones más teológicas salidas de su pluma: «El amor de contentar a Dios y la fe hacen posible lo que por razón natural no lo es» (F 2,4).

El «amor de contentar a Dios» es la disposición básica del discípulo de Cristo, suscitada por el calado de su misma mirada «cariñosa» (Mc 10,21). El trueque de amores («es hermoso trueque dar nuestro amor por el suyo»: C 16,10) se debe a una gracia impulsiva del Espíritu: «cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren» (V 25,17). Y es también el resultado demostrativo de esa iniciativa divina: «¿En qué te le puedo más mostrar que [en] querer para ti lo que quise para Mí?» (R 36). En efecto, sólo el amor que Dios nos tiene puede despertar el «amor de contentar a Dios» (F 2,4).

«Amor saca amor», sentencia la Santa (V 22,14). Y a vivir este amor, según el paradigma de Cristo, se ordenan todos los demás medios de santificación cristiana, pues ese amor es el «don principal y más necesario» (LG 42), la energía nueva que lleva todo a su perfección. Si la Iglesia «tiene por ley el nuevo mandato de amar como Cristo nos amó a nosotros» (LG 9), T no dejará de formular esa ley nueva casi con las mismas palabras del Aquinate (STh 2-2,184,3): «Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo; y, mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas» (M 1,2,17). Esto equivale a «trabajar y determinarse y disponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conforme con la de Dios..., que en esto consiste la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual» (M 2,1,8).

En consecuencia, la respuesta del llamado es un sí a Dios, un «fiat» como el de Cristo al Padre. Todo el mensaje teresiano pasa por el matiz de este «cumplir» con Dios, como el Señor, con una entrega total de sí mismos: «dar el corazón» (Po 1,2), «ofrecerse» y «rendirse» inmolada (Po 2 y 29), «ser-para mi Amado» (Po 3), etc. De este amar a Dios con todo el corazón hace la Santa una consigna programática en todos sus escritos. Botón de prueba de este «sólo Dios basta» son los versos del poema biográfico Dilectus meus mihi: «Yo toda me entregué y di, / y de tal suerte he trocado, / que es mi Amado para mí / y yo soy para mi

Amado // Y mi alma quedó hecha / una con su Criador. / Ya yo no quiero otro amor / pues a mi Dios me he entregado» (P 3,1.3).

2. Seguimiento e imitación de Cristo

La formulación teresiana del «seguimiento-imitación» de Cristo es tan rica en resonancias que se impone matizar su experiencia-mensaje en varios moldes simbólicos. A partir de un enunciado común («Sigamos a Jesús, que es nuestro Camino y Luz»: Po 20,2), tres términos catalizan las innumerables sugerencias al propósito: –seguirle como «Camino», –imitarle como «Maestro y dechado», –servirle como «capitán del amor». Se trata de una misma realidad, presentada en círculos convergentes, desde la experiencia unitaria y espléndida de T. Nos limitaremos a dejarle hablar, declamar y arengar, pues los comentarios adicionales podrían mermar la frescura del ideal que la Santa nos brinda como «respuesta» al ya visto «llamamiento» del Señor.

a) Jesús mismo es el «camino de perfección» (V 15,13). No hay otra «puerta» ni otro «sendero» para vivir ese «no deja de nos amar, nuestro Dios, y nos llamar» (Po 10,5). De aquí ese grito programático y dinámico de la Santa: «Sigámosle sin recelo, monjas del Carmelo» (ib).

Sobre la base de que Jesús es «el Camino» («el mismo Señor dice que es camino»: Jn 14,6=M 6,7,6), Teresa reconstruye un recorrido vivencial. Más como quien revive la andadura que como quien programa un itinerario. Su rica sensibilidad y memoria infunden al término «camino» una carga de experiencia profunda, unos contenidos de vicisitudes rememoradas: el duro inicio, los esfuerzos iniciales de adaptación, las etapas con sus altibajos, los medios y las formas de caminar orando, el cansancio y los consuelos, las anécdotas y el proyecto esencial hasta la meta.Y en «este viaje» interior del alma (C 23,6) hay que poner la mirada en quien va adelante, Jesús, y hace compañía: «Por este camino que fue Cristo han de ir los que le siguen si no se quieren perder» (V

11,5). En él se reedita la travesía pascual del Señor, distintivo del peregrino en la fe, guía que marca el ritmo de marcha, seguridad hasta la meta de Jerusalén.

El único bastón permitido al discípulo es la cruz de cada día: «Si consideramos el camino que su Majestad tuvo en esta vida..., no habría cosa que más nos alegrase que el padecer, ni la debe haber más segura para asegurar vamos bien en el servicio de Dios» (cta 310,1, del 17.9.1579).

La conformidad del discípulo con el Jesús a quien sigue convierte en paradoja la «vía estrecha que lleva a la vida eterna» (V 35,13 = Mt 7,14) en «camino ancho, real y seguro» (ib; cf C 21,5). Porque este sendero «va por el valle de la humildad», en que ya no hay «miedo de perderse» para quien «ama la verdad» y se determina a «dejarlo todo por Vos», donde la «noche» se ilumina por «este Sol de justicia», lo «estrecho» se convierte en «ancho», lo «trabajoso» en «fácil», lo «imposible» en «posible... cuando le dais Vos, Señor, la mano» (V 35,13-14).

Este lirismo teresiano no cela los peligros, es verdad, pero la dificultad no es tanta como para pensar que se lleva una cruz sin promesa de victoria. Y el «no hayas miedo, hija, que Yo soy» (Mt 14,27; M 6,50; Lc 24,36; Jn 6,20, etc.) es el logos evangélico que más impresionó a la Santa, a juzgar por la docena larga de veces que lo repite entre sus vivencias más profundas, con otras expresiones equivalentes: «no tengas pena» (V 26,6; M 6,4,16), «¿de qué te afliges?» (R 27), «¿en qué dudas?» (F 31,49) «sosiégate» (R 60), «vete con ánimo» (V 35,8), «que no me fatigase» (V 33,3.8; etc.). Así, de la mano del Maestro que da tan animosas consignas, la Teresa-discípula se siente a gusto, acompañada de Jesús que «anda-con» (V 32,11) y «va-en-delantera» (Po 29,5) de su colegio apostólico.

La «santa andariega», que tanto sabía de arduos caminos, concluye el símbolo del camino-caminante con este consejo: «Andar con fortaleza caminos de puertos tan ásperos, como es el de esta vida, mas no para acobardarnos en andarle. Pues, en fin, yendo con humildad, mediante la misericordia de Dios hemos de llegar a

aquella ciudad de Jerusalén, adonde todo se nos hará poco lo que se ha padecido» (F 4,4). Alude a la Jerusalén celeste, «meta», «premio» y «todo» (V 22,7) realizados ya en Jesús, «nuestra guía» y «glorioso vencimiento» (Po 29,3-4). Pero ya en este caminar temporal su misterio pascual es la referencia obligada para las dos actitudes básicas de la vida: la tristeza en el Huerto y la alegría del Resucitado (C 26,5). Y algo más, según ella: «mientras más adelante va un alma, más acompañada es de este buen Jesús» (M 6,8,1).

b) Imitando a «nuestro dechado y Maestro» (C 36,5). Fue san Pablo quien acentuó con el término «imitación» las actitudes inherentes del cristiano respecto a las del mismo Cristo (1Cor 11,1; Fip 2,5ss.). A cuantos siguen a Jesús no «según la carne sino según el espíritu» (cf Rom 8,9), Teresa les recomienda leer, entre otros «buenos libros para el mantenimiento del alma», el «Contemptus mundi» o «Imitación de Cristo-Kempis» (Cons 8). Su intención es que así conozcan mejor los sentimientos de Cristo y «procuren imitar a su Esposo, que dio su vida por nosotros» (Cons 28). Y la Iglesia, sin reducir este dinamismo a la vida religiosa –pues está claro en los Evangelios y Pablo que es propio de todo cristiano–, afirma que el que sigue los consejos evangélicos «imita más de cerca» al Señor (LG 44).

La Santa, al ceñirse ahora al hilo nocional de la «imitación» de Cristo, nos brinda muchos matices sugestivos y complementarios del «seguimiento» de Jesús. Lo hace al filo de dos términos complementarios: DECHADO y MAESTRO. El primero es de cuño teresiano, el segundo del común evangélico.

• «El es el mejor dechado» (V 22,7): Apelativo intimista y muy femenino que captaban bien sus hijas habituadas al bastidor de bordar. Modelo del que se saca la copia «como quien tiene un dechado delante, que está sancando aquella labor» (V 14,8). Laborío artesanal, que pide atención y «recogimiento». Aplicado a la persona de Cristo, nos trae no sólo su imagen sino su misma presencia real: «quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía

traerle esculpido en mi alma como yo quisiera» (V 22,4) –nos dice en este c. 22 de Vida, fuertemente cristocéntrico–.

El «retrato» de Jesús es una provocación de su presencia espiritual, de la proximidad del Amado. El Jesús «verdadero amigo» se deja sentir «cabe mí», está «tan cerca» que está «al lado», «mirándoos», «presente» (V 22,6-7): «Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. El lo enseñará [cómo caminar tras contemplarlo]; mirando su vida, es el mejor dechado ¿Qué más queremos de tan buen amigo al lado? ¡Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabe sí!» (V 22,7). Así lo recomienda luego a sus hijas: «procurad traer una imagen o retrato de este Señor que sea a vuestro gusto; no para traerle en el seno y nunca le mirar, sino para hablar muchas veces con él, que él os dará qué le decir» (C 26,9; cf C 34,11, donde distingue entre «dibujo» y «presencia» real de Jesús en la Eucaristía).

La conformidad con el Jesús-Dechado es el fruto de la oración de recogimiento, que contempla a Cristo desde su cuna a su cruz (cf VC 23). No se pueden captar todos los matices de esta Imagen, «antes de que subiese al cielo» ni «después de resucitado», sin su amor atractivo que «esfuerza a unos», «anima a los otros» y que «no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros» (V 22,6). En ese entrecruce de miradas sostenidas va cuajando el bordado, que es la «escultura» en el alma de las huellas del Amado: «Es larga la vida y hay en ella muchos trabajos; y hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo... para llevarlos a perfección» (M 6,7,13). Mirar para imitar.

• «Le está enseñando este divino Maestro» (C 25,2): Otro símbolo evangélico sobre el que T marca su huella tan femenina. Se trata no tanto de un aprendizaje doctrinal cuanto de enamorarse del «Maestro de la sabiduría» (C 21,4) y de «nuestro Enseñador Cristo» (C 10,3). A la plasticidad de la mirada (=dechado) se añade ahora la atención acústica del discípulo a los pies del Maestro.

La Santa halla el mejor tipo referencial de esta atención al Jesús que habla en la actitud de María Magdalena, de la que era «muy devota». La escena se presta a ello como semblanza de toda relación contemplativa e íntima con el Señor: «El Maestro está ahí y te llama» (Jn 11,28ss)... Y la discípula se postra «sin bullir ni menear» (V 17,4), «embebida» (ib 5) y «enferma de amor» (C 40,3). No hay que perderse ningún acento, pues a veces Jesús habla «sin ruido de palabras» (C 25,2). Está enseñando los «misterios del Reino» a «los suyos» y «nunca está tan lejos del discípulo que sea menester dar voces» (C 26,10).

El impacto amoroso es recíproco y correspondido por ambas partes: «Allegadas, pues, a este Maestro de la Sabiduría quizás os enseñe alguna consideración que os contente..., que el mismo maestro cuando enseña una cosa toma amor al discípulo y gusta de que le contente lo que le enseña y ayuda mucho a que lo aprenda; y así hará este Maestro celestial con nosotras» (C 21,4). El c. 26 de Camino es un ejemplo de mistagogía orante, aprendida y repetida por Teresa a los pies del Señor: «Juntaos cabe este buen Maestro, muy determinadas a aprender lo que os enseña; y su Majestad hará que no dejéis de salir buenas discípulas ni os dejará si no le dejáis. Mirad las palabras que dice aquella boca divina, que en la primera entenderéis luego el amor que os tiene: que no es pequeño bien y regalo del discípulo ver que su Maestro le ama» (C 26,10).

El «sígueme» del Maestro conduce al «venid y ved» dónde vive y cómo quiere morir de amor. Todas sus palabras se condensan en este propósito de redención amorosa, que suscita en T esta respuesta: «¡Oh Señor, Señor! ¿Sois Vos nuestro dechado y Maestro? Sí, por cierto. ¿Pues en qué estuvo vuestra honra, Honrador nuestro? ¿No la perdisteis por cierto en ser humillado hasta la muerte? No, Señor, sino que la ganasteis para todos» (C 36,5). Así, todo coloquio con Cristo es un mensaje de amor para el discípulo. La premonición del Tabor incluye seguir al Maestro hasta su anonadamiento en Jerusalén (cf R 36; VC 23).

De este rico arsenal teresiano, destacaríamos algunos matices que nos parecen más sobresalientes:

1. Renacidos como «imágenes del Hijo», «no nos puede su Majestad hacérnoslo mayor [regalo] que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan Amado» (M 7,4,4). A este fin de «imitarle en el padecer», recalca ella, se ordenan todas las gracias y consuelos que Dios nos hace al presente.

2. Puesto que «todo nuestro bien y remedio es la Sacratísima Humanidad» (M 6,7,6), la imitación del Amado no debe salir nunca de esta «muy buena compañía» (M 6,7,título), so pena de «no acertar-errar» en el camino: «es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle Humano» (V 22,9).

3. El estudio de la Humanidad de Cristo (V 29,1), desde su cuna a su cruz, de sus palabras y gestos, de su actitud humilde, pobre, paciente y mansa, etc., hay que hacerlo en oración, encuentro propicio en que «el Señor enseña a quien se quiere dar a ser enseñado de él» (C 9,3).

4. Hechos al trato solitario de amistad «con quien sabemos nos ama» (V 8,5) y nos da ejemplo en este «a solas» (C 24,4), «le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos» (V 22,10). Así nace el deseo de imitarle en su «vida trabajosísima» (Conc 7,8), y su muerte «muévenos a compasión» (V 12,1) al tiempo que nos «apareja» para todas las virtudes y mercedes que Dios nos tiene preparadas para esta contemplación (M 4,2,9; 6,1,7; Po 26,9: «y en su imitación mi holganza»).

5. Finalmente, la imitación de los sentimientos de Cristo es la ley de recompensa escatológica, proporcionada al grado de empatía o «com-pasión» con El: «quien más le imitare en esto... más gloria tendrá» (cta 367,1, del 13.1.1581). La ecuación entre «servirme-seguirme» y «el Padre le honrará» (Jn 12,26) radica en ese «amor con que hemos imitado la vida de nuestro buen Jesús» (F 14,5).

c) La doctrina teresiana sobre el «seguimiento-imitación» de Cristo incluye su mistagogía sobre el servicio al «Capitán del amor» (C 6,9). «Por ser cristianas debéis todo eso y mucho más, y os basta que seáis vasallas de Dios» (M 3,1,6) «y siempre hallarse indignos de llamarse sus siervos» (C 17,6). No basta «ser» siervos sino «hacerse» progresivamente tales: «¿Sabéis qué es ser espirituales de veras?: Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz –porque ya ellos le han dado su libertad–, le pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue» (M 7,4,8).

Esto nos llevaría a destacar cuanto la Santa afirma sobre la «renuncia propia» para «servirle de verdad» (V 25,11) mediante la «oración», la «mortificación», la «caridad fraterna» y la «abnegación evangélica». Que el seguimiento-imitación suponga estas formas de «llevar la cruz» es algo evidente. Como que la Santa quiere a los discípulos de Cristo «abanderados» y «peleones aguerridos», sin cobardías ni somnolencias, «pues Cristo va en delantera» (Po 29,4-5). Como el mismo Señor le dice a T.: «Gran cosa es seguirme desnudo de todo como Yo me puse en la cruz» (R 64). De ahí su convicción última: «Quien os sirviere hasta el fin, vivirá sin fin» (F 27,11). Consejos evangélicos.

BIBL. – Díez, Miguel Angel, Vivir en obsequio de Cristo: sugerencias teresianas, en MteCarm. 88 (1980) 125-182.

Miguel Angel Díez

Segura de la Sierra

Villa de la provincia de Jaén, desde la que se propuso a T la erección de un Carmelo en junio de 1568, al regresar de la fundación de Malagón. Propuesta a la que ella responde afirmativamente (cta 11,13), pero que no se efectuó por haberse retractado el fundador, D. Cristóbal R. de Moya. Sin más menciones en los

escritos teresianos. (El texto de dicha carta 11, con fecha 28.6.1568, nos ha llegado gravemente adulterado: nn. 1-9. Según estos párrafos pseudoteresianos, la Santa se habría propuesto erigir en Segura un convento de descalzos, cuando aún no había fundado el de Duruelo). Rodríguez de Moya, Cristóbal.

Segura, Antonio de

Religioso franciscano alcantarino, guardián de Cadalso de los Vidrios (Madrid). Nativo de Segura de la Sierra (Jaén). Amigo de doña María de Mendoza. En 1568 “vino algunas leguas [hasta Avila]... andadas a pie y descalzo” (cta 11,12), para promover la fundación de un Carmelo en su pueblo natal, fundación que no llegó a realizarse. En 1570, la Santa le encomienda la persona de su propio sobrino, Juan de Jesús (Guzmán), recién profeso entre los mismos franciscanos de san Pedro de Alcántara (cta 25). Desde Toledo le suplica interceda ante los prelados a favor de éste, para “dejarle siquiera sosegar un poco” (cta 25.3).

Seguridad

«Certeza» y «seguridad» fueron dos anhelos y a la vez dos problemas diversos e intensamente vividos por T. A causa, entre otros motivos, de los teólogos sus coetáneos. Se trataba, por un lado, de «la certeza de estar en gracia de Dios», sí o no. Y por otro, de «la seguridad de perseverancia final» o bien, de no pecar gravemente en lo futuro, sí o no. Ambos problemas tenían repercusión diversa en el ánimo de los teólogos, y en la vivencia espiritual de ella.

Para los teólogos asesores suyos, como para todo creyente católico, eran norma taxativa las dos o más declaraciones formales del reciente concilio de Trento, una sobre la no certeza de la gracia, a no ser por revelación especial; otra sobre la no seguridad absoluta de la propia perseverancia y subsiguiente salvación eterna. Ambos decretos habían sido formulados en la famosa sesión sexta («De iustificatione») del Concilio el año 1547 y parecían señalar una línea divisoria entre

la fe católica y la discrepancia protestante. Lo cual hacía al tema sensibilísimo en el medio ambiente teresiano.

El Concilio había prescrito que «ninguno puede saber con certeza de fe –en la que no puede haber engaño– que ha conseguido la gracia de Dios» (sesión 6, c. 9). Y de nuevo: «Ninguno, mientras se mantiene en esta vida mortal, debe estar tan presuntuosamente persuadido del profundo misterio de la predestinación divina, que crea por cierto ser seguramente del número de los predestinados» (ib c. 12). Y más lacónicamente en el canon respectivo: «Si alguno dijere, con absoluta e infalible certidumbre, que ciertamente ha de tener hasta el fin el don de la perseverancia, a no saber esto por especial revelación, sea anatema» (ib canon 16).

De rebote, ambos decretos conciliares planteaban a T en el terreno práctico de la vida un doble problema serio, incluso angustioso: ¿Estaba ella cierta, sí o no, de que sus gracias místicas eran de Dios? Lo cual no sólo la forzaba al constante discernimiento entre el origen divino de su experiencia mística, y el posible origen diabólico de la misma, sino que además la enfrentaba con la disyuntiva de sus momentos de absoluta certeca psicológica («ya no podía dudar») y sus prolongadas situaciones de «temor y temblor» a que alude el Concilio. Vaivén anímico y doloroso entre certezas psicológicas e incertidumbres de fe.

La Santa da fe de su angustia reiteradamente. Alguna vez, en términos patéticos: «Acuérdome que me dio en aquellas horas de oración aquella noche un afligimiento grande de pensar si estaba en enemistad con Dios; y como no podía yo saber si estaba en gracia o no (no para que yo lo desease saber, mas deseábame morir por no me ver en vida adonde no estaba segura si estaba muerta, porque no podía haber muerte más recia para mí que pensar si tenía ofendido a Dios), y apretábame esta pena; suplicábale no lo permitiese, toda regalada y derretida en lágrimas. Entonces entendí que bien me podía consolar y estar cierta que estaba en gracia» (V 34 10). Texto que fray Luis, en su primera

edición, se apresura a remediar: «...consolar y confiar que estaba en gracia» (ed. príncipe, p. 431).

Es evidente el control del centinela teólogo sobre la espontaneidad de la escritora mística. Esa pequeña escaramuza entre los dos se repite ante afirmaciones similares acerca de la certeza de lo sobrenatural. Teresa deja constancia de sus temores en una de sus Relaciones, que el mismo fray Luis tanscribe así, sin comentario alguno (las cursivas son mías): «Estando un día con temor de si estaba en gracia o no, me dijo [el Señor]: Hija, muy diferente es la luz de las tinieblas. Yo soy fiel. Nadie se perderá sin entenderlo. Engañarse ha quien se asegurare por regalos espirituales. La verdadera seguridad es el testimonio de la buena conciencia. Mas nadie piense que por sí puede estar en la luz, así como no podría hacer que no viniese la noche natural. Porque depende de mi gracia...» (ed. príncipe, p. 549. El pasaje editado por fray Luis no se salvará de las inmediatas acusaciones ante la inquisición. El teólogo delator se escandaliza de la afirmación «nadie se perderá sin entenderlo»).

Con todo, en el fondo, T está cierta de que el amor que se le infunde es «muy sobrenatural» (V 29,8). Y aunque tarde, llegará a su espíritu una dilatada y permanente paz.

Más complicado es el problema segundo, acerca de la perseverancia final. En T sobrevive una doble convicción. El Señor le ha dicho en un momento solemne que ya nadie será capaz de «quitarte de mí» (R 35), y a esa palabra de El queda vinculada la gracia del «matrimonio spiritual». Por otro lado, ella asegura que, mientras el llamado desposorio espiritual es todavía quebradizo y reversible, en el «matrimonio espiritual» (estado de las moradas séptimas), Dios y el alma ya «no se apartan, porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro... Como si cayendo el agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podría ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o

como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse...» (M 7,2,4).

Y sin embargo, T es consciente de que hasta el fin de su vida terrena perdura ese riesgo fatal de «apartarse de Dios». He aquí su toma de posiciones, a raíz del texto anterior: «Parece que quiero decir que, llegando el alma a hacerla Dios esta merced, está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal, y en cuantas partes tratare de esta manera, que parece está el alma en seguridad, se entienda mientras la divina Majestad la tuviere así de su mano y ella no le ofendiere. Al menos sé cierto que, aunque se ve en este estado y le ha durado años, que no se tiene por segura...» (M 7,2,9). Y de nuevo en el capítulo final del libro: «Estas almas... de pecados mortales –que ellas entiendan– están libres, aunque no seguras» (M 7,4,3), y esta vez fray Luis sí acotará el texto teresiano con una larga nota marginal, que empieza: «En estas palabras demuestra claramente la Santa Madre la verdad y limpieza de su doctrina acerca de la certidumbre de la gracia...» (edición de 1589, p. 184). Habían mediado ya delaciones contra las afirmaciones de la Santa, leídas en la edición precedente del mismo fray Luis.

En la última de sus Exclamaciones, de nuevo ora la Santa así: «¡Oh libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado en el temor y amor de quien te crió! ¡Oh cuándo será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre para pecar ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios!» (E 17,4). Confirmación en gracia.

T. Alvarez

Séneca

Criptónimo que designa a fray Juan de la Cruz, “contentísimo” de haber conocido a Gracián, cta 92,4: de octubre de 1575. (“Senequita”, en el lenguaje familiar de T).

Sequedad/es en la vida espiritual

Sequedad, en la vida espiritual, es el estado de ánimo en que la propia pobreza reduce en extremo el flujo psicológico de nuestra relación con Dios. Esta pobreza espiritual tiene su manifestación más patente en los momentos de oración personal, bien sea como impotencia mental y afectiva en la meditación, bien como experiencia extrema de la propia precariedad en las altas formas de oración contemplativa. En los textos teresianos, la sequedad espiritual se contrapone fre-cuen--temente a la ternura (V 4,2) o al don de lágrimas (V 11,9; 3,1), o a los consuelos, “contentos y gustos” espirituales (M 4,1). No es incompatible con el fervor o el amor (“fervor charitatis”); al contrario, fervor y amor hacen más dolorosos y purificadores los estados de sequedad espiritual. Más allá de los momentos de oración puede afectar a todo el espectro de la vida espiritual, bien sea en el principiante, bien en el místico. Aun sin llegar a la forma extrema de desolación, puede condicionar toda la gama de lo psicológico, lo teologal y lo apostólico. Así, en unos casos se tratará de una prueba pasajera. En otros, de una componente de toda la religiosidad de la persona. – Aquí resumiremos el pensamiento de la Santa en tres apartados: 1) ella misma pasó por la prueba de la aridez espiritual; 2) enseña al principiante cómo ha de comportarse en esos períodos; 3) aún a nivel místico, los trances –pasajeros o duraderos– de sequedad tienen función purificadora y madurativa.

1. La experiencia espiritual de Teresa misma. – No adoleció de sequedad ni de pobreza anímica la primera experiencia espiritual de Teresa niña. Ella y Rodrigo, leyendo “vidas de santos”, se sienten conmovidos hasta prolongar “mucho rato” o “muchos ratos” el eco de la lectura, dejándose invadir por el asombro (“espantábanos mucho”) y “gustando” a fondo de esa carga emotiva (V 1,4). El

contrapunto de la sequedad sobreviene más tarde, al reanudar la práctica de la oración. Sufre ella una cierta atrofia emotiva y discursiva: “si veía a alguna tener lágrimas cuando rezaba..., habíala mucha envidia; porque era tan recio mi corazón en este caso, que, si leyera toda la Pasión, no llorara una lágrima. Esto me causaba pena” (V 3,1). Supera momentáneamente esa situación al comenzar su vida religiosa: “Mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura. Dábanme deleite todas las cosas de la religión...” (V 4,2). Pero esa ternura, incluso acompañada ya por el don de lágrimas (V 4,7) fue pasajera. La subsiguiente jornada de sequedad, especialmente en la oración, se prolongó al menos 18 años: “...dieciocho años pasé este trabajo, y en estos grandes sequedades, por no poder discurrir” (V 4,8: en la R 4,2, hablará de “22 años con grandes sequedades”). Ella misma describe con un par de pinceladas aquella su situación: “muy muchas veces, algunos años, tenía más cuenta con desear se acabase la hora que tenía por mí de estar (en oración), y escuchar cuándo daba el reloj, que no en otras cosas buenas; y hartas veces no sé qué penitencia grave se me pusiera delante que no la acometiera de mejor gana que recogerme a tener oración” (V 8,7).

Según el cómputo de T, esos 18 ó 22 años de sequedad cesarían al comenzar ella la oración mística (V 10,1). Es decir, la habrían acompañado desde los 20 a los 40 años, aproximadamente. Pero aún posteriormente, ya en alta mar de oración contemplativa, testifica ella la existencia de intervalos de sequía mucho más penosa. Lo veremos enseguida, al hacer un balance sumario de su vida espiritual. Ello nos permitirá vislumbrar cómo la contraprueba de las sequedades sirvió para troquelar la vida espiritual de T

2. Consignas de ascesis en los trances de sequedad. – Al menos dos veces ha afrontado T expresamente el tema de las sequedades. En Vida 11, al educar al aprendiz de oración. Y en las Moradas terceras, cuyo capítulo 2º se titula: “...trata de las sequedades en la oración... y cómo es menester probarnos, y que prueba el Señor a los que están en estas moradas”. A ella no sólo le resulta normal la interferencia de las sequedades en los comienzos de la vida espiritual; sino que

retiene absolutamente necesario prevenir al principiante acerca de ellas, informarlo sobre la normalidad de su presencia y darle unas consignas prácticas sobre el modo de conducirse, duren lo que duraren. Teresa ha introducido ya en su exposición el símil del pozo y el huerto. El huerto es el orante. El pozo y el agua son los recursos de oración. El agua de riego simboliza la fluidez y la ternura que matizan la oración del principiante. “Pues ¿qué hará aquí el que ve que en muchos días no hay sino sequedad y disgusto y dessabor y tan mala gana para venir a sacar el agua... y el gran trabajo que es echar muchas veces el caldero en el pozo y sacarle sin agua... Y muchas veces le acaecerá aun para esto no se le alzar los brazos ni podrá tener un buen pensamiento...” (V 11,10). La reiteración del “muchas veces” y “muchos días” debe insinuar al lector la absoluta normalidad de esa situación. A la pregunta inicial “Pues ¿qué hará...?”, responderá enseguida.

Antes, nos interesa conocer el diagnóstico de esa situación. ¿A qué se debe, o de dónde proceden esas sequedades, las de la oración o las de la vida? Para T es claro que en el fondo tienen su origen en el “trato con Dios”. Son providenciales, puras pruebas de Él, que no sólo purifica la actitud del hombre que intenta acercársele, sino que eleva a un plano de pureza y desinterés gratuito la relación humana con Él. Sí, para T es claro que en ocasiones nuestras sequedades pueden provenir de anomalías psíquicas o físicas –enfermedades y “melancolía”–: frecuentemente “vienen de indisposición corporal, que somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo” (V 11,15). Más frecuentemente las sequedades proceden de la secreta pretensión del orante, que quisiera quemar etapas, o bien imponer su propio ritmo al progreso de su relación con El, y “no pueden poner a paciencia que se les cierre la puerta para entrar a donde está nuestro Rey, por cuyos vasallos se tienen y lo son” (M 3,1,6). “Lo más ordinario vienen de aquí las grandes sequedades en la oración, aunque también hay otras causas. Y dejo (de lado) unos trabajos interiores, que tienen muchas almas buenas, (trabajos) intolerables y muy sin culpa suya... y de las que tienen melancolía y otras enfermedades” (ib). “Oh humildad, humildad! No sé qué

tentación me tengo en este caso, que no puedo acabar de creer a quien tanto caso hace de estas sequedades, sino que es un poco de falta de ella...” (ib, 7).

Las pautas que da la Santa frente a esta prueba espiritual se hallan resumidas en el capítulo 11 de Vida: “Tengo para mí que quiere el Señor muchas veces al principio, y otras a la postre, estos tormentos y otras muchas tentaciones que se ofrecen, para probar a sus amadores y probar si podrán beber el cáliz, y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros. Y para bien nuestro creo nos quiere Su Majestad llevar por aquí, para que entendamos bien lo poco que somos” (V 11,11). Por tanto, también las sequedades forman parte de la alta pedagogía del Señor en la concesión de sus gracias. “Determínese, aunque para toda la vida le dure esta sequedad, no dejar a Cristo caer con la cruz” (V 11,10), es decir, acepte las sequedades como un modo de compartir la cruz de Cristo: “ayúdele a llevarla, y piense que toda la vida vivió (Él) en ella” (ib). A causa de las sequedades, “no deje jamás la oración” (ib). No pierda la paz: “torno a avisar, que importa mucho que de sequedades ni de inquietud y distraimiento en los pensamientos, no se apriete ni se aflija, si quiere ganar libertad de espíritu y no andar siempre atribulado” (ib 17). Teresa extiende esas consignas a todo el camino espiritual: “Esto no lo digo tanto por los que comienzan..., sino por otros: que habrá muchos que lo ha que comenzaron y nunca acaban de acabar. Y creo es gran parte este no abrazar la cruz desde el principio, que andarán afligidos, pareciéndoles no hacen nada: en dejando de obrar el entendimiento no lo pueden sufrir, y por ventura entonces engorda la voluntad y toma fuerza, y no lo entienden ellos” (ib 15).

Cuando la Santa escribía esas consignas, conocía casos en que las sequedades se habían convertido en pequeños atolladeros o quizás en auténticas depresiones. A esas personas no duda en abrirles un horizonte de libertad. Llega a proponerles una opción extrema: dejar temporalmente la oración o mudar la hora de hacerla. “Que muden la hora de oración... Pasen como pudieren este destierro, que harta malaventura es para un alma que ama a Dios ver que vive en esta miseria y que

no puede lo que quiere". Obre "con discreción...: es bien ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede" (V 11,15-16).

En el epistolario teresiano es posible espigar toda una serie de episodios pedagógicos, en que la Santa imparte consignas concretas a quienes sufren la prueba molesta de las sequedades. Elegimos tres casos sumamente dispares: a) a su hermano Lorenzo, que de pronto ha pasado de los fervores a las sequedades, le responde: "En forma había deseado (yo) estos días tuviese vuestra merced alguna sequedad, y así me holgué harto cuado vi su carta, aunque esa no se puede llamar sequedad. Crea que para muchas cosas (la sequedad) aprovecha mucho" (cta 185,5). b) A su sobrina Teresita, novicia en el Carmelo de San José de Avila, probada con las primeras sequedades en la oración, le escribe T: "En lo que toca a las sequedades, paréceme que la trata ya nuestro Señor como a quien tiene por fuerte, pues la quiere probar para ver el amor que le tiene, si es tan bien en la sequedad como en los gustos: téngalo por merced de Dios muy grande. Ninguna pena le dé, que no está en eso la perfección sino en las virtudes. Cuando no pensare, tornará la devoción" (cta 351, 2). c) A otra de sus novicias, Leonor de la M., que ha iniciado la vida carmelita con un gesto quizás heroico, T le da esta lección: "En la (tentación) que trae de parecerle anda desaprovechada, ha de sacar grandísimo aprovechamiento; porque la lleva Dios como a quien tiene ya en su palacio... Hasta ahora puede ser que tuviese más ternuritas, como (=porque) la quería Dios ya desasir de todo, y era menester" (cta 449,2). Y le cuenta a continuación el episodio de las "sequedades" de Maridíaz, salpicadas de gracejo y sentido del humor.

3. Sequedades en la vida mística. – Dentro de la vida mística sitúa san Juan de la Cruz el estadio de la noche pasiva del espíritu. Santa Teresa, a su vez, es testigo explícito de que la vida mística, tal como ella la vive y la codifica doctrinalmente, no es un idilio sin fisuras. Tiene su flanco oscuro. No sólo a causa de la extraña revivencia mística de los pecados pasados, pero presentes y lacerantes en la

memoria (M 6,7,1...; R 4,17). Sino por la interferencia de episodios o de periodos de sequedad, mucho más profundos y dolorosos que los sufridos en etapas anteriores del camino espiritual.

a) Los describe ella por primera vez al referir en Vida c. 30 su progreso en la experiencia mística. Ya los había anunciado al hablar de la eclosión beatificante de sus visiones cristológicas, como situaciones en que permite Dios “que padezca el alma una sequedad y soledad tan grande, que aun entonces de Dios parece se olvida” (28,9). A continuación describirá esa situación con pinceladas que reflejan al vivo la dolorosa experiencia de quien ha pasado por ese vacío de Dios: de Él le queda “sólo una memoria como de cosa que se ha soñado” (30,8). “Parecíame yo tan mala, que cuantos males y herejías se habían levantado me parecía eran por mis pecados” (ib). Ese oscurecimiento íntimo le dura a veces un solo día, pero “otras dúrame ocho y quince días, y aún tres semanas, y no sé si más, en especial las Semanas Santas, que solían ser mi regalo. Me acaece que coge de presto el entendimiento por cosas tan livianas a las veces, que otras me reiría yo de ellas, y hácele estar trabucado..., y el alma aherrojada allí, sin ser señora de sí ni poder pensar otra cosa más que disparates...” (30,11). Seguirá sobrecargando las tintas para describir esa situación espiritual de absoluta impotencia.

b) Más tarde, al codificar en “períodos” o “moradas” las etapas de la vida mística, T colocará esos intervalos de sequedad purificadora a la altura de las moradas sextas. No sólo al ingresar en ellas, sino también en el punto de paso a la etapa final de las moradas séptimas. “Vienen unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, (así) es cuando oye hablar de Su Majestad” (M 6,1,8: está aludiendo al trance anímico relatado en la Relación 15, “Pascua de Salamanca”, 1571). El paso a las sétimas moradas alzará por fin una barrera “casi” infran-quea-ble a la irrupción de las sequedades: en las moradas finales, ya no tiene “ni sequedades ni trabajos interiores, sino una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querría sino estar dándole alabanzas; y cuando se

descuida, el mismo Señor la despierta de la manera que queda dicho...” (M 7,3,8). Lo reitera: “En esta morada... casi nunca hay sequedad ni alborotos interiores de los que había en todas las otras a tiempos, sino que está el alma en quietud casi siempre” (ib 10). Los dos atenuantes “casi nunca” y “casi siempre” limitan la rotundidad de la afirmación anterior. De hecho, en relatos y confidencias posteriores, enmarcadas en su período de “matrimonio espiritual”, podemos sorprender a la Santa misma sufriendo más de una vez esa humillación de la propia sequía interior. Así, por ejemplo, al contar su viaje a la fundación de Segovia, en compañía de fray Juan de la Cruz, en 1574: “fui con harta calentura y hastío y males interiores, de sequedad y oscuridad en el alma grandísima..., que lo recio me duraría tres meses” (F 21,4). Nuevo paréntesis, con “ocho días” de sequedad, dos años después, como preparación a una improvisa andanada de arrobamientos que sobrevendrán enseguida (cta 177,4). Y seguirán salpicaduras más o menos intensas de sequedad hasta su postrer balance espiritual un año antes de morir (R 6,9).

c) En todo caso, la evaluación que hace ella de esos tránsitos espirituales del místico por baches de aridez queda siempre resumido en la alternancia de la pobreza humana frente a la gratuidad y abundancia de la gracia de Dios. Suma experiencia mística de la propia pobreza, como terreno propicio para acoger la semilla de las mercedes místicas. De suerte que en el plan de Dios, nunca las sequedades son pausas de rémora o números negativos en el balance espiritual. También ellas son materiales de construcción. Sirven para fundamentar en lo hondo la elevación hacia la altura. Pruebas. Gozo.

T. Alvarez

Serna (Avila), la

Finca a poca distancia de Avila, comprada a don Tello Pantoja por Lorenzo de Cepeda apenas llegado de América, el 6.10.1576. Descrita así por T: “Mi

hermano... ha comprado un término... cerca de Avila, creo legua y media, y aun no tanto. Tiene dehesa y pan de renta y monte. Costóle 14.000 ducados." Y se lo repite ocho días después a la misma María de san José: "Mi hermano ha comprado a La Serna, que es un término redondo que está cerca de Avila, muy buena cosa, de hierba y pan de renta y monte, y da catorce mil ducados por ello..." (cta 132,7). Y cuando el comprador, en sus excesos espirituales, tiene escrúpulos de rico hacendado, la Santa le escribe personalmente: "el pesarle de haber comprado la Serna hace el demonio por que no agradezca a Dios la merced que le hizo en ello, que fue grande... Mire que es tentación; no le acaezca más, sino alabar a Dios por ello... No dejaba de ser santo Jacob por entender en sus ganados, ni Abrahán, ni san Joaquín, que como queremos huir del trabajo, todo nos cansa; que así hace a mí..." (cta 172, 10-11). Ahí le dirige T sus cartas (332, 337, 338, 345, 346...). Ahí acoge Lorenzo a su pobre hermano Pedro, melancólico perdido (cta 337,1-2). Y en La Serna llegará a aquél la muerte (26.6.1580): "Se había ido a La Serna por tener más soledad, adonde murió, o comenzó a vivir, por mejor decir" (cta 363,3). En una cláusula de su testamento había consignado él: "Item digo: yo compré el lugar, dehesa y término de La Serna y el Guijo con la parte que está en Valdeprados de Tello Pantoja, e los demás que en ella tengan parte, en catorce mil e ciento e tantos ducados, de los cuales debo como siete mil e más, e pago dellos censo al dicho Tello Pantoja y a doña Juana de Vera y al licenciado Barco y Tirado, sobre la dicha Serna..." – Más tarde, la nuera de Lorenzo, doña Orofrisia de Mendoza, venderá la finca. (cf el testamento de Lorenzo en: M. M. Pólit, La Familia de Santa Teresa en América..., Friburgo 1905, pp. 353-373).

Serna se llama también uno de los criados que tiene Lorenzo en la finca, y que viaja repetidas veces a Toledo entre 1577 (cta 172,1.5.21) y 1580 (cta 338,6), con cartas y recados que se intercambian la Santa y su hermano. Cepeda, Lorenzo de.

Serrano

Es uno de los recaderos de la Santa. Le sirve de “mensajero” entre Malagón y Sevilla, con cartas y paquetes para el P. Doria (ctas 318. 325...) y para María de san José (319. 330. 331. 364). En 1580, la Santa desea que Serrano se instale (de nuevo?) en Sevilla (cta 330,17), adonde ya se halla a fines de año (cta 364,9). Pero unos meses antes había intentado pasar a las Indias. No se lo aprueba la Santa: “Con Serrano tengo escrito a V.R. [María de San José, en Sevilla], que me dijo se partiría presto para allá, que no se puede a hacer acá. Mire por él, que el licenciado [G. de Villanueva] me ha dicho que le ha dicho que quiere pasar a las Indias, y pesarle hía, que es un disparate; y nunca le acabaré de agradecer la ley que ahí las tuvo en tiempo de tanta necesidad” (cta 331,6). A pesar de su mucha presencia en el carteo de la Santa, es poco lo que sabemos de él. Ni siquiera su nombre. – No confundirlo con “el licenciado Serrano”, de Toledo, a quien ella y Gracián consultan, como asesor teólogo, un caso típico de moral “probabilista” (cta 340, 1-2; cf A 2, carta 36, p. 269, nn. 3-7).

Sevilla, fundación del Carmelo de

A Teresa se le fue la mano al escribir la fundación del Carmelo de Sevilla. A ninguna otra le concedió tan amplio espacio en el Libro de las Fundaciones. Comienza, al menos intencionalmente, en el capítulo 23, “en que trata de la fundación del monasterio del glorioso San José del Carmen en la ciudad de Sevilla”, y le dedicará otros tres capítulos: cuatro en total. Ha sido ‘importunada’ para que se alargue más en éste (F 24,3). Escribe en Toledo, de regreso de Andalucía. Y se resiente de añoranza. Prueba de ello, las numerosas y extensas cartas que desde ahí envía al Carmelo sevillano, fundado hace apenas un año.

En su relato comienza contando el viaje, desde Beas a Sevilla, emprendido por pura imposición del Comisario Gracián. Viaje lleno de peripecias. Lo hace con seis monjas, tales que “se atreviera a ir con ellas a tierra de turcos” (F 24,6). El Guadalquivir les juega una mala pasada, y casi da al traste con los carromatos de

la caravana. “La calor era mucha”, y T se les enferma y no halla dónde guarecerse de aquel sol canicular. Al recordarlo, advierte a las lectoras: “Habéis de mirar que [aquel sol] no es como el de Castilla, sino muy más importuno” (F 24,8). Gran apuro al entrar en Córdoba: los carros “no cabían por la puerta de la puente” (F 24,12). Fervores y decisiones excepcionales en una ermita de las cercanías de Ecija, porque era la fiesta del Espíritu Santo: Pentecostés, siempre emotivo para Teresa. Ella no quiere acordarse de los espadachines pendencieros de “la venta de Albino”.

Por fin, Sevilla. Todo habían sido promesas. Pero promesas en el aire. En Sevilla no hay licencia del arzobispo para la fundación. Teresa y sus monjas están a punto de reemprender viaje, camino de la fundación de Caravaca, que ha quedado pendiente. Por fin, el Prelado accede a entrevistarse con la madre fundadora, y obviamente se rinde y le permite hacer “lo que quisiese y como quisiese” (F 24,20). Gran fiesta el día de la inauguración, “con tiros de artillería y cohetes” y fuegos de artificio, que a poco incendian la casa.

Cuando todo va viento en popa, sobreviene la denuncia de T y de sus monjas a la Inquisición de Sevilla. Gran susto del padre Comisario, Jerónimo Gracián. Ni sombra de miedo en ella. Al contrario, la visita de los inquisidores al nuevo Carmelo de la ciudad trae su porción de fortuna: para uno o dos de los consultores del Santo Oficio, Teresa pone por escrito las cosas de su alma, y hasta nosotros llegan aquellas preciosas confidencias, la Relación 4ª, que comienza ‘Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito...’, y la Relación 5ª, que nos ofrece algo así como un preludio del Castillo Interior. Escribe para los dos inquisidores, pero sin caer en la trampa o en la impertinencia de responderles a preguntas capciosas, de si se le ha revelado a ella “adónde está el paraíso terrenal” (R 5,24), y otras no menos insulsas. En resumen:

– había salido de Beas el 18 de mayo de 1575.

– por Córdoba pasa el 23 de mayo.

– el día siguiente, pausa de descanso en la ermita de Santa Ana, en Ecija. (Pentecostés había sido el día 22).

– llega a Sevilla el día 26.

– estrena fundación, a su modo, el día 29.

– el 12 de agosto hacen puerto en Sanlúcar su hermano Lorenzo y familia, venidos de Las Indias. Pronto se presentan en Sevilla.

– en noviembre otorga poderes para la fundación de Caravaca.

– el 23.1.1576, los inquisidores de Sevilla informan sobre Teresa al tribunal de Madrid.

– sin fecha, escribe las Relaciones 4ª y 5ª.

– a T le llega la noticia de que los Inquisidores de Madrid y de Valladolid han incautado el autógrafo de Vida.

– desde Castilla le llega la falsa noticia de haber sido “descomulgada” por el capítulo general de la Orden en Piacenza (Italia).

– T escribe importantes cartas al P. General, J. Bautista Rubeo (ctas 83.102).

– 3 de junio, solemne inauguración de la nueva casa (F 25,12).

– 4 de junio: por fin, emprende el viaje de regreso a Castilla, tras un año de permanencia en Sevilla (F 26,1).

Bibl. – Documentación, en BMC 6, 218-253; María de san José (Salazar), Libro de recreaciones, Recr. 8-9; M. Luisa Cano Navas, El convento de San José del Carmen de Sevilla. Estudio histórico-artístico, Sevilla 1984; I. Bengoechea, Sevilla, Teresa de Jesús y la Virgen María, EstMar 48 (1983), 501-510; A. Huerga, Santa Teresa de Jesús en el “infierno” de Sevilla, en «TeolEsp» 26 (1982), 229-250.

F. Domingo

Siciliano, el

Leone, Mariano di

Silíceo, Card. Juan Martínez

Cardenal y arzobispo de Toledo: 1546-1557. La Santa no alude a él, sino al “Colegio de Doncellas” por él fundado en Toledo, 1551 (cta 8,10). Cuando en 1573 propongan a la M. Teresa la fundación de un similar “colegio de doncellas” en Medina del Campo, ella se informará expresamente del colegio de Toledo, donde se habían educado algunas hermanas de Gracián, si bien no parece estar en lo cierto cuando escribe que “en Toledo me he informado que son 35 [educandas], que no pueden pasar de allí”, es decir, de ese número (cta 53, 4). Los estatutos del colegio toledano llegaban a admitir hasta 100 muchachas “de limpia sangre”.

Silva, Ana de

Rectora del Colegio de Doncellas del Cardenal Silíceo, en Toledo. A ella y a su cargo alude la Santa (“me ha enviado regalos”) en carta a Dª Luisa de la Cerda (cta 8,10). Dª Ana era pariente de ésta, por parte de su madre, Dª María de Silva y Toledo.

Simbología bíblica

Utilizamos el término “simbología” en su acepción más amplia, para seriar la tupida red de imágenes que T extrae de la Biblia, sea ella consciente o no de la cantera de origen. En su conjunto, variedad y magnitud reflejan bien el soporte bíblico de la experiencia y del ideario teresianos. Por su número y calidad forman una pequeña constelación equiparable a la serie de tipos bíblicos presentes en los escritos de la Santa. (’ Tipología Bíblica). De hecho ella, como gran parte de los maestros espirituales, está convencida de que las páginas de la Biblia contienen un ingente rimero alegórico de cosas y motivos sugeridores: “¡Oh Jesús, quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!” (M 7,3,13). Ese atisbo del simbolismo bíblico surge en las moradas finales del Castillo, después de haber evocado “el ósculo que pedía la esposa”, “las aguas que se dan a la cierva herida”, “el tabernáculo de Dios”, “la paloma que envió Noé”, “la oliva en señal de haber hallado tierra firme”, etc. Es probable que T se iniciase en ese modo de interpretar las imágenes bíblicas, leyendo Los Morales de san Gregorio, a partir del prólogo del libro.

En ese despliegue de imaginería bíblica a lo largo de los escritos teresianos, habría que distinguir el grupo selecto de imágenes mayores, más o menos elaboradas por la Santa, y por otra parte la serie de imágenes menores, más numerosas pero menos densas de contenido.

La serie primera gira en torno a los argumentos de mayor relieve en la exposición doctrinal de la Santa. Basta apuntar algunas:

– el alma: jardín o vergel (V 11,8; 14,1.9), paraíso donde Dios tiene sus deleites (M 1,1,1), árbol de vida, plantado en las corrientes de “las aguas de la vida que es Dios” (M 1,2,1), palacio de Dios, posada y morada, etc. – Motivos bíblicos patentes (cf más adelante los artículos respectivos).

– el amor: es fuego, centella encendida en el alma (V 15,4), “fuego en el alma” (V 32,2), “fuego fuerte, poderoso, no sujeto a los elementos” (C 19,3); es “saeta de fuego” (M 6,11,2), “dardo de oro” que penetra las entrañas (V 29,13), es “herida del corazón” (R 5,15), “herida sabrosísima” (M 6,2,2). Es “vino y borrachez” (C 18,2; Conc 4,3.4)... Imaginería que refleja de cerca dos motivos bíblicos bien perfilados: el pasaje profético de Trenos 1,13: “desde lo alto metió fuego en mis huesos”; y la clásica “herida del corazón” de los amantes de los Cantares (“vulnerasti cor meum”, 4 9).

– Jesucristo: es, ante todo, el Esposo, como en los Cantares y en las parábolas. Es Rey y Señor, Señor de señores, “Emperador de los emperadores” (CE 37,6)... El título de Rey es el de Jesús en la cruz (Jn 19,19) y en tantos pasajes bíblicos. “Rey de reyes...” (Ap 19,16). Camino y dechado. Esposo. A Teresa le impactó especialmente ese título leído del Esposo en los Cantares (1,3.11), y amorosamene glosado por ella en M 5,1,12; 5,2,12; y Conc 6).

– la iluminación interior, que es luz, sol, lámpara, centella, camino... El Espíritu Santo es aire, fuego, paloma; pasa como la saeta que atraviesa el aire... Con la subsiguiente serie de imágenes de la vida espiritual: agua, riego, lluvia del cielo, fuente viva, corriente de agua viva... Todas ellas de inspiración bíblica.

– la unión del alma a Dios tiene su mejor soporte en la imagen esponsal de los Cantares, elevada a símbolo supremo en las últimas moradas del Castillo Interior, ya desarrollada en los Conceptos y glosada en varios poemas.

Entre las imágenes menores no podía faltar la recuperación del llamado “bestiario bíblico”: el águila, la abeja y la araña, los cuatro animales, la cierva, el dragón, el león, la paloma, la víbora, la hormiga, la mariposa, el ave fénix, la oruga, el erizo, el gusano..., el pájaro solitario.

Aunque en apariencia esa imaginería bíblica coincida con la serie de tópoi o lugares comunes clásicos en la literatura espiritual, al pasar por la pluma de la Santa adquieren matices y valor originales. Con relativa importancia doctrinal en su conjunto. Y con empalme directo o indirecto en la Palabra bíblica.

Espigamos a continuación una serie de imágenes selectas, suficientes para ilustrar este aspecto del magisterio teresiano.

Abeja (miel / araña). – La abeja está presente con cierta sobriedad en la simbología mística de T. Ella ha observado y admirado: la abeja, la colmena y la miel, las flores, el vuelo, la labra de la miel. Abeja y araña pasan a ser símbolos de lo bueno y lo malo. “¿Quién lo pudiera creer... que un gusano [de seda] y una abeja sean tan diligentes en trabajar para nuestro provecho...?” (M 5,2,2). La abeja que labra la miel en lo secreto de la colmena simboliza la voluntad en la oración de quietud (V 15,6). Su ir y venir de las flores a la colmena, la relación entre la labor de la mente y la quietud del recogimiento interior (C 28,7). La abeja misma es la imagen de la humildad, “que siempre labra, como la abeja en la colmena, la miel” (M 1,2,8), y que es capaz de transformar defectos y miserias en bienes y virtudes: al contrario de “la araña, que todo lo que come convierte en ponzoña..., la abeja lo convierte en miel” (F 8,3). Lo repetirá, al glosar el escandalismo de quienes se molestan ante las imágenes y el léxico de los Cantares bíblicos: son “como las cosas ponzoñosas, que cuanto comen se vuelve en ponzoña: así nos acaece...” (Conc 1,3). – En el Vejamen (n. 8), T desea que a su hermano Lorenzo “se le pegue algo de estar junto a la miel”, y en este caso la miel es fray Juan de la Cruz con quien aquél ha comenzado a dirigirse espiritualmente (cf cta 177). – Las tres imágenes –abeja, araña, miel– son bíblicas, pero no es probable que en este caso el texto bíblico sea el inspirador de T.

Abismo. – Abismo y piélago son imágenes de origen bíblico. Abismo (sheol) es el lugar de los muertos (en el N.T., “hades y gehenna: Mt 16,18; 5,29), su hondura y oscuridad. Piélago, la inmensidad del océano (Jon 2,6). En T apenas conservan

ese significado originario (E 12,1). Más frecuentemente los refiere a sí misma en sentido figurado y negativo, o a Dios en positivo. Siempre en textos emocionales. “Piélago de maldades que soy yo” (V 18,8). “Ha sido esta alma [yo] un abismo de mentiras y piélago de vanidades” (V 40,4), “siendo yo un piélago de pecados y maldades” (R 3,12). En cambio, Dios “es un piélago sin suelo de maravillas, una hermosura que contiene en sí todas las hermosuras” (C 22,6). En las Exclamaciones, “los abismos” son los infiernos, y el pecado es “guerra continua contra quien los puede hundir en los abismos en un momento” (E 12,1).

Agua. – Elemento con múltiples simbolismos en la Biblia, generalmente alusivos a la vida, al origen de la vida, al poder creador de Dios, a la saciedad de los deseos humanos... Para T, el agua es uno de los símbolos preferidos, no sólo porque “campo o agua, flores” (V 9, 5) la impactan y recogen, “le traen memoria del Creador” y le “sirven de libro”, sino porque le resulta fácil descubrir su simbolismo: “no hallo cosa mejor para declarar algunas de espíritu que esto de agua...; soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas, que en todas las que crió tan gran Dios... debe haber hartos secretos” (M 4,2,2).

De ahí que le sea tan espontáneo el empalme con el simbolismo bíblico del agua: –la Samaritana y la sed del agua viva (V 30,19; C 19,2; M 6,11,5); –Jesús que llama a todos a Sí para darles de beber (E 13); –la fuente de agua viva (C 28,5); –el agua de las lágrimas (V 10,3; 11,9; 19,2); –agua para la cierva sedienta (M 7,3,13); –el árbol de la vida plantado junto a las corrientes de las aguas (M 7,2,9); –los manantiales cósmicos y Dios que no deja salir al mar de sus términos (M 6,5,3); –el agua de la gracia (V 11,6-9; 14,2; 21,1...); –agua de las nubes del cielo (V 20,2-3; 22,2); –agua que mata el fuego (tácita alusión al verso de los Cantares, 8,7: “aquae multae...”: C 19).

Aguila (ave). – Imagen de probable inspiración bíblica, si bien de simbolismo literario universal. Mencionada siempre por T en sentido figurado, integra el grupo de ave, vuelo, alas, ave fénix, paloma, gallina... Teresa se inspira probablemente

en Exodo 19,4 (“como un águila real, Dios llevará al pueblo de Israel sobre sus alas”), y en el Deuteronomio 32,11 (“como el águila incita a sus polluelos a volar, así El...”). Pero además ella se hace eco del simbolismo mitológico del águila, muy presente en la literatura de su tiempo, a la vez que filtrado en el lenguaje popular. De ahí el significado polivalente que el águila adquiere en sus escritos. En Vida simboliza a Dios, “águila caudalosa” que con gran ímpetu levanta sobre sus alas al alma, “a la manera que las nubes (‘o el sol’) cogen los vapores de la tierra y levántanla toda de ella” (V 20,2.3; y 20,22.28), de suerte que Dios es águila, nube y sol, figuras bíblicas las tres. Dios, como el águila, va capacitando los ojos del alma para mirar de hito en hito al sol (Dios, “sol de justicia”), eco de la leyenda mitológica de los ojos del águila, que no sólo mira al sol de hito en hito, sino que incita a sus polluelos a hacer lo mismo, y al que no resiste “los rayos vivos de su luz, lo arroja del nido como ajeno”. Sin aludir expresamente al pasaje del Deutero-nomio, T lo glosa hermosamente: “Algunas cosas que nos parecen imposibles, viéndolas en otros tan posibles y con la suavidad que las llevan, animan mucho y parece que con su vuelo nos atrevemos a volar, como hacen los hijos de las aves cuando se enseñan, que aunque no es de presto dar un gran vuelo, poco a poco imitan a sus padres. En gran manera aprovecha esto, yo lo sé” (M 3,2,12). Por fin, Dios otorga al alma vuelo de águila real (V 39,12), y él mismo es “águila caudalosa de la majestad de Dios” (E 14,4). Evocando el texto del salmo 102,5 (“Dios renovará tu juventud como la del águila”), la Santa unifica dos mitos, el del águila y el del ave fénix. (’ Ave fénix.)

En el Epistolario, “águila/s” es uno de los criptónimos utilizados por T en el carteo del año 1576 y ss. Con Gracián: águilas son las carmelitas descalzas (cartas 119 y 121: del 6.9.1576, y 9.9.1576); al menos en una ocasión designa a los descalzos: “Perucho... tiene un hermano que le han echado las aves nocturnas..., que quiere esté entre las águilas (los descalzos)” (cta 145, n. 3, a Gracián, del 4.11.1576).

Aire. – Imagen bíblica (pneuma) de amplio simbolismo (Espíritu Santo, alma o espíritu humano, vida), con gran influjo en la simbología de los místicos cristianos.

Basta recordar a san Juan de la Cruz: “el aire de la almena” (Noche, estrofa 7), “el silbo de los aires amorosos” (Cántico, 14), “ven austro que recuerdas los amores” (ib 17), “el aspirar del aire” (ib 39), “en su aspirar sabroso” (Llama, 4). En cambio, su presencia es irrelevante en la imaginería teresiana, incluso en sus numerosas variantes léxicas (viento, soplo, aliento, huelgo, resollar, respiro...), rara vez empleadas con carga simbólica. Unicamente la imagen del “aire sosegado”, que aumenta el buen bogar de la nave, le sirve en ocasiones para subrayar la acción de la gracia o del Espíritu en la vida espiritual (V 30,19; C 28,5), en contraste con la insuficiencia del esfuerzo o del remar humano. – T conoce la teoría clásica de los “cuatro elementos” (agua/fuego, tierra/aire: cf C 19,3-5; M 4,2,2). A los tres primeros les concede más contenido simbólico que al “aire”.

Alas (alas de paloma / alas de águila). – Imagen de claro origen bíblico. T recurre a ella con expresa alusión al texto sagrado. Su impetuoso anhelo de Dios exige alas de paloma como las del Salmo 54,7. Se siente a sí misma con alma alada, lista para emprender el “vuelo del espíritu”. Dios es “águila caudal” que la acoge sobre sus alas para elevarla sobre todo lo creado (Ex 19,4; Deut 32,11; Sal 56,1...): imágenes que se hallan fundidas en el cap. 20 de Vida, uno de los más intensos del libro. He aquí los pasajes más expresivos: “Válgame Dios..., cómo se siente tenía razón [David] y la tendrán todos de pedir alas de paloma...” (n. 24). “Entiéndese claro un vuelo que da el espíritu para levantarse de todo lo criado y de sí mismo...; mas es vuelo suave, es vuelo deleitoso, vuelo sin ruido. ¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí, que lo mire todo sin estar enredada en ello” (ib 24-25). “Aquí le nacieron [al alma] alas de paloma para volar; ya se le ha caído el pelo malo” (V 20, 22: la alusión al “pelo malo” prolonga la imagen del “pajarillo recién nacido” de capítulos anteriores: 13,2). También utiliza la imagen bíblica de Yawéh que cobija bajo sus alas o toma sobre ellas al pueblo de Israel (Sal 16,8; 35,8; E 19,4): “muchas veces... viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas” (V 20,3); cf otros textos en que utiliza la misma imagen con variantes: V 8,10; 18,14; 31,18; 38,10.12; C 28,2).

Angel de luz. – Título que san Pablo da a “Satanás, que también se transfigura en ángel de luz” (2 Cor 11,14). En ese mismo sentido utiliza T la imagen para designar al demonio, disfrazado de “ángel bueno”, sobre todo en las Moradas: “Es mucho menester no descuidarnos para entender sus ardides y que no nos engañe, hecho ángel de luz” (M 1,2,15). Porque el demonio “sabe bien contrahacer el espíritu de luz” (M 6,3,16; cf M 5,1,1 y V 14,8). En todos esos pasajes, T se refiere a las posibles interferencias del demonio en los estados místicos.

Animales (los cuatro). – Los cuatro animales simbólicos de las visiones apocalípticas de Ezequiel (1,4 ss.) y de Juan en el Apocalipsis, identificados en la tradición literaria y pictórica con los cuatro evangelistas, aparecen también en una de las más fulgurantes visiones de T (V 39,22). En “un arrobamiento grande” se le abren los cielos, como a Ezequiel (Ez 1,2) y contempla el trono de Dios: “Vi abrir los cielos..., representóseme el trono... que he visto otras veces, y otro encima de él, adonde por una noticia que no sé decir... entendí estar la divinidad. Parecíame sostenerle unos animales; a mí me parece he oído una figura de estos animales. Pensé si eran los evangelistas. Mas cómo estaba el trono ni qué estaba en él, no lo vi, sino gran multitud de ángeles... La gloria que entonces en mí sentí no se puede escribir ni aun decir...” El relato prosigue, con otros datos sobre el cielo y la visión beatífica.

Árbol / manzano. – La imagen del árbol suministra a la Santa un triple motivo de simbolismo derivado de la Biblia: a) el árbol del Apocalipsis, plantado junto a las corrientes de las aguas, simboliza, para ella, al alma en gracia, pletórica de vida, en contraste con el alma en pecado (M 1,2,1): “que así como el árbol que está cabe las corrientes de las aguas está más fresco y da más fruto, ¿qué hay que maravillar de... esta alma...? (M 7,2,9). b) El árbol que ofrece sombra al profeta Jonás, y que luego es roído por la oruga, se torna símbolo de la vida desganada del espiritual cuyas virtudes son fácil presa del desánimo (V 31,21). c) El

simbolismo más fuerte lo toma ella del manzano del Cantar de los Cantares, que también inspiró a san Juan de la Cruz. Para ella el manzano es símbolo del reposo místico, bajo la sombra del Espíritu, en la presencia gozosa del Amado. Se convierte así en símbolo complejo y completo de la vida mística, desarrollado en los capítulos 5-7 de los Conceptos y enriquecido con amplio cortejo de imaginería alegórica: sombra y descanso (Conc 5,7), rocío (5,4), frutos, flores y olores aromáticos (7,7). En última instancia, Teresa –lo mismo que más tarde hará fray Juan de la Cruz– condensa el simbolismo en la síntesis "manzano/cruz": "Entiendo yo por el manzano el árbol de la cruz, porque dijo en otro cabo en los Cantares: debajo del manzano te resucité" (Conc 7,8). Fray Juan de la Cruz escribirá: "Debajo del manzano: esto es, debajo del árbol de la Cruz, que aquí es entendido por el manzano..." (Cántico 23,3: a continuación, alega –lo mismo que T– el verso "sub arbore malo suscitavi te": Cantares 8, 5). En la misma línea alegórica compondrá T su poesía 19, dedicada al "árbol de la Cruz", en una de cuyas estrofas canta: "Es la Cruz el árbol verde / y deseado / de la esposa, que a su sombra / se ha sentado / para gozar de su Amado / el Rey del cielo, / y ella sola es el camino / para el cielo". – En el mimo poema se amplía el simbolismo "árbol/cruz": la cruz es "palma preciosa / donde ha subido"; "es una oliva preciosa / la santa Cruz"; "la cruz es árbol de vida / y de consuelo"; es "camino deleitoso / para el cielo". Es posible que en ese poema teresiano a la Cruz haya influido la liturgia del Viernes Santo con el precioso himno "Vexilla Regis prodeunt", que proclama la Cruz como "arbor decora et fulgida".

Armas. – El simbolismo de la milicia espiritual ("armas de justicia", "armas de luz", "armas no carnales", "lucha con los poderes espirituales del mal": Ef 6, 12.16.17...) llega a Teresa desde san Pablo, muy probablemente a través de la Regla carmelitana. En ella también es copioso el léxico combativo, siempre en acepción figurada y espiritual: armas, lucha, batería, artillería, banderas, castillo, guerra, capitanes, alférez, soldados, batalla, victoria. Suya es la consigna dada a las lectoras carmelitas: "encerradas, peleamos" (C 3,5). Aspecto combativo de la vida

espiritual fuertemente presente en el Camino (cc. 1.3.16 etc.), y en las Moradas. Armas espirituales.

Aroma Olor.

Ave fénix. – El mito del ave fénix que cada cien años renace de las propias cenizas, tiene parcial acogida en el salmo 103, 5 (“como un águila se renovará tu juventud”; cf Is 40,31). T leyó probablemente el relato legendario en el Tercer Abecedario de F. de Osuna (tr. 16, c. 5), con su traslación a lo espiritual. Pudo verlo también en alguna glosa del salterio. El mito se había convertido ya en símbolo de la transformación del hombre viejo en hombre nuevo (Ef 4,24). Pero ella lo ha incorporado a su experiencia mística. Por eso aparece por primera vez en el relato de Vida. Para ella, la Eucaristía es el fuego que “consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria, y a manera de cómo hace el ave fénix –según he leído– y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma... No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad...” Refrendado por la palabra interior: “Su Majestad... me dijo: ‘buena comparación has hecho, mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre’...” (V 39, 23). – El simbolismo reaparecerá de nuevo en las Moradas: aquí es la palabra de Dios, surgida de lo interior del alma, la que hace crecer la centella que salta del “brasero encendido que es mi Dios”. El éxtasis es centella de fuego que, “abrasada toda ella, como un ave fénix, queda toda renovada” (M 6,4,3): pasaje que la autora retocó cuidadosamente y anotó al margen del autógrafo. Cuando lo escribe, ya ha podido escuchar las glosas de fray Juan de la Cruz, que también utiliza el simbolismo del fénix y lo consignará en el Cántico (1,17), si bien relacionándolo con el salmo 72,21-22.

Azufre. – Pertenece al léxico simbólico derivado de la Biblia. En general, los escritores sagrados lo mencionan como agente o como signo de los castigos divinos (Ap 9.17-18; 14,10; Sal 11,6; Gén 19,24, recordado por Lc 17,29). De ahí que en los escritos teresianos el olor de azufre se asocie a la presencia del diablo.

Luego de referir una aparición diabólica, T anota cómo otras personas “bien de creer..., olieron un olor muy malo, como de piedra azufre. Yo no lo olí” (V 31,6). Única presencia de ese vocablo en los escritos teresianos.

Báculo. – Imagen frecuente en los libros del A.T., con múltiples significados: apoyo, autoridad, corrección, pastoreo... Según Covarrubias, “significa apoyo y descanso”, o bien ayuda para caminar y para vivir. “Báculo de nuestra vejez” (Tob 5,23; 10,4). T une esa imagen a otro símbolo bíblico: “columna”. Dios es para ella “columna y báculo que me ha de sustentar, para no dar gran caída” (V 19,10).

Banderas. – Enseña militar. Con clara función simbólica. Teresa acepta el simbolismo del lenguaje popular. Quizás conozca la versión ascética de san Ignacio en los Ejercicios espirituales, si bien nunca alude expresamente al tema de “las dos banderas”. En una de sus visiones místicas, relatadas al final de Vida, ve “a los de la Compañía... en el cielo, con banderas blancas” (38,15). Ella vive en su ciudad y en su familia intenso ambiente militar. Uno de sus hermanos, Lorenzo, es abanderado de las huestes que luchan contra Pizarro en la batalla de Iñaquitos. Por eso, en su pluma el simbolismo de la bandera adquiere gran realismo ascético-místico. Con significado polisémico. Y forma parte del grupo simbólico del “combate” (lucha, armas, alférez, capitán, soldados, castillo, batería, artillería...).

En Vida, las últimas gracias místicas recibidas por ella, le han conferido mística investidura de abanderada, habilitada para izar la bandera de la verdad en lo alto de la torre: “aquí se levanta ya del todo la bandera por Cristo, que no parece otra cosa sino que este alcaide de esta fortaleza se sube o le suben a la torre más alta a levantar la bandera por Dios. Mira a los de abajo, como quien está en salvo. Ya no teme los peligros, antes los desea...” (20,22). En el Camino, al grupo de carmelitas lectoras se le asigna como enseña la bandera de la pobreza (2,8), y en su calidad de contemplativas, a ellas les toca –como al alférez de los tercios– mantener alta la bandera sin armas para defenderse: misión de testificar, pero en

silencio (cf Po 29). Dedica uno de sus poemas a la bandera de la cruz : “Oh bandera en cuyo amparo / el más flaco será fuerte...” (Po 18,1; cf Po 19 y 20).

En el lenguaje coloquial de las cartas, recupera el simbolismo del lenguaje popular (cta 162,3: a Gracián, del 13.12.1576; y a María de san José, cta 347,16, del 4.7.1580). El pasaje más expresivo se halla en su polémica respuesta a la carta del P. Juan Suárez: “De este Rey somos todos vasallos. Plega a Su Majestad que los del Hijo (=jesuitas) y los de la Madre (=carmelitas) sean tales que como soldados esforzados sólo miremos adónde va la bandera de nuestro Rey para seguir su voluntad...” (cta 228,7, del 10.2.1578).

Beso. – Es una de las imágenes que pasan de la poesía amatoria de la Biblia a la simbología espiritual de la Santa. En estricta dependencia del Cantar de los Cantares, cuyo primer poema comienza: “¡Béseme con beso de su boca! Son mejores que el vino tus amores”, y que Teresa tomó por lema de los capítulos 1-3 de su libro Conceptos o Meditaciones sobre los Cantares, traduciéndolo según la versión de la Vulgata: “Béseme el Señor con el beso de su boca, porque más valen tus pechos que el vino”.

Sólo en las cartas utilizará ese vocablo en su acepción no metafórica. En su acepción traslaticia, lo interpreta como beso de Dios al alma. No a la inversa. Pero es el alma quien pide esta “altísima petición” (Conc 1,12).

“Estas palabras verdaderamente pondrían temor en sí, si estuviese en sí quien las dice, tomada sola la letra. Mas a quien vuestro amor, Señor, ha sacado de sí, bien perdonaréis que diga esto y más, aunque sea atrevimiento” (ib).

El simbolismo del beso, más que amor, “significa paz y amistad” (ib). Hay “besos falsos”, como el de Judas (2,13), que producen “falsa paz”. En cambio, el beso del Señor es fuente de paz profunda. Sella el estado de quietud y calma final de las séptimas moradas: efectos que “da Dios cuando llega el alma a sí, con este ósculo

de paz que pedía la Esposa, que yo entiendo se le cumple aquí esta petición” (M 7,3,13).

En el tratadillo de los Conceptos, Teresa termina su glosa pidiendo para sí misma este beso: “Pues, Señor mío, no os pido otra cosa en esta vida, sino que me beséis con beso de vuestra boca... Que no haya cosa que me impida pueda yo decir, Dios mío y gloria mía, con verdad que son mejores tus pechos y más sabrosos que el vino” (3,15).

Bodas. – Vocablo empleado por Teresa únicamente en acepción figurada para expresar la relación terminal (celeste) del hombre con Dios. Simple variante del rico simbolismo nupcial. De inspiración evangélica: deriva de la parábola del Señor que invita a las bodas de su hijo (Mt 22). Desde esa parábola, y sin citarla expresamente, T mantiene en continuidad una versión espiritual. – En Camino, hablando de la vida religiosa, exhorta a las lectoras a ser fieles esposas, en espera de las bodas eternas: “nosotras, ya desposadas, antes de las bodas, que nos ha de llevar a su casa...” (22,7: en la primera redacción había matizado: “nosotras estamos desposadas –y todas las almas por el bautismo–, antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado...” CE 38,1). – En la Exclamación 4,2, ora pos sí misma, suplicando al Señor la gracia de comparecer ante Él “con vestidura de bodas”. – Lo mismo en los poemas festivos, compuestos para celebrar la profesión religiosa de las jóvenes carmelitas: la profesión es un desposorio con Cristo, pero con sentido escatológico, porque es preparación de las “bodas celestiales” (Po 29; cf Po 30,1). – Al desarrollar en las Moradas el símbolo nupcial en clave mística, ya no parece inspirarse en la parábola de las bodas, ni utiliza este vocablo.

Bodega. – En acepción figurada: ámbito del amor. Simbo-lismo expresamente tomado del Cantar de los Cantares (2,4: “llevóme el Rey a la bodega del vino”). Dedicará al tema el capítulo sexto de los Conceptos, que lleva por lema ese verso de los Cantares: “Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad”

(cf el c. 5,1). En las Moradas también explotará ese simbolismo para exponer el amor místico. El vino es el amor. La bodega es el espacio de Dios y de su pura gratuidad: “Esta entiendo yo es la bodega adonde nos quiere meter el Señor cuando quiere y como quiere; mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma” (M 5,1,12; cf 5,2,12; 7,4,11). Pero el simbolismo de “vino y bodega” se desarrolla más ampliamente en los Conceptos, que se internan temáticamente en el poema bíblico de los Cantares, y donde extenderá la imagen a la “borrachez” (4, 3-4; 7,6), o la “embriaguez” (4, 4-5; 6,3-4; 7,5), “emborrachar/ emborrachados” (6,3; 7,5). – La importancia de ese simbolismo en los textos teresianos se debe al hecho singular de presentarse como eco y prolongación del poema bíblico.

Brasero. – Brasero de aromas es imagen con que T presenta a Dios y su acción en lo profundo del alma. Pertenece al grupo “fuego, llama, centella, calor”. Probable reminiscencia bíblica (Ap 8,4; Cant 3,6...: “humo de aromas que asciende hasta Dios”; “columna de humo que sube del desierto, como nube de incienso y de mirra y perfumes de mercaderes”). En los escritos de T aparece únicamente en el Castillo, cuando la Santa ya ha escuchado largamente a fray Juan de la Cruz, en quien la imagen del fuego y de la fragancia de aromas es insistente, si bien él no menciona el brasero (cf Cántico 16,1; y glosando el texto de los Cantares, ib 17,10).

El brasero expresa simbólicamente una de las experiencias místicas que T tiene del hondón de su alma: “entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes...; el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces –como he dicho– participa el cuerpo»”(M 4,2,6). Más adelante esa experiencia se ahonda y clarifica. Es Dios y su acción lo que se identifica con el brasero fragante, oculto en el hondón del alma. T lo relaciona con la herida de amor “que parece le llega a las entrañas”: “Estaba pensando [yo] ahora que en este fuego encendido del brasero que es mi Dios saltaba alguna centella y daba en el alma, de manera que se

dejaba sentir aquel encendido fuego... Paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir” (M 6,2,4). Experiencia que se sitúa en el contexto de la famosa “herida del dardo” referida en Vida 29,13.

(Por esas fechas, o poco antes, daba ella consejos a su hermano Lorenzo sobre el uso del brasero y de las pastillas aromáticas, confeccionadas por T y sus monjas, para afrontar el frío del invierno abulense (cta 177, del 17.1.1577).

Brazo. – Imagen de probable reminiscencia bíblica. Dicho de Dios, indica su poder o su fuerza (Lc 1,31; He 13,17). Presente, aunque raras veces, en los escritos de T: “Alargad, Señor, vuestro poderoso brazo, no se le pase la vida en cosas tan bajas” (M 6,6,4: con alusión al paso del Jordán o del Mar Rojo). Más frecuentemente indica “los brazos amorosos de Dios” (V 17,2; C 27,6, etc. “Los brazos del amor”, Po 3). (En la biografía de T hay un episodio realista, reiteradamente aludido en el epistolario del año 1578: la luxación del brazo izquierdo en la Nochebuena de 1577, curado en mayo de 1578 gracias a la curandera de Medina (cta 244, 4).

Búsqueda. – La exhortación bíblica a la búsqueda del rostro de Dios o a la búsqueda del reino (en los Salmos o en el Evangelio) tiene eco en la experiencia mística de Teresa. Acuciada por el sentimiento de la ausencia de Dios, repite el verso del salmo 41,4: “diciendo y preguntando a sí misma ¿dónde está tu Dios?” (V 20,11). Años después, la palabra interior que le sugiere “búscate en Mí” ocasiona el Vejamen, en que participan fray Juan de la Cruz y otros amigos. Esa misma palabra interior inspirará poco después el poema teresiano de la doble búsqueda: “Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarme has en ti”. (’ Búsqueda de Dios y Vejamen).

Cabello. – Imagen clásica del Cantar de los Cantares (4,9), cuyo simbolismo ha sido reelaborado frecuentemente por los místicos (cf san Juan de la Cruz: Cántico 31). La Santa recurre sólo una vez a su simbolismo (C 16,2): la humildad “le trajo

del cielo a las entrañas de la Virgen, y con ella [cpm la humildad] le traeremos nosotras de un cabello a nuestras almas". Quizás se halle un eco de ese simbolismo en M 7,4,13: alusión a María, que enjuga con sus cabellos los pies de Jesús (Lc 7,37-38).

Cadena. – T retiene el simbolismo bíblico de la cadena (Jer 28,10...; He 12,7), en sentido de esclavitud, prisión, privación de libertad. Así, en su poema "Vuestra soy": "Sea José puesto en cadenas / o David sufriendo penas..." Con igual fuerza en la Exclamación 17,3: "Dichosos los que con fuertes grillos y cadenas de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos e inhabilitados para ser poderosos para soltarse..." Ella misma, en lo hondo de su experiencia mística, se sentirá como "pobre mariposilla, atada con tantas cadenas que no te dejan volar lo que querrías..." (M 6,6,4). En Vida y en Moradas también el pecado es cadena que esclaviza (M 7,1,4). El punto de honra "es cadena que no hay lima que la quiebre, si no es Dios... Es una ligadura, para este camino, que yo me espanto el daño que hace" (V 31,20).

Cáliz / beber el cáliz. – En la imaginería bíblica, "beber el cáliz" equivale a aceptar y soportar la tribulación. Espe-cialmen-te alusivo a la palabra de Jesús acerca de su pasión ("el cáliz que me da el Padre, ¿no lo he de beber?": Jn 18,11), o a la interrogación profética que él mismo dirige a los hijos del Zebedeo (Mt 20,22). T retiene ese simbolismo bíblico, ya sea en la acepción genérica de beber el cáliz de la tribulación (Vejamen 1; y cta 38,1), ya sea tomándolo como unidad de medida en la capacidad de soportar la prueba (hay personas que "no son para beber el cáliz": C 18,6), ya sea para compartirlo con Jesús mismo: "Tengo para mí que quiere el Señor dar muchas veces... estos tormentos para probar a sus amadores y saber si podrán beber el cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros" (V 11,11). Lo repetirá en M 6,11,11 para indicar que el paso por la prueba "del cáliz" es necesario para adentrarse en las moradas postreras del Castillo. (Del cáliz litúrgico hablará T en sus cartas: 123, 309, etc.).

Cárcel. – La imagen paulina del cuerpo humano, “taber-náculo” (1 Cor 5,4) o prisión del espíritu (Fil 1,23; Rom 7,24: “quién me librará de este cuerpo de muerte...”) tiene amplio eco en los escritos de T, que a sus lectores los “desea ver sueltos de esta cárcel de esta vida” (V. 20,25; “cárcel tan tenebrosa”: V 32,5). A veces “da un gran deseo de verse ya con Dios y desatado de esta cárcel, como le tenía san Pablo” (C 19,11). Como cárcel y “atadura” siente ella al cuerpo (V 32,13; E 1, 2), donde la “encarcelada” es el alma (E 6,2; 15,1), que por fin se verá liberada por la muerte, con la cual “en un momento se ve el alma libre de esta cárcel y puesta en descanso” (V 38, 5). Es uno de los motivos centrales del poema “Vivo sin vivir en mí”: “Ay, qué larga es esta vida..., esta cárcel y estos hierros / en que el alma está metida”. En esa misma estrofa aparece la imagen bíblica de la vida “destierro”. “Hierros” y “destierro” reaparecerán en el poema “Cuán triste es, Dios mío”.

Carne / espíritu. – De esa antinomia paulina (Gál 5,17: “la carne es contraria al espíritu”, Rom 8,1), Teresa retiene especialmente el simbolismo de aquélla, como parte material del hombre, o su cuerpo o el “hombre viejo”. (T. retiene el concepto de “hombre viejo”: V 39,23; y el de “vida nueva, libro nuevo”: V. 23,1). Se hace eco, a su modo, del binomio del Apóstol: en el “vuelo de espíritu”, “parece que aquella avecica del espíritu se escapó de esta miseria de esta carne y cárcel de este cuerpo” (R 5,12). Conserva el simbolismo negativo: así, el capítulo 2º de los Conceptos “trata de la falsa paz que ofrecen al alma el mundo, la carne y el demonio” (tít. y n. 14; cf V 5,9; 39); que no hay “seguridad mientras vivimos en esta carne” (V 39,20). Más de una vez, en sentido positivo. De Jesús mismo recuerda la palabra de la oración del Huerto: “mirad que dice el buen Jesús... que la carne es enferma... Pues aquella carne divina y sin pecado dice Su Majestad que es enferma, ¿cómo queremos la nuestra tan fuerte...?” (Conc 3,10). En sus visiones de la Humanidad de Cristo, T ve “su carne glorificada” (V 29,4).

Cautiverio / prisión. – El cautiverio en tiempo de T era un triste fenómeno de época. Ella está al corriente. Pero la imagen del cautivo y el cautiverio tiene fuerte

influjo paulino, tanto en su experiencia personal como en sus escritos. Es una imagen tupida de matices y variantes: cautividad del alma, prisionero y prisión, cárcel, hierros, cadenas, encadenada, encarcelar, vivir sin libertad, tener el alma aherrojada, sentirse vendida en tierra ajena... El poema 1º ("Vivo sin vivir en mí...") es una glosa al tema paulino de "alma prisionera del cuerpo", mientras a la inversa el amor es "prisión de Dios": "Esta divina prisión / del amor en que yo vivo / hace a Dios mi cautivo / y libre mi corazón..." En el poema 18, "quien no os ama está cautivo / y ajeno de libertad". Prisión de amor es la clausura de los Carmelos (Po 30: "...nuestro Esposo nos quiere en prisión..."). La verdadera libertad consiste en "tener por cautiverio haber de vivir" (V 16,8). La más vibrante evocación de san Pablo aparece en Vida 21,6, hablando del amor místico: "Todo la cansa. Vese encadenada y presa. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos y la miseria de la vida. Conoce la razón que tenía san Pablo de suplicar a Dios le librase de ella. Da voces con él. Pide a Dios libertad... Anda como vendida en tierra ajena..." (cf E 17,3).

Centella / centellica. – Imagen de probable origen bíblico (Sap 3,7; 2,2; Ecl 42,23...). Presente y elaborada en la tradición espiritual cristiana ("scintilla animae"), y especialmente en la tradición carmelitana. Uno de los primitivos generales carmelitas, Nicolás "Gálico", escribió un tratadillo titulado "Ignea sagitta". Más claramente retorna esa imagen en el Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz ("al toque de centella..."). – En T la imagen de la centella se integra en el grupo simbólico del fuego (brasero, llama, fuego, saeta, dardo, inflamamiento, ascua, hierro candente...). En Vida, la centella se identifica con la oración de quietud, primer destello de las gracias místicas: "Es, pues, esta oración una centellica que comienza el Señor a encender en el alma, de verdadero amor suyo... Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido..., comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí... del grandísimo amor de Dios" (V 15,4). En las Moradas reelaborará esa imagen a la altura de las moradas sextas: el brasero es Dios; de él salta la centella que "da en

el alma” y la abrasa en vivos deseos (6,2,4; 6,4,3; 6,7,11; y cf 6,1,11). El mismo simbolismo aparece en Camino 28,8, a propósito de la oración de recogimiento.

Cielo empíreo. – Más que de la Biblia, la imagen del cielo empíreo procede de la mitología y filosofía cosmogónica antigua: empíreo era la más alta de las esferas celestes, espacio del fuego puro y de los astros incorruptibles. En el lenguaje eclesiástico pasó a significar la “morada de la divinidad”. Teresa lo evoca en las moradas supremas del Castillo, como símbolo del fondo del alma, que Dios se reserva como morada: “...estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en esta aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas...” (M 6,4,8). “En metiendo el Señor el alma en esta morada suya, que es el centro de la misma alma, así como dicen que el cielo empíreo –adonde está nuestro Señor– no se mueve como los demás, así parece en los movimientos de esta alma...” (M 7,2,9). Así, en la idea que T tiene del alma humana y del cosmos, aquélla reflejaría la estructura de éste.

Cielo (=firmamento). – El cielo material es, en la Biblia y en T, imagen del Reino de los cielos (inmaterial). “Los cielos cantan la gloria de Dios” (salmo 18,2). A ella, “sólo mirar el cielo recoge mi alma” (V 38,6), y la hace elevarse a “las cosas celestiales”. En C 28,5 hablará de “este cielo pequeño de nuestra alma” (cf M 7,1,3).

Cierva. – Imagen bíblica conocida por Teresa, que reza asiduamente el salmo 41 (“Como ansía la cierva las corrientes de agua...”), y que conoce el conjuro del Esposo a las hijas de Jeresusalén (“por las ciervas y las gacelas de los campos...”: Cant 2,7-8). De ellos ha pasado a la tradición espiritual la imagen de “la cierva herida” (cf san Juan de la Cruz, Cánt,1...). De los dos pasajes bíblicos, en T prevalece el primero: la cierva se convierte en el símbolo del alma de los grandes deseos. En Vida 29,11 hace un precioso comentario del alma herida de amor como la cierva del salmo: “¡Oh, qué es ver un alma herida! Que digo que se entiende de manera que se puede decir herida por tan excelente causa; y ve claro

que no movió ella por dónde le viniese este amor, sino que del muy grande que el Señor la tiene parece cayó de presto aquella centella en ella que la hace toda arder. ¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David: Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, que me parece lo veo al pie de la letra en mí!" De la bella imagen bíblica, en el presente pasaje T retiene especialmente las tres componentes: la herida, la sed, y el agua "medicina para tan subido mal". – En M 7,4,13, la cierva que ha llegado a los torrentes de agua es símbolo del alma que ha llegado a la saciedad final de las sétimas moradas. En este último pasaje T asocia la imagen de la cierva, a un sartal de imágenes bíblicas: el ósculo de la esposa, el tabernáculo de Dios, la paloma y la oliva de Noé, dejando abierta esa serie simbólica al restante arsenal alegórico de la sagrada Escritura: "¡Quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!" (M 7,3,13).

Cilicio. – Cilicio y ceniza son en la Biblia expresión típica del gesto penitencial (Mt 11,21; Lc 10,13). En los escritos de T no es metáfora ni símbolo sino instrumento físico de mortificación corporal. Nunca lo menciona con relación a sí misma o a sus monjas. Lo regala y recomienda a su hermano Lorenzo, fervoroso aprendiz de vida espiritual: "Le envío ese cilicio, que despierta mucho el amor", y humoriza: "riéndome estoy cómo él me envía confites, regalos y dineros, y yo cilicios" (cta 177, del 17.1.1577). T admira a fray Pedro de Alcántara, que "había traído veinte años cilicio de hojadelata continuo" (V 30,2), y no menos a Catalina de Cardona, que traía "cilicios asperísimos" (F 28,27). Pensando en su posibilidad de imitarla, "según los deseos que me da el Señor de hacer [penitencia]", oye en su interior esta palabra: "¿Ves toda la penitencia que hace? En más tengo tu obediencia" (R 23).

Cizaña. – Imagen bíblica que ha pasado al lenguaje común (parábola del trigo y la cizaña: Mt 13,24). Teresa recuerda su presencia en la vida de la Iglesia y, como el evangelio, atribuye su siembra a Satanás (C 21,9). Lo mismo en su carta al P. General (cta 271,5), hablando de la vida religiosa.

Clavo. – El simbolismo de los clavos tiene su origen en el realismo de la pasión de Jesús (Jn 20,25). Ya antes de la Santa, la liturgia y la hagiografía habían cargado de simbolismo los clavos con que fue crucificado (“dulce ferrum, dulces clavos...!”; “clavo dexterae tuae”), para convertirlos en arras místicas del desposorio del alma con Él. Así aparecen también en el místico ritual de la experiencia nupcial de Teresa. Lo escribe ella en la Relación 35 (noviembre de 1572), al referir la gracia de ingreso en el matrimonio místico: “Diome su mano derecha y díjome: ‘mira este clavo que es señal que serás mi esposa desde hoy...; de aquí adelante... mirarás mi honra como verdadera esposa mía’...” No recordará el simbolismo del clavo en el lugar paralelo de las Moradas 7,2,2. Ya antes había referido ella una visión de Jesús con las manos traspasadas por los clavos (V 39,1), visión igualmente acompañada de unas palabras de promesa. El simbolismo del clavo pasará a la liturgia carmelitana de la Transverberación de la Santa, e influirá en la iconografía barroca de la misma.

Cordero de Dios. – “Cordero de Dios” es la presentación de Jesús hecha por el Precursor (Jn 1,29.36). Teresa retiene esa imagen bíblica en Camino. “Siempre que tornamos a pecar lo ha de pagar este amantísimo cordero?” (3,8; cf 33,4). La redacción primera decía en ambos pasajes “mansísimo cordero”: CE 4,2; 59,1. Lo repite poéticamente en Po 11,1.

Crisol. – De la Biblia pasa a los textos teresianos la comparación de “los justos probados por Dios”, como el oro es acendrado en el crisol: “como el oro se prueba en el crisol, así prueba el Señor al justo” (Sap 3,6: Prov 27,21; Ecl 2,5). Probablemente a ella le llega la imagen bíblica a través de la liturgia. El recurso a la imagen del crisol y el oro es relativamente frecuente en su escritos. La enriquece con la nueva imagen del oro y los esmaltes y piedras preciosas. Así en Vida, hablando de la pena mística por el sentimiento de ausencia de Dios, escribe: “Me dijo [el Señor]... que en esta pena se purificaba el alma como el oro en el

crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y que se purgaba allí lo que había de estar en purgatorio” (V 20,16; cf 30,14; Conc 6,10; M 4,2,8).

Cruz Cruz.

Dardo. – Imagen de origen bíblico, relacionado con las imágenes de la “herida” (“vulnerasti cor meum”: Cant 4, 9), y del “fuego” (“saetas con carbones de fuego”: salmo 119,4; y otros salmos). En los escritos de T aparece siempre como exponente del amor místico: “saeta de fuego” (M 6,11,2), “flecha enherbolada” (“hirióme con una flecha enherbolada de amor”: Po 3), disparada desde lo hondo del alma: “hay en lo interior quien arroje estas saetas y dé vida a esta vida” (M 7,2,6).

El pasaje más expresivo y famoso es el relato de la llamada gracia del dardo, a manos del querubín: “un dardo de oro largo, y al fin del hierro… un poco de fuego” (V 29,13). Imagen repetida en los lugares paralelos de M 6,2,4, (“saeta” que lleva tras sí las entrañas”), y R 5,17 (”herida” y “saeta” en el corazón). ’ Saeta y Flecha. También Iconografía.

Dechado. – Es la versión del “exemplar” bíblico, pero con matiz femenino. En el N. T. Jesús es el ejemplar absoluto (Heb 8,5; 9,23.24... “Exemplum dedi vobis...”: Jn 13,15). Teresa había escrito de propia mano en el breviario la consigna de Jesús: “deprended de mí que soy manso y humilde”. Y tanto en Camino (2,1) como en Moradas (1,2,2...; 7,4,8) reitera el lema: “¡los ojos en vuestro Esposo!” Ella retiene el uso popular del vocablo “dechado”, que es “el exemplar de donde la labrandera saca alguna labor” (Covarrubias, s.v.). “El diseño que hace el bordador entre las labranderas se llama dechado” (ib s.v. “muestra”, p. 818). Para ella, el dechado es Cristo: “Mirando su vida, es el mejor dechado” (V 22,7) “Vos sois nuestro dechado y maestro” (C 36,5). Y en el lugar paralelo de Moradas: “Es menester mirar a nuestro dechado Cristo” (M 6,7,13). Obviamente, esa lección cristológica de T,

desborda la imagen del “dechado” y se amplía en el concepto de imitación, seguimiento, ejemplo, configuración... (T desconoce el vocablo “modelo”).

Desierto. – Imagen bíblica de gran trascendencia en la espiritualidad cristiana. La experiencia del desierto es una etapa intermedia y simbólica en la historia del Pueblo de Dios, después de la esclavitud de Egipto y antes de la libertad de la tierra prometida. Para Teresa, el Carmelo y los ermitaños que en él iniciaron la vida camelitana son fuente de inspiración e imagen tipológica de la vida espiritual. Aparte el profeta Elías, otros tipos de vida en el desierto son san Jerónimo y María Magdalena (V 11,10 y 22,12). Y en general los grandes solitarios del Yermo (conocidos por ella en Flos Sanctorum, en las Vitae Patrum o en las Colaciones de Casiano: “Los grandes santos que vivieron en los desiertos… hacían graves penitencias y… tenían grandes batallas con el demonio y consigo mismos” (R 36,1; cf V 7,22). Su admiración por ellos llega a provocar en T una especie de emulación. “Comencé a haber envidia de los que están en los desiertos, pareciéndome que como no oyesen ni viesen nada, estaban libres de este divertimiento” (R 44), y todavía a la altura de las sextas moradas “ha gran envidia a los que viven y han vivido en los desiertos” (M 6,6,3). Algo de ese ideal pasa a su concepción de los nuevos carmelos: serán pequeños desiertos en plena ciudad; sus monjas serán “ermitañas” (C 13,6), “como nuestros Padres santos pasados ermitaños, cuya vida pretendemos imitar” (C 11,4). Y otro tanto deseará para la vida de los descalzos, iniciada por fray Juan de la Cruz (cta 135,13).

Ella misma, en la fase extática de su vida mística, por los años 1560-1572, vive esa experiencia de desierto interior, en soledad y desolación, con acuciante “ansia de ver a Dios, y aquel (=este) desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo” (V 20,13; cf 20,10 y 24,4). Ansia de desierto y de fuga del mundo las recordará en las moradas sextas, identificando esos sentimientos en san Francisco de Asís (“cuando lo toparon los ladrones, que andaba por el campo dando voces, y les dijo que era pregonero del gran Rey”) y en fray Pedro de

Alcántara y “otros santos que van a los desiertos por poder pregonar lo que san Francisco, estas alabanzas de su Dios” (M 6,6,11).

Destierro. – También para T es convicción y tópico la imagen paulina de la vida presente como destierro (2Cor 5,7; cf Heb 11,13; 1Pet 2,11). “Pasen como pudieren este destierro, que harta malaventura es de un alma que ama a Dios...” (V 11, 15). El cielo es “nuestra verdadera tierra” (V 38,6). “Siento tanto verme en este destierro muchas veces...” (V 21,7). Con el mismo contenido de experiencia personal, cf E 14,2; 15,1; 17,4, etc. O bien, su célebre poema experiencial: “¡Ay qué larga es esta vida / qué duros estos destierros...” (Po 2,3). Es mucho menos frecuente en la Santa la imagen de la vida-peregrinación: “somos acá peregrinos” (V 38,6). Es probablemente un ápax teresiano, pero en un denso contexto bíblico: “Porque si uno ha de ir a vivir de asiento a una tierra, esle gran ayuda, para pasar el trabajo del camino, haber visto que es tierra adonde ha de estar muy a su descanso, y también para considerar las cosas celestiales y procurar que nuestra conversación sea allá [Fip 3,20]” (ib).

Diluvio. – Vocablo bíblico con que T recuerda el desbordamiento del río Arlanzón (23.5.1582), apenas había fundado el Carmelo de Burgos (cta 452,2).

Dragón. – En la Biblia designa frecuentemente al demonio (Ap 12, 3-4...). También T lo llama así: “espantoso dragón” (V 14,11).

Esclavo / siervo. – Teresa se hace eco del texto de Isaías sobre el Mesías, siervo de Yahwé (Is 50,4...). Así, en C 33,4: “esto os enternezca el corazón, hijas, para amar a vuestro Esposo, que no hay esclavo que de buena gana diga que lo es, y que el buen Jesús parece que se honra de ello”. Y más en firme al finalizar las Moradas: “Poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco... ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Ser esclavos de Dios..., como El lo fue” (M 7,4,8). En el vocabulario teresiano, es corriente la expresión “sierva de Dios”, dicho de sí

misma (“sierva de este Señor y Rey”: V 25,19; 15,6...), o “siervos de Dios”, dicho de los cristianos verdaderos (V 11,14...).

Esponja. – Imagen complementaria del ciclo simbólico del agua, con sus múltiples variantes. Aparece sólo dos veces en los escritos teresianos. En ambos casos con función autobiográfica, para expresar plásticamente la experiencia mística que T tiene de la presencia de la Tri-nidad en su alma, o la de Dios en el cosmos.

“Esta presencia de las Tres Personas… he traído hasta hoy presentes en mi alma… Se me representó como cuando en una esponja se incorpora y embebe el agua: así me parece mi alma que se henchía de aquella divinidad, y por cierta manera gozaba en sí y tenía las Tres Personas” (R 18).

“Una vez entendí cómo estaba el señor en todas las cosas y cómo en el alma, y púsoseme comparación de una esponja que embebe el agua en sí” (R 45).

Flecha. – Como dardo y saeta, en acepción figurada (amor), reminiscencia del Cantar bíblico. En los escritos de la Santa aparece sola una vez en el poema 3, glosando las palabras “dilectus meus mihi” (Cant 6, 2): “Hiriome con una flecha / enherbolada de amor / y mi alma quedó hecha / una con su Criador”. ’ Saeta y dardo.

Fuente de agua viva. – La simbólica “fuente de agua viva” es frecuente en ambos Testamentos desde el Génesis (2,6), hasta el Apocalipsis (21,6). En T influye sobre todo la promesa de Jesús en Jn (4,14), tanto a nivel autobiográfico, como doctrinal. “Oh, ¡qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio” (V 30,19). Lo mismo en línea doctrinal en C 19,2, y M 6,11,5. En E 13,4, la fuente es Dios mismo: “¡Oh almas bien-aventuradas!..., pues estáis tan cerca de la fuente, coged agua para los que acá perecemos de sed”.

Gusano. – Es una de las imágenes bíblicas elevadas de rango al ser aplicada al Siervo de Yawéh: “ego sum vermis et non homo” (gusano y no hombre: salmo 21,7). Teresa aplica esa imagen a sí misma con inusitada humildad, especialmente al sentirse en presencia del Altísimo: “...pecadorcilla, gusanillo que así se os atreve” (C 3,9). Se asombra de que Dios tenga “amor tan grande a un gusano tan podrido...” (V 20,7), y a El mismo se lo confiesa, al tomar conciencia de la unión mística: “¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!” (V 19,2. Reiterado en M 1,1,3; 5,4,10; 6,4,7.10; F 7,1; Conc 1,10...).

Hormiga. – En la Biblia, la hormiga es imagen de la pequeñez y de la laboriosidad (Prov 6,6; 20,25). También T ve reflejado en la pequeñez de la hormiga el poder y saber de Dios: “en todas las cosas que crió gran Dios, tan sabio, debe haber hartos secretos… en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita” (M 4,2,2). A sí misma se ve ella como una “hormiguilla… que el Señor quiere que hable” (V 31,21): “¡Oh grandeza de Dios, cómo mostráis vuestro poder en dar osadía a una hormiga!”, es decir, a T (F 2,7). De vuelta de su experiencia de lo divino, al verse enredada en las cosas de la tierra “todo me parecía un hormiguero” (V 39,22).

Huerto. – Imagen de probable origen bíblico. Por dos veces cita T el verso de los Cantares 5,1: “Veniat dilectus meus in hortum suum” (R 24 y 44). El hecho de alegar el texto en latín denota cierta familiaridad de T con ese preciso verso del Cantar. Para ella, el alma humana es “huerto de Dios” (“hortus conclusus”: Cant 4,12). Expresa plásticamente la tesis de la inhabitación: que Dios “viene” al huerto del alma, y “se deleita” en ella. Quizás inspiró en ese versículo bíblico su alegoría del “huerto y las maneras de regarlo” de Vida c. 11 y siguientes.

De hecho ella misma afirmó el dato autobiográfico: “Regálame esta comparación, porque muchas veces en mis principios... me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto, y al Señor que se paseaba en él” (V 14, 9; y ya antes, 10,9). En su

oración de principiante, también solía acogerse al “huerto de Getsemaní”: “En especial me hallaba muy bien en la Oración del Huerto. Allí era mi acompañarle” (9,4). – (Del simbolismo del huerto, elaborado por T, se tratará en la voz Símbología Teresiana).

Jesucristo. – Jesús en su existencia terrena y en la supervivencia gloriosa es para T un condensado de símbolos: cordero de Dios, pastor, camino, verdad y amor (“capitán del amor”: C 6,9), maestro, libro vivo, esposo, señor, rey, emperador, el crucificado, el dechado, el juez futuro, fuente de agua viva, vida, pan eucarístico, maná, siervo de Yawéh...

Lago. – En la Biblia es frecuente la figuración del infierno como lago profundo (Is 14,15.19... hasta Ap 14,19.20). Teresa ha podido leer esa imagen en los salmos (27,1; 29,4; 142,7). Ella la utiliza una sola vez, para designar el infierno, “aquel lago hediondo” (E 11,1).

Lámpara. – En el Evangelio, la lámpara encendida es símbolo de la luz y las buenas obras (Mt 25: parábola de las diez doncellas). – En T aparece todo el grupo semántico del Evangelio: lámpara, lamparilla, candela, candil, aceite, aceitera, luz... Para ella son imágenes cargadas de realismo, pues tanto en la Encarnación como en los Carmelos posteriores el cuidado de la lámpara o de la candileja durante la noche conventual es de primera necesidad. Todavía al final de su vida lo encarga al Carmelo de Soria: “Siempre, después que salgan de maitines, se encienda una lamparilla que llegue hasta la mañana, porque es mucho peligro quedar sin luz...” (Ap 17,15). – Más importante es su recurso a la acepción alegórica del Evangelio (Conc 2,5). Teresa dedicará un poema a glosar la parábola de las diez doncellas: “Hermanas, porque veléis... – En vuestra mano encendida / tened siempre una candela / y estad con el velo en vela... / Tened olio en la aceitera / de obras y merecer...” (Po 25).

León. – De simbolismo tópico. En la Biblia tiene significado polivalente. Como símbolo del Mesías (león de Judá), aparece sólo en los poemas de T: así en el villancico navideño “Este niño” (Po 16) y en uno de los poemas a la Cruz (Po 18). En cambio, como símbolo negativo (“león y dragón”: salmo 90,13), aparece una sola vez en Vida 35,15, donde los “leones” temibles nos acechan en los peligros mundanos.

Libro de la Vida. – Esa imagen, reiterada en el Apocalipsis (19,9; 21,27...), es incorporada por T a una de sus exclamaciones en un contexto repleto de evocaciones bíblicas: “Bienaventurados los que están escritos en el libro de la vida” (E 17,6). (El título “Libro de la vida”, dado a su autobiografía no se debe a la pluma de T).

Llaga/s. – Con simbolismo polivalente, tanto en la Biblia como en la simbología de Teresa. Bien sean las llagas físicas del Señor, bien las simbólicas del propio espíritu de Teresa. La visión de las llagas de Jesús está muy presente en la experiencia mística de ella (V 29,4; 39,1). De ahí su grito: “¡Oh fuentes vivas de las llagas de mi Dios, cómo manaréis siempre con gran abundancia para nuestro mantenimiento...!” (E 9,2). T siente la intensidad del amor como una llaga del alma, herida por la llama de Dios: “Esta llaga de la ausencia del Señor...”(V 29,10): en el contexto de la herida del dardo o transverberación. Pero ella misma advierte en un pasaje paralelo que «este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal» (R 5,17; cf E 6,1). También el pecado llaga al alma, y los sacramentos son “medicina y ungüento para nuestras llagas, que no las sobresanan sino que del todo las quitan” (V 19,5).

Luz. – En la Biblia, luz es el factor físico que indica o anuncia la presencia de la divinidad. En el Evangelio, Jesús “es la luz verdadera que ilumina a todo hombre” (Jn 1,9). T cita la palabra de Jesús: “Yo soy la luz del mundo” (Jn 8,12: M 6,7,6). En los escritos de la Santa es de alta frecuencia el uso de la luz como imagen de

la verdad. “Dar luz” es hacer saber, tomar conciencia. Nos dan luz Dios (V 21,7; 25,19) o los letrados. “Es gran cosa letras, porque éstas... nos dan luz” (V 13,16). Pero es más característico el simbolismo de la luz en la vida mística. A veces T tiene experiencia de “otra luz” tan diversa de la de acá, que no logra describirla. “Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después... No se representa sol, ni la luz es como la del sol; parece en fin luz natural, y estotra cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada...” (V 28,5). Y de nuevo: “...en sólo la diferencia que hay de esta luz que vemos a la que allá se representa, siendo todo luz, no hay comparación, porque la claridad del sol parece cosa muy desgustada. En fin, no alcanza la imaginación, por muy sutil que sea, a pintar ni trazar cómo será esta luz...” (V 38,2). En las moradas, la luz es progresiva, se acrecienta de morada en morada (M 1,2,14), mientras que el pecado es “tinieblas tenebrosas”. Una de las invocaciones de la Santa es: “Señor, dad ya luz a estas tinieblas” (C 3,9). – Cf M. A. Pelligro, Luz y sombra en la vida y obra de Santa Teresa de Avila, Universidad de Connecticut 1975.

Maná. – Manjar bíblico, regalo de Yawéh al pueblo en el desierto (E 16,31), que tenía en sí toda clase de sabores (Sap 16,20). Teresa lo emplea en su doble acepción alegórica: como don de Dios, y como manjar de sabor exquisito (C 10,4). Lo es la Eucaristía: “Su Majestad nos dio este mantenimiento y maná de la Humanidad, que le hallamos como queremos, y que si no es por nuestra culpa no moriremos de hambre; que de todas cuantas maneras quisiere comer el alma hallará en el Santísimo Sacramento sabor y consolación”(C 34,2). Glosa esta última que depende del texto sapiencial (Sap 16,20), constantemente aplicado por la liturgia a la Eucaristía a partir del evangelio de Juan (Jn 6,31-59). En las moradas místicas “llueve del cielo” el verdadero maná (M 2,1,7). Maná exquisito es la palabra de Dios, especialmente la de los Cantares (Conc 5,2).

Manzano/ manzanas. – Las dos imágenes, el árbol y los frutos, son recordadas por T únicamente comentando los pasajes respectivos del Cantar de los Cantares (2,5 y 8,5). En el librito de los Conceptos (caps. 5 y 7) comentará los versos: “sostenedme con flores y acompañadme con manzanas...” (6, 13 y 5,5); “su fruto es dulce para mi garganta” (5,2); “asentéme a la sombra del (árbol) que había deseado” (5,2); “debajo del árbol manzano te resucité” (7,8). – “Entiendo yo por manzano el árbol de la cruz...” (7,8). – Su fruto es el Amado. O bien las virtudes: “Acompañadme con manzanas: dadme, Señor, trabajos, dadme persecuciones... porque, como ya no mira su contento sino el contentar a Dios, su gusto es en imitar en algo la vida trabajosísima que Cristo vivió” (7,8). – La sombra del manzano es “el amparo del Señor” (5,3). “Acuérdome cuando el ángel dijo a la Virgen sacratísima, señora nuestra: ‘la virtud del muy alto os hará sombra’. ¡Qué amparada se ve un alma cuando el Señor la pone en esta grandeza...!” (5,2). Sólo esta tercera imagen –la sombra– pasará a otros escritos teresianos. – Uno de los poemas teresianos dedicados a la Cruz (Po 19), dedica una estrofa a evocar el otro árbol de los Cantares: la palmera del c. 7, 7-8.

Mar. – Aparte el tópico simbolismo del mar y su oleaje, Teresa retiene de la Biblia tres o cuatro acepciones simbólicas del mar: a) el Mar Rojo (“Mar Bermejo”, dice ella: c. 128, 4); b) el mar de Jesús (lago de Galilea); c) lo “profundo del mar” de los naufragios de Pablo; d) el mar en general.

a) Teresa misma ha tenido una experiencia íntima en el período en que su obra de fundadora parecía ir a pique: “Vi una gran tempestad de trabajos, y que como los egipcios perseguían a los hijos de Israel, así habíamos de ser perseguidos; mas que Dios nos pasaría a pie enjuto y los enemigos serían envueltos en las olas” (R 37, probablemente de 1573). Cuando, por fin, se desata esa tormenta, Teresa relee la historia de Moisés y “el mar Bermejo...” (cta 128,4: del 5.10.1576). Con diversas alusiones que utilizan ese mismo lenguaje figurado (cta 284,4; M 6,6,4).

b) Del mar de Jesús, recordará las dos escenas, cuyo simbolismo ella ha visto comentado por el Cartujano: Jesús dormido mientras arrecia la tempestad (Mt 8,25), que ella adopta como motivo simbólico cuando la comunidad de Sevilla está sometida a durísima prueba: “el buen Jesús las ayudará, que aunque duerme en la mar, cuando crece la tormenta, hace parar los vientos” (cta 284,3; y V 25,19; C 35,5); y Jesús que tiende la mano a Pedro, cuando éste duda y se hunde (Mt 14, 29): escena de la que T retiene sólo el valor simbólico del gesto primero de Pedro: de principiante, “pensaba (yo) muchas veces que no había perdido nada san Pedro en arrojarse en la mar, aunque después temió...” (V 13,3; Conc 2,29).

c) Al menos una evocación del pasaje paulino de 2 Cor 11, 25: “noche y día estuve en lo profundo del mar”. Teresa compara los dos Pablos: a Gracián con el Apóstol: “¡Oh, qué bien le vino a mi Pablo (=Gracián) el nombre! Ya está muy levantado, ya en lo profundo del mar. Yo le digo que hay bien de qué nos gloriar en la cruz de nuestro Señor Jesucristo” (cta 279) (eco de Gálatas 6,14). Efectivamente Gracián había descendido de su alto cargo de Visitador Apostólico a la pena de cárcel (1578).

d) En los escritos de la Santa, el “mar tempestuoso” es corrientemente la vida humana: así, en unos de sus poemas, “Alegre pasa y muy gozoso / las ondas de este mar tempestuoso” (Po 5; cf V 8,2 y al comienzo de las Exclamaciones: “¿qué te consuela, oh ánima mía, en este tempestuoso mar?” E 1,1), si bien puede figurar también la inmensidad divina: “...cuándo será aquel dichoso día que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma Verdad...” (E 17,4).

Margarita preciosa. – Del Evangelio pasan a los escritos teresianos las imágenes del “Reino”: la margarita preciosa, la perla, el tesoro escondido, las piedras preciosas (Mt 13,44-45), que T traslada al reino del alma. En las Moradas, la contemplación es la margarita preciosa, o el tesoro que buscaban los antiguos santos del Carmelo (M 5,1,2). Ya al comienzo de las Moradas, el alma del hombre es “la perla oriental”, en un contexto alusivo al Apocalipsis (M 1,2,1). Glosando el

verso de los Cantares “toda hermosa eres, amiga mía”, T presenta así al alma enamorada: “Paréceme a mí que va Su Majestad esmaltando sobre este oro que ya tiene aparejado con sus dones... para ver de qué quilates es el amor que le tiene... Esta alma, que es el oro, estáse en este tiempo sin hacer más movimiento ni obrar más por sí que estaría el mismo oro; y la divina Sabiduría, contenta de verla..., va asentando en este oro muchas piedras preciosas y esmaltes con mil labores” (Conc 6,10). Más frecuentemente recurre a las joyas, como imagen de la gracia o del amor (V 10,5.6; 18,4; 28,13...; M 6,5,11; 6,9,2...). ’ Sortija.

Monte. – En los escritos teresianos apenas está desarrollado el simbolismo del monte, aun cuando ella haya leído el libro de B. de Laredo Subida del Monte Sión (nunca menciona este último vocablo: V 23,12) y conozca el lenguaje espiritual de fray Juan de la Cruz. Ella menciona tres montes bíblicos: Monte Carmelo (’ Carmelo), Monte Tabor (R 36,1), y Monte Calvario (C 28,4). Al menos en una ocasión lo utiliza como imagen de la vida espiritual: “...muchos quedan al pie del monte, que pudieran subir a la cumbre...” (Conc 2,17).

Morada/s. – Vocablo técnico y polivalente en los escritos teresianos. De inspiración bíblica. A veces retiene el significado evangélico: “moradas” en la casa del Padre celeste. Con más frecuencia indica los diversos estados o etapas del camino espiritual. O bien, diversos niveles de interioridad en el simbolismo del “castillo del alma”. En el libro titulado “Castillo Interior”, indica las siete secciones en que está dividido, desde las moradas primeras hasta las séptimas. Incluso pasó a formar parte del título de ese mismo libro, ya desde la primera edición de fray Luis de León: “Castillo Interior o las Moradas”, epígrafe retenido por algunos editores modernos. Aquí analizaremos únicamente el significado del término en este libro de la Santa.

Origen bíblico. Antes de redactar el “Castillo Interior”, las primeras menciones de las “moradas” son alusivas a los correspondientes textos bíblicos, dos especialmente: “Hay muchas moradas en el cielo” (Jn 14,2: V 13,13; C 20,1); y

“hagamos aquí tres moradas” (episodio del Tabor, Mt 17,4: C 31,3; V 15,1). En la página primera del “Castillo”, al plantear el simbolismo del libro, prevalecerá el primero de esos dos pasajes evangélicos: “En el cielo hay muchas moradas” (M 1,1,1). La autora mantendrá así el empalme con la temática joannea de la “morada” (moné/ménein), a base de una sencilla transposición simbólica según la cual el alma humana calca la estructura del cielo: en uno y otra –cielo/alma– hay muchas moradas, pues “nuestra alma es como un castillo... adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas” (1,1,1; 1,1,3). Por ello, a la morada final le llamará “cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas” (M 6,4,8; y 7,2,9, donde vuelve a establecer el paralelo entre cielo y alma humana).

La acepción simbólica. Ante todo, “morada” es una fracción del gran símbolo del “castillo del alma o castillo interior”: “Consideremos que este castillo tiene muchas moradas, unas en lo alto, otras embajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma” (1,1,3). El simbolismo básico del “castillo” está integrado por una serie de imágenes y sus correspondientes vocablos: cerca y arrabal, ronda y puerta de entrada, cámara o palacio del rey, aposentos bajos y piezas altas, cielo empíreo de Dios, etc. Entre todos esos elementos prevalece el de “morada”. De ella depende la estructura interior del castillo como símbolo espacial del alma humana. Morada es, simbólicamente, espacio interior. La serie de moradas simboliza los diversos niveles de interioridad y profundidad en el ámbito del alma. Niveles dinámicos, en que la vida de la persona se realiza más o menos superficialmente, más o menos espiritualmente: desde la vida en la órbita de lo sensible, hasta las vivencias hondas en puro espíritu. Según el esquema del libro, hay un último nivel, morada reservada a Dios en el centro del castillo (1,2,8.14), o en el hondón del alma (4,2,6), o en el espíritu del alma (7,2,10; 7,1,10-11): ahí, el alma es propiamente “su morada” de El (7,1,3). Es decir, ahí es donde la vida humana se realiza como pura relación con lo trascendente. En cierto modo, en el polo opuesto de nuestra primordial relación con la exterioridad sensible. Porque en

el esquema simbólico de T la interioridad humana contiene la realidad divina, de suerte que también “Su Majestad mismo sea nuestra morada” (5,2,5).

La acepción derivada. Sobre ese simbolismo estructural construye T la acepción dinámica de morada. La vida espiritual es –como toda vida– un proceso. Teresa lo ha jalonado en siete moradas (siete etapas), que son meramente representativas de las infinitas situaciones progresivas que vive el hombre: “un millón”, dirá ella (1,2,12). Cada morada marca un estadio del proceso/progreso. Y cada una de ellas está diseñada a base de una terna de componentes: ante todo, la llamada o la gracia del Señor del castillo; de ella deriva una forma de vida dentro de éste, un determinado estado ético del hombre (efectos, virtudes...); y de ambas cosas, derivará un grado de relación creciente entre Dios y hombre, que puede coincidir con diversos grados o formas de oración, desde los balbuceos del “sordomudo” de las primeras moradas (2,1,2), hasta la oración de unión en las séptimas. En esa relación recíproca, T destaca la alternancia de los dos dialogantes, Dios y el hombre: tres moradas de intensa actividad humana; las cuatro restantes, de neta receptividad y fuerte influjo divino. De ahí: tres primeras moradas predominantemente ascéticas; y cuatro moradas finales netamente místicas. En un cierto punto del proceso, “manda Dios cerrar las puertas de estas moradas todas, y sólo en la que El está queda abierta para entrambos” (6,4,9).

Nave, nao, navegar. – Símbolo polisémico en los escritos de T. Ella asume, al menos una vez el simbolismo evangélico de Jesús, dormido en la nave durante la tempestad (Mt 8,23-27), y lo traslada a la presencia de Jesús en las borrascas de la Iglesia: “Ya, Señor, ya: haced que se sosiegue este mar, no ande siempre en tanta tempestad esta nave de la Iglesia, y salvadnos, Señor mío, que perecemos” (C 35,5). Más frecuentemente recurre a la imagen de la nave para simbolizar el alma, propia o ajena, “la navecica de nuestra alma”. Así, por ejemplo, en el pasaje de M 6,5,3, cuajado de evocaciones bíblicas: “No parece sino que aquel pilar de agua que dijimos... que con tanta suavidad y mansedumbre se henchía, aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no deja salir la

mar de sus términos (Prov 8,29 y Job 38,8.10) los manantiales...; se levanta una ola tan poderosa, que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma...” (y sigue una tácita alusión al mismo pasaje de Mt 8,23). Esa imagen de la “nao del alma” reaflora en el puerto final de las Moradas 7,3,14: “como una nao que va muy demasiado de cargada...” La misma imagen del alma navegando en calma o bogando entre borrascas había aparecido en Vida 30,19 y en Camino 28,5, simbolizado el aspecto místico de la vida espiritual.

Niño/s. – La imagen del niño lactante o del niño en brazos de su madre abunda en la Biblia. En el A.T., por ejemplo en el salmo 130,2, o en Núm 11,12... Más cercanos a la lectura de la Santa están los pasajes del Evangelio (Mt 18,3) y de san Pablo (1 Cor 3,1; 13,11; Ef 4,4; 1Tes 2,7...). En la liturgia del tiempo pascual, domingo de “Quasi modo”, ella ha escuchado tantas veces las primeras palabras del introito, tomadas de 1 Pe 2,2: “como niños recién nacidos... hambread la leche”. Con todo, la imagen del niño en los textos teresianos parece más bien de inspiración personal, desde la sensibilidad femenina de T. La usa para ilustrar el fenómeno de la vida espiritual, por contraste: el niño crece, sin posible regreso de la juventud a la infancia (“después que crece no torna a descrecer”), mientras que en la vida espiritual existe el riesgo constante de la involución y el retroceso (V 15,12); o para indicar la desproporción que hay entre ciertos pesos de la vida y las débiles espaldas del hombre (F 18,10), o bien “el acelerado llorar de ciertos niños” y los desmesurados fervores de ciertos momentos de oración, “que parecen ahogar el espíritu” (V 29,9). O la superficialidad con que a veces se vive la vida, como si fuese “juego de niños” (V 21,9; C 20,4...).

Pero la imagen más elaborada, en forma y en fondo, es la del “niño que aún mama, cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca, por regalarle” (C 31,9): imagen que ha sido recordada y matizada por T al menos en cuatro ocasiones sucesivas: En Vida 15,12, en Camino 31,9-10, en Conceptos 4,4-5, y en Moradas 4,3,10. (Es interesante notar que la Santa añadió de intento esa comparación al final del Camino E para que se

introdujese en el texto del capítulo correspondiente.) Se recurre a ella invariablemente para ilustrar el ingreso en la oración mística, que T llama oración de quietud o quietud de la voluntad. Con la estampa del niño “que recibe el regalo de la leche y deléitase en él, mas no tiene entendimiento para entender cómo le viene aquel bien...”, a la Santa le interesa subrayar dos o tres aspectos fundamentales de la experiencia mística inicial: el goce íntimo del sujeto (“gustos”), la gratuidad de la infusión de amor, y su carácter misterioso e inefable. Incluso, la ternura maternal de Dios, que sin méritos nuestros derrama su amor en el corazón del orante.

Noche - “Noche” es un referente polisémico pero frecuente, tanto en el A. T. (baste recordar las noches del Exodo), como en el Evangelio (“viene la noche, y ya no se puede trabajar”: Jn 9,4). En T el simbolismo de la noche no ha sido desarrollado como en san Juan de la Cruz. En ella es más bien ocasional y esporádico. Es célebre su evaluación de la vida humana: “todo es una noche en mala posada” (C 40,9, pero hay que leerlo en su contexto). El curso cíclico e imparable del amanecer y anochecer es para ella una imagen de la gratuidad de todo lo místico (R 28,1; C 31,6). Las “tinieblas tenebrosas” en el Castillo designan “el pecado en el alma” (M 1,2,1), “Tinieblas oscurísimas” o “cárcel tenebrosa”, el infierno (V 32,3.5. Cf M. L. H. Smitheram, The Symbol of Night in the Words of Santa Teresa de Jesús, Universidad de California, 1977).

Nube. – Imagen bíblica, que en las teofanías (Sinaí, templo, Tabor...) expresa la presencia de Yawéh. Ese mismo significado le da T. En la alegoría del huerto y el riego (V 11,6), la “cuarta agua” o cuarta manera de riego es la lluvia que proviene de las nubes del cielo con que “la riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro” (V 11,7). “Podemos creer que está con nosotros esta nube de la gran majestad acá en la tierra” (20,2). En ese mismo contexto místico, “viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa...” (V 20,3; y cf M 7,1,6 y Conc 5,4). ’ Sol, sombra.

Olio / oliva. – Imagen de origen evangélico. (Olio es voz poética: una sola presencia en el léxico teresiano). Tomada de la parábola de las diez doncellas (Mt 25). Uno de los poemas de T, dedicado íntegramente a glosar la parábola, dice: “Tened olio en la aceitera / de obras y merecer / para poder proveer / la lámpara que no se muera” (Po 25,5). Teresa glosa en sentido místico la parábola evangélica de las diez vírgenes: el aceite (olio) son las virtudes y las buenas obras; la aceitera es la vida religiosa; una y otra producen la luz que destella e ilumine en torno. La Santa utiliza más frecuentemente el vocablo aceite. En el poema 19, dedicado a la cruz: “Es una oliva preciosa / la santa cruz / que con su aceite nos unta / y nos da luz. / Alma mía, toma la cruz / con gran consuelo, / que ella sola es el camino / para el cielo.” (Po 19,4). Aceite y aceitera (o candil) mantenían total realismo en el ambiente teresiano (cf Apuntes, 17,15). Oliva, símbolo de la paz, de origen bíblico (Gén 8,11), mantiene ese simbolismo en M 7,3,13, para expresar la paz final del alma que se ha adentrado en la fase del matrimonio místico: “Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo”. Teresa escribe normalmente olio, también cuando habla del sacramento de la Unción de los enfermos (F 22,18). Olear es administrar el sacramento de la Unción (F 12,8; 22,8 y Cartas).

Olor. – Los dos motivos bíblicos presentes en la imaginaría teresiana son: el Cantar de los Cantares, y la fragancia de su huerto; y el pasaje de san Pablo en que elogia a la comunidad de Corinto por ser “buen olor de Cristo” (2 Cor 2,15).

Este texto paulino subyace a la alegoría del “jardín” desarollada por T a partir de Vida 11. El huerto es el alma (o el hombre). Toda su función es producir flores y frutos para sí mismo y para el Señor del huerto. Ante todo, flores: “echar flores que den de sí gran olor para dar recreación a este Señor nuestro” (11,6); “comienzan las flores y claveles a dar olor” (14,9); así, reiteradamente, hasta la afirmación final: “mientras más crece el amor y la humildad en el alma, mayor olor dan de sí estas flores de virtudes, para sí y para los otros” (21,8). – El motivo de los

Cantares es mucho más explícito, especialmente en los escritos tardíos de la Santa: Conceptos y Castillo Interior. En los Conceptos glosa expresamente el verso “tus pechos..., que dan de sí fragancia de muy buenos olores”, y “olor más que los ungüentos muy buenos” (título del cap. 4, y texto. En el capítulo siguiente glosará el tema de “los frutos”). Teresa pasa de la glosa a la autobiografía: “Siéntese una suavidad en lo interior del alma, tan grande, que... parece que todo el hombre interior y exterior conforta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor... que nos penetra todos” (4,2). Reanudará el tema al final del librito, c. 7,3, glosando el verso “sostenedme con flores”: “De otro olor son esas flores que las que acá olemos” (cf también 7,7). El dato místico-autobiográfico pasará a las Moradas. También aquí testificará T la experiencia mística de esa fragancia interior, desde los comienzos de la vida propiamente mística: “Entiende (el alma) una fragancia... como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni ve lumbre ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun... el cuerpo” (M 4,2,6). Experiencia que se intensifica en las moradas sextas (6,2,8): el Señor despierta al alma en lo interior, “parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande, que se comunicase por todos los sentidos... para dar a sentir que está allí el Esposo”. (Con respecto al problema místico de los sentidos interiores, si bien la Santa alude alguna vez a ellos (R 5,3), nunca lo hace con relación a los olores).

Es preciso recordar que desde los comienzos de su vida de oración, a T la recogen los aromas: en los primeros tan-teos, “aprovechábame a mí ver campo o agua, flores. (En el pasaje paralelo de la R 1,11 completa: ...agua, campos, flores, olores, músicas...). En estas cosas hallaba yo memoria del Criador..., me despertaban y recogían y servían de libro” (V 9,5).

Oruga. – Insecto que evoca al gusano que hizo secar el ricino de Jonás en Nínive (Jon 4,7). T lo recuerda dos veces para simbolizar el “punto de honra” (V 31,21) o ciertos defectos secretos y arraigados (amor propio, propia estima, falta de

caridad, juzgar al prójimo…) que “son gusanos que no se dan a entender hasta que, como el que royó la yedra a Jonás nos han roído las virtudes” (M 6,3,6).

Pájaro solitario. – Es la famosa imagen alegórica de san Juan de la Cruz (CB 14-15,24). Teresa no llega a esbozar algo remotamente parecido al texto sanjuanista. Con todo, la imagen del pájaro solitario tiene, en ella, la doble singularidad del empalme directo con la Biblia, y la cita excepcional en el latín de la Vulgata, recitado por ella en el oficio coral. La Santa recurre a la imagen del Salmo 101 para simbolizar el “extremo de soledad” que la abruma (a ella o al místico de la “cuarta agua”, y al salmista mismo), a causa de la ausencia de Dios, padecida y sentida como carencia de algo absolutamente necesario para vivir (especie de angustia como por falta de oxígeno para el alentar del espíritu). El texto de la soledad se halla en Vida 20,10, y es sumamente expresivo:

“Con esta comunicación crece el deseo y el extremo de soledad en que se ve, con una pena tan delgada y penetrativa que, aunque el alma se estaba puesta en aquel desierto, que al pie de la letra me parece se puede entonces decir (y por ventura lo dijo el Real Profeta estando en la misma soledad, sino que, como a santo, se la daría el Señor a sentir en más excesiva manera): Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto; y así se me representa ese verso entonces que me parece lo veo yo en mí, y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuánto más tales. Así parece que está el alma no en sí, sino en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado; porque aun encima de lo muy superior del alma me parece que está”.

Notemos de paso que T no ha escrito ese texto bajo la influencia de fray Juan de la Cruz, a quien, por esas fechas (1565), aún no conocía. ’ Soledad.

Palma. – En la acepción de palmera. Imagen tomada del Cantar de los Cantares. Para T simboliza el árbol de la cruz. En Cant 7,7-8 la Vulgata traducía: “Statura tua assimilata est palmae... Dixi: ascendam in palmam et apprehendam fructus eius”.

Fray Luis de León tradujo: “Esta tu disposición semejante es a la palma, y tus pechos a los racimos de la vid. Dije: subiré a la palma y asiré sus racimos...” Teresa no comentó esos versos en su librito de los Conceptos. En cambio en uno de los poemas dedicados a la Cruz, los glosó en una estrofa: “De la cruz dice la Esposa / a su Querido / que es una palma preciosa / donde ha subido / y su fruto le ha sabido / a Dios del cielo / y ella sola es el camino / para el cielo” (Po 19, estrofa 3ª). El poema dedicará otra estrofa a identificar la Cruz con “el árbol verde y deseado de la esposa” de los Cantares (Cant. 2,3). ’ Arbol / manzano.

Paloma. – Teresa retiene el simbolismo bíblico de la paloma. No parece inspirarse en los pasajes de los Cantares (2,10.14), ni siquiera en el pasaje de Vida 20,29, con posible alusión a Cant. 1,15. Hablando de la propia experiencia del vuelo místico, evoca expresamente el salmo 54,7: “Válgame Dios, qué claro se ve aquí la declaración del verso, y cómo se entiende tenía razón [el salmista] y la tendrán todos de pedir alas de paloma...” (V 20,24). Pero su experiencia mística conecta más directamente con el Evangelio, en que la paloma simboliza al Espíritu Santo (Mt 3,16; Jn 1,32). Así aparece en alguna de sus gracias místicas: “Veo sobre mi cabeza una paloma, bien diferente de las de acá...” (V 38,10-11), con rico simbolismo. “Otra vez vi la misma paloma sobre la cabeza de un Padre de la Orden de santo Domingo...” (ib12; cf M 7,3,13).

Pan. – En la Biblia tiene simbolismo múltiple: “pan del cielo” es el maná y la Eucaristía (Jn 6,31), los “panes de la proposición” son sagrados (Mt 12,4), los panes del milagro de la multiplicación (Jn 6) preparan el pan de la Eucaristía, “pan de vida” (Jn 6, 48)... Teresa adopta sobre todo este último simbolismo. Dedica un extenso comentario a la correspondiente petición del Padrenuestro (C 33-35), que ella interpreta no sólo del alimento cotidiano, sino del sacramental: “pan de cada día”, será el pan de “para siempre” en el cielo (34,1); el “dánoslo hoy” es “para un día, mientras dure el mundo no más” (ib). T es consciente de que bajo las especies de pan “el Señor está tratable” (C 34,9). En la oración del principiante, “el

conocimiento propio es el pan con que todos los manjares se han de comer, por delicados que sean... y sin este pan no se podrían sustentar" (V 13,15).

Paraíso. – En la Biblia tiene doble acepción: geográfica, el Edén (Gén 2-3), y figurada, lugar de delicias, cielo (Lc 23, 43; 2 Cor 12,4). En Teresa prevalece la acepción segunda. Al fundar el Carmelo de San José asegura le dijo el Señor "que era esta casa paraíso de su deleite" (V 35,12). A su modo lo repetirá ella en Camino 13,7: "esta casa es un cielo si le puede haber en la tierra..." También lo es, para Dios, el alma del hombre: "paraíso adonde dice El tiene sus deleites" (M 1,1,1; C 29,4 y Conc 6,3). Ya hacia el final de su vida, residiendo en el Carmelo de Malagón, escribe al de Sevilla: "La casa (de Malagón) está como un paraíso" (cta 330,16). – En cuanto a la acepción "geográfica" (=paraíso terrenal), es singular el episodio que le ocurre con el teólogo Rodrigo Alvarez: parece que éste preguntó a T si en sus visiones había localizado el paraíso. Le responde ella: "Lo que dice vuestra merced del agua, yo no lo sé, ni tampoco he entendido adónde está el paraíso terrenal" (R 5,24).

Saeta. – Lo mismo que dardo, imagen bíblica del grupo semántico de la "herida de amor", reminiscencia del Cantar de los Cantares (4,9). La saeta es el amor (Conc 6,5). "No procede de nuestro natural... esta saeta de fuego" (M 6,1,2), sino de lo muy interior, pues "hay en lo interior quien arroje esta saeta y dé vida a esta vida..." (M 7,2,6). Y "llega a lo más vivo de las entrañas" (V 29,10), pero cura lo mismo que ella hirió (E 16,2). A veces es saeta envenenada "con hierba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por El" (V 29,10). El Espíritu de Dios es como la saeta que "pasa sin dejar señal" (cta 177,10).

Sello. – Imagen bíblica, usada por san Pablo (Ef 1,13; 4, 30), e incorporada a la teología tradicional para designar el carácter que imprimen ciertos sacramentos. No menos ha influido en la tradición espiritual el pasaje de los Cantares: "grábame como sello en tu brazo, como un sello en tu corazón, porque es fuerte el amor

como la muerte” (8,6). T ha comentado la última parte de ese texto (E 17,3). Pero al trasladar la imagen del sello al plano místico para simbolizar la impronta que deja la unión mística en el alma, invierte el simbolismo: no es ella la sellada en el Amado, sino a la inversa, el rostro del Amado el que queda “impreso” en ella, en su memoria, o en su alma: “quiere (Dios) que sin que ella (el alma) lo entienda, salga de allí sellada con su sello. Porque verdaderamente el alma allí no hace más que lacera cuando imprime otro el sello...” (M 5, 2,12). En el plano autobiográfico, T reiterará la afirmación de que la presencia de El se le “imprime” en el alma (V 27,5), le queda “imprimida su majestad y hermosura” (V 28,9; 37,4), “de tal manera queda impreso en la memoria, que nunca jamás se olvida” (M 6,4,5). Puede ella, en cualquier momento, volver los ojos de la mente a “la imagen que tengo en mi alma” (V 37,4). – Un eco de ese simbolismo se halla en la carta confidencial de T a su hermano Lorenzo, a quien pide para sellar y lacrar las cartas el sello que ella emplea normalmente y que lleva el anagrama IHS, y así dejar de hacerlo con el sello prestado en que figura el escorzo de una calavera: “Venga mi sello, que no puedo sufrir el sellar con esta muerte (con la calavera), sino con quien querría que lo estuviese en mi corazón como en el de san Ignacio” (cta 172,5). El último inciso alude a la leyenda de san Ignacio de Antioquía, de quien se refiere que “después de martirizado, le hallaron en su corazón impreso en letras de oro el nombre de Jesús”.

Sol. – Símbolo de Dios en la Biblia como en otras religiones. “Sol de justicia” (Mal 4,2) es el título con que lo menciona T repetidas veces (V 20,19; 20,28; M 6,5,9; 7,1,3...). Sol divino, “sol resplandeciente”, que está en el centro del castillo (centro del alma), dándole “resplandor y hermosura” (M 1,2,1 y 3). Como el águila, el alma del místico apenas logra llegar, poco a poco, a “mirar de hito en hito” a este “divino sol” (V 20,28-29). Esa luz mística es comparada repetidas veces a la “luz del sol”, pero la de éste es muy “desgustada” en comparación de aquélla (V 38,2; cf 28,5; M 7,1,6). En plena experiencia mística, T comprende que en el centro del alma “hay sol, de donde procede una gran luz que se envía a las potencias” (M 7,2,6). Para decir que el alma en gracia mística es como un sol, recuerda el texto de los

Cantares (6,9): “¿Quién es ésta que ha quedado como el sol?” (Conc 6,11). – Es clásico el lema teresiano refiriéndose al propio conocimiento: “en pieza adonde entra el sol no hay telaraña escondida: ve su miseria” (V 19,2).

Sombra. – Imagen tomada del Cantar de los Cantares (2,3: “sentéme a la sombra del que deseaba”). Teresa glosa ese verso en Conc 5 y 6, trasladándolo al plano místico: amparo y descanso del alma bajo la acción del Espíritu Santo (Conc 5,5), como en la anunciación de la Virgen María (Lc 1,35: Conc 5,2 y 6,7). “Venturosa el alma que merece estar debajo de esta sombra..., sombra de la divinidad” (Conc 5, 3-4). En uno de sus poemas, será “la sombra de la cruz”: “Es la cruz el árbol verde/ y deseado / de la Esposa, que a su sombra / se ha sentado / para gozar de su Amado, / el Rey del cielo, / y ella sola es el camino / para el cielo” (Po 19). Cf san Juan de la Cruz, Llama 3, 12-13.

Sortija. – El simbolismo bíblico del anillo llegará probablemente a T desde la escena del hijo pródigo (Lc 15,22). En su vocabulario no aparece el vocablo ‘anillo’ (es un apax en la R. 38, ciertamente espuria), sino ‘sortija/sortijica”, con su simbolismo nupcial: “¿Qué esposa hay que recibiendo muchas joyas de valor de su esposo no le dé siquiera una sortija..., por prenda que será suya hasta que muera? Pues ¿qué menos merece este Señor...?” (C 23,2; cf CE 39,2). ’ Margarita.

Tabernáculo. – Tabernáculo era la tienda que servía de santuario a los israelitas en el desierto. Más tarde, ocupó la parte más sacra del templo. Templo y tabernáculo son los lugares de la presencia de Yahvé. Teresa traslada su simbolismo a las moradas séptimas de su Castillo Interior. En lo hondo y sacro de esas moradas, “se deleita (el alma) en el tabernáculo de Dios” (M 7,3,13). “Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido” (M 7,3,11). El pasaje aludido se halla en el libro primero de los Reyes 6,7: “El templo se construyó con piedra labrada ya en la

cantera; durante las obras no se oyeron en el templo martillos, hachas ni herramientas”). Ambos textos se hallan en un contexto tupido de motivos simbólicos tomados de la Biblia.

Talento. – Imagen bíblica. De la parábola de los talentos (Mt 25,14ss), Teresa retiene el vocablo y la lección evangélica. Talento era una moneda de altísimo valor en la época de Jesús. Al asumirla El en la parábola de los talentos, la convierte en símbolo del cúmulo de bienes con que Dios agracia a cada hombre. A unos más, a otros menos. A nadie deja a manos vacías. Con la consiguiente alternativa por parte del hombre, que o los hace producir más y más, o los entierra y los anula. Teresa recupera ese simbolismo y, como de ordinario en su lectura de las parábolas evangélicas, lo traslada al plano místico. Para ella, los “talentos de altísimo valor” son las gracias místicas. En primer lugar, las que ella ha recibido. Ante ellos se siente anonadada de responsabilidad. Se lo dice a Dios mismo, en un requiebro agradecido y algo desatinado: “No sea tanto el amor (vuestro), oh Rey eterno, que pongáis en aventura joyas tan preciosas… Parece que no sólo se esconden los talentos, sino que se entierran en ponerlos en tierra tan astrosa” (V 18,4). La “tierra astrosa” es el alma de Teresa. Las joyas y talentos, los dones místicos que recibe. Ella desearía que esos dones se concediesen “a quien más aproveche…, porque crezca vuestra gloria” (ib).

En el mismo plano místico, se lo inculca al discípulo que ha sido agraciado con las primeras fulgurantes gracias de contemplación (segunda agua o segundo grado de orar): a esas almas “querríalas mucho avisar que miren no escondan el talento, pues que parece las quiere Dios escoger para provecho de muchas otras…” (V 15,5).

Tesoro. – Imagen bíblica, reiteradamente usada por Jesús en las parábolas del reino. Tesoro era el cúmulo de riquezas, joyas y metal precioso, reunido por un privado o por el rey (tesoro del estado), o guardado en el templo. Jesús lo utiliza como símbolo de los bienes del reino de los cielos, que es semejante a “un tesoro

escondido en el campo” (Mt 13,44), o interiormente guardado en el corazón (Mt 6,21). Pero a la vez propone el simbolismo inverso: da todas las riquezas que tienes, y “tendrás un tesoro en los cielos” (Mt 19,21-22). Eso es “atesorar” (Mt 6,19-20). Según san Pablo, el depósito del verdadero tesoro ya no está en el templo, sino en Jesús, “en quien residen todos los tesoros de sabiduría y ciencia” (Col 2,3).

Teresa asume ese simbolismo y lo introduce en su lenguaje ordinario. Prefiere darle sentido místico. Como en el caso de otras imágenes evangélicas –la perla, la preciosa margarita, el talento, la moneda perdida, etc.– el tesoro son los dones de Dios al hombre, que introducen el reino de los cielos en lo interior de cada uno. Como prolongación de la afirmación de san Pablo, también ella se experimenta a sí misma como inmenso depósito de los tesoros de Dios. Es tesoro que se nos da, que lo ganamos o lo perdemos (V 10,6; 11,3); “nunca acabaremos de ganar tan gran tesoro hasta que se nos acabe la vida” (16,8).

“Grandes tesoros de Dios” son las gracias místicas. En un cierto momento de su vida, Teresa comienza a tener experiencia de alma que guarda tesoros del cielo” (V 19,3). Ha sido el Señor quien ha “comenzado a abrir los tesoros para vuestra sierva” (V 19,7). Sabe que “si no usamos bien del tesoro… nos lo tornará a tomar, y nos quedaremos muy más pobres” (V 10,6), por eso casi se siente forzada a parar la mano dadivosa del supremo Dador: “No pongáis tesoro semejante adonde aún no está, como había de estar, del todo perdida la codicia de consolaciones de la vida, que lo gastará mal gastado (V 18,4).

También otras personas son auténticos tesoros de Dios: “es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo (que es fray Juan de la Cruz)” (carta a Ana de Jesús: 277). Hay gran tesoro encerrado en las virtudes, en la obediencia (cf F 5,13), o en los sufrimientos llevados con amor (cf cta 284,1; 294,1). Los tesoros de la tierra son “asco y basura, comparados a estos tesoros que se han de gozar sin fin” (M 6,4,10).

Velar (vigilancia). – En el Evangelio, estar en vela es una de las consignas de Jesús, reiterada simbólicamente en las parábolas de la vigilancia (Mt 24-25). T asumió ese simbolismo y lo glosó poéticamente en uno de sus poemas festivos: “Aqueste velo gracioso / os dice que estéis en vela...” (Po 25). Las seis estrofas del poema desgranan al detalle los elementos de la parábola de las diez muchachas (Mt 25,1...): estar en vela, esperar al esposo, hasta la hora impensada, con la vela encendida, y el olio en la aceitera, o ir a comprarlo... – Ya en C 7,6 había utilizado esos elementos simbólicos, citando expresamente la palabra evangélica (Mt 26,41): “es menester siempre velar y orar”.

Víbora. – Mantiene el simbolismo tópico, presente en la Biblia (Mt 3,7; 23,33). Entre los elementos simbólicos del Castillo, las víboras son el prototipo de “las cosas emponzoñosas” que pueden pasar el “foso” a las moradas inferiores (M 1,2,14). En el fondo, la víbora simboliza al pecado, que también puede entrar y envenenar lo interior del castillo: “Si a uno lo muerde una víbora, se emponzoña todo y se hincha: así acá (al pecar)… Es menester muchas curas para sanar” (2,1,5).

Vino. – De múltiples acepciones figuradas en la Biblia: indica alegría, amor, vida, presagio del reino futuro, felicidad del reino... En los escritos teresianos, su uso está muy vinculado a esa polisemia bíblica. Pero fundamentalmente simboliza el amor. En el éxtasis, el amor es tan fuerte que hace “perderse de sí” (V 18,13), como en la embriaguez (T usa también borrachez: Conc 4,3.4; 7,6). A los grandes contemplativos el Señor les da en mantenimiento “vino de amor”, “para que, emborrachados, no entiendan lo que pasan y lo puedan sufrir” (C 18,2). La Santa comentará extensamente el verso de los Cantares: “llevóme el rey a la bodega del vino” (Cant. 1,3: en Conc c. 4 y ss; y M 5,1,12; 5,2,8.12): “Dice que la metió en la bodega del vino... Métela en la bodega para que allí más sin tasa pueda salir rica. No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar, sino que beba conforme a su deseo y se embriague bien, bebiendo de todos esos vinos que hay en la despensa

de Dios” (Conc 6,3). De suerte que “...en este tan subido amor de Dios, emborrachadas de aquel vino celestial, no se acuerdan...”, como hicieron los mártires (7,5). T recordará también el vino de la Eucaristía (C 34,3).

Yugo. – Simple adopción de la imagen y el lema evangélico: “mi yugo es suave y mi carga ligera” (Mt 11,30), para insistir en una de las características de la vida espiritual según ella: “la suavidad”. “En todo se sirve a Dios. Suave es su yugo, y es gran negocio no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad” (V 11,16). Por “suavidad” entiende ella lo contrapuesto a rigor, dureza, aspereza, como serían “paz y quietud” (M 4,2,4). La vida espiritual “no ha de ir a fuerza de brazos..., sino con suavidad” (M 2,1,10; cf V 36,29). Biblia. Tipología bíblica.

T. Alvarez

Simbología teresiana

1. Como ocurre en la generalidad de los místicos (cf san Juan de la Cruz, Cántico espiritual, prólogo), también en Teresa el recurso a los símbolos es una necesidad expresiva frente a la inefabilidad de la experiencia religiosa profunda. Basta un elemental sondeo del Libro de la Vida, para sorprenderla forcejeando por decir, sin ser capaz de decir: “yo no lo sé decir” (12,5); “hartos años estuve... que aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender” (12,6); ya la primera gracia mística es “mucho más de lo que yo podré decir” (15,5); “yo no lo sé más decir...” (18,2); “yo no podré decir cómo es” (20,8); “mirad que no es cifra lo que digo, de lo que se puede decir...; no puedo decir lo que siento” (27,12). Y hablando ya simbólicamente de la gracia del dardo: “no se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma” (29,10). Es precisamente esa impotencia expresiva, o la precariedad sémica de los vocablos profanos lo que le hace recurrir a la mediación simbólica. Hasta “decir disparates” (18,3), que equivaldrían a “los dislates” de que habla el autor del Cántico espiritual (prólogo 2) en su similar

recurso a “las figuras, comparaciones y semejanzas” con que entreteje el “lenguaje simbólico” de su libro.

Teresa misma, a la vez que afirma la necesidad de ese recurso, advierte reiteradamente sus límites e insuficiencia. Así, por ejemplo, en las moradas séptimas, luego de haber recurrido a varias expresiones simbólicas, para expresar las “experiencias en lo hondo del espíritu”, concluye: “riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan, mas no sé otras” (M 7,2,11). Lo mismo, al finalizar el tema del “vuelo de espíritu”: recurre extrañamente a las imágenes del ebrio (“anda el alma como uno que ha bebido mucho”) o del melancólico (“que del todo no ha perdido el seso”), e inmediatamente advierte: “harto groseras comparaciones son éstas para tan preciosa causa, mas no alcanza otras mi ingenio” (M 6,6,13). La misma actitud paradójica se repite ante el símbolo maravilloso del Cantar de los Cantares, o símbolo esponsal: por un lado, es símbolo sumo; por otro, “grosera comparación”: “Aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo, que el sacramento del matrimonio” (M 5,4,3). O bien, en un pasaje puramente narrativo y confidencial, habla de la “herida” producida “como si una saeta la metiesen por el corazón”, y pasa a precisar: “este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal; sino que, como no se puede dar a entender sino por comparaciones, pónense estas groseras, que para lo que ello es lo son, mas no sé yo decirlo de otra suerte. Por eso, no son estas cosas para escribir ni decir, porque es imposible entenderlo sino quien lo ha experimentado” (R 5,17).

2. Más que de símbolos puros, hablamos aquí de “lenguaje simbólico”. La Santa no conoce ni utiliza los vocablos “símbolo”, “simbolizar”, ni “alegoría” o “alegorizar”, a pesar de haberlos visto aplicados por el autor de los Morales, en su comentario al emblemático libro de Job. Ella prefiere los términos “comparar, comparaciones”. De hecho, sus símbolos no se gestan directamente, como los de fray Juan de la Cruz, vertidos en un poema, sino casi siempre al término de un esfuerzo de

elocución o de simple redacción. Como es sabido, T distingue tres momentos en el proceso elocutivo místico: recepción de una gracia (experimentar), entenderla (discernirla), y expresarla (comunicarla). Son, según ella, las tres mercedes que se imbrican en una experiencia mística comunicable (V 17,5). Desglosables la una de la otra. Ella ha estado años recibiendo la primera, sin discernirla ni poder comunicarla.

Pues bien, el recurso al símbolo se gesta entre el segundo y el tercer tiempo, es decir, a partir de la experiencia pura, en el esfuerzo de comprensión y en el conato de expresión y comunicación verbal. De suerte que las “comparaciones” de que brotan los “símbolos” culminan el esfuerzo de verbalización de la experiencia religiosa, y se incorporan al tejido del magisterio teresiano, tanto en las narraciones del hecho experimentado, como en las exposiciones doctrinales.

3. Se ha dicho que en la simbología teresiana prevalece, como motivo, el agua, mientras que en la sanjuanista predomina el simbolismo del fuego. Quizás haya que caracterizar a aquélla, más bien como simbología femenina. En ella prevalece, es cierto, el agua en sus más variadas manifestaciones, pero abundan los símbolos maternales, como “el niño que aún mama, a los pechos de su madre”, los aromas y las flores, los símbolos caseros y los del amor, los “pucheros”, la posada o la morada, la música... Pero también abundan en las páginas de T las imágenes bélicas, como la lucha o la pelea (“encerradas peleamos”), las baterías, artillería, el capitán y los soldados, el alférez, la saeta, el dardo y el arcabuz, el ajedrez. Incluso la “corrida de toros” y el “cadahalso” o tablado desde donde se la contempla sin riesgo. No abundan en ella, como en san Juan de la Cruz, los símbolos cósmicos (la noche, los bosques, el monte, la llama...), si bien también T ha recurrido al simbolismo de la lluvia, las nubes, el sol, el cielo empíreo, el anochecer y amanecer, el mar y sus olas...

4. En la imaginería teresiana destacan, ante todo, los símbolos mayores, generalmente utilizados por T para elaborar un entramado doctrinal. Podemos enumerar los más importantes:

a) En Vida, el más elaborado es el símbolo del agua de regadío sobre el huerto del alma. Imagen que proviene a la par de su experiencia personal (V 14,9; cf 9,4; 10,9), y de sus lecturas (V 11,6). Ella la ha elaborado cuidadosamente, a base de las cuatro maneras de regar (pozo, noria, arroyo, lluvia: V 11,7), para simbolizar cuatro maneras de relación entre Dios y el alma, y varias situaciones del espíritu humano: huerto árido, flores, frutos, reparto de frutos a los demás. Y con ello, una síntesis elemental del desarrollo de la vida espiritual, ya sea a nivel autobiográfico (V 11,8), ya sea a nivel doctrinal.

b) El simbolismo del agua tendrá nuevas elaboraciones en los restantes libros doctrinales: fuente de agua viva con todos sus derivados (C 19,2... con expresa inspiración evangélica); agua de arcaduces y agua de pilón manantial, en el Castillo Interior (M 4,2,2...) para simbolizar el contraste entre el esfuerzo humano (ascesis: agua de arcaduces) y el don divino (lo místico: “pila que se hinche de agua”: ib). Con la explícita confesión de que “no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que eso te agua” (ib). “Soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas” (ib). Volverá a aparecer el simbolismo del agua en las moradas sextas, 5,3: agua en su plenitud oceánica, pero con oleaje y riesgo de sumersión, como en el caso de la “nao” que llega al puerto, ya en las moradas séptimas (7,3,13-14). Agua y esponja, como alma inmersa en lo divino (R 45; cf al final de sus escritos: F 31,46). Un condensado de ese simbolismo lo sintetizó la Santa en la estampa que llevaba en su breviario y que representaba a la Samaritana al pie de Cristo sentado en el brocal del pozo de Sicar con un sencillo lema al pie: “Domine, da mihi aquam” (cf V 30,19).

c) Sin duda, el símbolo más elaborado por T es el del “castillo del alma”, base de todo el libro de las Moradas, e imagen de todo el proceso espiritual. Le sirve, ante todo, para diseñar la estructura del ser humano (cuerpo, alma, espíritu, centro del alma, relación del hombre con Dios trascendente e inmanente). Le sirve, a su vez, para glosar el texto evangélico de la “inhabitación” o de la morada de Dios en el alma y para expresar su propia experiencia trinitaria (M 7,1,6... y R 6,9). Con antecedentes en el Camino 28,9, siempre para expresar el misterio de la interioridad humana.

d) En las moradas quintas del Castillo Interior (c. 2), surge de improviso el símbolo del “gusano de seda” que se metamorfosea en mariposa. A lo largo de las tres moradas finales le servirá para desarrollar el proceso místico de la vida espiritual, desde el trabajo ascético precedente, a través de la unión con Cristo, hasta la plena transfiguración mística: fuego en que se abrasa la mariposa (M 7,2,5; 7,3,1).

e) Por fin, la Santa expone en toda una amplia escala de versiones el símbolo bíblico del Cantar de los Cantares, que ha sido para ella objeto de un largo proceso de elaboración: tenuemente insinuado en el Libro de la Vida (4,2; 36,29); mejor esbozado ya en el Camino de Perfección (13,2 y passim); de nuevo propuesto en los Conceptos, esta vez ya sobre la base explícita del Cantar bíblico (cap. 1); y finalmente introducido y reelaborado en el Castillo a partir de las moradas quintas (“ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente”: M 5,4,3). Teresa recurre al símbolo esponsal, ante todo, para expresar su propia experiencia, y luego para diagramar las fases postreras del proceso místico. Sin desligarse de la motivación bíblica del símbolo, T incorpora a él la liturgia del sacramento y el realismo de la vida social de su tiempo. De ésta toma los tres momentos del proceso: las vistas, el desposorio y el matrimonio. Las vistas, para ilustrar la fase del conocimiento inicial místico: moradas quintas; el desposorio, para exponer la entrega mutua de las voluntades entre el alma y el Señor; y el matrimonio espiritual, para simbolizar la unión plena entre Dios y el alma, punto cimero de la experiencia religiosa. Ya hemos notado

que a este símbolo le concede T la suma aptitud para expresar la vida mística. Es muy posible que esa convicción derive de su lectura del Cantar de los Cantares: “De algunos años acá [el Señor] me ha dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras de los Cantares de Salomón, en tanto extremo que, sin entender la claridad del latín en romance, se recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo; y esto es casi ordinario...” (Conc pról.). Nótese que para la fecha en que desarrolla ese símbolo en el Castillo, T ha escuchado ampliamente a fray Juan de la Cruz en la Encarnación de Avila.

5. Al lado de esos símbolos mayores, existe en los escritos de T una constelación de imaginería o de símbolos menores. También éstos son reveladores del pensamiento teresiano. Imposible catalogarlos aquí. Hay, ante todo, una larga serie de símbolos bíblicos (’ Simbología bíblica), que denotan la sensibilidad receptiva de T y su capacidad de ensamblaje de las imágenes clásicas en la imaginería original suya. Estas últimas podrían reunirse en tres apartados: a) imágenes bélicas, típicas del combate espiritual; b) símbolos tomados de la naturaleza, o bien símbolos íntimos y caseros; c) símbolos de extracción social.

La serie primera (a) caracteriza la ascesis o lucha espiritual: destaca entre esas imágenes, el juego de ajedrez (C 16), la propuesta del alférez, abanderado sin armas, como los verdaderos contemplativos (C 18,5), la bandera (“éstas han de ser nuestras banderas”, escribe al comienzo del Camino, 2,8), el rey y la corte (V 37,5-6), el dardo y las heridas místicas (V 29,13), la “saeta de fuego” y el ímpetu de los deseos (M 6,11,2), etc. El “escudo de la fe” de san Pablo (Ef 6,16), pasa a ser en ella el escudo interior “en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos” (V 4,9). En el breve poemario de T hay dos poemas de entonación bélica: en la profesión de una Hermana, “Todos los que militáis / debajo desta bandera / ya no durmáis no durmáis / pues que no hay paz en la tierra” (Po 29), y el dedicado a un soldado –cree ella– que se hace monje (san Hilarión): “Hoy ha vencido un guerrero / al mundo y sus valedores” (Po 22).

La serie segunda (b) toma frecuentes símbolos de la naturaleza, como la contraposición de los elementos “agua-fuego” (C 19,3), la combinación “sol, nubes, vapores de agua” (V 20,2) o todo un complejo “bestiario simbólico”: los cuatro animales apocalípticos, la abeja y la araña, la hormiga y el león, la paloma y el águila, las musarañas y el miedo espantadizo infligido por los demonios (V 35,15) y toda una serie tomada de las aves: la “avecica que tiene pelo malo” (V 13,2), al alma “nácenle alas para bien volar” (V 20,22), o “querer volar antes que Dios les dé alas” (V 31,18), “con las mercedes de Dios vuelan como águilas” (V 39,12), Dios “no espera a que vuele el sapo por sí mismo” (V 22,13)... Ella utiliza imágenes íntimas o caseras, como las numerosas versiones del niño (C 31,9; V 29,9; 13,15; 15,12..), o las que identifican a la monja mediocre con la “malcasada” (C 11,3), o como la cera y el sello (M 5,2,12), “la olla que cuece demasiado” (V 29,9), que también “entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior” (F 5,8). Entre las imágenes más recurridas, están las que se proponen reflejar la interioridad: el corazón, la herida interior, las entrañas, “los tuétanos..., que no sé cómo lo decir mejor” (M 5,1,6).

Por fin, el grupo tercero (c), de los símbolos sociales: el camarín de joyas (M 6,4,8), el emperador y el mendigo (Camino E 72,6: “vergüenza sería pedir a un gran emperador un maravedí”), el brasero y los perfumes (M 4,2,6)...

6. Notemos, por fin, los planos semiológicos más interesados en la emblemática teresiana. Obviamente, el segmento que más solicita la cobertura del lenguaje simbólico es el hecho espiritual, especialmente la experiencia mística. T necesita de símbolos para expresar su idea o su imagen de Dios o para configurar el papel que compete a éste en la vida del hombre. Baste transcribir uno de los primeros perfiles teológicos de Vida (4,10): “Muchas veces he pensado, espantada de la gran bondad de Dios, y regaládose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia...”, y sigue perfilando el rostro de un Dios “buen pagador”, “ocultador de nuestros pecados”, “dorador de nuestras culpas”, abrillantador de nuestras virtudes...

Igual floración de lenguaje simbólico para perfilar la imagen de Cristo: maestro, esposo, dechado, camino y vida, amigo verdadero, capitán del amor...

Es también notable la constancia con que T recurre a los símbolos para expresar su idea profunda del ser humano: en realidad todos los símbolos mayores reflejan su empeño secreto por decir lo que en su estima es el hombre; castillo de diamante, huerto de flores, gusano con vocación de vuelo y de mariposa; él es un posible esposo de Cristo o de Dios; es un paraíso de Dios, “paraíso adonde dice El tiene sus deleites” (M 1,1,1), árbol plantado junto a las corrientes de agua. Típicas sus pinceladas para pergeñar la semblanza de fray Pedro de Alcántara (“que no parecía sino hecho de raíces de árboles”: V 27,18), o de fray Juan de la Cruz: “Séneca” (cta 92,4). Todo ello, en contraste con la imagen que T tiene de sí misma: “una como yo”, “gusano que así se os atreve”, “gusanillo de mal olor”, hormiga que intenta hablar, “agua de tan mal pozo” (V 19,6). Imagen negativa, compensada en cierto modo con la que ella misma proyecta de sus carmelos y sus monjas: palomarcitos de la Virgen, “pensad es esta congregación la casa de santa Marta” (C 17,5), hijas de la Virgen, soldados abanderados de alférez, mariposas, palomas...: «harto más quiero que presuman de ser simples, que es muy de santas, que no tan retóricas...»” (cta 151,2). “Son espejos de España estas casas” (cta 162,6).

En un balance global de la simbología teresiana podríamos decir que en los escritos de la Santa prevalecen con mucho los símbolos bíblicos (’ Simbología bíblica y Tipos bíblicos), son numerosos los extraídos de su vida casera y cotidiana, bastantes los derivados de sus lecturas de autores espirituales, y muy pocos los derivados de sus lecturas o cultura profana, de las que apenas le quedan algunos tópicos, como el mito del canto de las sirenas (“serenas”, escribe ella: C 3,5), la revivencia del ave fénix (V 39,23; M 6,4,3), la triaca frente al tóxico (“tójico”) de los venenos (M 2,1,9; C 12,7; 41,4)...

T. Alvarez

Sisla

Monasterio de Jerónimos (Toledo), donde es prior Diego de Yepes, y desde donde éste venía “muchas veces” al Carmelo de Toledo, a asesorar y confesar a T (cta 117,1). Yepes, Diego de.

Sobrenatural

El término sobrenatural, en cuanto expresión de la absoluta gratuidad de la economía cristiana, es un concepto clave de la soteriología. En sí mismo significa aquello que supera la naturaleza y que no se puede alcanzar sino con la ayuda de la gracia. Esto no quiere decir que no tenga nada que ver con la naturaleza humana. La reflexión teológica en la época moderna ha oscilado entre dos extremos. Unos han acentuado su trascendencia, como algo no debido –e incluso extraño– a la naturaleza. Otros han puesto el énfasis en su inmanencia, como algo hacia lo que la naturaleza humana está positivamente ordenada por Dios, en virtud de su designio salvífico, aunque para alcanzarlo necesite la ayuda de la gracia divina. Es el sobrenatural “teológico”.

La teología del tiempo de Teresa seguía la primera interpretación del sobrenatural. Sin embargo, el pensamiento de la Santa aparece paradójicamente más en sintonía con la segunda. Para ella el hombre es un ser creado a imagen y semejanza de Dios (M 1,1,1; 7,1,1; R 54) y de tal dignidad, que no se contenta con menos que con El (M 1,1,6), a cuya comunión está llamado como a la plenitud de su ser (M 7). De esta manera, llega a una perfecta integración entre el carácter trascendente e inmanente. El ser humano es entendido por ella en la dimensión profunda de su interioridad, llena de Dios y abierta a la trascendentalidad del misterio trinitario. Dentro de este marco teológico, adquiere su verdadero sentido

el sobrenatural teresiano, así llamado porque reviste algunas peculiaridades. Es el sobrenatural “místico”.

Para el P. Tomás Alvarez, existe todavía una laguna en su estudio. Destaca cómo H. de Lubac, en su famosa obra Surnaturel (Paris 1946), «dedica unos momentos de atención a santa Teresa y san Juan de la Cruz, para pulsar el pensamiento de los místicos, a los cuales corresponde un especial eslabón en la cadena de quienes han pensado el ‘sobrenatural’ en sentido de ‘miraculeux et transcendant’» (T. Alvarez, en Estudios teresianos, III, p. 647, nota 107).

Piensa este cualificado teresianista que el estudio del concepto «sobrenatural» es necesario, «no sólo para aportar datos nuevos e importantes a la historia de este término, sino para captar el sentido teresiano de ‘mercedes de Dios’ y sobre esa pista detectar la faz de la gracia en su grado de incandescencia mística» (ib).

Respondiendo a este requerimiento, tratamos de matizar algunos aspectos. El término «sobrenatural» no aparece en ella como sustantivo, sino como adjetivo: «cosa sobrenatural». (Véase, no obstante, M 6,4,8). La definición que nos da está en relación con la oración de quietud:

«Aquí se comienza a recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquello por diligencias que haga» (V 14,2). «La primera oración que sentí, a mi parecer, sobrenatural (que llamo yo lo que con mi industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque disponer para ello sí y debe hacer mucho al caso), es un recogimiento interior que se siente en el alma» (R 5,3).

Según esta definición, para la Santa sobrenatural no es simplemente igual a gracia, como normalmente explica la teología, sino aquello que no se puede adquirir «con industria ni diligencia», aunque se tenga la gracia. Concretamente, es la oración de quietud («primera oración sobrenatural») y las sucesivas formas

de oración contemplativa (C 25,3; 31,2.6), que marcan el camino hacia la unión: «No está en nuestro querer, por ser cosa muy sobrenatural esta unión» (C 19,6). Asimismo son sobrenaturales las gracias místicas que la acompañan: visiones, locuciones, éxtasis... (M 6). «De las cuartas moradas... en adelante... comienzan a ser cosas sobrenaturales» (M 4,1,1).

Todas estas expresiones están indicando que, para Teresa de Jesús, lo sobrenatural coincide con la etapa mística del itinerario espiritual, y más concretamente con la experiencia mística. La vida mística es gracia; la experiencia mística es sobrenatural, esto es, absolutamente gratuita. Es cierto que, teológicamente hablando, también la gracia es gratuita. Pero hay gracias que están vinculadas a la actividad meritoria del hombre, bajo el impulso de la misma gracia (teología del mérito). Y hay gracias que no se merecen bajo ningún concepto, que son don gratuito de Dios. Tales son en teología la primera gracia y la gracia de la perseverancia final. En santa Teresa estas gracias son las gracias místicas; no se pueden merecer por muchas diligencias que se hagan, aunque sí disponerse para ellas. En este sentido, «sobrenatural» viene a equivaler a «mercedes de Dios» y más concretamente a las mercedes místicas.

En definitiva, podemos decir que sobrenatural, en sentido estricto, para la Santa es aquello que no se puede merecer bajo ningún concepto y que es objeto de una gracia especial. Tal es la experiencia mística. Distingue, pues, entre gracia y experiencia de la gracia. Sólo esta última es estrictamente sobrenatural. Así lo revela un texto cumbre del Camino de Perfección, donde dice que la oración de recogimiento no es cosa sobrenatural, añadiendo luego que no se puede alcanzar sin la ayuda de Dios, esto es, sin el auxilio de su gracia: la gracia es el sobrenatural “teológico”; la experiencia de la gracia, el sobrenatural “místico”.

«Quisiera yo saber declarar cómo está esta compañía santa con nuestro acompañador, Santo de los Santos, sin impedir a la soledad que ella y su Esposo tienen, cuando esta alma dentro de sí quiere entrarse en este paraíso con su Dios,

y cierra la puerta tras sí a todo lo del mundo. Digo quiere, porque entended que esto no es cosa sobrenatural [oración de recogimiento], sino que está en nuestro querer y que podemos nosotros hacerlo con el favor de Dios, que sin éste no se puede nada, ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento» (C 29,4).

Nota el P. Tomás cómo al margen del autógrafo se lee: «Quiere decir sobrenatural lo que no está puesto en nuestro albedrío con los favores ordinarios de Dios» (T. Alvarez, Camino de Perfección, edic. facsímil, Roma 1965, p. 122s). Pero esta aclaración, amañada, no despeja el pensamiento de la Santa.

Sin embargo, hay un pasaje importante, en que distingue dos clases de gracia: auxilio general y particular. A propósito del segundo grado de oración, cuando «quiere [Dios] particularmente comenzar a obrar en el alma», escribe: «Aquí viniera bien dar aquí a entender qué es auxilio general o particular –que hay muchos que lo ignoran–, y cómo este particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos» (V 14,6).

Auxilio equivale a gracia (M 5,2,3). A propósito de esta distinción, observa el P. Tomás Alvarez: «Ya para aquellas fechas, la Santa era discípula de Báñez... Recuérdese que el gran dominico fue el antagonista de Molina en la batalla teológica ‘de auxiliis divinae gratiae’» (Obras completas de Santa Teresa, Burgos 1971, p. 132, nota 8).

La distinción de estas dos clases de gracia nos permite precisar todavía más el significado de sobrenatural. Si, como hemos dicho, se identifica en la práctica con la experiencia mística, y ésta es una gracia particular, que no se puede obtener por diligencias que se hagan, hay que concluir que sobrenatural es esa gracia particular, que Dios da gratuitamente.

De este modo, aparece el significado fundamental del sobrenatural teresiano: su gratuidad absoluta y su sentido eminentemente teologal, que se realiza en la

comunión personal con Dios, experimentada como gracia especial, absolutamente gratuita, como puro don de su amor. Esto no quiere decir que no tenga nada que ver con su vida; al contrario, tiene que ver y mucho.

Así lo explica ella en el Camino de Perfección, a propósito de la experiencia contemplativa de Dios en la oración de quietud, que califica de «muy conocidamente sobrenatural»:

«Es ya cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos. Porque es un ponerse el alma en paz, o ponerla el Señor con su presencia, por mejor decir... Entiende el alma, por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores, que está ya junto cabe su Dios, que con poquito más llegará a estar hecha una misma cosa con El por unión» (C 31,2).

A continuación da algunos avisos a aquellas personas, que «el Señor ha llegado aquí por sola su bondad»:

«El primero es, que como se ven en aquel contento y no saben cómo les vino, al menos ven que no le pueden ellas por sí alcanzar, dales esta tentación: que les parece podrán detenerle, y aun resolgar no querrían. Y es bobería, que así como no podemos hacer que amanezca, tampoco podemos que deje de anochecer. No es ya obra nuestra, que es sobrenatural y cosa muy sin poderla nosotros adquirir. Con lo que más detendremos esta merced, es con entender claro que no podemos quitar ni poner en ella, sino recibirla como indignísimos de merecerla, con hacimiento de gracias, y éstas no con muchas palabras, sino con un alzar los ojos con el publicano» (C 31,6).

Como conclusión, dos anotaciones. La primera, que el «sobrenatural teresiano», pese a su carácter restringido y a su gratuidad absoluta, queda integrado en la vida espiritual como la expresión de su carácter teologal, comunional y relacional. Segunda, que su insistencia en denominar «sobrenatural» sólo la experiencia de

la gracia y no las demás expresiones de la misma, pone de manifiesto hasta qué punto Teresa de Jesús, en contra de las explicaciones de la teología de la época, considera el sobrenatural –en su expresión de comunión con Dios– como realidad central de la soteriología cristiana y parte integrante de la concepción de la persona humana, a la luz de la revelación.

BIBL. – R. Ricard, La notion de “sobrenatural” chez sainte Thérèse d’Avila, en «Mélanges de la casa de Velázquez» 18 (1982), 467-475; J. C. Garrido, Experiencia de la vida sobrenatural en la mística teresiana, Burgos 1969.

Ciro García

Soledad

“Estar en soledad”, “deseo de soledad”, “a solas con Dios”, “oración y soledad”, etc., son lemas frecuentes en los escritos de T. Por estructura anímica, ella disfruta en los paréntesis de soledad (a); la aconseja al aprendiz de oración (b); la retiene esencial a la vida contemplativa (c); la soledad adquiere dimensiones y hondura especiales en la experiencia mística de T (d).

a) Afición de T a la soledad. – En persona como ella, de psicología tan sociable y “conversable”, con tal número de amigos entrañables, resulta distónica, a primera vista, su irreprimible tendencia a la soledad. No es así. Sociabilidad y soledad se integran y compensan. Ella misma se afirma “amiga de amigos”, y a la vez: “mi inclinación natural es siempre estado de soledad, aunque no lo he merecido tener” (cta 75,2). Teresa gusta de ella desde la infancia (1,6). Esa inclinación se le acentúa al hacerse carmelita, hasta provocar recelos en las formadoras (4,9). De hecho está convencida de que la soledad es connatural a la vocación de carmelita (cta 75,2: cf M 5,12). Cuando llegue a altas cotas de experiencia mística, “la soledad –escribe– era mi consuelo” (V 25,15). Y lo reitera: “de estar sola nunca me cansaría” (R 1,6). Incluso al Señor se lo dirá gráficamente en uno de sus

soliloquios: “Si con algo se puede sustentar el vivir sin Vos, es en la soledad” (E 2,1). Si soledad y amistad son integrantes básicos de su psique, según ella predomina la primera. Sobre ella se despliega su vida contemplativa, y desde ella elabora su pedagogía de la oración.

b) Soledad y oración. – En su típico modo de entender la oración como “amistad con Dios”, Teresa cree implícita y en cierto modo necesaria la soledad. Necesaria para la intimidad e inmediatez en el “trato de amistad”. La oración es “amistad a solas”. Pero un “a solas” amoroso: “a solas con quien sabemos nos ama”. El término “sabemos” indica la convicción de fe. El subsiguiente “nos ama” indica el amor del amigo. Mientras que el modismo “a solas” indica el postulado de intimidad e inmediatez, para crear clima de amistad. Por eso, al aprendiz de oración le aconseja: “Los que comienzan a tener oración... han menester irse acostumbrando a estar en soledad” (V 11,9). El deseo de soledad es criterio válido para discernir la auténtica oración: “Cuando es espíritu de Dios..., desea ratos de soledad para gozar más de aquel bien” (V 15,14). Se lo escribe a las jóvenes lectoras del Camino: “acostumbrarse a soledad es gran cosa para la oración; éste ha de ser el cimiento de esta casa” (C 4,9). El principiante “no ha menester alas para ir a buscarle, sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí” (C 28,2). Teresa refrenda toda esa lección alegando la conducta y la palabra de Jesús: “Ya sabéis que enseña Su Majestad que sea a solas, que así lo hacía El siempre que oraba” (C 24,4). Es importante esa base evangélica: Jesús, tan sociable y amigable, en su vida de familia como en su vida pública, busca momentos para estar “a solas” con el Padre. “Jesús, escribe ella, lo hacía no por su necesidad sino por nuestro enseñamiento” (C 24,4).

c) Soledad y vida contemplativa. – La consigna del “a solas”, dada por T a las lectoras carmelitas, traduce el lema clásico de los monjes: “soli Deo”, vivir para solo Dios. Es, según ella, “el cimiento” de la vida contemplativa. Apenas fundado el Carmelo de San José de Avila, se lo propone como razón de vida a las cuatro jóvenes que la siguen: “solas con El solo”. “A solas con el Esposo Cristo”: “las que

a solas quisieren gozar de su esposo Cristo, esto es siempre lo que han de pretender..., solas con Él solo" (V 36,29). Reiteradamente subrayará que se trata de un "a solas" gozoso y por amor: "la soledad es su consuelo" (V 36,26; cf F 5,16; 31,46; M 5,1,3). El sentido de la clausura adoptada como engaste de la vida contemplativa no es el "apartamiento" sino la "concentración" de atención y de amor. La comunidad vive a fondo el precepto del amor –"aquí todas han de ser amigas..."–, para realizar comunitariamente la comunión con Cristo y con Dios. Para testificar a Dios desde ella, T no cree necesario ir al desierto: la clausura es de por sí un oasis de soledad en la ciudad. Dentro de la clausura, la celda de cada carmelita será una soledad en la soledad. Y todavía las ermitas diseminadas en la huerta tendrán función de ulterior soledad intensiva. Ya al fin de su vida, en una de las últimas páginas de las Fundaciones, escribe: "Si no es por quien pasa, no se creerá el contento que se recibe en estas fundaciones cuando nos vemos ya con clausura" (F 31,46).

d) Soledad y experiencia mística. – A nivel más profundo, la soledad pasa a ser uno de los ingredientes de la vida mística, en la experiencia de Dios presente, pero todavía oculto tras el velo de la fe, y por tanto ausente. Al tema de la soledad causada por la ausencia de Dios, dedica T parte del capítulo 20 de Vida. A cierta altura de la experiencia del misterio divino, el místico se siente invadido por una tensión de espíritu, descrita por T con pinceladas fuertes: a ella se le produce "una extrañeza nueva para con las cosas de la tierra" (n. 8). "Sube (el alma) muy sobre sí y (por encima) de todo lo criado, y pónela Dios tan desierta de todas las cosas, que... ninguna que la acompañe le parece hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad" (n. 9). Le parece "que está entonces lejísimo Dios" (9). Se siente "ausente de Bien que en sí tiene todos los bienes" (9). Lo mismo que hará más tarde san Juan de la Cruz, también T recurre al símbolo bíblico del pájaro solitario: "Con esta comunicación crece el deseo y extremo de soledad en que se ve, con una pena tan delgada y penetrativa que, aunque el alma se estaba puesta en aquel desierto, al pie de la letra se puede entonces decir –y por ventura lo dijo el Real Profeta (David) estando en esta soledad...–: Vigilavi et factus sum

sicut passer solitarius in tecto; y así se me representa este verso entonces, que me parece lo veo yo en mí, y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuánto más tales" (10). "Otras veces me parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí misma: ¿Dónde está tu Dios?" (11) "Otras me acordaba de lo que dice san Pablo, que está crucificado al mundo" (11). "Ello es un recio martirio sabroso" (11). "Bien entiende que no quiere sino a Dios" (11). Concluye: "Es en lo que ahora anda siempre mi alma" (12). Por tanto, estado anímico de T cuando escribe Vida, a sus cincuenta de edad. Tensa entre las cosas de la tierra y las del cielo. Aliviada por el sentimiento místico de la presencia de Cristo. Pero cuando cesa esa presencia, "queda con mucha soledad" (M 6,8,5). Aquí soledad tiene significado de "saudade", como cuando refiere el desenlace la mariofanía de Vida 33,15 (cta 277,1). Pero esa "saudade" es nostalgia de futuro celeste. Ausencia de Dios.

T. Alvarez

Solís

Caballero salmantino, quizás el mismo don Cristóbal Juárez de Solís, que interviene en la proyectada compra de casas para el traslado del Carmelo de Salamanca (1582), que tanto preocupó a la Santa. Solís apoya a ésta en la opción contraria a dicha adquisición (cta 465,10-11; cf cta 454,7), que no llegará a realizarse (cf.BMC 19,174).

Soria

Soria, ciudad del Alto Duero, más mística que guerrera, perdida entre carrascas, encinas, chopos, pinares, oteros desnudos y elevadas sierras, mostraba su lento resurgir tras la decadencia del alto medievo. Seguía llevando, como guardia de honor, la célebre institución de los Caballeros y Linajes, recibida por privilegio de Alfonso VIII, el de las Navas, que en Soria se había criado.

Los nuevos tiempos de la España imperial le eran favorables y progresaba. El pueblo, sus dirigentes, autoridades y súbditos se sentían también sujetos agentes de las altas misiones de España para gloria de Dios y de la Iglesia en el mundo.

La ciudad en 1581. – Soria era una ciudad amurallada con su desportillado castillo, huérfano de alcaide. Seis puertas la abrían al exterior y le daban entrada a su recinto: la de Rabanera, la de herradores o del Postigo, la de Nuestra Señora del Rosario, la de Nájera, la Puerta sobre el Duero y la de Balobos. Entrando por cualquiera de ellas: entresijo de calles, plazuelas y casas señoriales con escudos y portalones.

La ciudad y el ayuntamiento están regidos por el corregidor, doctor de Almansa, el alférez mayor Francisco López del Río y doce regidores, elegidos por otros tantos linajes. La Universidad de la Tierra con voto en el ayuntamiento y los hombres buenos del Estado Común, representación de las 16 cuadrillas, colaciones o parroquias.

El Cabildo Colegial. – El obispo y obispado, la catedral y el cabildo catedralicio están en el Burgo de Osma, capital de la diócesis, con su obispo don Diego Velázquez. Pero en Soria hay un cabildo colegial, trasladado, en este tiempo, de la colegiata de San Pedro a la iglesia de San Gil, que pasa a llamarse de Sta. María la Mayor, al pretender hacerla colegiata-concatedral. Era deán don Francisco de Ribera; magistral, don Tomás Vázquez de Liaño, más el tesorero, los racioneros y otros diez canónigos.

Cabildo parroquial. – De las 36 parroquias que llegó a tener Soria en la edad media, a 16 se redujeron en el s. XVI. Constituido el cabildo por numerosos párracos, beneficiados y capellanes, estaba presidido por don Diego Vallejo, cura de Santa María la Mayor. Atendían a la iglesia y a las obras sociales y benéficas, como el hospital de Santiago y los niños de la Doctrina.

Clero regular, Conventos y Frailes. – Seis eran los conventos de frailes: el priorato de San Benito de Nuestra Señora la Blanca, extramuros, el de San Francisco, el de los mercedarios, que fue de las monjas de Sancti Spiritus, el de San Agustín de Nuestra Señora de Gracia, cerca del río Duero, el de los dominicos: en 1580, fray Alonso Girón tomó posesión de la iglesia y curato de la parroquial de Santo Tomé, conocido, desde entonces, con el nombre de Santo Domingo. Y el de los jesuitas, establecidos en la parroquia de San Sebastián hasta que hicieron casa y colegio en la década de 1570. Como conventos femeninos: el de las clarisas y el recientemente fundado beaterio de San Luis de las Damas Nobles.

Pasado el puente del duero, el convento de los hospitalarios de San Juan y el de los templarios, medio abandonados, pero todavía con algún culto. Y algo más allá, la ermita de San Lázaro y la de San Miguel de la Peña, más conocida por ermita de San Saturio, al estar allí enterrado su cuerpo.

Cuando llega santa Teresa. – Cuando en la primavera avanzada de 1581 santa Teresa llega a Soria para la penúltima de sus fundaciones, el comentario popular en la Plaza Mayor, en el juego de pelota y por el palacio de los Beteta-Castilla es sobre la solemne procesión del Corpus, del pasado 25 de mayo, con asistencia de cofradías, hermandades, pendones y estandartes y la presencia del mismo señor obispo, que pocas veces podía asistir en Soria, por deberla presidir en la capital de la diócesis, el Burgo de Osma.

Se hablaba también de las fiestas de la Madre de Dios, para las que las cuadrillas responsables de los festejos habían encargado ya la adquisición del toro correspondiente, que, después, en la fiesta de las Calderas, se compartiría en fraterna comida popular en la Dehesa de San Andrés, tras la bendición del prior de San Benito.

También se hablaba de la venida de la célebre monja, santa y andariega, Teresa de Jesús, de Avila, a fundar un convento de carmelitas descalzas en la casa-palacio de Dña. Beatriz de Beamonte y de su esposo don Juan de Vinuesa, ya difunto. Estaba en la Plazuela de Fuentes Cabrejas, en la misma Calle Real.

Allí llegó la Santa en los días mediados del mes de junio de 1581, siendo recibida por el señor obispo en el palacio de los Beteta-Castilla, por la señora fundadora y el cariñoso pueblo soriano. Se hizo la fundación en la casa de doña Beatriz y en la cedida iglesia de Nuestra Señora de las Cinco Villas, con el título de la "Santísima Trinidad". Padre, Hijo y Espíritu Santo parecen haber asistido a la fundación, porque se ha cumplido lo que la Santa dijo sobre ella: "Vine contenta, por parecerme tierra adonde espero en la misericordia de Dios se ha de servir de que esté allí, como ya se va viendo" (F 30,14). Un buen piropo de santa Teresa para la gente y tierra de Soria. Soria, fundación del Carmelo de.

Albano García

Soria, Antonio de

Caballero de Salamanca. Casado con Catalina Bernal. Buen amigo de T. Administrador de don Francisco de Fonseca, señor de Coca y Alaejos (provincias de Salamanca y Valladolid). En fecha no precisa pide cierto servicio a la Santa, y envía a ésta una limosna. Ella le responde: "Los cien reales y lo demás que el portador de ésta traía recibí" (cta 224,2). Cantidad probablemente destinada en parte para los gastos del recado que pide. La respuesta de T concluye: "Van siete piezas: dos de damasco verde y cinco de tela de oro" (ib 3). Una hija de Antonio, Ana de san Antonio, profesará en el Carmelo de Salamanca (1586) después de muerta la Santa.

Soria, fundación del Carmelo de

Son tres los obispos que intervienen en las tres últimas fundaciones de la Santa. Don Alvaro de Mendoza, todo un caballero, en la de Palencia. Don Cristóbal Vela, abulense y algo pariente de T, pero más adverso que amigo, en la de Burgos. Y un obispo letrado y espiritual, Alonso Velázquez, en ésta de Soria. Velázquez, ahora obispo del Burgo de Osma y más tarde prelado de Santiago de Compostela, está muy entrañado en los secretos místicos de T, que recientemente le ha dirigido, muy en la intimidad, la última de sus Relaciones (R 6). Años antes, en Toledo, había compartido con el P. Gracián la iniciativa de la redacción del Castillo Interior. Ahora, al historiar ella la fundación del Carmelo soriano (F 30), comienza evocando la figura del Prelado y perdiéndose literalmente en un recordatorio de elogios y gratitudes. Fue él quien desde Soria le envió una carta a Palencia reclamando su venida: “Decíame cómo una señora que allí confesaba le había tratado de una fundación de monasterio de monjas nuestras... Yo me holgué harto” (F 30,2). Y apenas terminada la erección del Carmelo palentino (26 de mayo de 1581), elige su mesnada de monjas fundadoras y se pone en camino (29 de mayo). Viaje de primera, gracias al prelado oxomense. T llega a Soria tras cinco jornadas, el 2 de junio.

La señora que proponía la fundación era una dama de abolengo: “Llámase esta señora fundadora doña Beatriz de Beamonte y Navarra, porque viene de los reyes de Navarra, hija de don Francés de Beamonte” (ib 3). Efectivamente, doña Beatriz era una insigne dama navarra. Hija y heredera de don Francés de Beamonte, señor del castillo de Arázuri y una de las grandes figuras del reino navarro. En Soria, doña Beatriz había casado con un acaudalado regidor de la ciudad, don Juan de Vinuesa. Había enviudado en 1572. Y, al llegar a Soria la M. Fundadora, doña Beatriz le hace entrega de su palacio, sito en la plaza de Fuentes Cabrejas, intramuros de la ciudad. E inmediatamente costea un pasillo que comunique el palacio con la iglesia que el prelado Velázquez pone a disposición de la Santa y de sus monjas. Más adelante la misma doña Beatriz fundará otro Carmelo en Pamplona (1583) y en él vivirá de carmelita con el nombre de Beatriz de Cristo, hasta su muerte (1600).

Para la Santa todo fueron facilidades. Inaugura el nuevo Carmelo al día siguiente de su llegada: 3 de junio. Lo pone bajo la advocación de la “Santísima Trinidad”. Se despide del P. Doria, que en nombre de Gracián (BMC 6,343) la había acompañado en el viaje de venida. Deja por priora a una carmelita de alta calidad, Catalina de Cristo, elegida el 15 de junio (ib 349). Regulariza con doña Beatriz las escrituras fundacionales. Y, antes de partir rumbo a Segovia y Avila (día 16 de agosto), extiende unas cuartillas con una larga serie de instrucciones y recomendaciones para la priora (A 17), puntualizando detalles aún pendientes. Precioso apunte que, pese a las mil y una peripecias padecidas, ha llegado incólume hasta nosotros.

Quedaba en marcha el Carmelo de Soria. El año que le resta de vida, la Santa ya no lo perderá de vista, por dos motivos especiales: por mantener vivas sus relaciones con la admirada priora, Venerable Catalina de Cristo; y porque en ese Carmelo de Soria ingresa otra navarra excepcional, Leonor Ayanz y Beamonte, en el Carmelo Leonor de la Misericordia, futura fundadora de los Carmelos de Pamplona y de Barcelona, y buena escritora. La Santa le escribe reiteradamente (ctas 444, 449, 456), y ella misma será la primera en componer una hermosa biografía de la M. Catalina. Beamonte y Navarra, Beatriz de.

Bibl. – La documentación sobre la fundación del Carmelo de Soria puede verse en la BMC 6, 343-358. Cf además: Leonor de la Misericordia, Vida de la Venerable Catalina de Cristo. Edición crítica preparada por Pedro Rodríguez e Ildefonso Adeva. Burgos (BMC tomo 28) 1995; Albano García Abad, Soria, fundación de santa Teresa. Burgos 1968; T. Alvarez, Recuperación de dos manuscritos autógrafos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. (Estudio del Apunte 17), en “MteCarm.” 106 (1998), 505-620.

F. Domingo

Soto y Salazar, Francisco de

Abulense nacido en Bonilla de la Sierra (aldea de la provincia de Avila), que llegó a ocupar altos puesto en la sociedad coetánea de la Santa: Valladolid, Astorga, Avila... Había estudiado en la universidad salmantina. Fue nombrado por Fernando de Valdés inquisidor de Córdoba, y sucesivamente de Sevilla y Toledo. Nombrado en 1571 obispo de Albarracín y Segorbe. En 1575, obispo de Salamanca. Murió en Llerena el 29.1.1578. – Relacionado con la familia de Teresa: bendijo él la boda de la hermana menor de ésta con Juan de Ovalle, en Alba (1553). Poco después, siendo ya inquisidor, Teresa misma recurre a él para que la asesore en el discernimiento de sus gracias místicas. Cuenta ella misma: "habrá como 13 años poco más o menos [escribe eso en 1576], que fue allí [a Avila] el [actual] obispo de Salamanca, que era inquisidor creo en Toledo, y lo había sido aquí [Sevilla]; ella procuró de hablarle para asegurarse más, y diole cuenta de todo. Él le dijo que todo esto no era cosa que tocaba a su oficio... Díjole, como la vio tan fatigada, que escribiese al maestro Avila, que era vivo, una larga relación de todo..., y que con lo que la escribiese se sosegase. Ella lo hizo así..." (R 4,6). Soto originó de esa suerte la segunda redacción de Vida. Probablemente fue entonces cuando se atrevió a proponer a la Santa "que suplicase a Dios le diese a entender si sería servicio suyo tomar un obispado...", recibiendo en respuesta una buena lección evangélica , que T consigna en el último capítulo de su autobiografía (V 40,16). Años después (1575), apenas nombrado obispo de Salamanca, pero todavía miembro del Santo Oficio en Madrid, llega a sus manos el autógrafo del Libro de la Vida, delatado a la Inquisición. Cuenta Báñez: "El cual libro este testigo [Báñez mismo] leyó y entregó al Santo Oficio de la Inquisición en Madrid, y después le fue tornado por el inquisidor Francisco de Soto y Salazar, para que le tornase a ver y diese su parecer" (BMC 18,9). Báñez lo devolverá al tribunal de la suprema en julio del mismo año (BMC 2,211). No son muchos más los episodios conocidos de su relación personal con la Santa. En 1569 escribía ésta a Juana de Ahumada, en Alba: "A Gonzalito [hijo de Juana] he escrito por vía del Inquisidor Soto. Aún no sé si le han dado la carta" (cta 22,2). El último episodio

es ya de signo negativo y algo tortuoso. Ocurrirá en vida de T, pero ella no lo menciona. Fue en 1577, cuando los descalzos, impulsados por la M. Fundadora, decidieron fundar un convento en Salamanca (el futuro Colegio Salmanticense). Soto, obispo de la ciudad, se opone a ello, incluso sumando nuevas dificultades al intento, hasta provocar una algarada estudiantil. Lo refiere minuciosamente el historiador de la Reforma de los Descalzos, Francisco de Santa María (I, L, 4, c. 39, n. 6, p. 689). – No confundirlo con “el Padre Soto”, sacerdote de Sevilla, amigo de la Santa y de las carmelitas hispalenses, frecuentemente mencionado en las cartas de T (319,6,3; 319,5; 330,17), pero del que no poseemos datos personales. Fallecido en el verano de 1580 (cta 357,2). Inquisición.

Sotomayor

Caballero de Salamanca. Poco conocido. Parece ser el mayordomo de Francisco de Fonseca, señor de Coca y Alaejos. Mencionado por la Santa en carta a Antonio de Soria (cta 224,2).

Speciano, César (…- Cremona 1607)

Obispo de Novara y Nuncio papal en España, que interviene decisivamente en el proceso entablado entre el Duque de Alba y la ciudad de Avila, en torno al cuerpo de la Santa, sentenciando la devolución de sus restos mortales a Alba de Tormes el 18 de agosto de 1586 (cf. J.L. Astigarraga. Fuentes Históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa, (Roma 1982), p. 256). - Parece ser que hacia 1590 Speciano llegó a traducir por primera vez al italiano los Libros de la Santa. De ello, sin embargo, no ha quedado huella bibliográfica. – Cf. Elisabetta Marchetti, Le prime traduzioni italiane delle opere di s. Teresa (Bolonia 2001) p. 194.

Suárez, Agustín, Ocarm

Religioso carmelita. Provincial de Andalucía desde 1572 a 1576. En 1569 había sido nombrado por Rubeo defensor de las libertades de la Orden, más otras comisiones (cf B. Zimmerman, Regesta Rubei, p. 46). En mayo de 1575 asistió al capítulo general de Piacenza, que decide añadir un año más tarde a su trienio de provincial “ut etiam incoeptae reformationi finem decentem praeberet” (Acta cap. gen. p. 498). Durante su provincialato acaecerá la visita de Gracián a la provincia de Andalucía. Entrará en relación con la Santa durante la estancia de ésta en Sevilla (1575-1576). La primera impresión que aquél produjo a ésta fue favorable: “Ayer estuvo aquí [en el Carmelo de Sevilla] el padre provincial de los del paño con un maestro, y luego vino el prior y después otro maestro... A todos hallo determinados a obedecer a vuestra pa-ternidad y ayudarle...” (cta 89,1: de 27.9.1575). Pero las relaciones del visitador con él se dificultarán, hasta el punto de que el P. Agustín se aleje fugitivo a la corte de Madrid (MHCT, 9,37 y 40: cartas de Gracián a N. Ormaneto, de febrero y abril de 1576; y vol. I, p. 363). Episodios que llegan a noticia de la Santa (cta 106,4-5). Suárez enviará a Roma a los padres Cota y Navarrete para testificar contra el visitador. Pero poco después colaborará con Gracián (cf MHCT 9, pp. 40 y 42), y la Santa recomendará a éste que no se olvide de agradecer la buena acogida que en un principio le hizo el P. Agustín Suárez en su casa (cta 124,10: del 20.9.1576; y cf. cta 121,1).

Suárez, Juan, sj

Jesuita, natural de Cuenca. Reiteradamente provincial de Castilla en tiempo de la Santa. Visitador de Andalucía en 1569-1570. Delegado del General de la Compañía para asuntos delicados de la península. El p. Suárez conoció y probablemente confesó a la Santa en Valladolid por los años de la fundación de este Carmelo (1568). Todavía en 1571 sigue prestando servicios amistosos a la Santa (cta 34,3), si bien no parece que los dos hayan llegado a una mutua compenetración, dado el “natural duro” del p. Suárez. Ese su carácter –“modo pesado... que le es natural, que de todo punto no lo podrá enmendar”– lo advertirá

a los superiores de Roma uno de sus compañeros, el p. Antonio Marcén, que en 1580 le sucedería en el provincialato de Castilla.

El p. Juan Suárez entra en la historia teresiana con tres episodios ocurridos a lo largo de su segundo provincialato de Castilla, en torno a 1577/1580. Los resumimos aquí lo más compendiosamente posible.

El episodio primero gira en torno a la persona del jesuita amigo de la Santa, Gaspar de Salazar, rector de varios colegios, pero que últimamente había sido depuesto en el rectorado de Cuenca (1575). A finales de 1577 llegó a oídos de Suárez el rumor de que Salazar intentaba pasar a las filas de los descalzos carmelitas. Dada la amistad de éste con la M. Teresa, Suárez supuso que era ella la instigadora de semejante proyecto, y por medio del Rector de Avila, p. Gonzalo Dávila, le hizo entregar en propia mano una carta que, a juzgar por el elemental regesto hecho por la destinataria, contenía amenazas, errores y palabras ofensivas: que ella era causante y encubridora, que seguramente se fundaba en alguna “desvelación” (es decir, que era una “visionaria”), que debía desdecirse y escribir al p. Salazar disuadiéndolo de su intento. La Santa le responde con una carta modelo de cortesía y de firmeza, en diálogo de mujer a varón, pero de igual a igual: que “nunca lo deseé [el cambio de vida del P. Salazar], cuánto más procurarlo!” (cta 228,2). Y se lo jura: “no me escriba Dios en su libro, si tal me pasó por pensamiento” (ib 6). El p. Suárez no cede y le escribe de nuevo un billete comprometedor, por medio del mismo mensajero, p. Dávila. Y la Santa ahora contesta a éste sin medias palabras. Ha “tornado a leer la carta del padre provincial más de dos veces, y siempre hallo en ella tan poca llaneza y tan certificado lo que no me ha pasado por el pensamiento, que...” (cta 229,1). Y se niega en redondo, a pesar de las amenazas, a secundar sus pretensiones. Ocurría el episodio a principios de 1578. Era el momento en que se había zanjado, mal que bien, el otro episodio.

Se trata de la venerable figura del p. Baltasar Alvarez, también jesuita, que había conocido y asesorado a la Santa en los años difíciles de sus experiencias extáticas y de la fundación de San José de Avila. En aquellas fechas el p. Baltasar era muy joven todavía, pero fue uno de los que empatizaron con la experiencia mística teresiana. Hasta el punto de que tras "dieciséis años de trabajo [en la oración], como quien araba y no cogía", –lo escribe él mismo–, fue agraciado con la gracia de la contemplación u "oración de silencio". Nombrado maestro de novicios de Villagarcía, hubo de rendir cuentas de esa su oración al P. Juan Suárez, su provincial, quien se alarmó por temor de que ese modo de oración no esttuviese conforme con el practicado en la Compañía. El p. Baltasar hubo de escribir una y otra vez su experiencia orante. Suárez implicó en el examen a otros jesuitas amigos de la Santa, como J. Ripalda y P. Hernández. Implicó al General de la Compañía, Mercuriano. Puso el caso en manos del Visitador Diego de Avellaneda. Y ambos prohibieron al p. Baltasar seguir con esa manera de oración, impartiéndole además la orden de "no gastar tiempo con mujeres, especialmente con monjas carmelitas, en visitas y por cartas": evidente alusión a la Madre Teresa, pues ya se había advertido a los miembros de la misma provincia de Castilla de estar alerta acerca de "un modo de oración... [a tenor del] espíritu y avisos de la Madre Teresa de Jesús". La conclusión del episodio la resume así el historiador de aquellos años de la Compañía: "Se ve, pues, que el modo de orar del p. Baltasar fue lisa y llanamente reprobado por los superiores, primero por el p. Provincial Juan Suárez, después por el Visitador Diego de Avellaneda y finalmente por el p. Mercurian" (A. Astrain, Historia de la Compañía..., III, pp. 195-196). Era el período en que desde Roma el P. General escribía reiteradamente al provincial, P. Suárez, que los jesuitas de Castilla restringiesen el trato con la M. Teresa y sus monjas carmelitas: "parece bien que los nuestros –escribía Mercuriano el 25.8.1578– vayan dexando suavemente el mucho trato que tienen con las carmelitas, restringiendo este trato a la forma de nuestro Instituto". A lo que el P. Suárez obedece, no sin cierta pesadumbre, y envía una carta circular a diversas casas de la provincia para que se vayan distanciando suavemente y "no las traten más, sino que las remitan..." a "los padres carmelitas que llaman del paño", a

quienes las ha sometido últimamente Su Santidad, es decir, el nuncio papal Felipe Sega. Suárez escribía esta circular el 23.1.1579. Que al P. Baltasar le había dolido esa restricción pastoral, se lo decía el Visitador Avellaneda poco después (23.4.1579) al P. General: “El P. Baltasar Alvarez me dixo una palabra en Valladolid con calor, por la cual entendí que quería no dexásemos de comunicarlas y tractarlas como antes”. Lo cierto es que también éste, por normal obediencia, mitigó sus relaciones con la Santa. No nos han llegado cartas de T a él en esos años. Pero todavía en 1581 seguirá ella añorando a su venerado confesor: “Para cosas del alma hallo soledad, porque no hay aquí ninguno de la Compañía, de los que conozco...; que con estar tan lejos nuestro santo [P. Baltasar], parece me hace compañía...” (cta 378,6; 397,1; 402,2). – (La respectiva documentación puede verse en: Cándido de Dalmases, Santa Teresa y los jesuitas, en “Archivum H. S.I.”, 35, 1966, 368 ss. Y en la “Introducción del P. C. M. Abad a los ‘Escritos Espirituales’ del P. Baltasar”, Barcelona 1961, pp. 135-155.

El tercer episodio es revelador de la lealtad y grandeza de ánimo de la Santa. Ocurre con motivo de la fundación de jesuitas en Pamplona (1579-1581). El P. Suárez, todavía provincial de Castilla, contrariando órdenes del P. General (nov. de 1579), toma personalmente posesión de unos terrenos para el colegio de la ciudad. El hecho solivianta a los pamploneses, que llegan a apedrear las ventanas de la casa. El P. General, Mercuriano, impone a Suárez, ya cesante de provincial, una dura penitencia (15.6.1580). Y la reciente fundación está a punto de ir a pique. Es el momento en que se entera de ello la M. Teresa, que empuña la pluma (8.5.1580) y escribe un auténtico alegato a la Duquesa de Alba, Dª María Enríquez, para que intervenga a favor de los jesuitas: “...es que en Pamplona de Navarra se ha fundado ahora una casa de la Compañía...; los quieren echar del lugar [de Pamplona]. Hanse amparado del Condestable [el Virrey Hurtado de Mendoza]... La merced que vuestra excelencia me ha de hacer es escribir a su señoría [al Virrey] una carta agradeciéndole... y mandándole...lo lleve muy adelante y los favorezca en todo lo que se les ofreciere” (cta 342,5). Incluso “me atreviera a pedirlo también al Duque, si estuviera acá [en España]” (ib 6). “Como

ya sé la aflicción que es a religiosos verse perseguidos, helos habido lástima” (ib). Dávila, Gonzalo.

BIBL. – Para la documentación de ambos episodios, cf. Antonio Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. III (Madrid 1909), especialmente pp. 192-196. Y la introducción a los Escritos espirituales del p. Baltasar Alvarez (Barcelona 1961), por Camilo Mª Abad, especialmente las pp. 135-155.

Suárez, Juana, Ocarm

Gran amiga de Teresa en el monasterio de la Encarnación. Poseemos escasas noticias sobre su origen familiar. Probablemente era de clase humilde (en los documentos de la Encarnación nunca se la menciona con el título de “doña”). Se ha supuesto que anteriormente hubiese sido una doméstica más en la casa de don Alonso de Cepeda. Es ya monja “capitular” en 1522 (cf Nicolás: La Encarnación, 2,257). “Era antigua”, anota T, ya en 1537 (Vida 4,5). En este relato de Vida se insiste en que era gran amiga de T (3,2; 4,1; 4,5); que “era muy mucho lo que me quería” (5,3); que ella motivó humanamente la vocación religiosa de T (3,2); que, en fuerza de su amistad, finalmente T opta por el Carmelo de la Encarnación (4,1); que, al enfermar la acompaña, primero a Castellanos de la Cañada, y luego a Becedas (4,5; 5,3). Es probable que también en 1548 acompañase a T en su peregrinación al santuario de Guadalupe. Su última mención en Vida, cede en honor de su lealtad. Ocurre en el momento en que T incurre en sus devaneos de locutorio: “Tenía allí una monja que era mi parienta, antigua y gran sierva de Dios y de mucha religión. Esta también me avisaba algunas veces, y no sólo no la creía, mas disgustábame con ella y parecíame se escandalizaba sin tener por qué” (7,9). Juana no vuelve a ser mencionada personalmente en el relato. Pero ciertamente ella fue una de las aleccionadas en la vida de oración por parte de T (7,10.13): una de las amigas a las que “daba libros” de aprendizaje y que llegaron a ser “más de cuarenta” en el monasterio,

según testimonio de Pedro Ibáñez (BMC 2, 131). Expresamente incluida en ese grupo por Isabel de santo Domingo (BMC 19,81). Participó en la famosa velada donde brotó la idea de fundar el nuevo Carmelo (Vida 32,10; cf Ribera 1,13, p.96), si bien Juana no se decidió a seguir, en esa opción, a las compañeras de aquella velada. Más tarde, en febrero de 1567, con ocasión de la visita del P. Rubeo a la Encarnación, Juana comparece ante el General alabando la religiosidad de la casa, pidiendo dispensas a causa de sus achaques y abogando por dos jóvenes protegidas suyas: Leonor de Cepeda y Beatriz Suárez, que más tarde pasarán a San José, pero que por falta de salud regresarán a la Encarnación.

Suárez, María

De Medina del Campo. “Señora de Fuentelsol” (BMC 5, 348). Ofrece casa al P. Antonio de Heredia y a Julián de Avila para la fundación del Carmelo de Medina. Cuenta la Santa: “El [P. Antonio] lo trató con una señora que le tenía devoción, que tenía una casa que se le había caído toda, salvo un cuarto, y era muy buen puesto. Fue tan buena, que prometió de vendérsela, y así la concertaron sin pedirle fianzas ni más fuerza que su palabra... Esta casa estaba tan sin paredes, que a esta causa alquilamos estotra, mientras que aquella se enderezaba...” (F 3,3). El cronista de Reforma explica: “el P. Prior, de una devota suya, señora de la Fuente del Saúco, llamada Dª María de Herrera [sic], compró una casa en la calle de Santiago, de las principales de la villa, donde ahora está el convento... El sitio era muy bueno. La casa tal que más parecía solar de las montañas que habitación de gente principal. A la entrada tenía un zaguán de casa grande, pero a teja vana. Seguíase el patio capaz. En el lienzo frontero del zaguán estaban unos pedazos de edificios que habían sido aposentos y salas y una escalera que en algún tiempo sirvió. Lo demás eran ruinas...” (Reforma 1,2,5, p. 220). En cambio, Julián de Avila se ufana: “alquilé una casa, la mejor y más prencipal que hay en todo Medina, y hice un arrendamiento, obligándome a pagar 51.000 maravedís cada año de alquiler. De lo cual, cuando la Madre lo supo, se holgó en gran manera” (Vida, 2,8, p. 250).

Superiora/s

Priora

T

Talavera de la Reina

Villa de la provincia de Toledo, floreciente en tiempo de T, quien hace a ella dos alusiones ocasionales: la primera en la carta 150,4. La segunda en Fundaciones 9,30, refiriéndose a la preparación del capítulo de Alcalá (1581) y al delegado pontificio “fray Juan de las Cuevas [O.P.], que era entonces prior de Talavera”. De boca de Gracián conoció ciertamente la Santa lo que este último refiere: “Volvió de Roma la comisión para fray Juan de las Cuevas; fui con ella en tiempo muy lluvioso hasta Talavera, donde era prior el fray Juan. Comuniqué con él todos los negocios; y, por el secreto y que ningún fraile, ni dominico ni de otra orden, entendiese lo que era, aunque me quisiera hospedar en su convento, pareció más acordado que estuviese en un mesón, donde trabajando de día y de noche, se escribieron todas las vocatorias y cartas para todos los conventos de descalzos al modo que las ordené –que en negocio tan grave no se trabaja poco– con el secreto y diligencia que tanto importaba” (Peregrinación de Anastasio, diál. 3º: MHCT, 19,46; cf. p. 443).

Tamayo, María de

Carmelita en el monasterio de la Encarnación. En 1567, suplica a Rubeo, en la visita del monasterio, permiso para po-seer limosnas y para salir en caso de grave

enfermedad (EstTer 1, 299). Durante el priorato de T (1571-1574), interviene en la Respuesta a un desafío (n. 9), pidiendo al Señor “paciencia y conformidad para sufrir la enfermedad”, y se trata de una enfermedad “gravísima, que no puede hablar un año y más ha”, advierte la Santa. También ella solidarizará con las electoras de la Santa como priora del monasterio en 1577 (MHCT 1,433-437), firmando igualmente la carta que las monjas dirigen con ese motivo a la Duquesa de Alba (cf N. González, El monasterio de la Encarnación..., 2,311-312), denunciando además la violenta prisión de san Juan de la Cruz.

Tamayo, Sebastián

Canónigo de Palencia, cuya casa intentó comprar la Santa para la fundación palentina (F 29,14), si bien pronto renunció a ella (cta 382,2), optando por las de Nuestra Señora de la Calle (F 29, 12-13).

Tapia, Diego de

Desconocido. Probablemente, de la familia de don Francisco Alvarez de Cepeda, tío de T. Uno de sus hijos, llamado “Diego de Tapia”, partió para América en 1554. ¿Habría regresado? En 1580 lo envía ella con un recado de familia a Madrid (cta 362, 4).

Tapia, Elvira de

Buena amiga de la Santa en Soria. Es esposa de don Francés Carlos de Beamonte, hermano de D. Francés de Beamonte (ex-esposo, éste, de Leonor de la Misericordia), ambos sobrinos de la fundadora del Carmelo de Soria Dª Beatriz de Beamonte y Navarra (F 30,3). A doña Elvira le concede T la posibilidad de comunicar con las monjas del Carmelo soriano por la “ventanilla” del corredor, si bien “sean pocas [veces], porque su traje no puede ahora ser sino como de recién casada” (Apuntes, 17,10; cf “Monte Carmelo” 106, 1988, 609-620).

Tapia, Jerónima de

Hermana de Luis de Tapia (cf el siguiente). Casó en 1564 con su pariente Diego de Guzmán, hijo de la hermana mayor de la Santa, María de Cepeda, y de Mª de Guzmán y Barrientos. Tienen varios hijos. Al morir Jerónima de Tapia en 1576, la Santa escribe una carta de pésame a su marido: “harto gran consuelo es ver muerte que tan cierta seguridad nos pone que vivirá para siempre” (cta 156,2). Poco después, ese mismo año, muere una de sus hijas,y de nuevo escribe T a don Diego, consolándolo: “Paréceme que quiso nues--tro Señor llevar aquel angelito [la hija] con su madre al cielo” (cta 168,2; cf 24,10).

Tapia, Luis de

Primo de la Santa. Hijo de Francisco Alvarez de Cepeda. Partió para América, “bien aderezado de armas... como hijodalgo notorio”, probablemente a la vez que Lorenzo de Cepeda (1540?). Pero Luis es uno de tantos “indianos”que apenas dejarán huella de sí. En 1581, la Santa le envía un mensaje por medio de María de San José (en Sevilla), pero a tientas, dudando si Luis seguirá en vida o habrá muerto (cta 366,8).

Tardón, Desierto del

Eremitorio en la soledad de Sierra Morena, provincia de Córdoba, donde hicieron vida ermitaña, entre otros, los italianos Ambrosio Mariano Azzaro (de san Benito) y Juan Narduch (de la Miseria) en la década de 1560, antes de encontrarse con santa Teresa en Madrid (1569), cuando viajaban a Roma para poner a salvo el eremitorio. Este había sido erigido hacia 1557 por el P. Mateo de la Fuente, a quien la Santa presente así: “tenían un hombre muy santo por mayor, que llamaban el P. Mateo” (F 17,8). Y se entusiasma con la vida que hacían los ermitaños: “Tenía cada uno su celda y aparte, sin decir oficio divino, sino un

oratorio adonde se juntaban a misa. Ni tenían renta ni querían recibir limosna ni la recibían, sino de la labor de sus manos se mantenían, y cada uno comía por sí, harto pobremente. Parecióme, cuando lo oí, el retrato de nuestros santos Padres" (ib). Se regían por la Regla de San Basilio y estaban bajo la jurisdicción del obispo de Sevilla, Cristóbal de Rojas. Al suprimir Pío V el status de los ermitaños con la constitución "Lubricum genus" (17.11.1568), Ambrosio Mariano y Juan Narduch se alejaron del Tardón. Años después el P. Mateo regularizó la situación poniendo en marcha una congregación de Basilios. En 1577 Gregorio XIII dispuso que los solitarios renovasen la profesión como miembros de la familia basiliana, que en su forma definitiva sería aprobada el siglo siguiente (23.9.1603) por Clemente VIII con el breve Altissimi dispositione. Mateo de la Fuente.

Tauste

Francisca de san José

Tavera, Guiomar Pardo de

"Yomar" en el epistolario teresiano. Es hija de Dª Luisa de la Cerda y de Antonio Arias Pardo de Saavedra. Huérfana de padre en enero de 1561. Conocida por la Santa al año siguiente, cuando ésta reside en el palacio toledano de Dª Luisa (V 34). Joven todavía, recibe carta de la Santa (cta 37: del 22.10.1571), en la agonía (ya en la muerte) de su hermano Juan (de 21 años) en Paracuellos: "A vuestra merced le suplico tenga ánimo para ponerle a mi señora Dª Luisa [su madre]". Dª Guiomar casó en octubre de 1576 con Juan Pardo de Zúñiga, hijo de Luis de Requeséns (cta 158,6; cf 137,4; 188,8). Pero quedó viuda al año siguiente (cta 238,11). Ese mismo año asiste a la muerte de su hermana menor, Catalina Pardo (ib). Ella casará en segundas nupcias con D. Juan de Guzmán, hijo del conde de Alba de Liste. La Santa tiene al corriente de esos sucesos a la priora de Sevilla, María de San José, antigua dama del palacio toledano de Dª Luisa. Ahora ruega a ésta: "haga que encomienden a Dios estos negocios...y que dé sucesión a Dª

Guiomar, que es lástima cuál está madre e hija de que no la tiene...” (cta 335,2: del 3.4.1580). Por gracia de Felipe III, Dª Guiomar y don Juan llevarán el título de marqueses de Malagón.

Tavera, Juan Pardo de (1550-1571)

Hermano de la anterior. Hijo mayor de Dª Luisa de la Cerda, nacido en 1550. Enfermizo; la Santa confía se cure con el agua de Fuentepiedra, de Antequera (cta 9,1: es el viaje en que T ha confiado el autógrafo de Vida a Dª Luisa, para que lo entregue a san Juan de Avila: año 1568). Don Juan es señor de Malagón y Paracuellos. Muere en esta localidad (provincia de Madrid), joven de 21 años, el 20.10.1571 (cta 37).

Teatinos

De significado amplio en tiempo de la Santa. Escribía Covarrubias en el Tesoro de la lengua: “Como los clérigos teatinos y los jesuitas trajesen un mismo hábito clerical, confundiéronles el nombre, llamando a los unos y a los otros teatinos” (p. 715 b). T usa el término a veces en acepción genérica de “religioso, piadoso” (“se traiga una mujer muy teatina”: cta 8,6), aunque las más de las veces se refiere a los jesuitas: ctas 2,12; 73,3; 164,4; 410,4; 468,6.

Tejeda, María Magdalena

Es una de las carmelitas de la Encarnación de Avila, que pasan a las descalzas. Era hija de Francisco de Tejeda y de Inés Cardeñosa, “naturales de Avila”. Había profesado en la Encarnación en 1526. Llamada por la Santa, salió para fundar el Carmelo de Malagón el 29.3.1568. Aquí, el 14 de septiembre de 1570, renunció a la mitigación. Murió en Malagón en octubre de 1581, y la Santa se apresura a solicitar oraciones comunitarias por ella (cta 410,10).

Tello Girón, Gómez

Don Gómez Tello es suplente del arzobispo Bartolomé de Carranza, en la diócesis de Toledo, al entrar éste en prisiones: designado por Pío V el 10.8.1560. Ostentaba los títulos de “Goberador y general administrador en lo espiritual y temporal de la santa Iglesia y arzobispado de Toledo, y del Consejo de Su Majestad, etc.” Al proyectar la erección de un Carmelo en la ciudad, la Santa encarga (diciembre de 1568) a doña Luisa de la Cerda que le obtenga la correspondiente licencia eclesiástica para la fundación, pero que, a ser posible, en la petición “no nombren [digan] al gobernador [don Gómez Tello] que es para mí” (cta 16,2). Ignoramos el motivo de esa reticencia. Promediado febrero, los amigos de la Santa eran incapaces de obtener dicha licencia (cta 18,6). Lo cierto es que T llegó a Toledo el 24.3.1569 sin haber conseguido el solicitado permiso escrito, y que el gobernador lo dilacionaba indefinidamente. “Había ya más de dos meses que se andaba en procurarlo y cada día era peor” (F 15,5). Lo rehusaban igualmente “los del Consejo” (F15,11). Cuenta ella: “Me determiné de hablar con el gobernador, y fuime a una iglesia que está junto con su casa y enviéle a suplicar que tuviese por bien de hablarme. Había ya más de dos meses que se andaba en procurarlo y cada día era peor. Como me vi con él, díjele que era recia cosa que hubiese mujeres que querían vivir en tanto rigor y perfección y encerramiento, y que los que no pasaban nada de esto, sino que se estaban en regalos, quisiesen estorbar obras de tanto servicio de nuestro Señor... De manera le movió el corazón, que antes que me quitase de con él, me dio la licencia” (F 15,5). Estaba firmada a 8 de mayo de 1569, y otorgada nominalmente a “la señora Teresa de Jesús”, con la condición de no tomar “para el monasterio iglesia, ermita, capilla, hospital ni otro lugar que esté so la obediencia de esta dignidad...” (BMC 5,412). Licencia preciosa, que guardó T en una bolsita de piel con el escrito de su propia mano: “licencia de la fundación”. Se conserva todavía hoy en el Carmelo de Toledo. Don Gómez murió meses después: julio de 1569. Toledo, fundación de.

Tendilla, conde de

Hurtado de Mendoza, Luis

Tentaciones

En santa Teresa de Jesús el hecho de las tentaciones es un ir y venir constante, ya sea como realidad presente en su existencia, ya sea como doctrina o consejos que da, ya sea también como acontecimiento muy frecuente en la vida de comunidad o en las actitudes que ve en otras personas.

En la vida espiritual, y particularmente en el camino de la oración como medio y expresión de la vida de gracia y del crecimiento de las virtudes, se es muchas veces tentado por el demonio –cuyo nombre para ella es “tentador”–, por las criaturas y por nosotros mismos.

Unas 200 veces aproximadamente encontramos la expresión de tentación, ya sea por medio del verbo tentar en sus diversos tiempos y modos, ya sea por el sustantivo en singular o en plural. Dos veces encontramos la palabra “tentador”, atribuida el demonio: “Acordaos, hijas mías, aquí en la ganancia que trae este amor consigo y de la pérdida por no le tener, que nos pone en manos del tentador, en manos tan crueles, manos tan enemigas de todo bien y tan amigas de todo mal” (C 40,8. cf CE 70,3).

Para la Santa tener resuelto y claro el acontecimiento de las tentaciones en la oración, es una garantía de éxito para vencerlas. Ella les da tanta importancia que les dedica capítulos enteros, como son: V 13. C 38,39 y 40. CE 66,68 y 69. Y es precisamente en Camino de Perfección, libro dedicado expresamente a enseñar el camino de la oración, como medio seguro para la unión con Dios, donde abunda más este tema de las tentaciones.

Habla casi siempre santa Teresa de Jesús diciendo que es el demonio el que tienta. Es el “tentador”: Mo 52; F 6,19; 11,17; 23,10... También tientan los hombres. Y nosotros mismos, a veces, nos tentamos. Pero siempre es por permisión de Dios. La vida es un combate, especialmente en el espíritu, y las tentaciones son para probar la virtud y la fuerza y firmeza de las actitudes buenas del hombre.

De las tentaciones, aunque sean grandísimas, si hay temor y amor de Dios, se ha de salir con mucha ganancia: “Es así que no me turba el alma cuando la veo con grandísimas tentaciones; que, si hay amor y temor de nuestro Señor, ha de salir con mucha ganancia” (Conc 2,3).

Las tentaciones abarcan todo el abanico de la vida de la persona. Que no sólo hay tentaciones en la oración. Se puede ser tentado en todo y desde todo: desde el deseo de que todos sean muy espirituales, hasta dejar la oración, pasando por el orgullo de creer que se tienen todas las virtudes, porque el Señor nos regala en la oración, por el desaliento, por la desobediencia. Se pueden ver, a modo de ejemplo: V 13,8... R 44,1; F 3,11; 6, 12.13.21 y 23.

Cuando no hay cosas mayores, suele el demonio tentar en menudencias, o nosotros mismos. Especialmente en cosas relativas a la convivencia con la autoridad, a si me han dicho o me han dejado de decir, a si me han hecho o dejado de hacer... Todo ello para que así haya guerra y mérito en resistir: “Que adonde no hay cosas graves de ocasiones de fuera, anda por las menudencias de dentro, para que siempre haya guerra y mérito de resistir” (Mo 16,17,18 y 19). Pero hay ciertas tentaciones que sólo se dan a melacólicas (Mo 18). Tampoco hay que dar oportunidad al demonio para que seamos tentados, como a veces pasa (Mo 18).

La Santa recurre al texto de S. Pablo, en 1 Cor 10,13, por dos veces al menos, para recordarnos que no seremos tentados más de lo que podemos sufrir. De ahí

la esperanza de que podamos resistir y vencer las tentaciones por la fuerza y gracia de Dios en nosotros; cf R 58,1 y cta 143,8, del 2.11.1576, a la M. María Bautista.

Por las tentaciones que se han pasado se pueden adquirir méritos (cf D 26). Las tentaciones ayudan al alma que Dios da la luz de la verdad: “Porque el alma que Dios da luz de la verdad, las tentaciones y estorbos que pone el demonio la ayudan más; porque es Su Majestad el que pelea por ella” (F 11,7; cf Conc 2,3).

Las tentaciones son igualmente medios para evitar engaños en la vida de oración, creyéndose perfectos por los gustos que Dios da en ocasiones: “Y tengo por muy mejor cuando entran y dan guerra en este estado de oración; porque podría el demonio engañar, a vueltas de los gustos que da Dios, si no hubiese tentaciones, y hacer mucho más daño que cuando las hay, y no ganar tanto el alma...” (M 4,1,3).

Sabe muy bien la Santa que la vida espiritual no se fundamenta sobre gustos y regalos, sobre todo al principio. Sería un mal comienzo de la vida espiritual, pues sería comenzar sobre arena, y todo acabaría por el suelo, además de andar siempre disgustados y tentados: “Aunque otras veces he dicho esto, importan tanto que lo torno a decir aquí: es que no se acuerde que hay regalos en esto que comienza, porque es muy baja manera de comenzar a labrar un tan precioso y grande edificio; y si comienzan sobre arena, darán con todo en el suelo; nunca acabarán de andar disgustados y tentados” (M 2,1,7). A este respecto se pueden consultar: C 20,2; 21, título y 2; 23,36 y 41. V 4,2; 11, 2.10.11.12.15.16 y 17.

Las tentaciones sirven también para evitar engaños en la vida de oración; en concreto para no sucumbir ante el engaño de no confesar pecados muy graves, por miedo de no estar en desasosiego: “Aquí vendrá la tentación de dejar de confesar pecados muy graves, por miedo de no estar en desasosiego. ¡Oh,

válgame Dios, qué daño puede hacer aquí el demonio y qué caro les cuesta el apretamiento y honra!” (C 5,1).

Los combates en la fe son una oportunidad para el demonio que puede alborotar en gran manera; pero el alma no deja de estar firme en la fe, en especial cuando se trata de fenómenos místicos extraordinarios. Pero los efectos positivos que generan en ella son sólo de la verdadera sabiduría. El demonio no puede dejar al alma con tantos bienes: “Mas no creyendo, sino... a manera de tentaciones en cosas de la fe, que puede el demonio alborotar, mas no dejar el alma de estar firme en ella; antes mientras más la combate, más queda con certidumbre de que el demonio no la podría dejar con tantos bienes, como ello es así, que no puede tanto en lo interior del alma...” (M 4, 9,10).

Mientras se vive, se está expuesto a la tentación; también en el desierto; incluso allí más: “Acabando la víspera de San Lorenzo de comulgar, estaba el ingenio tan distraído y divertido, que no me podía valer, y comencé a haber envidia de los que están en los desiertos, pareciéndome que como no oyesen ni viesen nada, estaban libres de este divertimiento. Entendí: ‘Mucho te engañas, hija, antes allí tienen más fuertes las tentaciones de los demonios; ten paciencia, que mientras se vive no se excusa`” (R 44,1).

En la tentación se siente a veces sensación de debilidad e impotencia: “Paréceme que estoy llena de faltas, sin ningún ánimo para la virtud, y el grande ánimo que suelo tener queda en esto, que me parece a la menor tentación y murmuración del mundo no podría resistir” (R 1,22; cf R 4,5).

Santa Teresa de Jesús también pasó por el miedo de que algunos de los fenómenos místicos con que Dios le agració fueran tentación: “He habido miedo si fue tentación, que imaginación no fue posible” (R 44,3: habla de una visión mística extraordinaria).

Habla igualmente santa Teresa de Jesús de la posible confusión entre aflicciones, imaginaciones, escrúpulos y tentaciones. Todas pueden ser fuente de gran mérito: “Ellas pasan harta muerte consigo mismas de aflicciones e imaginaciones y escrúpulos, y así también harto gran mérito, aunque ellas siempre las llaman tentaciones; que si acabasen de entender es del mismo mal, tendrían gran alivio, si no hiciesen caso de ello” (F 7,10).

Advierte la Santa cómo el demonio tienta y prueba en los momentos importantes de la vida. Se pueden ver: F 23,10 y 26,14, en donde ella recuerda dos casos concretos. Afirma asimismo santa Teresa de Jesús cómo no se han de tener miedo a tentaciones en la hora de la muerte (cf F 16,4 y 5).

No entiende la Santa por qué escandaliza más decir que se tienen visiones o revelaciones que las muchas tentaciones de todo tipo y color que, a veces, representa el demonio: “Parece espanto a algunas personas sólo en oír nombrar visiones o revelaciones. No entiendo la causa por qué tienen por camino tan peligroso el llevar Dios a un alma por aquí, ni de dónde ha procedido este pasmo... que cierto, no espanta tanto decir que les representa el demonio, muchos géneros de tentaciones y de espíritu de blasfemia y disparatadas y deshonestas cosas, cuanto se encandalizará de decirle que ha visto o habládola algún ángel, o que se le ha representado Jesucristo crucificado, Señor nuestro” (F 8,1).

Nos confiesa santa Teresa de Jesús que no ha tenido tentaciones en la fe: “Y ahora veo que de la misma manera lo he oído a letrados, y no lo he entendido como ahora (se refiere al misterio trinitario), aunque siempre sin detenimiento lo creía, porque no he tenido tentaciones de la fe” (R 33,1).

Pero sí ha sentido las tentaciones de temor y duda, debido a su ruindad y flaqueza: “Yo confieso que mi ruindad y flaqueza me han hecho temer y dudar, mas no me acuerdo ninguna, después que el Señor me dio hábito de Descalza, ni algunos años antes, que no me hiciese merced, por su sola misericordia, de

vencer estas tentaciones y arrojarme a los que entendía era mayor servicio suyo por dificultoso que fuese” (F 28,19).

Y finalmente, también la Santa ha sufrido dudas acerca de si en algunas de sus decisiones su proceder ha podido ser tentación. Esto lo confiese especialmente santa Teresa de Jesús en algunas de sus cartas, como por ejemplo, en la cta 179,3, del 21.1.1577, a la M. María Bautista.

Un consejo que da la Santa es que las tentaciones se han de tratar con el confesor (cta 245,2, del 8.5.1578, al P. Jerónimo Gracián).

La palabra tentar, tentación, tentaciones también tiene otros sentidos no exactamente espirituales, como pueden ser: situación de conflicto, duda, dificultad en las decisiones, desasosiego, incertidumbre, inseguridad en el modo de actuar.

Mauricio Martín del Blanco

Teresa de Jesús

De Teresa de Jesús (Teresa de Ahumada / Santa Teresa) tratan todos los artículos del presente Diccionario. Los aspectos más importantes de su personalidad, de su obra o de su pensamiento religioso pueden verse en los artículos respectivos: biografía, escritos, fundaciones, retrato, etc. Aquí sólo daremos una lineal cronología de su vida. Para la cronología de su obra literaria remitimos al artículo escritos de Teresa. Dividimos la serie cronológica en tres períodos:

1.º Vida de Teresa en familia: 1515-1535.

2.º Monja carmelita en la Encarnación: 1535-1562.

3.º Fundadora del nuevo Carmelo: 1562-1582.

1.º Teresa en familia: 1515-1535

La suya es familia numerosa: los padres, doce (?) hermanos, y varios domésticos. Residen en la ciudad de Avila, con breves intervalos en Gotarrendura. Poco a poco la familia comienza a desintegrarse: con la muerte de la madre, el casamiento de la hermana mayor, la partida de los dos primeros hermanos a América, a los que seguirán paulatinamente todos los otros hermanos varones. Al final de este período, Teresa hace prácticamente de ama de hogar.

Recordamos los antecedentes inmediatos de la familia.

1480 Nace en Toledo el padre de Teresa, Alonso Sánchez de Cepeda, hijo de Juan Sánchez “el Toledano”, y de Inés de Cepeda.

1486 Don Alonso y familia se instalan en Avila.

1495 Nace en Olmedo (Valladolid) la madre de T, Beatriz de Ahumada, hija de Juan Dávila y Ahumada, y de Teresa de las Cuevas y Ahumada.

1504 14 nov., don Alonso firma la carta de dote otorgada a su futura mujer, Catalina del Peso.

1505 Don Alonso de Cepeda se casa con Catalina del Peso, de la que tendrá dos hijos: María y Juan.

1507 8 sept., muere Catalina del Peso. 15 oct., don Alonso hace el inventario de los bienes que posee al morir su esposa.

1509 14 nov., don Alonso otorga la carta de arras a su futura esposa, Beatriz de Ahumada.

Don Alonso se casa en segundas nupcias con Beatriz de Ahumada, de la que tendrá nueve (?) hijos.

1510 Nace Hernando de Ahumada, hermano de T.

1511(?) Nace Rodrigo de Cepeda, hermano de T.

1515 28 marzo, nace en Avila T (Teresa de Ahumada)4 abril, bautismo de T en la parroquial de san Juan Bautista (Avila). Padrinos, Francisco Vela Núñez y María del Aguila.

Inauguración solemne del nuevo monasterio carmelita de la Encarnación (también el 4.4.1515).

1519 Nace Lorenzo de Cepeda, hermano de Teresa.

6 agosto, se inicia en Hortigosa el pleito de hidalguía de don Alonso y hermanos.

1520 Nace Antonio de Ahumada, hermano de T.

16 nov., primer fallo del pleito de hidalguía, favorable.

1 dic., apelación contra el precedente fallo.

1521 Nace Pedro de Ahumada, hermano de T.

23 abril, batalla de Villalar. Entre los derrotados hay parientes de T.

1521-1522 T “de edad de seis o siete años” (V 1,1), lee con Rodrigo el Flos Sanctorum.

1522 Nace Jerónimo de Cepeda, hermano de T.

26 agosto, en la Chancillería de Valladolid, “fallo definitivo” en el pleito de hidalguía: favorable, pero limitado.

1522-1523 Fecha probable de la fuga “a tierra de moros” (V 1,4): T y Rodrigo tienen que regresar a casa.

1523 16 nov., se extiende la carta ejecutoria de hidalguía de don Alonso.

1525 Muere en Olmedo (Valladolid) doña Teresa de las Cuevas, abuela materna de T.

1527 Nace Agustín de Ahumada, hermano de T.

T y doña Beatriz leen apasionadamente “Libros de Caballerías” (...si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento”: V 2,1).

1528 Nace Juana de Ahumada, última hermana de T.

24 nov., testamento de doña Beatriz de Ahumada.

diciembre (o primeros de enero siguiente) muere D.ª Beatriz en Gotarrendura.

1528-1529 (?) Teresa, huérfana de madre, se acoge a la Virgen (imagen de ntra. Señora de la Caridad: ermita de San Lázaro): “supliquéla fuese mi madre” (V 1,7).

1530-1531 (?): T escribe una novelita de caballerías, hoy perdida.

1531 María, hermana mayor de T, se casa con Martín de Guzmán y Barrientos. Fijan su residencia en Caste-llanos de la Cañada.

1531-1532 T ingresa en el internado de las agustinas de Santa María de Gracia, Avila ("...tres meses en estas vanidades". – "Lleváronme a un monasterio"... V 2,6).

Poco a poco va madurando su vocación religiosa (V 3,2).

1532 Otoño, T enferma y tiene que abandonar el internado (V 3,3).

1533 Primavera, viaja a Hortigosa a casa de su tío don Pedro, donde lee "buenos libros de romance" (V 3,4).

Va a Castellanos de la Cañada, a casa de su hermana María (V 3,3)

Lee las Epístolas de san Jerónimo (V 3,7), que influyen en su decisión vocacional.

Decide ingresar carmelita en la Encarnación y lo notifica a don Alonso (V 3,7), el cual se opone rígidamente.

1534 6 junio, entrada triunfal de Carlos V en Avila. Fiestas. Corrida de toros en el Mercado Chico.

Marcha a las Indias Occidentales Hernando, hermano de T.

1535 Parte para América su hermano Rodrigo, que previamente renuncia a favor de T la legítima materna (BMC 2, 95). (Sale de Sevilla el 24.8.1535).

2 nov. "muy de mañana" T sale de casa y va a la Encarnación (V 4,1).

2.º Monja carmelita en la Encarnación: 1535-1562

El monasterio de la Encarnación se halla extramuros de la ciudad. Edificio nuevo. Comunidad numerosa: casi 200 personas, entre religiosas y familiares. De todas las edades. Recibe a Teresa la superiora, D.ª María de Luna. Hace su profesión en manos de la nueva priora, D.ª Francisca del Aguila. Teresa residirá ahí 27 años (desde los 20 a los 47 de edad), con breves ausencias, por enfermedad o por otros motivos. Años de formación, los primeros. Luego, años de enfermedad, paréntesis de mediocridad, de lucha, de maduración espiritual. Iniciación en la vida mística. “Gracia del dardo” (V 29). Proyectos de nueva fundación. Más tarde, regresará como priora de la comunidad: 1571-1574.

1535 2 nov. Teresa es admitida en el monasterio de la Encarnación.

1536 31 oct., don Alonso otorga la carta de dote de T (BMC 2,93).

Teresa cede la legítima materna de Rodrigo a favor de su hermana Juana (BMC 2, 95).

2 nov., toma de hábito de T.

1537 3 nov., profesión religiosa de T.

Año probable de la muerte de Rodrigo de Cepeda en el Río de la Plata.

1538 Otoño, T enferma de gravedad.

Pasa el invierno en Hortigosa y Castellanos de la Cañada.

En casa de su tío don Pedro, en Hortigosa, lee el Tercer Abecedario, de Osuna (V 4,7).

Por ese tiempo, lee también Los Morales, de san Gregorio Magno (comentario al libro de Job: V 5,8).

1539 Desde abril hasta agosto, en Becedas: tratamiento de la curandera, “con grandísimo tormento en las curas” (V 4,6).

14-15 de agosto, en Avila, colapso de T: “diome aquella noche un paroxismo que me duró estar sin sentido cuatro días, poco menos” (V 5,9).

Regresa a la Encarnación.

1539-1542 “Más de ocho meses”, totalmente tullida. Mejorando poco a poco, “casi tres años” (V 6,2). Primero, en la casa paterna. Luego, en la enfermería de la Encarnación.

1540 Parten para América otros hermanos de T: Lorenzo, Jerónimo, Pedro.

1542 Gran devoción a san José. Se siente curada gracias a él (V 6,5-8).

1543 Diciembre: asiste a su padre enfermo “algunos días” (V 7,14).

3 dic., don Alonso extiende su testamento.

26 dic. (en Avila, ya 1544), muere don Alonso, asistido por T (V 7,16).

1544 T acude a la dirección espiritual del dominico Vicente Barón, quien le hace reanudar la práctica de la oración y la frecuencia de los sacramentos (V 7,17).

1544-1553 Teresa lucha por reemprender una vida espiritual seria. Con logros y frustraciones (V cap. 7-8).

1546 18 enero, batalla de Iñaquitos (cerca de Quito), en la que muere el Virrey Blasco Núñez Vela y son heridos los hermanos de T Lorenzo, Hernando y Antonio.

20 enero, en Quito muere Antonio, hermano de T, de las heridas recibidas en la batalla.

20 agosto, primer escrito de T llegado hasta nosotros: pequeño billete al “señor Venegrilla” (cta 1).

1548 Verano, T peregrina al santuario de Guadalupe.

1551 Los jesuitas se establecen en Avila. Colegio de San Gil.

1554 Cuaresma (?), “conversión” de T ante un Cristo “muy llagado” (V 9,1).

Lee las Confesiones de san Agustín (V 9, 7-8).

Se acoge a la dirección espiritual del P. Cetina, SJ. (V 23,14).

Comienza su experiencia de gracias místicas (V 10,1; 23,1...).

1555 T se acoge a la dirección espiritual del P. Prádanos, SJ (V 24,4).

T viaja a Alba de Tormes (donde reside su hermana Juana) y a Villanueva del Aceral.

18 de mayo, casamiento de Lorenzo de Cepeda y Juana Fuentes, en Quito.

1557 Temporada en Aldea del Palo (Avila) con D.ª Guiomar de Ulloa.

Invierno, pasa por Avila san Francisco de Borja y escucha a T (V 24,3). “Díjome que era espíritu de Dios”.

Primer éxtasis de T (V 24,5).

1558 T sigue la dirección espiritual de Baltasar Alvarez, SJ. “La confesó seis años en este tiempo” (R 4,3).

1558-1560 “Dos años” de tenaz resistencia a éxtasis y hablas místicas.

1559 17 de agosto, el inquisidor Fernando de Valdés publica el Indice de libros prohibidos. “Yo sentí mucho” (V 26,5). El Señor dice a T: “Yo te daré libro vivo”. – Poco después (“desde a bien pocos días”) comienzan las visiones místicas de T.

1560 “Un día del glorioso san Pedro” (25 de enero, o 29 de junio), T tiene la primera visión del “libro vivo”, Cristo (V 27,2).

Se repiten las visiones (V 28,3).

Le ordenan “dar higas” a las visiones (V 29,5).

Gracia de las transverberación del corazón (V 29,13).

Encuentro con san Pedro de Alcántara en casa de D.ª Guiomar (V 30,3). “Este santo hombre me dio luz en todo” (V 30,5).

Visión espantosa del infierno (V 32,1...).

4 sept., don Alvaro de Mendoza es nombrado Obispo de Avila.

Septiembre, velada de amigas y familiares en la celda de T Proyectan fundar un monasterio (V 32,10).

Otoño, consulta al dominico Pedro Ibáñez (V 32,16), con el que se inicia una gran amistad.

Escribe la primera Relación, para Pedro Ibáñez.

Escribe el primer poema: “Oh Hermosura que excedéis” (cta 173,24).

4 dic., don Alvaro toma posesión del obispado abulense.

Entre 1560 y 1561, petición de un primer breve de fundación a Roma. Perdido. No utilizable (V 32,15).

1561 Nuevo rector del Colegio de San Gil, Gaspar de Salazar (V 33,7). Y nuevo impulso al proyecto de fundación.

12 agosto, santa Clara en su fiesta le promete ayuda (V 33,13).

San José le asegura su protección y ayuda económica (V 33,13).

15 agosto, aparición de la Virgen y san José (V 33,14).

Otoño-invierno: “han ido por bulas a Roma” (cta 2,4 y MHCT 1,4-8).

22 nov., le llega ayuda económica de su hermano Lorenzo.

23 dic., carta de T a Lorenzo (le escribe también D.ª Guiomar), y le cuenta el proyeco de fundación (cta 2). Ha precedido al menos otra carta de T a Lorenzo (cta 2,2), hoy perdida.

24 dic., “la noche de Navidad”, el provincial le ordena viajar a Toledo a casa de D.ª Luisa de la Cerda (V 34,1).

Finales de año: D.ª Guiomar de Ulloa y su madre D.ª Aldonza, piden a Roma la concesión del breve de fundación de San José (MHCT 1,4).

San Pedro de Alcántara intercede ante el Obispo de Avila a favor de la fundación (carta de 1561 ó 1562: BMC 2,127).

Navidad, decide viajar a Toledo (V 34,1).

1561-1562 (?) El P. Pedro Ibáñez da por escrito su dictamen a favor del espíritu de la madre Teresa (BMC 1, 130 y 133...).

Por este tiempo, carteo entre T y san Luis Beltrán (BMC 2, 124).

1562 Enero-julio, T reside en Toledo, en el palacio de D.ª Luisa de la Cerda. (V 35,1).

Escribe la segunda Relación, probablemente en Toledo y para el P. Pedro Ibáñez.

En Toledo, encuentro decisivo con el P. García de Toledo, OP (V 34,6).

7 feb., se otorga en Roma el rescripto apostólico para la fundación de San José: dirigido a D.ª Aldonza de Guzmán y a D.ª Guiomar de Ulloa (MHCT 1, 9).

Marzo, en Toledo encuentro con María de Jesús, fundadora del Carmelo de la Imagen, en Alcalá (V 35,1).

14 abril, carta de san Pedro de Alcántara a T, sobre la pobreza de la futura fundación (MHCT 1, 17).

Junio, concluye en Toledo la primera redacción de Vida, hoy perdida.

Julio, regresa a Avila, donde le llega de Roma el breve de fundación, del 7 de febrero.

10 agosto, elección de nueva priora en la Encarnación (V 35,7-8). La nueva priora es D.ª María Cimbrón.

El cuñado de T, Juan de Ovalle, venido de Alba, adquiere y prepara las casas que han de servir para el nuevo convento. Enferma él, y T sale de la Encarnación para atenderlo e inspeccionar la obra. “Todo se hizo debajo de gran secreto” (V 36,3).

Primera denuncia ante el Concejo de la ciudad por las obras que lleva a cabo Juan de Ovalle “en las casas que eran de Valvellido”.

3.º Fundadora del nuevo Carmelo: 1562-1582

Últimos 20 años de Teresa, de los 47 a los 67 de edad. Período de plenitud humana y espiritual. Escritora y fundadora. Recorre los caminos de Castilla, La Mancha y Andalucía. Asocia a su obra a fray Juan de la Cruz. Amplía su red de relaciones humanas en los diversos estratos de la vida social. García de Toledo le ordena escribir la historia de la fundación de San José (F pról. 2).

Afronta situaciones conflictivas. Promueve la edición de sus Constituciones y del Camino de Perfección. Muere en Alba de Tormes al final de un último viaje.

1562 24 agosto, inaugura el Carmelo de San José de Avila (V 36,5). Ese día toman el hábito las cuatro primeras jóvenes.

24-25 agosto, T tiene que regresar a la Encarnación. Dará su “discuento” ante el provincial (V 36, 12).

26 agosto, comienza la oposición del Concejo de la ciudad (V 36,15), a petición de F. de Quiñones. “Siendo necesario, se envíe al Consejo Real de S. M. sobre ello”... “Hablen en el caso al señor Obispo, dándole cuenta de los daños y perjuicios...”.

30 agosto, se reúne la “junta grande” del Concejo de la ciudad (ib), en la que están presentes a favor de la Santa Pedro Ibáñez, Baltasar Alvarez, Gaspar Daza... (quizá también Domingo Báñez: V 36,15 nota marginal de Báñez).

Septiembre-diciembre: serie de sesiones del Concejo de la ciudad sobre el asunto de las monjas de San José (cf Actas del Concejo).

19 oct., muere san Pedro de Alcántara (V 38,32: T lo ve “subir al cielo”).

Octubre-diciembre: siguen las “juntas” del Concejo sobre el asunto de “San José”.

5 dic., nuevo rescripto apostólico que concede a la fundación “vivir en pobreza” (MHCT 1, 22).

6 dic., muere el General de la Orden, Nicolás Audet.

Finales de 1562 o principio de 1563, regreso estable de T a San José. La licencia oficial del Provincial es del 22 de agosto de 1563 (V 36,17: MHCT 1, 27).

1562-1567 “Cinco años..., los más descansados de mi vida” (F 1,1).

1563 Escribe la Relación 3ª, para García de Toledo (?).

Enero-junio, el Concejo de la ciudad prosigue el pleito contra el monasterio.

5 mayo, ingresa en San José María de Ocampo (María Bautista).

23 julio, María de Jesús funda el Carmelo de la Imagen, en Alcalá de Henares (V 36,28).

Fray Juan de Santo Matía (Juan de la Cruz) viste el hábito carmelita en Medina del Campo.

22 agosto, patente del Provincial para T y compañeras (MHCT 1,27).

5 dic., Teresa escribe a los “muy ilustres señores del Concejo”, a causa de las ermitas construidas en la huerta de San José (cta 3).

1564 11 de enero, el Concejo de la ciudad ordena “deshacer el edificio” de ciertas ermitas construidas en la huerta del monasterio (Actas del Concejo).

1 de febrero,

9 abril, compra de la cerca de un palomar para hacer ermitas (BMC 2, 203; A 9).

22 y 29 de abril, concesiones del Concejo de la ciudad.

21 mayo, es elegido General de la Orden Juan Bautista Rossi (Rubeo).

21 agosto, licencia del Nuncio A. Crivelli para que T resida en San José (MHCT 1,31).

4 oct., toma el hábito en San José Isabel Ortega (Isabel de Santo Domingo).

21 oct., profesan las cuatro primeras novicias (MHCT 1,33).

1565 Enero, muere en Pasto (Colombia) Hernando de Ahumada, hermano de T.

2 marzo, facultad para conmutar a T el voto de perfección (MHCT 1, 37).

17 julio, bula de Pío IV, sobre la pobreza evangélica del nuevo Carmelo (MHCT 1, 43).

Finales de año, T concluye la redacción definitiva de Vida, autógrafo del Escorial.

1566-1567 Redacta Camino de Perfección (1ª y 2ª redacción). Ya ha redactado las Constituciones de sus monjas.

1566 Verano, el franciscano Alonso de Maldonado visita al Carmelo de San José. “Venía de las Indias. Comen-zóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían... Yo quedé tan lastimada... Clamaba a nuestro Señor...” (F 1,7).

25 oct., nace en Quito Teresita, sobrina de T, hija de Lorenzo.

1567 18 febrero, el General de la Orden, J. B. Rubeo llega a Avila. Inicia la visita canónica de la Encarnación. Se encuentra con T en San José (F 2,2).

27 abril, Rubeo autoriza a T para fundar otros Carmelos como el de Avila (MHCT 1, 62).

16 mayo, nueva patente de Rubeo para que T funde excepto en Andalucía (MHCT 1, 66).

10 agosto, nueva patente de Rubeo que faculta a T para fundar dos conventos de frailes contemplativos en Castilla (MHCT 1,67: F 2,5).

13 agosto, T sale de Avila para fundar el Carmelo de Medina del Campo. Adonde llega el 14 a media noche (F 3,7).

15 agosto, inauguración del Carmelo medinense.

Agosto-sept., coloquios con san Juan de la Cruz, que ha venido de Salamanca a Medina a celebrar su primera misa (F 3,17), y “da palabra” de asociarse a la obra de T.

14 nov., muere en Quito D.ª Juana Fuentes, esposa de Lorenzo de Cepeda.

1568 Enero, T sale de Medina. Viaja a Alcalá de H. Visita el convento de la Imagen (febrero-marzo).

30 marzo, T firma en Toledo las escrituras para fundar el Carmelo de Malagón. Al día siguiente sale para Malagón acompañada de D.ª Luisa de la Cerda.

2 abril, llega a Malagón. Inaugura el nuevo Carmelo el día 11.

Primeros de mayo, encomienda a D.ª Luisa el envío de Vida a san Juan de Avila (cta 7,3).

19 mayo, T viaja a Toledo, Escalona y Avila, adonde llega el 2 de junio (cta 9,1).

23 junio, insiste ante D.ª Luisa de la Cerda para que envíe Vida a san Juan de Avila (cta 10,2). – Por esas fechas éste escribe a T para que no le envíe el libro (BMC 2,207).

28 junio, gestiones fallidas para fundar en Segura de la Sierra, Jaén (cta 11).

30 junio, sale de Avila, visita Duruelo, llega a Medina (cta 13).

9 agosto, de Medina a Valladolid, acompañada de san Juan de la Cruz (cta 13).

15 agosto, funda el Carmelo de Valladolid en Río de Olmos. Informa a fray Juan de la Cruz del nuevo “estilo de vida”. Elogio del Santo (F 13,2.5).

12 sept., carta de san Juan de Avila a T, aprobando Vida (BMC 2,208).

28 nov., fray Juan de la Cruz inaugura Duruelo (F 14,6).

7 dic., trámites de fund. en Toledo (A 10).

1569 8 enero, Rubeo escribe a la priora de Medina elogiando a la M. Teresa: “ella hace más provecho a la Orden que todos los frailes carmelitas de España” (MHCT 2, 317).

3 febr., traslado del Carmelo de Valladolid a la ciudad (F. 10,7).

22 febrero, T viaja de Valladolid a Medina, visita Duruelo (F 14,6). Sigue a Avila, camino de Toledo.

24 marzo, llega a Toledo.

8 mayo, T obtiene licencia de Gómez Tello Girón para fundar en la ciudad (F 15,5).

14 mayo, inaugura el Carmelo de Toledo (F 15,7).

30 mayo, sale para Pastrana, requerida por la Princesa de Eboli. Está ocho días en las Descalzas Reales de Madrid (F 127, 2-5).

23 junio, inaugura el Carmelo de Pastrana (F 17).

10-13 julio, fundación de descalzos en Pastrana.

21 julio, trae de Toledo a Isabel de Santo Domingo para priora de Pastrana.

20 agosto, nombramiento de Visitadores Apostólicos de los Carmelitas: los dominicos Pedro Fernández para Castilla, Francisco de Vargas para Andalucía (MHCT 1, 78).

Sept., en Medina toma el hábito Isabel de los Angeles, sobrina de Simón Ruiz.

17 nov., escribe la ‘cifra’ de su muerte (R 7).

1570 Febr., Breve ‘Decori et honestati’, de Pio V sobre clausura de las monjas.

9 feb., en Malagón escribe la R 9: “que escribiese la fundación de estas casas”.

24 abril, carta de Rubeo al Carmelo de Medina, a favor de María de Montalvo.

9 mayo, María de san José (Salazar) toma el hábito en Malagón.

11 junio: traslado del convento de Duruelo a Mancera.

10 julio, en Pastrana T asiste a la profesión de A. Mariano y de fray Juan de la Miseria.

Viaja: Medina, Alba de Tormes, Medina, Valladolid, Toledo.

Agosto, enferma en Toledo: forzada a escribir de mano ajena (cta 28,2).

8 agosto, patentes de Rubeo sobre los descalzos (MHCT 1,101).

11 agosto, escritura para D. de Sampedro (A 11).

Viaja de Toledo a Avila y a Salamanca, adonde llega el 31 de octubre.

1 nov., T inaugura el Carmelo de Salamanca (F 19).

2 nov., Ana de san Bartolomé toma el hábito en San José de Avila.

3 dic., capitulaciones para fundar un Carmelo en Alba de Tormes (escritura fundacional: 24.1.1571 BMC 6,158).

1571 25 enero, fundación del Carmelo de Alba de Tormes (F 20). En el viaje la acompaña fray Juan de la Cruz.

2 febrero, T regresa a Salamanca con Inés de Jesús.

16 abril, éxtasis de T en Salamanca, canto del “Véante mis ojos” (R 15).

6 abril, nuevas patentes del General Rubeo a T (MHCT 1, 110).

27 junio, Pedro Fernández visita el monasterio de la Encarnación. Pedirá a T que acepte el priorato del monasterio. Lo refrenda el Señor (R 20).

13 julio, en Avila T renuncia formalmente a la Regla mitigada. Lo hacen igualmente las descalzas procedentes de la Encarnación, por decisión del Visitador (MHCT 1, 112). El Visitador confirmará esa renuncia el 6 de oct. (ib 121).

2 sept., Pedro Fernández emite varias actas para las Descalzas (MHCT 1,114).

14 sept., Rubeo permite nuevas fundaciones de descalzos (MHCT 1,120).

23 sept., capítulo prov. en San Pablo de la Moraleja.

6 oct., el Visitador asigna a T la conventualidad en el Carmelo de Salamanca (MHCT 1, 121). Es a la vez priora de la Encarnación. T toma posesión del priorato ese mismo día 6.

1572 19 enero, durante el canto de la Salve la Virgen se aparece a T en el coro de la Encarnación (R 25).

25 marzo, Jerónimo Gracián toma el hábito en Pastrana.

30 marzo, Domingo de Ramos, gracia eucarística (R 26).

Primavera (?), T trae a fray Juan de la Cruz como confesor a la Encarnación. “Acá ha días que confiesa uno de ellos harto santo” (cta 48,2).

Septiembre (?), escribe la Respuesta a un desafío.

18 nov., gracia del matrimonio espiritual, al recibir la comunión de mano de fray Juan de la Cruz (R 35).

1573 Febrero, en Alba de Tormes T firma una copia del Camino.

25 abril, profesa J. Gracián en Pastrana.

31 julio, llega a Salamanca. Dificultades en la compra de la casa.

25 agosto, en Salamanca comienza a redactar el Libro de las Fundaciones (pról.).

28 sept., las monjas se trasladan a la casa de Pedro de la Vanda, en Salamanca (F 19,9). Proyectos de fundación en Beas y en Segovia (F 21,1).

Los descalzos han fundado conventos en Andalucía, con autorización del Visitador, pero contrariando órdenes del General de la Orden, origen de graves dificultades en lo sucesivo.

Dic., primer ingreso de Casilda de Padilla en el Carmelo de Valladolid (F 11,3).

1574 Enero: T viaja de Salamanca a Alba.

Por esas fechas, la Princesa de Eboli sale del Carmelo de Pastrana.

T está sucesivamente en Alba y Salamanca.

Marzo, sale de Alba para Segovia. Llega el 18. La acompañan fray Juan de la Cruz y otros.

19 marzo, inauguración del Carmelo de Segovia (F 21). Priora, Isabel de Sto. Domingo (MHCT 1,167).

7 abril, llegan a Segovia las descalzas de Pastrana, que abandonan esta fundación a causa de las injerencias de la Princesa de Eboli.

Abril-mayo, la Princesa de Eboli denuncia Vida a la Inquisición.

13 junio, el Visitador F. de Vargas delega funciones en el P. Gracián para la visita de los carmelitas de Andalucía (MHCT 1, 184).

Rubeo faculta al P. Antonio Heredia para fundar en Almodóvar del Campo (MHCT 1,186).

13 agosto, Gregorio XIII deroga las facultades de los Visitadores Apostólicos (MHCT 1, 192).

22 sept., el Nuncio Nicolás Ormaneto nombra a los PP. F. de Vargas y J. Gracián "in solidum" reformadores del Carmen de Andalucía (MHCT 1, 195).

Primeros de octubre, T llega a la Encarnación para terminar su priorato (cta 73).

6 oct., cesa en el cargo prioral y regresa a San José.

Finales de año, viaja a Valladolid por el asunto de Casilda de Pa-dilla.

Año de intenso carteo. – Nos quedan sólo 21 cartas.

1575 2 enero, proyecta el viaje a Beas de Segura, Jaén (cta 79).

Le proponen fundar un Carmelo en Caravaca (Murcia. F 27,1).

13 enero, en Medina da el hábito a Jerónima de Quiroga, pariente del futuro Cardenal Quiroga (Po 24)

16 febrero, llega a Beas.

24 febrero, inaugura la fundación del Carmelo de Beas (F 22,19). Primer encuentro con el P. Gracián (R 40).

27 febrero, el obispo D. Alvaro entrega el autógrafo de Vida a la Inquisición de Valladolid.

2 marzo, envío del autógrafo de Vida al tribunal de Madrid. Los inquisidores de Córdoba denuncian a T ante el Consejo de Madrid.

Primeros de mayo, muere en Nombre de Dios (CA) Jerónimo de Cepeda, y poco después Esteban, sobrino de T, hijo de Lorenzo.

11 mayo, T responde a D. Alvaro, que la ha informado acerca de Vida (cta 80).

T escribe al P. Granada en Lisboa (cta 82).

18 mayo, sale de Beas para Se-villa.

23 mayo, llegada a Córdoba.

24 mayo, en la ermita de Santa Ana, en Ecija, Voto de Obediencia a Gracián (R 39-40). Al día siguiente, episodio de la “Venta de Albino”.

26 mayo, llega a Sevilla. Inaugura el nuevo Carmelo el 29 (F 24,18; cta 107).

Mayo-junio, Capítulo General de la Orden en Piacenza (Italia). A T le llega el falso rumor de haber sido excomulgada (cta 102,15).

10 junio, Báñez aprueba en Alba una copia de los Conceptos.

18 junio, T escribe al P. General Rubeo, ante las dificultades que han surgido entre los carmelitas, en Andalucía (cta 83).

7 julio, Báñez suscribe su censura favorable al Libro de la Vida: “Esta mujer... aunque ella se engañe en algo, a lo menos no es engaña-dora”.

3 agosto, el Nuncio Ormaneto nombra Comisario a Gracián (MHCT 1,221).

12 agosto, llegan a Sanlúcar y luego a Sevilla los hermanos de T Pedro y Lorenzo, con los tres hijos de éste, venidos de Quito.

28 agosto, nueva experiencia trinitaria de T (R 47). Escribe otras R.

21 nov., Gracián presenta sus patentes de Visitador en el Carmen de Sevilla (R 60).

24 nov., Teresa otorga poderes a Ana de san Alberto para fundar un Carmelo en Caravaca (BMC 6, 266; A 13).

Diciembre, una exnovicia del Carmelo de Sevilla (María del Corro) delata a T y a sus monjas a la Inquisición. Los inquisidores de Sevilla informan al Consejo de Madrid (23.1.1576).

En Avila, son apresados fray Juan de la Cruz y su compañero, y en Sevilla se intima a T la orden de recluirse en un convento.

T. escribe la Relación 4ª para uno de los consultores de la Inquisición de Sevilla, Rodrigo Alvarez. – Año de intenso carteo. – Nos quedan sólo 22 cartas.

1576 1 enero, Ana de san Alberto inaugura el Carmelo de Caravaca.

Los inquisidores de Sevilla interrogan a T y a otras religiosas.

Enero o febrero, T escribe de nuevo al P. General (cta 102). Escribe una nueva Relación (5ª), para los PP. Rodrigo Alvarez y Enrique Enríquez (fecha aproximada).

3 junio, T sale de Sevilla. Pasa por Almodóvar del C. (8 junio), Malagón (del 11 al 21 de junio) y Toledo (23 de junio). Antes de partir, por orden de Gracián T se deja retratar por fray Juan de la Miseria en el Carmelo de Sevilla.

30 junio, T firma nuevas escrituras para construir el Carmelo de Malagón.

Agosto, en Toledo escribe el Modo de visitar a petición de Gracián.

17 agosto, carta de hermandad con las Jerónimas (A 14).

8 de sept., los descalzos celebran capítulo en Almodóvar.

En Toledo prosigue la redacción de las Fundaciones, hasta el final del capítulo 27 (fechado por ella a 14 de nov.: F 27,23).

Carteo más intenso. – Nos quedan unas 71 cartas. Este año inicia en Toledo su amistad con A. Velázquez (R 63).

1577 En febrero, escribe el Vejamen. A él ha concurrido, entre otros, fray Juan de la Cruz.

6-7 febrero, T sufre una crisis de agotamiento por exceso de trabajo (cta 182). El médico le prohíbe escribir de su mano. Escribirá dictando.

24 marzo, Nicolás Doria toma el hábito de descalzo en Sevilla.

2 junio, en Toledo T comienza el libro del Castillo Interior, por orden de Gracián y de A. Velázquez. Escribe de propia mano.

18 junio, muere en Madrid el nuncio Nicolás Ormaneto. T interrumpe la redacción del Castillo.

Julio, T viaja a Avila para poner el Carmelo de San José bajo la obediencia de la Orden (F epílogo). El 27 de julio da su consentimiento D.ª Guiomar de Ulloa. El 2 de agosto lo da don Alvaro de Mendoza.

31 de agosto: Gracián asigna a T conventualidad en Avila (MHCT 1,376).

Libelos y delaciones contra Gracián (MHCT 1,377. 393. 415). T escribe al Rey en su defensa (cta 208).

9 oct., Jerónimo Tostado declara nula la elección de T para priora de la Encarnación de Avila (MHCT 1,416).

29 nov., T concluye el Castillo Interior en San José de Avila.

Noche del 3 al 4 de diciembre, fray Juan de la Cruz y su compañero quedan presos, primero en Avila, después aquél es llevado a la carcelilla de Toledo.

4 dic., T escribe al Rey, abogando por fray Juan (cta 218).

24 dic., en el Carmelo de San José, T cae y se disloca el brazo izquierdo. – Carteo intenso este año. Nos quedan 53 cartas de T.

1578 Mayo, una curandera de Medina remedia el brazo de T (cta 244,4): “Fue terrible el dolor..., como había tanto que caí..., parece que quedo curada”.

23 julio, el nuevo nuncio Felipe Sega despoja a Gracián de sus poderes de visitador (MHCT, 1,20-22).

12 agosto, Gracián se encuentra con T en Avila.

17-18 agosto, fray Juan de la Cruz se fuga de la cárcel de Toledo.

4-5 sept., muere el General de la Orden, J. B. Rubeo. No llega a sus manos la útima misiva de T (cta 271). T llora su muerte (cta 272).

9 octubre, los descalzos reúnen capítulo en Almodóvar contra el parecer de T Eligen provincial a Antonio Heredia.

16 octubre, el nuncio F. Sega anula lo hecho en Almodóvar y somete los descalzos y descalzas a los provinciales de la Orden (MHCT 2,34).

20 dic., el nuncio Sega y sus asesores dan sentencia contra Gracián y le asignan por cárcel el colegio de Alcalá. Se le veda la comunicación epistolar con T (MHCT 2,80) – El carteo del año ha sido intenso. Nos quedan 58 cartas de T.

1579 1 de abril, Angel de Salazar es nombrado vicario general de los descalzos (MHCT 2,86...). Actúa en su favor.

Primeros de marzo: dos descalzos viajan a Roma (cta 293,1).

El 30.4.1579, licencia de profesión para Caravaca (A 15).

6 junio, en la ermita de Nazaret de San José de Avila, T recibe los “cuatro avisos” para los descalzos (R 67).

25 de junio, T viaja a Medina y Valladolid (cta 301).

15 julio, los asesores de Sega son favorables a la erección de provincia de descalzos (MHCT 2,99).

16 y 22 de julio, T envía a don Teutonio (Evora) el Camino de Perfección y la Vida de san Alberto, para que los imprima (cta 305). Los publicará: la Vida de s. Alberto, en Evora 1582; el Camino, en 1583 después de muerta la autora: un solo volumen para las dos obras.

30 julio, T sale de Valladolid y viaja a Medina, Alba y Salamanca, adonde llega el 14 de agosto.

Noviembre, viaja de nuevo a Avila, Toledo y Malagón. Llega aquí el 24 nov.

8 dic., las monjas de Malagón se trasladan al nuevo edificio, construido bajo la inspección de T (cta 318,3). Del intenso carteo de ese año nos quedan 39 misivas.

1580 13 febrero, T sale de Malagón para la fundación del Carmelo de Villanueva de la Jara (F 28).

17 febrero, se detiene tres días en la ermita del Socorro (La Roda).

21 febrero, llega a Villanueva de la Jara.

25 febrero, da el hábito a las fundadoras.

18 marzo, T se lastima de nuevo el brazo izquiedo.

20/21 marzo, sale de V. de la Jara. Llega a Toledo el 26. Enferma del corazón. Se encuentra ahí con el cardenal Quiroga, que aún retiene en su poder el autógrafo de Vida.

5 mayo, Gracián libre. Le escribe T a Madrid (cta 340).

7-8 de junio, viaja de Toledo a Madrid, llega a Segovia el 13.

22 junio, breve “Pia Consideratione” de Gregorio XIII, que concede la erección de la provincia de descalzos (MHCT 2, 191).

26 junio, en La Serna (Avila) muere Lorenzo, hermano de T.

En Segovia, el P. Gracián y Diego de Yanguas revisan ante la Santa el autógrafo de las Moradas.

6 julio, T viaja de Segovia a Avila. En agosto viajará a Medina. Llega a Valladolid el 8 de agosto. Aquí enferma gravemente del “catarro universal”.

22 nov., muere el P. Pedro Fernández en Salamanca. A él estaba encomendada la ejecución del breve “Pia Consid.” (MHCT 2,217). El 20 de nov. había sido nombrado en su lugar el P. Juan de las Cuevas (MHCT 2,231).

8 dic., capitulaciones matrimoniales entre Francisco de Cepeda y su futura suegra, Beatriz de Mendoza (a ocultas de la Santa).

19 dic. en Madrid, Francisco de Cepeda firma la escritura de arras para su esposa, Orofrisia de Mendoza (no conocida por T.).

28 dic., sale de Valladolid para la fundación de Palencia. Viaja enferma y en “tiempo recio” (F 29,7). “Trabajoso el camino, por las aguas que había habido” (ib 10). Se encuentra con el obispo don Alvaro (ib 11). Erección del Carmelo palentino el 29 dic.

Del año nos quedan 43 cartas.

1581 3 marzo, se inaugura en Alcalá de Henares el capítulo de descalzos. El día 4 es elegido provincial el P. Gracián (F 29, 30). T envía memoriales al Capítulo (A 18).

26 mayo, se traslada T con la comunidad a la casa definitiva, de Nuestra Señora de la Calle. Presencia de don Alvaro a la fiesta (F 29,29).

29 mayo, T emprende viaje de Palencia a Soria. Llega el 31 al Burgo de Osma, y el 2 de junio a Soria. Primera misa en el Carmelo de Soria, el 14 de junio (F 30, 8).

Escribe la Relación 6ª, para su antiguo confesor A. Velázquez, ahora obispo de Osma. Y para la priora de Soria, Catalina de Cristo, un minucioso memorial sobre detalles de la casa (Apuntes 17).

16 agosto, T sale de Soria. Se encuentra con su antiguo confesor, el jerónimo Diego de Yepes, que va castigado. Lo ayuda con un par de monedas.

23 agosto, llega a Segovia.

4-5 sept., pernocta en Villacastín, cansadísima. Viaje duro (cta 405, a María de San José, desde Villacastín).

6 sept., llega a Avila, donde la eligen priora el siguiente día 10.

17 sept., notifica a Gracián que Casilda de Padilla (F 11) ha abandonado el Carmelo de Valladolid (cta 408).

8 nov., T permite a Rodrigo Alvarez la lectura de las Moradas séptimas en el Carmelo de Sevilla, donde ha ido a parar el autógrafo de la obra (cta 412).

Noviembre, Pedro de Castro (futuro obispo de Lugo y de Segovia) lee y elogia el Libro de la Vida (ctas 415-417), y quizá las Moradas (cta 426,8). No son los autógrafos, sino copias.

28 nov., en Avila se encuentran por última vez T y fray Juan de la Cruz, que quisiera hacerla viajar a la fundación de Granada. Teresa optará por la de Burgos (cta 418). Y no abandona el proyecto de un Carmelo en Madrid (ctas 420, 446, 447, 453).

29 nov., fray Juan de la Cruz sale de Avila, camino de Granada. No volverán a verse.

Se imprimen por vez primera las Constituciones de T para sus monjas. “En Salamanca. Por los herederos de Mathias Gast. 1581”.

Carteo intenso de ese año: Quedan 64 cartas.

1582 2 enero, T sale de Avila para la fundación de Burgos. Pasa por Medina, Valladolid y Palencia. La acompaña el P. Gracián. Viaje penoso. Llega a Medina el 4. A Valladolid el 9. A Palencia el 14. Sale de Palencia el 24. Llega a Burgos el 26 de enero. Viaje penosísimo este postrero.

20 enero, fray Juan de la Cruz y Ana de Jesús fundan el Carmelo de Granada.

Enero-abril, en Burgos grandes dificultades con el Arzobispo, don Cristóbal Vela (F 31,21). Carteo entre T y el obispo de Palencia, don Alvaro. Y entre éste y el arzobispo burgalés (F 31,43; y cta 441).

23 febrero, T y sus monjas se instalan en el Hospital de la Concepción.

18 marzo: T escribe a A. Mariano, en Lisboa. Saludo de despedida al superior de los misioneros carmelitas destinados al Congo (cta 436).

26 marzo: “Ya estamos en la casa y nos damos prisa a acomodarla” (cta 437,1).

19 abril, inauguración del Carmelo de Burgos. El día anterior había firmado su licencia el arzobispo (BMC 6, 368).

7 mayo, Gracián se despide de la Santa. No volverán a verse.

23 mayo, se desborda el río Arlanzón e inunda el convento.

Junio-julio, T escribe el postrer capítulo de las Fundaciones (cap. 31). Son 12 folios de gran formato, los últimos de su labor de escritora.

6 julio, T renuncia a viajar de Burgos a Madrid (cta 455), pero no al proyecto de fundar en la Corte (cta 456).

26 de julio, T sale de Burgos. Descansa en Palencia: 28 de julio a 20 de agosto. En Valladolid: 20 de agosto a 15 de septiembre. En Medina: del 16 al 19 de septiembre. Escribe la última carta que poseemos (cta 468).

19 sept., sale de Medina hacia Avila, donde espera dar la profesión a Teresita. Por orden de Antonio de Jesús (Heredia) cambia ruta y se dirige a Alba de Tormes, adonde llega el día 20, muy enferma.

29 sept., se acuesta para no levantarse más. Presiente la inminencia de la muerte. Lleva en su breviario un apunte cifrado, alusivo a esa hora postrera (R 7).

3 octubre, recibe por última vez la Eucaristía. La acoge en la celda exclamando: “Hora es ya, Esposo mío, de que nos veamos”.

4 octubre, hacia las nueve de la noche muere en el Carmelo de Alba. El día siguiente es 15 de octubre, a causa de la reforma gregoriana del calendario.

15 (=5) oct., sepelio de sus restos mortales en Alba.

5 nov., profesa en Avila Teresita, sobrina de la Santa. Testificará dos veces en el proceso de canonización de T: en Avila, el 22.1.1596 (BMC 18, 189-198); y de nuevo el 9.9.1610, esta segunda vez con una declaración cuidadosamente preparada durante su última enfermedad, 55 pp. de la BMC, 2, 314-369).

De este año nos quedan 40 cartas. Al menos 22 autógrafas.

1588 Primera edición de las Obras de T por fr. Luis de León. Reeditadas ese año en Barcelona, y al siguiente por fray Luis en Salamanca.

1591 15 oct., inicia en Salamanca el proceso de beatificación de T.

1614 24 abril, beatificación de T por Paulo V.

1617 30 nov., las Cortes de Madrid la declaran Patrona de España. El 1 de julio de 1627, Urbano VIII confirma el patronato.

1622 12 marzo, Gregorio XV la canoniza en la Basílica de San Pedro, Roma.

1970 30 sept., Pablo VI proclama a T Doctora de la Iglesia. Biografía. Autobiografía

T. Alvarez

Teresa de Jesús (Teresita) (1566-1610)
Sobrina de la Santa. Su nombre de familia, Teresa de Ahumada. Comúnmente conocida como Teresita. Se firmaba Teresa o bien Theresa de Jesús. Hija de Lorenzo de Cepeda y Juana de Fuentes. Nacida en Quito el 25.10.1566. Huérfana de madre al año siguiente (14.11.1567). Vivió en América sólo nueve años. Antes de venir a España, sabía leer y escribir. Fue muy accidentado su viaje a España en compañía de su padre, hermanos y tíos. Uno de éstos falleció en Centroamérica, antes de embarcar. En alta mar murió uno de sus hermanos.

Llegó a Sevilla, estando allí la Santa, a mediados de agosto de 1575. Admitida excepcionalmente en el Carmelo de Sevilla, tras seria consulta a letrados competentes, ese mismo mes o al siguiente. Gozosamente acogida por la Santa, vistió enseguida al hábito de carmelita. Centró el afecto de toda la comunidad y especialmente de su santa tía. Niña aún, antes de partir de Sevilla, fue retratada en un óleo por fray Juan de la Miseria, que poco antes había retratado a la Santa. Pintó a la niña, vestida de carmelita (hábito y capa blanca), “de edad de 10 años”, con el simbólico corazón en la izquierda y el Niño Jesús en la diestra. (El cuadro sigue en el Carmelo de Sevilla). Seguirá con su hábito de carmelita hasta iniciar el noviciado a primeros de 1581 en Avila.

En el Carmelo de San José de Avila ingresa apenas llegada a la ciudad el 12 de julio de 1576 (cta 122,11). “Recibímosla en esta casa el mismo día que entró en Avila, que fue un jueves a 12 del mes de julio, año de 1576, con mucho contento de todo el convento” (cf Pólit, p. 346). Estando ahí, pierde a su padre el 26.6.1680. Al casarse su hermano Francisco con una dama de Madrid, la madre de ésta

impugnará el testamento de don Lorenzo, del que era albacea la Santa, e insidiará a Teresita, para que salga del convento y haga posible el desvío de la herencia a favor de su hermano (cta 424,2). Es el momento en que ella se enfría en su afecto a la Santa y atraviesa su crisis de vocación. Por voluntad de la Madre Fundadora, Teresita la acompaña en el duro viaje de Avila a Burgos en enero de 1582 (ctas 421,5 y 422,4). Aquí, reside primero en la casa de doña Catalina de Tolosa, donde intima con Elenita de Tolosa, hija de aquélla y coetánea de Teresita, que también se ha agregado al grupo de carmelitas y con ellas se traslada al Hospital de la Concepción. Ahí, una y otra entran en contacto con los enfermos, al lado de la Santa o de Ana de san Bartolomé. Ambas participan en la erección del Carmelo burgalés, y en él tienen el sobresalto de la famosa inundación de la casa por el Arlanzón a finales de mayo. Las dos simpáticas adolescentes conviven en el nuevo Carmelo otros dos meses, hasta la partida de la Santa.

A pesar de sus momentos de crisis (cta 458,4), Teresita acompaña a la Madre Fundadora en el duro viaje de regreso de Burgos (26.7.1582) a Alba, con pausas en los Carmelos de Palencia, Valladolid y Medina. En Valladolid vive ésta (la Santa) uno de los trances más penosos de su vida, a causa de las intrigas de la mencionada suegra de Francisco, que había logrado poner de su parte a la priora del Carmelo Vallisoletano, M. María Bautista, y que hacía todo lo posible por impedir la profesión de Teresita. Esta continuó viaje con la Santa, rumbo a Avila, pero desviado a Alba de Tormes, adonde llegaron el 20 de septiembre. Asiste a la postrera comunión de la Santa, moribunda, el 3 de octubre, y el día siguiente está presente a su muerte. Pasados los funerales, Teresita y Ana de san Bartolomé se apresuran a regresar a San José de Avila, donde el 3.11.1582 es elegida priora, en lugar de la difunta Santa, María de san Jerónimo. Dos días después, la nueva priora recibe los votos de Teresita, que profesa el 5.11.1582, apenas 21 días después de muerta la Santa que tanto había deseado se lograse esa profesión.

En San José de Avila proseguirá la hermana Teresa el resto de su vida, como una santa carmelita. Testificará dos veces en los procesos de la Santa: en Avila, el

22.1.1596; y de nuevo en Avila el 9 de septiembre de 1610. Esta segunda declaración fue minuciosamente preparada y firmada por ella la víspera de su muerte, acaecida el 10.9.1610, a los 44 de edad.

Teresita es la primera carmelita americana, y una de las primeras religiosas del Nuevo Mundo. Nos ha legado sólo una carta de la Santa a ella (cta 351). No nos ha llegado ninguna de cuantas ella misma escribió a su santa tía. Pero en el epistolario teresiano poseemos una copiosa y matizada semblanza de la joven quiteña y de su proceso de maduración humana y religiosa. “Tiene una condicioncita como un ángel y sabe entretener bien en las recreaciones contando de los indios y de la mar mejor que yo lo contara” (cta 89,3). Y todavía en 1581 escribe la Santa al hermano de Teresita: “Con la hermana Teresa de Jesús es con la que tengo alivio: está ya mujer y siempre crece en virtud” (cta 427,3). En la historia de la afectividad de T el episodio amoroso de tía y sobrina es de sumo interés por parte de las dos. Teresita, huérfana de madre desde su primer año de vida, queda fascinada por el afecto materno que le prodiga su nueva madre en el Carmelo de Sevilla. También la Santa queda profundamente prendada de los encantos increíbles de la niña (cta 309,10). Posteriormente ésta, ya novicia en torno a los 15 de edad, sufre una crisis de desafecto que ella misma confesará expresamente al extender su declaración en vísperas ya de la propia muerte. Crisis que coincide con su segunda orfandad, al morir súbitamente su padre don Lorenzo (cta 350,1), y nítidamente percibida por la Santa. Al morir ésta y quedar huérfana Teresita por tercera vez, renacen en ella a nivel diverso la nostalgia, el afecto profundo y la admiración incondicional por esta su madre del cielo. Teresita, que a finales de 1581 había transcrito íntegramente el Libro de la Vida, tiene en el recuerdo de lo vivido y de lo leído un auténtico parámetro de la estatura humana y espiritual de la Santa, y da fe de ella en forma testifical y personal sobre todo en la declaración que prepara poco antes de morir. Pero también la Santa, en su afecto materno por Teresita (“mucho la quiero”: cta 120,5...), había vivido un proceso de afectividad maternal, sin quiebras ni crisis de enfriamiento, pero con fuertes dosis

de maduración y sufrimiento, que culminarán en el dramático viaje final de su vida.
Cepeda, Lorenzo de.

BIBL.–Cf Las dos declaraciones de Teresita, en BMC 2, 303-370. Amplia documentación en M. Mª Pólit, La familia de santa Teresa en América. Friburgo 1905. Más copiosa y directa, la contenida en las Cartas de la Santa de los años 1576-1582; María de San José (Salazar), Libro de Recraciones, recr. 9; F.de Santa María, Reforma de los descalzos, III, Libro 13, c. 13; Carmelo de Mangalore (India), Figures choisies de Carmélites... Mangalore 1913, pp. 51-83.

Teutonio

Braganza, Teutonio de

Thienlloye, Ana de

Pertenece al grupo toledano de Dª Luisa de la Cerda. Casada con el hermano de ésta, Hernando de la Cerda, Comendador de la Orden de Alcántara. La Santa agradece a los dos esposo –Ana y Hernando– que hayan venido a visitarla en el palacio de Dª Luisa (mayo de 1568), en ausencia de ésta (cta 8,10; cf 14,4).

Tipología bíblica

De acuerdo con la tradición judeo-cristiana, especialmente presente en la literatura espiritual, también Teresa practica el recurso de evocar los gestos o la semblanza de personajes bíblicos para ver realizado en ellos no sólo el camino espiritual, sino aspectos, etapas y riesgos de la vida del cristiano. Por “tipo” entendemos aquí la realidad física en cuanto imagen de la realidad espiritual, generalmente encarnada en personas y lugares.

Arquetipo absoluto es Cristo Jesús. Teresa llevaba escrita, de propia mano, en las guardas de su breviario la palabra evangélica: “deprended de mí que soy manso y humilde”. En su Humanidad histórica, Jesús es para ella el modelo por excelencia. “Él es nuestro dechado” (V 15,13). “Mirando su vida, es el mejor dechado” (V 22,7). “Es larga la vida..., hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo” (M 6,7,13). Toda la vida del cristiano será un proceso de configuración con Él, hasta llegar a la plena unión con Él (M 7,4).

De la tradición carmelitana heredó T la convicción de que su peculiar vida religiosa (la vida en el Carmelo) tenía modelos bíblicos netamente paradigmáticos. Ante todo, la Virgen María: “Parezcámonos, hijas mías, en algo a la gran humildad de la Virgen sacratísima, cuyo hábito traemos, que es confusión nombrarnos monjas suyas..., que quedamos bien cortas para ser hijas de tal Madre y esposas de tal Esposo” (C 13,3). Y luego, los profetas del Carmelo, Elías y Eliseo, “aquellos santos nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscaban este tesoro, esta preciosa margarita de que hablamos...” (M 5,1,2). “De esta casta venimos...” (ib).

De la Regla carmelita llegó a T la consigna paulina: “sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo” (1 Cor 4,16; 11,1). Consigna ampliamente comentada en el texto básico de la Regla. En T esa consigna pasará del plano ético (acción y virtudes), al plano místico: ella vivirá, como Pablo y con él, la tensión escatológica (o cristológica), entre la espera del definitivo encuentro con Cristo y la urgencia del servicio a la Iglesia (V 6,9; 20,11; 21,6-7...).

Para esos tipos fundamentales –Cristo, María, Pablo– remitimos a las voces respectivas del Diccionario (cf además, José, san). Aquí nos limitamos a individuar los tipos secundarios. Para T la Biblia entera es un inmenso arsenal tipológico sugeridor: “¡Quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma!”, es decir la situación final de las moradas séptimas (M 7,3,13). Quizás esa convicción la ha recabado ella de la lectura de los

Cartujanos, o de los espirituales franciscanos de comienzos de siglo. La ha escuchado, sin duda, de boca de teólogos y predicadores. Pero en el fondo la copiosa floración de referencias a la galería de figuras bíblicas brota espontánea en su piedad personal y en su pluma. Teresa ha sido sumamente sensible a la santidad encarnada en santos concretos, los del “Flos Sanctorum” que leyó de niña: teología espiritual en ejemplares de vida. Prueba de que esa su sensibilidad de infancia no haya sido elidida por las posteriores experiencias místicas del misterio de Dios y de Cristo, es la copiosa lista de santos de su devoción que llevaba en el breviario, en la que figuran no menos de trece ejemplares bíblicos.

Teresa compuso uno de sus poemas calcando las palabras de Saulo a Jesús en el camino de Damasco: “Señor, qué queréis que haga” (He 9, 6). Su poema lleva por epígrafe el verso primero: “Vuestra soy, para Vos nací”, y por estribillo la palabra de Pablo en el verso segundo: “qué mandáis hacer de mí”, que se repite como ritornelo al final de cada estrofa. Todo el poema es una glosa a esa actitud de Pablo, ahora revivida por Teresa. Pero en las estrofas finales el poema da cabida a una serie de tipos y símbolos bíblicos: Tabor y Calvario, Job y Juan Evangelista, José en Egipto y David Rey, Jonás anegado o Jonás libertado. Similar elaboración tipológica, pero más profunda y extensa, más elaborada y vivencial, la hará T ante el idilio del Cantar de los Cantares.

Nos limitaremos a documentar ese aspecto de su magisterio, que testifica su gran sensibilidad bíblica y su manera de leer el texto sagrado, no tan técnica pero sí tan intensa y matizada como la de fray Juan de la Cruz. Enumeramos en orden alfabético la serie de personajes citados por la Santa, añadiendo, a título complementario, los nominativos de los lugares bíblicos mencionados por ella, y algún gentilicio con posible trascendencia doctrinal: judíos, asirios, publicano, fariseo, etc. No siempre ni todos tendrán desdoblamiento alegórico o tipológico. Pero hemos preferido elaborar el retablo de figuras lo más completo posible y sin distingos por razón de su contenido alegórico o doctrinal. ’ Simbología bíblica.

Abrahán. – En la lista de santos de su particular devoción, Teresa incluye globalmente a “los Patriarcas” (A 6). A Abrahán lo menciona expresamente sólo un par de veces: para proponerlo como modelo de vida activa a Lorenzo de Cepeda (“no dejaba de ser santo Jacob por entender en sus ganados, ni Abrahan...”: cta 172,11). Y en una simple ficha (A 4,5) alusiva a Génesis 12.

Adán. – En los escritos teresianos se lo recuerda casi exclusivamente en relación con el primer pecado y la miseria que de él derivó a la humanidad (R 5,18; M 4,1,11) y que Jesús vino a remediar (C 3,8). La reiterada expresión teresiana “hijos de Adán” (E 2,2; 12,1; carta 150,1; 290,3) tiene sentido peyorativo. En súplica espontánea a Jesús, exclama: “...sois justo juez, y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán, y en fin todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (pasaje del CE 4,1 eliminado por el censor en el autógrafo primero de la Santa).

Adversario. – Calificativo bíblico que designa al diablo: 1Pet 5,8, texto que T leyó reiteradamente en la Regla del Carmelo que lo cita. Así lo llama también ella: “este adversario enemigo nuestro” (C 19,13).

Ana, santa. – Santa Ana es madre de la Virgen y esposa de san Joaquín, según una tradición que asciende a los apócrifos (Protoevangelio de Santiago, s. II). En la Orden del Carmen, mucho antes de santa Teresa, esa tradición fue acogida por la leyenda y los “fioretti” de los orígenes, que relacionan a santa Ana con los ermitaños pre-evangélicos del Monte Carmelo y con la iglesia de Santa Ana junto a la Puerta Aurea de Jerusalén. Según la misma leyenda, su madre sería santa Emerenciana (“Merenciana”, escribe T en F 26,6). Su nombre figura en la lista de santos a quienes T tiene devoción especial. En el misal y breviario carmelitano, su fiesta se celebraba ya el 26 de julio. En Medina del Campo, está dedicado a Santa Ana el convento de carmelitas en que profesa fray Juan de la Cruz, adonde se acoge T antes de fundar el Carmelo medinense (F 3,7). A santa Ana dedicó T el Carmelo de Villanueva de la Jara (1580), y con esa ocasión cuenta la historia de la

ermita de Santa Ana, origen de la fundación (F 28,44). También le dedicó su última fundación “del glorioso San José de Santa Ana de Burgos” (1582: F 31), donde aún hoy se conserva un cuadro que compendia las antiguas tradiciones carmelitas: al lado de san Joaquín, santa Ana entrena en la lectura de la Biblia a la Virgen niña, que está vestida de carmelita. Fue T quien infundió esa devoción a Lorenzo de Cepeda, que se propone erigirle una iglesia (cta 309,11). En los Carmelos fundados por T son numerosas las monjas que llevan el nombre o el apellido de santa Ana, y se la venera con título familiar de “la abuela o abuelita” del Señor, también de inspiración teresiana (cf F 28,45).

Andrés, san. – Apóstol, hermano de Pedro. Uno de los primeros discípulos de Jesús (Jn 1,40). Antes, discípulo de Juan (Jn 1,37). Figura en la lista de santos a quienes T profesa especial devoción (A 6). Su fiesta se celebraba el 30 de noviembre, al comienzo del adviento. Con esa ocasión, T le dedicó un hermoso poema, muy similar al famoso “Vivo sin vivir en mí”, que comienza: “Si el padecer con amor / puede dar tan gran deleite, / ¡qué gozo nos dará el verte!” – Todo el poema glosa la liturgia de la fiesta, que presenta al Santo yendo gozoso a la muerte abrazado a la cruz. Interesante por reflejar profundos sentimiento teresianos: el sufrir por amor, el gozo en el padecer, el amor de la cruz y el no temor a la muerte. El poema termina con una oración de la autora, pero puesta en boca del apóstol: “Oh cruz, madero precioso, / lleno de gran majestad! / Pues siendo de despreciar / tomaste a Dios por esposo, / a ti vengo muy gozoso, / sin merecer el quererte. / Esme muy gran gozo el verte”.

Antíoco. – Rey que guerrea contra los Macabeos. Nefasto para el templo y el pueblo judío (2 Mac 10-12). En una de sus fichas sueltas (A 4), Teresa recuerda su muerte trágica.

Asirios. – Teresa los menciona humorizando, en respuesta a una carta de María de san José (Salazar): “como no soy tan letrera como ella (como M. María), no sé

qué son los asirios” (cta 237,4). Sin embargo, un año antes ella misma leía en Toledo la historia del pueblo de Dios (cta 128,4).

Babilonia. – Gran ciudad de Caldea. Simbólicamente, la anti-Jerusalén (A 14,8; Jer 51,8). Etimológicamente: “confusión”. Acepción ésta última difundida en el lenguaje popular del s. XVI (cf Cobarruvias: “tráfago grande y confusión”). Sólo en esa acepción utiliza T el vocablo, refiriéndose a la barahúnda comunitaria de la Encarnación de Avila, donde ella es priora de un centenar y medio de monjas. Escribe a doña Luisa de la Cerda (cta del 7.11.1571): “no está inquieta mi alma con toda esta babilonia, que lo tengo por merced del Señor” (cta 38,4). De nuevo, cuando intentan reelegirla priora de la comunidad, escribe a María de san José: “no tengo gana de verme en aquella barahúnda” (cta 211,5). Con igual acepción peyorativa, se refiere a la corte de Madrid: perseverar en la decisión de hacerse carmelita, “no es pequeña merced de Dios, estando en esa Babilonia (Madrid), adonde siempre oirán cosas más para divertir el alma que para recogerla” (cta 25,1, a Inés e Isabel Osorio, sept. de 1578).

Bartolomé, san. – Apóstol, uno de los doce elegidos por Jesús. Figura en la lista de santos predilectos de T, al lado de san Andrés y el santo Job. Ella lo recuerda con afecto, porque en el día de su fiesta (24 de agosto de 1562) inauguró el carmelo de San José de Avila (V 36,5). Es célebre el pasaje del Camino de Perfección (27,6) en que se compara a san Bartolomé con san Pedro y se confronta el puesto de ambos en el colegio apostólico: “Oh colegio de Cristo, que tenía más mando san Pedro, con ser un pescador y le quiso así el Señor, que san Bartolomé, que era hijo de rey”. Al margen de esta afirmación anotó uno de los censores del autógrafo del Camino: “no sé dónde lo halló”. Pero T no modificó su texto. Esa información legendaria la había tenido ella de uno de los “Flos Sanctorum” leídos a partir de la infancia (V 1,4).

Belén. – Pequeña ciudad bíblica, en que nació Jesús. “Portal de Belén”, el establo en que tuvo lugar su nacimiento. – Para T el “portal” o “portalico de Belén“ es

símbolo sumo de pobreza y humildad. Como tal lo recuerda en las páginas iniciales del Camino de Perfección (2,9), al inculcar el radical espíritu de pobreza a la comunidad de su primer Carmelo, San José de Avila: “Parezcámonos en algo a nuestro rey, que no tuvo casa sino el portal de Belén adonde nació, y la cruz adonde murió”. De nuevo al estrenar, en el Carmelo de Medina del Campo, la capillita con el Santísimo, anota que a ella y a la gente “poníales devoción ver a nuestro Señor otra vez en el portal” (F 3,13). “El portal” por antonomasia es el de Belén. Lo mismo advertirá al describir la pobreza de la primera fundación de descalzos en Duruelo: “se dijo la primera misa en aquel portalico de belén , que no me parece era mejor” (F 14,6).

En los villancicos con que T festeja cada año las Navidades, son numerosas las alusiones a la pobreza y al portalico en que nació Jesús. Por ejemplo: “Danos el Padre / a su único Hijo: / hoy viene al mundo / en un pobre cortijo. / Oh gran regocijo, que ya el hombre es Dios” (Po 13).

En los tanteos de fundación del Carmelo de Sevilla, hay un momento en que la Fundadora trata de hacerlo en la ermita de nuestra Señora de Belén, no lejos de la puerta de la Macarena (cta 85,2, del 10.7.1575, a Antonio Gaytán).

Calvario. – Lugar de la muerte de Jesús. En su acepción figurada, es la imagen por excelencia de los sufrimientos del Señor. T lo recuerda, tanto como lugar histórico (“monte Calvario”: C 28,4), como en su acepción simbólica, por ejemplo en el poema “Vuestra soy”: “Dadme Calvario o Tabor, / desierto o tierra abundosa”. Motivo normal de la meditación discursiva. Sublimado al pasar a la oración de recogimiento: “porque allí (en la oración de recogimiento), metida el alma consiga misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre y no cansar el entendimiento andándole buscando en el monte Calvario y al Huerto y a la Columna…” (C 28,4). Esos lugares de la Pasión, así como la Vía Dolorosa, han sido recorridos intensamente por la oración de T, que a su vez invita a la aprendiz de oración a caminar por ellos mirando a Jesús:

“Miradle camino del Huerto… O miradle atado a la columna, lleno de dolores… O miradle cargado con la cruz… Miraros ha El con unos ojos tan hermosos y piadosos…” (C 26,5).

“El Calvario”, provincia de Jaén, es el convento de descalzos en que fue superior fray Juan de la Cruz (año 1578-1579). Recordado por la Santa en carta del 31.5.1579 a la comunidad de Valladolid: cta 295.

Cananea (la cananea). – Es la mujer de la región de Tiro y Sidón que logró de Jesús la curación de su hija, y de la cual Jesús exclamó: “¡qué grande es tu fe, mujer!” (Mt 15,28). Teresa la recuerda únicamente en el Vejamen (n. 6), formando tríptico con la Magdalena y la Samaritana, para objetar a fray Juan de la Cruz que no estaban muertas al mundo cuando tuvieron la gracia de encontrar a Jesús. Aunque jocosamente, la Santa insinúa su tesis de la posible concesión de gracias místicas a pecadores. De ello serían tipo las tres mujeres del tríptico.

Carmelo (monte). – Montaña bíblica que se extiende desde el mar (Haifa) hasta el interior de Galilea, no lejos de Nazaret. Para Teresa el Monte Carmelo es símbolo y concreción de la Orden del Carmen. Estrechamente vinculado a “nuestra Señora” la Virgen María. Vinculado también a “la Regla de nuestra Señora del Monte Carmelo” (Conc pról. 1), a “los Santos Padres nuestros del Monte Carmelo” (M 5,1, 2; F 26,6), o a las monjas “hermanas e hijas mías del Monte Carmelo” (cta 295). Ella misma quisiera ser “verdadera monja del Carmelo” (138, 5). En el primer monasterio de San José de Avila, erigió una “ermita del Monte Carmelo” (R 20,1). Dos de sus poemas comienzan con el estribillo: “Caminemos para el cielo / monjas del Carmelo” (Po 10 y 20). Con todo, para designar a su familia religiosa y a su Patrona la Virgen, Teresa prefiere el nominativo popular del “Carmen”.

Cireneo. – Es Simón de Cirene, forzado a llevar la cruz de Jesús, camino del Calvario (Mt 27,32). T lo asocia al recuerdo de las “hijas de Jerusalén”, modelos

en compartir la Pasión de Jesús: “¿No lloraremos siquiera con las hijas de Jerusalén, ya que no le ayudemos a llevar la cruz con el Cirineo?” (V 27,13).

David. – Rey y salmista. Teresa lo llama “glorioso rey”, “real profeta David” (V 16,3; 20,10), “el Salmista” (CE 31,2), o sencillamente “rey David” (F 27,20). Como era normal en su tiempo, está convencida de que él es el autor de todo el Salterio. Figura en la lista de santos preferidos, que ella guarda en su breviario (A 6), y cuya fiesta en el rito carmelitano se celebraba el 29 de diciembre. Repetidas veces T afirma serle especialmente devota: “De este glorioso rey soy yo muy devota y querría todos lo fuesen, en especial los que somos pecadores” (V 16,3; F 29,11). Ser pecador convertido, es una de las razones por que ella lo siente cercano. Pero admira su santidad: “muy santo era David” (M 3,1,4). Admira especialmente su gesto de gozo exultante danzando ante el arca, gozo que para ella es índice y expresión del gozo místico: “Esto me parece debía sentir el admirable espíritu del real profeta David, cuando tañía y cantaba con el arpa en alabanzas de Dios” (V 16,3). “No me espanto de lo que hacía el rey David cuando iba delante del arca del Señor...” (F 27,20). Teresa comparte con él la sed de la presencia del Señor: “¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David: ‘quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum’, que me parece lo veo al pie de la letra en mí” (V 29,11). También comparte con él, o proyecta sobre sus salmos, el profundo sentido de soledad y ausencia de Dios: “...al pie de la letra me parece se puede entonces decir –y por ventura lo dijo el real profeta estando en la misma soledad, sino que como a santo se la daría el Señor a sentir en más excesiva manera–: ‘vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto’, y así se me representa este verso entonces, que me parece lo veo yo en mí y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuánto más tales” (V 20,10).

En general, T conecta con la persona misma del rey salmista y comparte los sentimientos fuertes expresados en ciertos salmos, es decir, no sólo los lee como palabra de Dios, sino como experiencias vividas por el salmista, que ahora tienen

eco fuerte en las vivencias de T misma. De ahí su afirmación: “lo veo al pie de la letra en mí” (V 29,11; 20,1). Entre los pasajes sálmicos más sentidos por ella, destacan el “dilatarse del corazón” (salmo 118,32: M 4,1,5); lo justo de los juicios de Dios (118,137: V 19,9; M 3,2,11); la bienaventuranza de “temer al Señor” (111,1: M 3,1,1-4); “oiré lo que habla Dios en mí” (84,9: Ve 3); el clamor “¿dónde está tu Dios?” (41,4: V 20,11); “cuán suave es el Señor” (33,9: F 5,4; E 14,1), etc.

Por su audaz comentario al Salmo 8, T tuvo un percance con el teólogo censor del Camino. Se trataba del verso 7: “todo lo sometiste bajo sus pies”, tradicionalmente interpretado del Mesías (Heb 2,8). Ella lo interpreta del cristiano perfecto que todo lo ha dejado por amor. Y lo glosa profusamente en la primera redacción del Camino (31,4): “¿Pensáis, porque dice el Salmista que todas las cosas están sujetas y puestas debajo de los pies de los hombres, pensáis que de todos? No hayáis miedo, antes los veo yo sujetos a ellos debajo de los pies de ellas... Pues sí, que el Salmista no pudo mentir –que es dicho por el Espíritu Santo–, sino que me parece a mí (ya puede ser yo no lo entienda y sea disparate, que lo he leído), que es dicho por los perfectos, que todas las cosas de la tierra señoreen”.

En el autógrafo de la Santa, el censor tachó casi toda la página, y anotó al margen: “no es éste el sentido de la autoridad, sino de Cristo, y también de Adán en el estado de inocencia”. Al pasar T su texto a la segunda redacción del libro (C 31,4), omitió todo lo tachado. Y en el nuevo autógrafo (códice de Valladolid), el censor anotó al margen: “claro”.’ Salmos.

Egipto / Egipcios. – Términos empleados generalmente en acepción alegórica. La Santa recuerda el Egipto del Exodo (Antiguo Testamento) y el de la huida de la Sagrada Familia (Nuevo Testamento). “Trabajar por salir de tierra de Egipto” (C 10,4) es practicar el “desasimiento de todo lo criado”, de suerte que se llegue al gusto de los espiritual. Practicando “humildad y mortificación..., hallaréis el maná: todas las cosas os sabrán bien: por mal sabor que al gusto de los del mundo tengan, se os harán dulces” (ib). “No tornar a las ollas de Egipto” (V 15,3) es no

retroceder en el camino espiritual. (cf además R 37,1). A su amiga D.ª Luisa de la Cerda, en viaje penoso, le recomienda: “acuérdese cómo andaba nuestra Señora cuando fue a Egipto, y nuestro Padre san José” (cta 8, 9). - En el carteo de los años 76-78, lo usa como criptónimo: “los de Egipto”, “la gente de Egipto” son los carmelitas de la antigua observancia (cf cartas 155,1; 233,1; 278,3; R 37,1).

Elías, san. – Profeta bíblico. Es “el profeta del Carmelo”. Teresa comparte la tradición de la Orden carmelita que se inspira en él, y lo venera como fundador: “nuestro Padre”, lo llamará normalmente (M 6,7,8; 7,4,11). Entre los santos de su especial devoción, lo incluye en el enunciado “todos los santos de nuestra Orden” (A 6). En uno de sus poemas de fiesta comunitaria (“Caminemos para el cielo, / monjas del Carmelo”) recuerda “el doblado espíritu” que él transmitió a Eliseo, y lo celebra: “Al Padre Elías siguiendo, / nos vamos contradiciendo / con su fortaleza y celo, / monjas del Carmelo”. El es, por tanto, el gran “tipo” de la vida carmelitana, por su oración, por su celo de almas y de la gloria de Dios, y por su experiencia teofánica. A él se refiere, ante todo, la Santa cuando evoca e invoca a “aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo”, “de esta casta venimos” (M 5,1,2), “¡qué de santos tenemos en el cielo!” (F 29,33). – De la biografía bíblica de Elías, T recuerda los episodios fundamentales, apuntando siempre su simbolismo: – “el fuego” que Elías hizo bajar del cielo con la fuerza de su oración (1 Re 18,30-39: M 6,7,8); – “aquella hambre que tuvo nuestro padre Elías de la honra de su Dios” (2 Re 19,10: M 7,4,11); – su extenuante travesía del desierto huyendo de Jezabel (3 Re 19,3: F 27,17, pasaje en que T se siente identificada con el Profeta); – la cueva en que él aguarda la gran teofanía del Horeb (3 Re 19,9: F 28,20. Cf cta 292,1). Entre sus apuntes sueltos, T conservaba uno alusivo a la elevación de Elías a los cielos: “No se hace cosa sin la voluntad de Dios: Padre mío, carro sois de Israel y guía de él, dijo Eliseo a Elías” (A 3,5).

Eliseo, san. – Eliseo, profeta bíblico (s. IX a. C.), discípulo y heredero del espíritu de Elías. Ambos profetas, a su vez vinculados al monte Carmelo (Haifa, Israel),

desde la más remota tradición carmelitana, han pasado a ser “tipos bíblicos” de la espiritualidad del Carmelo.

En los escritos teresianos son pocas las alusiones a Eliseo. Sin duda, la Santa lo incluye en el grupo de “los santos de nuestra Orden” (A 6), en “la casta” de donde venimos, “de aquellos santos padres nuestros del monte Carmelo” (M 5,1,2). Celebra su fiesta el 14 de junio, según el breviario y misal carmelitanos, en que Eliseo figura con el título de “principis carmelitarum” (cf F 30 tít.). De su historia bíblica, ella recuerda sólo un episodio: el de la despedida de Elías, momento en que Eliseo le grita: “Padre mío, carro sois de Israel y guía de él” (A 3: alusivo a 2 Re 2,9). En su poema “Hacia la patria”, le dedica la última estrofa: “Nuestro querer renunciando, / procuremos el doblado / espíritu de Eliseo, / monjas del Carmelo” (Po 10): “el doblado espíritu” alude al viejo tema carmelitano del “doble espíritu de Elías”, profeta de la contemplación y de la acción , trasmitido a Eliseo y a su descendencia carmelitana. Y se inspira en el texto bíblico según la versión de la Vulgata: “fiat in me duplex spiritus tuus”. La versión directa del hebreo dice: “Eliseo pidió: déjame en herencia dos tercios de tu espíritu”.

En el epistolario teresiano “Eliseo” es el cariñoso criptónimo con que la Santa designa a Gracián, quizás por coincidir su gran calvicie con la del profeta bíblico (2 Re 2,23).

Emerenciana (T. escribe “Merenciana”). – Según los apócrifos, Emerenciana es la abuela de la Virgen María y madre de santa Ana. De los apócrifos (especialmente del “Proto-evangelio de Santiago”, siglo II-III), esa creencia pasaría a las leyendas carmelitas, según las cuales Emerenciana visitaba asiduamente a los ermitaños del Monte Carmelo, no lejos de Nazaret. (Leyenda trasmitida por Arnaldo Bostius: “De patronatu B. Virginis Mariae”, compuesto hacia 1479).

Contando la vocación de la primera novicia del Carmelo de Sevilla, escribe T que ésta (Beatriz Chaves) había leído “un libro que trata de la vida de santa Ana, (y)

tomó gran devoción con los santos del Monte Carmelo, que dice allí que su madre de santa Ana… iba a tratar con ellos muchas veces, creo se llama Merenciana…” (F 26,6), En el ambiente carmelita de T era corriente esa leyenda. La contará reiteradamente Gracián (cf BMC 16,100), quien la glosará en verso en su “Historia de la Orden del Carmen en octavas”: “Visitaba el Carmelo Emerenciana, / noble devota…/ De aquí nasció la devoción tan pía / del Carmelo a los padres de María” (ib 17,490).

Faraón. – Con ocasión de las grandes penalidades de la comunidad de carmelitas de Sevilla, T recuerda el triunfo del Señor sobre el ejército del Faraón y les asegura: “Dejen hacer a su Esposo y verán cómo antes de mucho se tragará el mar a los que nos hacen la guerra, como hizo al Faraón, y dejará libre a su pueblo” (cta 284,4). Cf otra referencia en una de sus fichas: A 4,5).

Fariseo/s. – Teresa recuerda lo mal que los fariseos escucharon la palabra de Jesús (Mt 13,13...: M 6,3,4), pero sobre todo recuerda al fariseo Simón (sin nombrarlo), en contraste con la mujer pecadora que, en casa de él, unge los pies de Jesús (Lc 7,36...), escena que la Santa glosa para insistir en el primado de la contemplación sobre la acción (C 15,7; M 7,4, 13), y que ella misma ha revivido reiteradamente en su interior “ni más ni menos que si con los ojos corporales lo viera en casa del fariseo” (C 34,7). ’ “Publicano”.

Gedeón. – Personaje bíblico (Jueces 7). Gedeón y su mesnada de soldados son, para Teresa, el tipo bíblico del alma de las segundas moradas, es decir, de la fase de lucha ascética, normal en el proceso de desarrollo de la vida espiritual. Teresa no llega a mencionar por su nombre al caudillo judío. Escribe: “…los que… iban a la batalla, no me acuerdo con quién…” (M 2,6). Gedeón iba a la batalla con más de 30.000 soldados. Despachó enseguida a los cobardes, más de 20.000. Y todavía volvió a descartar a otros 9.000 que se echaron a beber de bruces el agua del torrente. Retuvo sólo a un puñado de valientes, que se limitaron a beber el agua de prisa, “lengüeteando como los perros”. Va con ellos al combate, pero

confiado no en su bravura sino en la palabra de Yawéh. Ese pequeño grupo de guerreros encarnan según Teresa el “tipo” de la lucha ascética propuesta por ella para conquistar el castillo interior: hombres con “determinada determinación”, pero que ponen toda su confianza en Dios. Lo que ella quiere expresar con esa imagen bíblica es el aspecto combativo –hasta el heroísmo– de la ascesis cristiana. Al menos, de la normal preparación ascética para el posterior y pleno desarrollo de la vida mística.

Israel. – En los escritos de la Santa aparece la denominación “pueblo de Israel”, si bien con escasa frecuencia. Expresamente se recuerda el liderazgo de Moisés sobre “el pueblo de Israel” (M 6,47), la tierra de promisión (M 6,5,9), y el paso del Mar Rojo (M 6,6,4; y R 37). Los tres pasajes con tenue elaboración simbólica en el contexto espiritual del Castillo. En carta a Gracián le escribe ella: “Quiere este gran Dios de Israel ser alabado en sus criaturas, y así es menester lo que vuestra paternidad trae delante, que es su honra y gloria, y hacer cuantas diligencias pudiésemos por no querer ninguna nosotros, que Su Majestad, si le estuviere bien, tendrá ese cuidado...” (cta 147,3).

Jacob. – Patriarca bíblico (Gén 32 ss). De su historia, T recuerda tres episodios: el sueño y la simbólica escala que toca el cielo (Gén 28,10-22: M 6,4,6), episodio que ilustra una de las más altas experiencias místicas, las visones sin imagen (“intelectuales”), en las que, más allá de lo que se ve, se infunden en el alma otras verdades sobre “la grandeza de Dios”: “así Jacob, cuando vio la escala, con ella debía de entender otros secretos”. El casamiento con Lía, en espera y anhelo del matrimonio con Raquel (Gén 29,20-30): así –dice ella– hay que soportar los desvaríos de la imaginación, mientras la voluntad sigue en alto amor de Dios (V 17,7). Y por fin, la imagen de Jacob nómada y pastor (Gén 30,32): “no dejaba de ser santo Jacob por entender en (=ocuparse de) sus ganados”. Se lo dice a su hermano Lorenzo de Cepeda, que ha de compaginar la vida espiritual con el cuidado de su hacienda (cta 172,11).

Jerusalén / hijas de Jerusalén. – Teresa menciona siempre a la ciudad de Jerusalén en sentido simbólico. “Mediante la misericordia de Dios, hemos de llegar a aquella ciudad de Jerusalén, adonde todo se nos hará poco lo que se ha padecido, o nonada, en comparación de lo que se goza” (F 4,4). En cambio, hijas de Jerusalén responde a una doble evocación bíblica: al Cantar de los Cantares (3,2: E 16,3), o a las mujeres que lloran por Jesús en el camino del Calvario, (Lc 23,27), modelo estas últimas de participación en la Pasión del Señor: “¿No lloraremos siquiera con las hijas de Jerusalén?” (V 27,13).

Jezabel. – Esposa de Acab, rey de Israel (1 Re 19). T asocia su recuerdo al de Elías cuando iba huyendo de Jezabel (1 Re 19,3: F 27,17).

Joaquín, san. – Sería el esposo de santa Ana y padre de la Virgen María, según una antigua tradición (Protoevangelio de Santiago, siglo II), acogida en los “fiorettis” carmelitas. – Única mención en carta de T a su hermano Lorenzo (172,11), asociando el santo a los patriarcas del A. T: “No dejó de ser santo Jacob por entender en sus ganados, ni Abrahán, ni san Joaquín, que, como queremos huir del trabajo, todo nos cansa”.

Job. – Habitante de Hus, en Caldea, Job es el titular de uno de los libros del A.T. Importante en la biografía de la Santa por doble motivo: por ser uno de los libros bíblicos más conocidos de ella, a través del texto y la glosa de san Gregorio (Libro de los Morales: V 5,8), y porque su tribulación y su paciencia prepararon a T para sobrellevar la grave enfermedad que sufrió entre los 23 y los 27 de edad: “Mucho me aprovechó para tener paciencia haber leído la historia de Job en los Morales de san Gregorio, que parece previno el Señor con esto y con haber comenzado a tener oración, para que lo pudiese llevar con tanta conformidad” (V 5,8). De suerte que las oraciones de Job, insertas en la narración bíblica, influyeron en el primerizo estilo de orar de T. Se apropia ella de una de las oraciones del Santo de Hus: “Todas mis pláticas eran con El (con Dios). Traía muy ordinario estas palabras de Job en el pensamiento, y decíalas: Pues recibimos los bienes de la

mano del Señor, por qué no sufriremos los males? Esto parece me ponía esfuerzo” (V 5,8). De hecho en la lista de sus santos preferidos figurará “el Santo Job” (A 6). Más tarde, en plena crisis mística, T asimilará su caso personal al de Job: “Lo que he entendido es que quiere y permite el Señor y le da licencia (al demonio), como se la dio para que tentase a Job, aunque a mí –como a ruin– no es con aquel rigor” (V 30,10). De la penosa historia de Job derivará T una recomendación para la vida familiar de sus carmelos: “...que tuviesen cuenta con las enfermas, que la prelada que no proveyese y regalase a las enfermas, era como los amigos de Job, que El daba el azote para bien de sus almas, y ellas ponían en aventura la paciencia” (R 9,2; cf C 12,9). Para T, Job es el tipo de la fidelidad en la prueba. Lo condensa en una estrofa de su poema “Vuestra soy...”: “Dadme Calvario o Tabor, / desierto o tierra abundosa; / sea Job en el dolor / o Juan que al pecho reposa, / sea viña fructuosa / o estéril si cumple así / ¿qué mandáis hacer de mí?” (Po 2,10).

Jonás profeta. – Del relato bíblico de Jonás, T retiene los principales episodios, dándoles significado simbólico espiritual: Jonás desobedece a Yawéh (F 20,12); anegado y liberado (Po 2,11); duda del cumplimiento de la profecía de Yawéh (M 6,3,9); se sienta bajo el arbusto que será roído por el gusano (M 5,3,6). Durante el período turbulento en que parece ir a pique su obra de fundadora (1578...), T se siente identificar con Jonás: “Parecíame ser yo la causa de toda esta tormenta, y que si me echasen en la mar, como a Jonás, cesaría la tempestad” (F 28,5). Así se lo había confesado a Gracián: “...como he dicho algunas veces, como a Jonás, quizá sería remedio me echasen en la mar para que cesase la tormenta, que quizás es por mis pecados” (cta 230,10).

José. – Patriarca bíblico, hijo de Jacob. Teresa recuerda varias veces su drama familiar, que para ella es modélico respecto de la vida de comunidad (CE 6,4). Entre sus Apuntes (4,3) figura esta ficha: “Que quiso nuestro Señor que José dijese la visión a sus hermanos y se supiese, aunque le costara tan caro a José como le costó”. (Apunte quizás alusivo a las visiones de la propia Teresa,

divulgadas y fuente de sufrimiento para ella.) Condensa el drama en dos versos de su poema “Vuestra soy”: “Sea José puesto en cadenas / o de Egipto Adelantado...”, texto en que T se identifica con él. En cambio, en el epistolario reaparece por dos veces el recuerdo del episodio trágico de José y sus hermanos. Se lo apunta a Lorenzo de Cepeda, que atraviesa un período de dificultad con su hermano Pedro (cta 337,3). Y en términos más fuertes a propósito del episodio del P. Gaspar de Salazar (cta 230,6). ’ José, san.

Josué. – Sucesor de Moisés. De él recuerda T únicamente el episodio de detener el sol en su curso (Jos 10,13), y lo traslada al mundo interior: “El que pudo hacer parar el sol –por petición de Josué, creo era– puede hacer parar las potencias y todo el interior de manera que ve bien el alma que otro mayor Señor gobierna aquel castillo...” (M 6,4,18).

Joven rico. – Es uno de los personajes tipo, tomados por T de la Biblia para encarnar un momento del proceso espiritual (como “el paralítico” del evangelio de Jn 5,2 para las moradas primeras, o los “soldados de Gedeón” para las segundas). El joven que se presenta a Jesús con generosidad y altas miras, pero que luego es incapaz de seguirlo y se retira entristecido (Mt 19,16-22), es presentado por T como “tipo” representativo del alma de las terceras moradas, que fácilmente incurre en el espejismo de una generosidad aparente. Y que está dispuesta a hacer a Dios la entrega de todo, menos precisamente de aquello que Dios va a pedirle. Y que por tanto tiene que ser sometida por El a una serie de pruebas, para hacerla aterrizar en la realidad de lo concreto y cotidiano, y no vivir con el señuelo de logros aparentes, pero falsos (M 3,1,6.7; 3,2,4). Superar “la prueba del joven rico” consistirá en definitiva en “procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo, y que el concierto de nuestra vida sea lo que Su Majestad ordenare de ella, y no queramos nosotros que se haga nuestra voluntad sino la suya” (M 3,2,6), Es el objetivo final de la ascesis teresiana.

Juan Bautista, san. – El precursor de Jesús figura en la lista de santos preferidos por T (A 6). Inculcando ella el no fiarse de los elogios humanos, lo recuerda así: “Mirad la estima en que ponía (el mundo) a san Juan Bautista, que le querían tener por el Mesías, y en cuánto y por qué lo descabezaron” (Conc 2,12).

Juan Evangelista, san. – Apóstol. Hermano de Santiago. Predilecto de Jesús. Bajo su nombre aparece el cuarto Evangelio, el Apocalipsis y dos Cartas del Nuevo Testamento. – Figura en la lista de Santos predilectos de T (A 6). Con todo, su mención en los escritos teresianos es rara. La Santa alega su presencia al lado de la cruz de Jesús, al defender el primado de la Humanidad del Señor en la vida espiritual (V 22,5), contra quienes alegan otro texto joanneo (Jn 16,7) en sentido opuesto (V 22,1). En cambio, su Evangelio no sólo es el más citado por T, sino el que más la inspira doctrinalmente. Entre los pasajes más determinantes figuran la idea (e imagen) de “las moradas en la casa del Padre” (Jn 14, 2: punto de partida del Castillo Interior M. 1,1,1) y la promesa de la inhabitación trinitaria (Jn 14,23) con que culminará la experiencia mística teresiana, tanto en Moradas (7,1,6-7), como en el postrer texto testifical de la Santa (R 6,9): en ambos casos T afirma “que experimenta lo que dice san Juan”, es decir, que experimenta “la palabra-promesa” de Jesús. – Otros motivos evangélicos importantes serían: que Jesús “es el camino” (Jn 14, 6: M 6, 7, 6) y que “nadie sube al Padre sino por El” (Jn 14,6: M 6,7,6), que ver a Jesús es ver al Padre (Jn 14,9: M 6,7,6). Igualmente, la palabra de paz del Resucitado (Jn 20,19: M 5,1,12; 2,1,9); su oración no sólo por los apóstoles sino por nosotros (Jn 17,20: M 7,2,7); su deseo de que “seamos del todo perfectos para ser unos con El y con el Padre” (Jn 17,22: M 5,3,7). Su garantía: “yo estoy en ellos” (ib). Nuestra configuración con el Jesús paciente: “...me dijo que trajese mucho en la memoria las palabras que el Señor dijo a sus apóstoles: ‘que no había de ser más el siervo que el Señor’” (Jn 13,16: R 36,2). A Teresa le impresionan las lágrimas de Jesús ante la tumba de su amigo Lázaro (Jn 11,42: E 10,2) etc. – Del Evangelio de Juan extrae ella gran parte de su simbología bíblica: la figura de la Samaritana y su petición de agua a Jesús (Jn 4,15: V 30,19; C 19,2; M 6,11,5; Conc 7...) y la consiguiente oferta de éste “venid a

mí todos los que tenéis sed y yo os daré de beber” (Jn 7,37: E 9,1; C 19,15); la Magdalena al pie de la Cruz (Jn 19,25: C 26,8); la imagen del ciego de nacimiento (Jn 19: M 1,1,3), y la del paralítico en espera durante años ante la piscina (Jn 5,5: M 1,1,8); el gesto de Tomás ante el presagio de la muerte de Jesús: “muramos con Vos, como dijo santo Tomás” (Jn 11,16: M 3,1,2), o la pregunta de Pilatos acerca de “la verdad” (Jn 18,36): Él “es verdad que no puede faltar: acuérdaseme de Pilatos lo mucho que preguntaba a nuestro Señor cuando en su Pasión le dijo qué era verdad, y lo poco que entendemos acá de esta suma Verdad” (M 6,10,5). En el poema “Vuestra soy, para Vos nací”, T acepta identificarse con “Juan que al pecho reposa”.

Judas Iscariote. – Uno de los doce apóstoles de Jesús. Los momentos de su historia recordados por T son: su llamada al apostolado, a tratar con Jesús y escuchar sus palabras (M 5,3,2); la traición tras la Cena eucarística (M 6,7,10; C 7,10); el beso de falsa paz a Jesús (Conc 2,13); y la tentación final (V 19,11). – La figura de Judas, como las de Saúl y Salomón, se convierte en “tipo” de uno de los aspectos decisivos del camino espiritual: la inseguridad y el riesgo presentes a lo largo de todo el camino (M 5,3,2; 5,4,7): él, tras haber sido amado y elegido por Jesús, fracasó. El es a la vez el “tipo” de la gran tentación de falsa humildad en el camino de la oración: alejarse de la oración, por falsa humildad, es como alejarse de Jesús por haberlo traicionado (V 19,10). Su beso es, igualmente, símbolo de la “falsa paz” que da el mundo al vicioso; en contraposición al beso de paz y amor de la esposa de los Cantares (Conc 2, 3). En la vida fraterna de la comunidad, la presencia de alguien que siembra rencillas entre los hermanos es como “Judas entre los apóstoles” (C 7,10; 27,6).

Judíos. – Bajo ese nombre, T alude únicamente a los compatriotas coetáneos de Jesús y a su actuación durante la pasión (R 26,2; CE 1,3; C 26,7). Cuando en uno de los momentos críticos de su vida mística, ella se ve obligada a “hacer higas” a la visión del Señor, le parece en cierto modo solidarizar con quienes se befaron de Jesús: “Acordábame de las injurias que le habían hecho los judíos, y suplicábale

me perdonase, pues yo lo hacía por obedecer al que tenía en su lugar" (V 29,6). Nunca, ni en sus libros ni en sus cartas, menciona a ju-díos o judaizantes coetáneos de ella. No usa el vocablo he-breos. En Conc 1,2 se refiere expresamente al idioma "hebraico" de los Cantares.

Ladrón, el buen. – En anonimato –como en Lc 23,41– la Santa lo recuerda a propósito de Jesús que en la Pasión no se defendió: "No os llevará (Jesús) con el rigor que a Sí, que ya al tiempo que tuvo un ladrón que tornase por Él, estaba en la cruz..." (C 15,7).

Lázaro. – Personaje evangélico. Amigo de Jesús (Jn 11,11...), hermano de Marta y María de Betania. Teresa recuerda el dolor y las lágrimas de Jesús por el amigo muerto (M 5,3,4; y E 10, 2-3).

Lía Raquel.

Lot, la mujer de. – La Santa no lo menciona a él sino a su mujer, implicada en el castigo de Sodoma: "La mujer de Lot miró atrás y se convirtió en estatua de sal" (Gén 19,26: recordado por Jesús en Lc 17,28-32). La alusión a ella en M 1,1,6 es meramente accidental. A propósito de quienes se desinteresan del propio conocimiento: estas almas "quedarse han hechas estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí, así como lo quedó la mujer de Lot por volverla".

Marta, santa. – Hermana de Lázaro y de María, en Betania (Jn 11). Ella y María son tipos de acción y contemplación, simbolismo que T hereda de la anterior tradición espiritual. Para T reviste interés especial la escena de Betania en que María está sentada a los pies de Jesús, y Marta afanada por servirle y quejosa de la pasividad de su hermana (Lc 10,38-42). Teresa transpone el simbolismo de la escena al plano de la vida espiritual: a/ ante todo, Marta y María (acción y oración) "andan juntas" (V 17,4; M 7,4, tít.; R 5,5); b/ inseparables especialmente a partir de la oración mística de unión (ib); c/ pero normalmente debe preceder el trabajo de

Marta: “es un poco de falta de humildad... querer ser María antes que haya trabajado con Marta” (V 22,9); d/ ante la queja de Marta contra su hermana, “queja” que T ve repetida por los activos contra los contemplativos, insiste ésta: “acuérdense (los activos) que es menester quien le guise la comida (al Señor), y ténganse por dichosas en andar sirviendo con Marta... Pues si contemplar y tener oración mental y vocal y curar enfermos y servir en las cosas de casa y trabajar –sea en lo más bajo– todo es servir al Huésped que se viene con nosotras a estar y a comer y recrear, ¿qué más se nos da en lo uno que en lo otro?” (C 17,6). “Santa era santa Marta, aunque no dicen era contemplativa. Pues ¿qué más queréis que poder llegar a ser como esta bienaventurada, que mereció tener a Cristo tantas veces en su casa, y darle de comer y servirle y comer a su mesa? Si se estuviera como la Magdalena...” (C 17,5); e/ y glosa así la actitud de Marta: “Acuérdome algunas veces de la queja de aquella santa mujer, Marta, que no sólo se quejaba de su hermana, antes tengo por cierto que su mayor sentimiento era pareciéndole no os dolíais Vos, Señor, del trabajo que ella pasaba, ni se os daba nada que ella estuviese con Vos. Por ventura le pareció que no era tanto el amor que le teníais como a su hermana...” (E 5,2); f/ eso la lleva a bucear en el sentido que tiene la palabra de Jesús a favor de María, “que escogió la mejor parte, y es que ya había hecho el oficio de Marta, regalando al Señor en lavarle los pies y limpiarlos con sus cabellos...” (M 7,4,13); g/ ya en lo cimero de la vida espiritual, las dos hermanas pasan a ser tipo de dos fracciones del alma humana: la voluntad y el amor, son María; la memoria, el entendimiento y la actividad, son Marta (R 5,5), o más profundamente: María es “lo esencial del alma”, el “hondón”; Marta, todo lo restante (M 7,1,10). Pero al final del Castillo, T refrendará la tesis inicial: “creedme, que Marta y María (al final de las moradas) han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer... Su manjar es que de todas las maneras que pudiéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben” (M 7,4,12). – En la posterior espiritualidad teresiana influirá especialmente lo referido por T en la Relación 26, en que adopta el papel de Marta respecto de Jesús, tras su triunfal ingreso en Jerusalén. (T nunca menciona a Betania).

Matusalén. – Este misterioso personaje del Génesis (5,27) aparece una docena de veces en las cartas de la Santa a Gracián y a Ambrosio Mariano, los años 1576-1578, siempre como criptónimo: para designar al nuncio N. Ormaneto (cartas de 1576-1577), o al nuncio F. Sega (cartas de 1578-1580).

Melquisedec. – Personaje misterioso de la historia de Abrahán (Gén 14, 18; Heb 5,10). En T es mero criptónimo en el carteo con Gracián (carta 134,3: año 1576), para designar al provincial de los carmelitas, Angel de Salazar.

Miguel Arcángel, san. – Unica mención en V 27,1, a causa de la alarma provocada por los primeros fenómenos místicos de T y su miedo a ser juguete del demonio: “Encomen-dábame... a san Miguel Angel, con quien por esto tomé nuevamente devoción”.

Moisés. – Hablando de la inefabilidad de los éxtasis místicos (M 6,4,7), T los compara a la experiencia de Moisés ante la zarza del Sinaí (Ex 3,2): “Tampoco Moisés supo decir todo lo que vio en la zarza, sino lo que quiso Dios que dijese; mas si no mostrara Dios a su alma secretos con certidumbre para que viese y creyese que era Dios, no se pusiera en tanto y tan grandes trabajos; mas debía entender tan grandes cosas dentro de los espinos de aquella zarza, que le dieron ánimo para hacer lo que hizo por el pueblo de Israel”. Exactamente el 4 de octubre de 1576, T leía la historia de Moisés en el Exodo (?): “Anoche estaba leyendo la historia de Moisés, y los trabajos que daba a aquel rey con aquellas plagas y a todo el reino, y cómo nunca tocaron en él; que en forma me espanta y alegra ver que, cuando el Señor quiere, no hay nadie poderoso de dañar. Gusté de ver lo del mar Bermejo...” (cta 128,4; cf cta 465,4).

Nazaret. – La ciudad de Jesús no comparece mencionada en los escritos de la Santa, sino sólo designando una de las ermitas erigidas por ella en el carmelo de

San José de Avila: “la ermita de Nazaret”, donde ella recibe una de sus gracias místicas (R 67).

Nínive. – Ciudad bíblica. Única mención en M 6,3,9, ocasionada por el recuerdo del profeta Jonás y su amenaza de destrucción de la ciudad.

Noé. – En las Moradas (7,3,13), T recuerda el episodio de la paloma que regresa al arca de Noé con el ramo de oliva (Gén 8,8-9): símbolo de la gran paz del alma en las séptimas moradas, después de todas las borrascas de la vida anterior.

Pablo, san Pablo, san.

Paralítico curado por Jesús. – El inválido de la “Piscina de los Rebaños” es objeto de uno de los primeros milagros de Jesús en el Evangelio de Juan (5,2-8). A Teresa, que de joven también estuvo “tullida” varios años (V 6,1-2), le resulta fácil la transposición doctrinal de la escena evangélica: “...las almas que no tienen oración son como un cuerpo con perlesía o tullido, que aunque tiene pies y manos no los puede mandar...” (M 1,1,6). “Si no viene el mismo Señor a mandarlas se levanten –como al que había treinta años que estaba en la piscina– tienen harta malaventura y gran peligro...” (M 1,1,8). Alma sin oración es la que aún no ha sido capaz de entrar en el castillo. Espera a que pase el Maestro y la libere de la atrofia que le dificulta el hablar con Dios. Será ése el momento de su ingreso en las moradas primeras.

Pedro Apóstol, san. – Entre los santos a quienes T tiene particular devoción, menciona a “san Pedro y san Pablo” (A 6). “Eran estos gloriosos Santos muy mis señores” (V 29,9). Profesa afecto especial a san Pedro, por su condición de “convertido”, en el que ella ve reflejada la propia historia: “A san Pedro (lo perdonó) una vez que lo fue (ingrato); a mí, muchas” (V 19,10; cf V prólogo). Los dos, el apóstol y ella, han recibido de Dios tantas mercedes, después de tantas

infidelidades (M 6,7,4). Se le acrecentó ese afecto, por haber recibido una de sus gracias cristológicas en la fiesta del Santo (V 29,5).

De la historia evangélica de Pedro, T retiene y admira ciertos gestos: su decisión de dejar las redes y todo, por seguir a Jesús (M 3,1,8); el arranque de arrojarse al mar por acercarse a Jesús, aunque luego temiese (V 13,3; Conc 2,29); el deseo de plantar su morada en el Tabor al lado del Señor (V 15,1; y C 31,3); su estremecimiento ante el poder taumatúrgico de Jesús y la propia indignidad (V 22,11); incluso el paso de la arrogancia a la pusilanimidad, al comienzo de la Pasión (F 5,15), etc. A él y a san Pablo se encomienda “mucho y siempre” cuando los confesores y asesores la han llenado de temores de ser engañada por el demonio (V 29,5). Teresa se hace eco de la leyenda del “Quo vadis”, tantas veces leída en el propio breviario (p. 292): “Gusto yo mucho de san Pedro cuando iba huyendo de la cárcel y se le apareció el Señor y le dijo que iba a Roma a ser crucificado otra vez: ninguna rezamos esta fiesta adonde esto está, que no me es particular consuelo. ¿Cómo quedó San Pedro de esta merced del Señor, o qué hizo? Irse luego a la muerte...” (M 7,4,5)

En una de las ermitas hechas construir por la Santa en la huerta de San José de Avila (“Ermita del Santo Cristo a la Columna”) se conserva una pintura al fresco, también debida a la iniciativa de T, en la que se representa al apóstol llorando. Se la titula “Las lágrimas de san Pedro”.

Pilatos. – En las sextas moradas, T alega el simbólico episodio de Pilatos que pregunta a Jesús por la verdad (Jn 18, 36-38), a propósito del interrogante sobre verdad y mentira, referidas respectivamente a Dios y al hombre. “Él solo es verdad que no puede mentir”. Y “todo hombre es mentiroso” (salmo 115, 11). “(Dios) es verdad que no puede faltar. Acuérdaseme de Pilatos lo mucho que preguntaba a nuestro Señor cuando en su Pasión le dijo qué era verdad, y lo poco que entendemos acá de esta suma Verdad” (M 6,10,5).

Pródigo, el hijo. – El pródigo es la figura central en la parábola de Jesús: Lc 15, 11-32. Teresa hace su transposición doctrinal tanto al plano ascético como al místico. De la parábola retiene la figura del padre para glosar la primera invocación del “Padre nuestro”: “Si nos tornamos a El, como al hijo pródigo nos ha de perdonar, nos ha de consolar..., nos ha de sustentar...” (C 27,2). En las moradas ascéticas del Castillo, el hijo que regresa a la casa paterna es imagen del regreso del hombre alienado fuera de sí, que regresa a sí mismo y entra en el interior del castillo, para que ya “no ande perdido, como el hijo pródigo, comiendo manjar de puercos” (M 2,1,4). Por fin en el plano místico, T evoca la fiesta de la casa, el “júbilo y la oración extraña” que siguen al éxtasis místico: “¡Oh qué de fiestas haría y qué de muestras, si pudiese, para que todos entendiesen su gozo! Parece que se ha hallado a sí, y que, como el padre del hijo pródigo, querría convidar a todos y hacer grandes fiestas, por ver su alma en puesto que no puede dudar que está en seguridad, al menos por entonces” (M 6,6,10).

Profeta / profecía. – En los escritos de T no son frecuentes las citas de los profetas bíblicos. Las tablas estadísticas de E. Renault documentan un total de 21 citas: Isaías, 4 veces; Jeremías, 1; Ezequiel, 3; Oseas, 2; Daniel, 2; Jonás, 4; Malaquías, 5. Sólo Jonás es mencionado por su nombre (M 5,3,6; 6,3,9; F 20,12 y 28,5; cta 230,10; Po 2,11), casi siempre identificándose a sí misma con él, en la misión de fundadora: “parecíame ser yo la causa de toda esta tormenta, y que si me echasen en la mar como a Jonás, cesaría la tempestad” (F 28,5). En cambio, evoca reiteradamente al “real profeta David” (V 16,3; 20,10...), a los “santos profetas” del Carmelo, “casta de donde venimos, de aquellos santos profetas” (F 29,33), y a Jesús mismo recordando su diálogo con la Samaritana (Conc 7,6).

En su experiencia personal, T es consciente de poseer el carisma de profecía, como previsión de acontecimientos futuros: “muchas cosas que se me decían dos o tres años antes..., todas se han cumplido” (V 27,19). Tiene numerosos anuncios proféticos sobre la fundación del Carmelo de San José de Avila: “algunas..., tres o cuatro años antes que se supiesen, me las decía el Señor” (V 32 y 34,18). Igual

previsión y predicción de la muerte de fray Pedro de Alcántara, “un año antes que muriese... y se lo avisé” (V 27,19). Lo mismo, de la próxima muerte repentina de su hermana mayor, María (V 34,19). En el balance que ella hace de esos años, afirma: “Ninguna cosa he entendido en la oración, aunque sea dos años antes, que no se haya visto cumplida” (R 3,11). El hecho de las previsiones proféticas con el refrendo de su cumplimiento fue uno de los criterios que le aplicaron los teólogos para discernir sus fenómenos místicos: “Ninguna cosa le han dicho jamás (en sus experiencias místicas) que no haya sido así y no se haya cumplido, y esto es grandísimo argumento” (es, decir, gran prueba del origen divino de sus experiencias: cf el Dictamen, BMC 2, 132, nº 31). Será uno de los temas sobre que serán interrogados los testigos en el proceso de beatificación de la Santa: “Item pone: que fue dotada por Dios del don de profecía. Muchas cosas profetizó que aun viviendo se cumplieron, porque profetizó la muerte del rey de Portugal, y de su ejército...” (“Rótulo de los Procesos remisoriales...”: BMC 20, p. LX, n. 81).

Desde el punto de vista doctrinal, T advierte que “no está la suma perfección en arrobamientos ni visiones ni en espíritu de profecía...” (F 5,10). Si acaso, el hecho de la profecía cumplida le sirve de comprobante de la autenticidad de otras gracias místicas (V 25,2). Pero en el discernimiento de la profecía misma hay que evitar toda ligereza (F 8,5.7). Cuando la profecía es auténtica, se graba indeleblemente en la memoria (V 25,7), y “queda de ellas una certidumbre grandísima” (M 6, 3, 7). A nivel más elevado, es en Jesús mismo donde ha tenido lugar el cumplimiento de las profecías. Lo canta ella en uno de sus villancicos: “Vamos todos juntos / a ver al Mesías, / que vemos cumplidas / ya las profecías” (Po 17).

(En el epistolario, T utiliza los términos “profecía”, “profetizar” en sentido irónico vulgar, por “amenazar con aire de profeta” (cta 229,4-5), o por “presagio pesimista” (en carta a Gracián: 261,3).

Publicano. – Personaje de una de las parábolas de Jesús: un publicano y un fariseo suben al templo a orar (Lc 18,9). En la parábola aparecen como modelos

de la mala oración (el fariseo) y de la oración bien hecha (el publicano). T subraya la actitud de este último al ponerse en presencia del Señor: “no osar alzar los ojos” (V 15,9; M 7,3,14; cf C 31,6), gesto de humildad que ella cree fundamental en la oración del cristiano, incluso en lo más alto de la vida mística: los orantes de las séptimas moradas “andan muchas veces que no osan alzar los ojos como el publicano” (M 7,3,14).

Querubines / Serafines. – Uno de “los que llaman querubines” fue el que hirió el corazón de T “con un dardo de oro” que “parecía tener un poco de fuego”. Este ángel “no era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parece todos se abrasan” (V 29,13). En el autógrafo de Vida uno de los censores corrigió: “serafines” en lugar de “querubines”. De hecho, Teresa misma en una de las postreras visiones narradas en Vida (39,22), describe el trono de Dios rodeado de “muy gran multitud de ángeles: pareciéronme sin comparación con muy mayor hermosura que los que en el cielo he visto. He pensado si son serafines o querubines...”. Ya había escrito: “que los nombres no me los dicen” (V 29,13). ’ Miguel Arcángel.

Raquel y Lía. – Raquel y Lía son hermanas, esposas de Jacob (Gén 29,15-28). En la tradición cristiana –espiritual y artística– han simbolizado la vida contemplativa y la vida activa. Simbolismo también presente en T (V 17,7).

Salomón. – Rey de Jerusalén, hijo de David. Como era corriente en su tiempo, T lo cree autor del Cantar de los Cantares (Conc prólogo 1), y recuerda “la edificación del templo de Salomón adonde no se había de oír ningún ruido” (M 7,3,11), símbolo de lo que “pasa” en la última morada del castillo interior. Pero sobre todo la figura de Salomón es para ella el tipo del riesgo que acecha a todo hombre en el camino espiritual: “que muy santo era David, y ya veis lo que fue Salomón” (M 3,1,4). Y en las séptimas moradas, “cuando se acuerdan de algunos que dice la Escritura... como un Salomón, que tanto comunicó con Su Majestad, no pueden dejar de temer” (M 7,4,3).

Samaritana. – La figura evangélica de “la mujer de Samaría” que conversa con Jesús al lado del pozo de Jacob (Jn 4,5...) es uno de los tipos bíblicos predilectos de Teresa. No sólo por la condición de “mujer”, y de mujer “convertida” en el encuentro con el Señor, sino por el sugestivo simbolismo del pozo, la sed y el agua. Teresa llevaba en su breviario una estampa con la imagen de la Samaritana y de Jesús, en cuyo margen inferior ella misma había escrito: “Domine, da mihi aquam”. Esa petición y el simbolismo de la misteriosa sed de Jesús, y del agua ofrecida por El, son la base de la tipología doctrinal de la mujer (“santa mujer”) samaritana.

La samaritana ha entrado en la vida y experiencia de Teresa misma: “¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana, y así soy muy aficionada a aquel evangelio” (V 30,19). Lo repetirá comentando el verso de los Cantares “desfallezco de mal de amores”: “Acuérdome ahora lo que muchas veces he pensado de aquella santa Samaritana, qué herida debía estar de esta hierba, y cuán bien habían prendido en su corazón las palabras del Señor...” (Conc 7, 6).

En el juego de símbolos manejados por ella (sed, agua, huerto, riego...), la Samaritana es el tipo que mejor los encarna. El alma de las moradas sextas ya “no quiere que se le quite (la sed) si no es con (el agua) que dijo nuestro Señor a la Samaritana, ¡y eso no se lo dan !” (M 6,11,5): esa agua viva sí se la darán al entrar en la morada siguiente. Al orante contemplativo lo alienta ella recordándole cuán cerca está “de la fuente de agua viva que dijo el Señor a la Samaritana” (C 19,2). En cierto modo, la mujer de Samaría simboliza, para T la unidad de la vida espiritual: en ella se identifica Marta y María; ella es el tipo de la fecundidad apostólica del contemplativo, que prorrumpe en amor al prójimo (Conc c. 7, título).

Ya en una de sus últimas páginas, escrita a mediados de 1582, T recuerda a las lectoras de sus Carmelos, que quienes no hayan llegado a sacar el gusto a la soledad de la clausura, “teman que no han topado con el agua viva que dijo el

Señor a la Samaritana, y que se les ha escondido el Esposo, y con razón...” (F 31,46).

Con matiz tipológico variante, T presenta en el Vejamen (n. 6) la terna de mujeres evangélicas: Magdalena, Samaritana y Cananea. Ahí las propone a fray Juan de la Cruz como tres buscadoras de Dios, cuando aún no estaban “muertas al mundo”.

Saúl. – El rey Saúl es recordado por T en el Castillo Interior (M 5,3,2; 6,9,15) y en el epistolario (cta 185,6). En él tipifica una de sus tesis doctrinales: la del riesgo permanente que corre el espiritual, incluso en las últimas fases del proceso de gracia. Toda la vida es riesgo. Saúl y Judas son para T los dos tipos bíblicos del riesgo con desenlace negativo o trágico: “Cuántos debe haber que los llama el Señor al apostolado, como a Judas, comunicando con ellos, y los llama para hacer reyes, como a Saúl, y después por su culpa se pierden...” (M 5,3,2).

Simeón. – Anciano “honrado y piadoso” que acoge a Jesús presentado en el templo (Lc 2,25). Escena muy del agrado de T, que ve en él y en la escena el símbolo de la gratuidad absoluta de la experiencia mística. Lo recuerda en C 31,2, al hablar de la oración de quietud, que “es ya cosa sobrenatural”. Y glosa deliciosamente el pasaje evangélico: pone Dios al alma en paz “como hizo al justo Simeón... Entiende el alma que está ya junto cabe Dios... No porque lo ve con los ojos del cuerpo ni del alma. Tampoco veía el justo Simeón más que el glorioso Niño pobrecito... Mas dióselo el Niño a entender. Y así lo entiende acá el alma”. (cf además R 36, en que evoca la presencia de la Virgen en la escena).

Susana. – Mujer del destierro, recordada en el Libro de David, c. 13. Tipo de la inocencia avasallada por la justicia humana, pero reivindicada por Dios. Unica mención en la Santa en F 17,7, comparando al episodio bíblico el suceso de Ambrosio Mariano, “llamado para que le matasen, casi como a los viejos de Santa Susana”.

Tabor. – “Montaña sagrada” (2 Pe 1,18), lugar de la glorificación de Jesús (Mt 3,17), recordado en la R 36 como expresión del gran “gozo de Jesús”. En contraposición al Calvario (Po 2,10), lugar del sumo dolor.

Tomás, santo. – Apóstol, uno de los doce elegidos por Jesús: Tomás el Mellizo. Teresa lo recuerda una sola vez (M 3,1,2) con ocasión de su gesto –algo malhumorado– de subir a Jerusalén con Jesús para morir allí con El (Jn 11,16). Ella tipifica ese gesto, trasformándolo en el deseo de morir con Cristo, antes que vivir sin El: “Dios mío, muramos con Vos –como dijo santo Tomás–, que no es otra cosa sino morir muchas veces vivir sin Vos y con estos temores de que puede ser posible perderos para siempre” (ib).

(Otras referencias a santo Tomás corresponden al dominico Sto. Tomás de Aquino V 38,13, y cartas, o al convento de Santo Tomás de Avila: R 4,8 y cartas).

Zebedeo, los hijos del. – Los hijos del Zebedeo (los “Boanerges”: Mc 3,17) son los apóstoles Santiago y Juan. En las Moradas 6,11,11, Teresa evoca la escena evangélica en que los dos aseguran a Jesús que pueden “beber el mismo cáliz que beberá El” (Mc 10,38). A ellos se equiparan los orantes que osan pedir a Dios ciertas gracias místicas, sin saber que para recibirlas “es menester ánimo, y que tendrá razón el Señor, cuando le pidiereis estas cosas, de deciros lo que respondió a los hijos del Zebedeo: si podrían beber el cáliz” (cf M 2,1,8: “nos puede con razón decir que no sabemos lo que pedimos”). Simbología bíblica.

T. Alvarez

Tobar, Juan de

Vecino de Avila que hace de testigo en la “carta de pago” de los “cien pesos de oro” enviados por Lorenzo desde Quito a la Santa el 22.11.1561 (Apunte n. 7).

Toledo y Colonna, María

Duquesa de Alba. Hija de don García de Toledo (Virrey de Sicilia) y de doña Vitoria Colonna. Nacida en Nápoles en 1554. Huérfana de madre a los diez años. Educada en la familia de los duques. Casada con su primo don Fadrique. Matrimonio que ocasionó la prisión de los dos duques, padre e hijo, por orden de Felipe II. Liberado ya de la cárcel, cuando en 1582 don Fadrique y doña María Toledo y Colonna esperaban su primer hijo tras cinco años de vida conyugal, motivaron el postrer viaje de la Santa, de Medina a Alba, donde ésta murió (1582). Al fallecer en 1585 el hijo y el marido de doña María, ésta, dirigida por el dominico Diego de Yanguas, fundó el convento de recoletas dominicas de Valladolid, llamadas las Lauras, donde descansan los restos mortales de los dos esposos, don Fadrique y doña María.

Toledo y Monroy, Ana de

Marquesa de Velada, casada con Gómez Dávila y Toledo, amiga de T y aludida por ésta en la carta 409,6. Pertenece al grupo toledano de Dª Luisa de la Cerda. Murió el 30.1.1599.

Toledo y Pacheco, Juana

Amiga de T. Casada con el Conde de Orgaz. Era hija de los condes de Oropesa, Francisco Alvarez de Toledo y María Pacheco. La Santa alude a ella con ocasión de su muerte en noviembre de 1571 (cta 38,5).

Toledo, Ana de

Monja carmelita en la Encarnación de Avila. Célebre por haber ejercido el priorato del monasterio antes y después de la Santa: antes, en el trienio 1568-1571, que precede al desempeñado por la Santa en el trienio 1571-1574; y después, por

haber sido nuevamente priora de la Encarnación en 1577, tras la famosa “elección machucada”, al ser anulados los votos emitidos a favor de la M. Teresa. Seguirá de priora hasta 1580, año en que es elegida su sucesora, Dª Inés de Henao. Así pues, la M. Ana era superiora del monasterio cuando fue apresado y llevado a la carcelilla de Toledo fray Juan de la Cruz. – En el epistolario de la Santa hay pocas alusiones a Dª Ana (ctas 215, 3; y 226,8...). Las dos ha-bían convivido como hermanas de comunidad. De 1571 a 1574, Dª Ana había sido súbdita de la Madre Teresa. Nunca a la inversa. En el lamentable episodio de la “elección machucada” (1577), la postura mantenida por T fue lineal: a/ no quiere ser elegida priora de la Encarnación, y las de la Encarnación “saben que no quiero ir allá” (215,3), “no hay cosa que al presente peor me esté” que ir allá (207,4); b/ está convencida de que se ha procedido injustamente con las electoras, y así se lo confirman los letrados abulenses (211,4); c/ a las electoras, ya excomulgadas y privadas del asesoramiento de fray Juan de la Cruz, les aconseja decididamente “que obedezcan a Dª Ana”, la nueva elegida (215,3).

Toledo, Concilio de, 1582-1583

El concilio de Toledo, 1582-1583, se convirtió en noticia y acontecimiento para S. Teresa, entre otros motivos, por la presencia en él de don Alvaro de Mendoza, entonces obispo de Palencia, su gran amigo y bienhechor de siempre. La presencia del prelado palentino en la sede del concilio fue la ocasión que ella aprovechó, aparte de utilizarle como mensajero, para demostrar una vez más la gratitud de sus monjas, recomendando a las de Toledo para que le visitaran “y muchas veces en tanto que allí estuviere, y si fuese allá todas le muestren mucha gracia, que todo se lo debemos” (cta 466). La Santa tuvo miedo de que los preparativos del viaje “tan cargado de abaratos” (=equipaje) le hicieran olvidar su encargo, una carta para la priora de las Carmelitas, M. Ana María de los Angeles del día 26 de agosto. Para evitar que se perdiera o llegara tarde la repitió sin apenas variantes el día 2 de septiembre; las dos apenas quince días antes de la fecha de la apertura de la asamblea (cf cta 463, 1).

Este concilio de Toledo del 82 se inscribe en el contexto de la aplicación de la reforma de Trento, iniciada en el celebrado, también en Toledo, en 1565. Como era frecuente a la hora de convocar concilios, tanto particulares como generales, basta recordar a Trento, también en este caso, después de tres aplazamientos, se abrió solemnemente el día 8 de septiembre. Se concluyó el día 12 de marzo de 1583. Fue presidido por el cardenal Gaspar de Quiroga, Inquisidor General. Asistieron los siete obispos coprovinciales, entre ellos dos de los más ilustres amigos de Teresa, D. Alvaro de Mendoza, obispo de Palencia y conde de Pernía, y D. Alonso Velázquez, obispo de Osma.

El trabajo del concilio fue intenso y prolongado. Durante todos los meses desde la apertura hasta el cierre se celebraron más de cien congregaciones de estudio, la primera semana todos los días; en la segunda se redujeron a tres, los lunes, miércoles y viernes. En estas sesiones de estudio se proponían y debatían los temas y se prepararon los decretos, que fueron aprobados en las sesiones, –“acciones” según la designación de las Actas–, segunda y tercera, los días 9 y 12 de marzo de 1583. Los problemas tratados y aprobados están en la línea de Trento, repitiendo y urgiendo lo ya previsto y aprobado en el concilio del 65. Un punto bien acogido por la asamblea fue la aprobación del Calendario según deseo expreso de Felipe II.

Don Alvaro de Mendoza tuvo una intervención de mucho interés para su diócesis, como eran los roces y mermas en su autoridad y jurisdicción por la Abadía de Valladolid “inferior a mi dignidad obispal en mi diócesis desde su fundación”, jurisdicción que se extiende a diversos contenciosos descritos en diez puntos. Se presentó la correspondiente reclamación en la duodécima congregación, el día 19 de octubre. En la veinticinco, 12 de noviembre, se nombró una comisión de obispos para que examinara las reclamaciones jurisdiccionales del prelado palentino. La asamblea no se pronunció; la verdad sea dicha que el asunto terminó unos años más tarde cuando fue erigida la nueva diócesis de Valladolid,

prevista y gestionada desde hacía más de un siglo, en septiembre de 1595 por la bula de Clemente VIII Pro excellenti, en la que se tuvieron en cuenta algunas de las viejas reclamaciones palentinas.

El día 26 de enero de 1583 el Cabildo de Palencia por su representante, doctor Tomás López, presentó nuevas peticiones al concilio, algunas sobre intromisiones de las autoridades civiles, sobre las que la asamblea apuntó soluciones, casi todas remitidas al obispo. En el debate sobre los seminarios en la congregación séptima, el procurador de Palencia aludió a la insuficiencia de algunas prebendas que no serían suficientes para el seminario, todavía no erigido. La Asamblea, sin embargo, urgió al obispo para que se erigiera cuanto antes, como de hecho y también por apremios de Felipe II, lo fue en 1582. Este concilio fue la ocasión propicia y adecuada para la introducción del Calendario reformado, precisamente en los inicios de su celebración. La presencia de un “legado regio” en la asamblea, tan fervientemente recibida y aceptada por los conciliares, no lo fue en la misma medida por Roma, que impuso su criterio contra las mismas exposiciones del Cardenal. A la larga esa costumbre mantenida por los reyes, acabó con la celebración de concilios en España en la época de los borbones, agresivamente regalistas.

BIBLI. – Sánchez de Aguirre, Collectio maxima Conciliorum, IV, Roma, 1693; Ramiro y Tejada, Colección de Cánones, V, Madrid, 1855, 400-485.

A. Pacho

Toledo, Francisco de (1515-1582)

Virrey del Perú en el último decenio de vida de la Santa. Nació en Oropesa (Toledo, 1515), hijo de Francisco de Toledo, conde de Oropesa, y de María Manuel, hija del conde de Feria. El 20.5.1568 es nombrado virrey del Perú y adopta, como asesor religioso, a su primo el dominico García de Toledo, que en

ese momento es gran amigo y consejero espiritual de la Santa. El 18 de agosto de ese año, el Papa san Pío V le envía un mensaje de congratulación. El virrey asiste a la Junta Magna celebrada en Madrid, visita el santuario de Guadalupe (16.1.1569), zarpa con la armada regia en Sevilla el 19.3.1569, y llega a Cartagena de Indias el 8 de mayo de ese año. Asesorado sabiamente por García de Toledo, nombra una comisión para indagar las usanzas de los indios peruanos, a raíz de la cual redacta las célebres Ordenanzas que dividen el país en 50 provincias y hacen compartir el gobierno con los caciques indígenas. En 1581 regresa a España, acompañado de nuevo por su primo el dominico García de Toledo. – El virrey entra en la historia de Teresa por esa su relación con el gran asesor de la Santa, el mencionado p. García; porque ésta mantiene relaciones con su familia de Oropesa (cta 45,2); y porque ella misma le escribe al menos una carta, que no ha llegado hasta nosotros (cf cta 24,14). En esa misma carta pone la Santa a su hermano Lorenzo en relación con el padre García y con el virrey. Cuando Lorenzo ya está en España (1577), ella cursa al virrey una carta de su sobrina preferida la marquesa de Villena, Dª Juana Lucas de Toledo: “Habré [de enviar] una de la marquesa de Villena para el virrey (que es la sobrina muy querida) para cuando [las cartas] vayan ciertas” (cta 185,9, escrita desde Toledo). Todavía en diciembre de 1581, escribirá al Perú a su sobrino Lorenzo de Cepeda (junior) anunciándole la feliz llegada del virrey a España: “Ya es venido el virrey y el Padre García” (cta 427,10). Toledo, García de.

Toledo, fundación del Carmelo de

T relata la fundación del Carmelo de Toledo en los capítulos 15-16 del Libro de las Fundaciones. Es la quinta de sus fundaciones. Erigida ya entrado el año 1569. Conocía ella la ciudad desde el lejano año 1562, cuando residió en el palacio de D.ª Luisa de la Cerda (V 34). Entre sus buenos amigos toledanos se contaban esta dama, los Carmelitas, los Padres jesuitas de la ciudad y algún otro letrado. Fue uno de éstos el sugeridor de la fundación. Era el famoso padre Pablo Hernández, el mismo que en el epistolario teresiano reaparecerá con el

sobrenombre de “Padre eterno”, por la eficacia de sus gestiones en la Corte de Madrid (cf Apuntes 10).

Por garantes de la fundación se habían ofrecido los herederos del toledano Martín Ramírez, el hermano de éste Alonso Alvarez Ramírez y un cierto Diego Ortiz, “muy bueno y teólogo” según la Santa, pero tenaz en “pedir muchas condiciones que yo no me parecía convenía otorgar” (F 15,4). Por ahí comenzaron a enredarse los hilos en manos de la Fundadora. Acogida finamente por su amiga D.ª Luisa, luego la gran dama abandona a T en pobreza total y días aciagos. Viene en su ayuda un pobre de solemnidad, el joven Alonso de Andrada (F 15,6-7; cf BMC 18, 272-273), que pronto le trae la oferta de unos humildes locales que la ayudan a salir del paso.

Pero en ese momento la diócesis toledana carecía de pastor tras la detención del arzobispo Carranza por la Inquisición, y los meses pasaban sin que su lugarteniente, el “gobernador” don Gómez Tello de Girón, otorgase la indispensable licencia de fundación. La Santa soporta fácilmente las inclemencias de la pobreza, pero no las injustificadas dilaciones de este hombre. “Y así –escribe ella– me determiné a hablarle... y fuime a una iglesia que está junto con su casa y enviéle a suplicar que tuviese por bien hablarme. Había más de dos meses que se andaba en procurarlo y cada día era peor. Como me vi con él, díjele que era recia cosa que hubiese mujeres que querían vivir en tanto rigor y perfección y encerramiento, y que los que no pasaban nada de esto, sino que se estaban en regalos, quisiesen estorbarlo”. La eficacia de T fue tal, que allí mismo consiguió la anhelada licencia (F 15,5).

“Yo me fui muy contenta, que me parecía ya lo tenía todo, sin tener nada”. Todos sus haberes eran “hasta tres o cuatro ducados”, con los que compró “dos lienzos”, es decir, dos cuadros para el altar (aún no había llegado a Toledo el Greco, Domenico Teotocopuli), y pronto, pero de la forma más aventurosa y humilde, quedaba erigido el Carmelo toledano. “Estuvimos algunos días con los jergones y

las mantas, sin más ropa, y aun aquel día ni una seroja de leña no teníamos para asar una sardina” (ib 13). Era el 14 de mayo de 1569. Había llegado a Toledo el 24 de marzo. De Valladolid había partido el 21 de febrero. Y en Toledo permanecerá todavía un par de semanas, hasta que los mensajeros de la Princesa de Eboli se presenten por sorpresa reclamando su presencia en Pastrana. Salió de Toledo el 30 de mayo de ese mismo año.

El Carmelo de Toledo le dejó dos recuerdos importantes. El primero, unas palabras de su Señor, que ella consignará en la Relación octava. El otro, la muerte feliz de una de las hermanas de la casa, Petronila de san Andrés, que luego referirá la Fundadora en un emocionante relato de su libro (F 16,4). Para T, el Carmelo de Toledo será en adelante refugio y casa de reposo (su “quinta”, dirá ella), paso obligado en sus viajes de Castilla a la Mancha y a Andalucía. En Toledo escribirá la primera parte de su Castillo Interior, el Modo de visitar los conventos, numerosos capítulos de las Fundaciones, y un sinfín de cartas.

Bibl. – G. Beltrán, El Carmen y San José de Toledo: notas para la historia de ambas comunidades, 1568-1573. En MteCarm 102 (1994) 157-169: A. Rodríguez y Rodríguez, Santa Teresa en Toledo, Toledo 1923; P. Fernández, Teresa de Jesús y el Greco, Burgos 1982; Amintore Fanfani, Il Greco e Teresa d’Avila, Milán 1986.

F. Domingo

Toledo, García de, O.P.

Religioso dominico, primer destinatario del Libro de la Vida. Había nacido en Oropesa y Corchuela (Toledo) hacia 1515, de la familia de los condes de Oropesa. Hijo de Luis de Toledo Pacheco, hermano de Francisco de Toledo (conde de Oropesa). Joven todavía, viajó a Méjico al lado de don Antonio de Mendoza, Virrey de Méjico, en 1535. Ahí se apartó de la política e ingresó en el convento de Santo

Domingo, donde hizo su profesión de dominico y estrenó sus afanes de predicador y de apóstol. En 1545 regresó a España, donde lo hallamos actuando de suprior del convento de Santo Tomás de Avila en 1555. Sería entonces cuando entabló relaciones y confesó por primera vez a la Santa. Años después pasó al convento de Talavera, que había sido fundado por el famoso padre Juan Hurtado. Sucesivamente será prior en el convento de la Madre de Dios de Alcalá de Henares. En 1568 fue nombrado maestro de novicios (cta 12,3). Y al año siguiente, solicitado por su primo Francisco de Toledo, se embarcó con él, rumbo al Perú, donde este mismo iba con el cargo de virrey. Ya en Lima, el padre García será asesor de su primo, lo acompañará en sus visitas al virreinato, lo orientará en la elaboración de nuevas ordenanzas para el buen gobierno, y lo aconsejará asiduamente en sus empresas. El 28.6.1577, el capítulo reunido en Lima lo elige provincial de la provincia dominica de San Juan Bautista de Perú, que por esas fechas consta de dos centenares de religiosos. Con la ayuda de misioneros dominicos funda la ciudad de Oropesa (Perú) en recuerdo de su villa natal. En Lima decide el traslado de la Real Universidad a lugar adecuado e independiente (1577). Al finalizar su provincialato (1581), regresó a España, juntamente con el virrey, retirándose al convento dominico de San Ginés de Talavera (Toledo), donde murió en 1590, a los 75 de edad.

Con la Santa, el padre García de Toledo mantuvo relaciones intensas: ella misma refiere su encuentro con él en 1562, estando en el palacio de doña Luisa de la Cerda en Toledo, y cómo lo pidió a Dios por amigo de ambos: “Señor, no me habéis de negar esta merced: mirad que es bueno este sujeto para nuestro amigo” (V 34,8). Súplica que surtió efecto, no sin un episodio delicioso entre los cuatro interesados: el Señor, Teresa, García de Toledo y el amigo de ambos Pedro Ibáñez, que es quien lo refiere gozosamente (BMC 2,149-150). La Santa referirá, a su vez, cómo, hablando con él de tema espiritual, llega a extasiarse (V 34,15). A él alude la autora como responsable de la orden de escribir el libro (10,7). A él enviará, apenas escrito, el autógrafo de Vida: “no había acabado [yo] de leerlo después de escrito, cuando vuestra merced envía por él”, es decir, por el

autógrafo (ib epílogo, 2). A él suplica la Santa “lo enmiende y haga trasladar” para enviarlo a san Juan de Avila sin que nadie conozca su letra (ib). Será el P. García quien revise la primera redacción del Camino, y quien probablemente se lo mande redactar por segunda vez, y de nuevo revise esta segunda redacción. Él mismo fue el primero en proponer a la Santa redactar la historia de la fundación de San José, que luego continuaría en el relato de las Fundaciones (F pról, 2). Pero donde más presente y determinante es la presencia del P. García es a lo largo del relato de Vida: son numerosos los capítulos escritos en diálogo o en estrecha intimidad con él: “rompa vuestra merced esto que he dicho, si le pareciere, y tómelo por carta para sí, y perdóneme, que he estado muy atrevida” (V 16,8; y cf 10,8; 36,29...; 40,23). En ese clima de intimidad, mientras escribe, se dirigirá a él llamándolo “hijo mío”, “padre mío”, “mi confesor”, “a quien he fiado mi alma”, “de esta manera vivo ahora, señor y padre mío” (V 16,6; 40,23). Igualmente, al elaborar para los inquisidores de Sevilla la lista de sus asesores espirituales, lo mencionará expresamente, junto a “fray Pedro Ibáñez, que era entonces lector en Avila y grandísimo letrado, y con otro dominico que llaman fray García de Toledo” (R 4,8).

Una vez que el padre García ha llegado a Lima, la Santa lo recomienda a Lorenzo de Cepeda,también residente en Lima: “con el padre fray García de Toledo, que es sobrino [primo] del virrey -persona que yo echo harto menos para mis negocios- podrá vuestra merced tratar” (cta 24,14, escrita en enero de 1570). Desde Perú el p. García se carteará con Teresa (cta 39,4), quien no titubeará en escribir al propio virrey (ib: “en los envoltorios le escribía”, carta perdida, de ese año 1570). Y cuando en 1581 aquél regrese por fin a España, enseguida conocerá ella su proyecto de viaje y acogerá con alborozo su llegada a Sevilla: “en gran manera me holgué de saber estaba ahí [Sevilla] el mi buen padre fray García... Muéstrenle mucha gracia. Que hagan cuenta es fundador de esta Orden según lo que me ayudó...”: se lo dice a María de San José, priora del Carmelo hispalense (cta 412,7: del 8.11.1581). “Se espantaría si supiese lo que le debo” (ib 17). El egregio

dominico no logró ver realizado su deseo de encontrarse de nuevo con la Santa: al llegar él a Avila, ésta moría en Alba.

Toledo, Juana de

Amiga ilustre de Teresa. Hija de doña Leonor de Toledo y de don Enrique de Guzmán, condes de Alba de Liste. Casada con Sancho Dávila, Marqués de Velada, de quien tuvo numerosos hijos, entre ellos a don Fernando de Toledo, duque de Alba y a don Sancho Dávila, obispo de Cartagena y de Jaén. Ingresa en el ambiente teresiano no sólo por razones de la familia ducal de Alba, sino que entre los autógrafos de Teresa, se conserva un pequeño billete, sin firma ni fecha, pero probablemente de 1572, en que la Santa, entonces priora de la Encarnación, certifica haber recibido un donativo en especie, de parte de “la muy ilustre señora doña Juana de Toledo” (editado en versión foto-gráfica por H. Bayona, al final de su “reproducción foto-litográfica” del Camino. Valladolid 1983; cf BMC 9, 288).

Toledo, Juana Lucas de

Presente en el epistolario teresiano como “la marquesa de Villena”, residente en su palacio de Escalona (Toledo). Es también duquesa de Escalona. Hija del 4º conde de Oropesa, Fernando Alvarez de Toledo, y de Beatriz Monroy. Sobrina del Virrey del Perú, Francisco de Toledo: “la sobrina muy querida”, dice T en carta a Lorenzo de Cepeda (cta 185,9). Casada con el duque de Escalona, de quien queda viuda el 2.4.1574. Gran amiga de la Santa, brinda a ésta alojamiento en su palacio: “voyme por Escalona, que está allí la Marquesa, y envió aquí [a Toledo] por mí... Estaré medio día no más, si puedo, y esto porque me lo ha enviado a mandar mucho fray García [de Toledo, O.P.]... y no se rodea nada” (cta 8,10: del 27.5.1568; cf 9,2). En sus preocupaciones por Agustín de Ahumada (en Perú), la Santa obtiene de la duquesa una carta de recomendación para su tío el Virrey; se lo asegura a Lorenzo de Cepeda (cta 185,9). Todavía en noviembre de 1581, hace que pase por Escalona fray Juan de la Cruz y le haga de mensajero en el viaje de

éste de Avila a Granada (cta 417,2). Y sigue carteándose con la marquesa (cta 426,2), si bien ninguna de esas cartas, de T a Dª Juana, ha llegado hasta nosotros. Cf BMC 19, 340.

Toledo, Magdalena de

Monja benedictina en el monasterio de Santa Isabel de Alba de Tormes. Hija de Juan de Figueroa y María de Toledo. Amiga de la familia Ovalle-Ahumada de Alba. La recuerda T en carta de 1572 a Dª Juana de Ahumada (cta 43,1).

Toledo, Teresa de

Hija de los marqueses de Velada. Hermana del obispo don Sancho Dávila. Monja en las bernardas de Santa Ana de Avila, donde la halla la Santa en 1568 (cta 9,2). Don Sancho ha escrito la biografía de la madre de ambos, Dª Juana de Toledo. En agosto de 1582 envía a T un ejemplar del libro. Lo retiene en Avila su hermana, la monja bernarda, hasta que T regrese de Palencia (cta 462,4).

Tolosa (familia Muncharaz y Tolosa)

Es la singular familia de Dª Catalina de Tolosa (Burgos). Conocida por la Santa en 1582. Dª Catalina es viuda. Tiene en Burgos a su hermano Pedro de Tolosa, que en febrero de 1582 parte para Sevilla, donde hará su declaración en el proceso de beatificación de T en 1595 (BMC 19,162). Tiene, además, seis hijos, a saber: a/ en el Carmelo de Valladolid: Catalina de la Asunción y Casilda de san Angelo; b/ en el de Palencia: María de san José e Isabel de la Trinidad, “esos angelitos”, dirá la Santa (cta 459,1); c/ en febrero de 1582, escribe ésta acerca de Dª Catalina: “tiene cuatro hijas monjas en nuestras casas; y otras dos que tiene, creo harán lo mismo” (432,2): estas dos eran: Elena de Jesús, que ingresa en el Carmelo de Burgos; y Beatriz de Tolosa, que muere joven con vocación de carmelita y suplica ser enterrada en el Carmelo burgalés (cf ctas-A, 2, p. 641); d/ más dos hijos varones:

fray Sebastián de Jesús, profeso de Pastrana; y Juan Crisóstomo (el “mi Lesmitos”, de la Santa), que toma el hábito en Palencia, a la vez que su madre Dª Catalina ingresa en ese Carmelo. En los procesos de la Santa depondrán también Casilda (Valladolid) y Elena de Jesús (Burgos): BMC 20, 326.401.

Tolosa, Catalina de (Catalina del Espíritu Santo), ocd

La presentación de Catalina por la Santa en el Libro de las Fundaciones (31,8) reza así: “Había en la ciudad de Burgos una santa viuda, llamada Catalina de Tolosa, natural de Vizcaya, que en decir sus virtudes me pudiera alargar mucho..., de muy buen entendimiento y valor”. Era hija de Gaspar de Tolosa. Nacida en 1538. Casada con Sebastián Muncharaz, de quien tuvo nueve hijos, uno de los cuales había muerto ya cuando la Santa entabló relaciones con la familia. En Burgos el hogar de doña Catalina era una especie de monasterio casero. En él se rezaba el oficio divino a diario y se ejercía la caridad. Fue el famoso padre J. Ripalda quien puso a la Santa en relación con la familia Tolosa, cuyas hijas deseaban ser carmelitas, incluso aspirando la madre a fundar un Carmelo en Burgos. Ya el 9.12.1577 se acuerda entre aquellos dos –Ripalda y la Santa– esa nueva fundación (cf MteCarm 96.1988.477-486). Al llegar a Burgos en enero de 1582, la pequeña caravana de fundadoras se instala en la casa de doña Catalina, quien juntamente con la Santa hace frente a la serie de dificultades que surgen en los trámites de la fundación. Entre las dos media el episodio de la renta con que doña Catalina dota, de hecho, el monasterio, y a la que Teresa antes de partir de Burgos renunció ante notario público (F 31, 48). Rentas no, pero en cambio la madre Teresa atrajo hacia el Carmelo a toda la familia: a las cinco hijas (la sexta, Beatriz, había fallecido entre tanto) y a los dos hijos. Las dos mayores (Catalina y Casilda) habían ingresado ya en el Carmelo de Valladolid. Las dos siguientes (María e Isabel) en el Carmelo de Palencia. Y la más pequeña, Elenita, ingresó en el Carmelo de Burgos y recibió el hábito de manos de la Santa ese mismo año 1582. También los dos hijos ingresaron carmelitas: Sebastián vistió el hábito en Pastrana en 1585. Y Lesmes (mi “Lesmitos”, decía la Santa) lo tomará a la par que

su propia madre en el Carmelo de Palencia, a los doce años, con el nombre de Juan Crisóstomo (1587).

Efectivamente, también doña Catalina ingresó en el Carmelo de Palencia en esa fecha. “Tenía a la sazón 49 años” (Mte Carm 96.1988.494). “Vino a darles el hábito [a madre e hijo] el P. fray Gregorio Nacianceno. Recibiéronle a un mismo tiempo con grandes muestras de devoción, la madre dentro de las rejas, y el hijo junto al altar mayor. Todo esto pasó en la iglesia antigua de Nuestra Señora de la Calle” (MteCarm, ib p. 494). En el Carmelo de Palencia, doña Catalina (ahora Catalina del Espíritu Santo), fue súbdita de su propia hija, Isabel de la Trinidad, priora de la Comunidad, y de su hijo Sebastián, provincial de los carmelitas de Castilla. Profesó el 13.5.1588. Y también ella ejerció el cargo de priora de la comunidad (1601-1604). Pero destacó sobre todo en los servicios humildes de hortelana y de enfermera de la casa. En su última enfermedad la asistieron cuatro de sus hijos carmelitas: las dos de Palencia y los dos hijos, entonces residentes en Valladolid. Fue el provincial, P. Sebastián, quien le administró los últimos sacramentos. Y después de haberlos recibido, “llegaron el padre [Sebastián] y nuestra madre Isabel de la Trinidad, que también era priora, y la dijeron que por sí y en nombre de los demás hermanos que estaban ausentes les diese su bendición. Y la santa [Catalina] con gran humildad respondió: vuestras reverencias me la han de dar a mí por los oficios que tienen” (MteCarm ib p. 504). “Desde aquella hora la acompañó su hijo [Juan Crisóstomo = “Lesmitos”] que eran las cuatro de la tarde, hasta las seis de la mañana que expiró, sin apartarse un punto de su cabecera...” (ib). Expiró el 13 de julio de 1608. En la memoria de la Santa queda vivo el recuerdo de esta mujer, ama de casa en los días de la fundación de Burgos: “hízolo tan bien Catalina de Tolosa, que era tan regalada, y con tanta voluntad nos dio a todas de comer un mes, como si fuera madre de cada una” (F 31,24). “No se cansaba de proveernos” (ib 42). “Después de Dios..., por ella se ha hecho esta casa”, escribía la Santa apenas terminada la fundación de Burgos (cta 457,3). – De las muchas cartas que mediaron entre ambas, en el epistolario teresiano nos quedan sólo dos: cartas 430 y 459.

BIBL. – Poseemos una biografía coetánea de Catalina, escrita “por una carmelita compañera suya en el monasterio de Palencia” y titulada Vida de la Venerable Madre Catalina del Espíritu Santo. Editada en MteCarm 96 (1988), pp. 489-507.

Tolosa, Pedro de

Hermano de Dª Catalina de Tolosa, fundadora del Carmelo de Burgos. Se halla en esta ciudad durante los difíciles trámites de fundación (enero-febrero 1582), si bien no alude a él la Santa en su relato (F 31; cf cta 454,2). Pero quizá lo tiene presente cuando, en útima instancia, ella y Gracián renuncian a todas las escrituras de favor, otorgadas por Dª Catalina (porque “pudiera haber algún pleito...”: F 31,48). El, en cambio, asegura que conoció a T “de trato y comunicación y también la trató por cartas” (BMC 19, 162). En febrero de 1582, Pedro se traslada de Burgos a Sevilla, y la Santa lo hace portador de una carta para María de San José, con el fin de que ésta “le muestre mucha gracia, si fuere ahí [al Carmelo hipalense]” (cta 432,2). De hecho, en Sevilla hace amistad con las carmelitas y se cartea con la Santa (cta 457,3). En 1595, testificó en el proceso de beatificación de T (BMC 19, 162-164).

Tomasina Bautista (Perea), ocd

Natural de Medina del Campo. Sobrina de la fundadora de Alba, Teresa de Layz. Tomó el hábito en Medina en 1568, y profesó en ese Carmelo el 5.8.1569. En 1570 fue a la fundación de Salamanca, y el 1571 a la de Alba de Tormes, donde ejerció los cargos de maestra de novicias, supriora y priora. En 1581 abandonó Alba para acompañar a la Santa en la fundación de Burgos (1582) y quedó de priora. En 1589 fue de fundadora al Carmelo de Vitoria, siguiendo de priora del mismo hasta que la sucedió en el cargo Beatriz de Jesús (Arceo), que había sido la primera novicia recibida por la Santa en el Carmelo burgalés. Tomasina murió en Burgos en 1603.

Muy querida por la Santa, que le asegura decirle las cosas “como a mi alma” (cta 464,6). Apenas incorporada a la fundación de Burgos, fue reclamada importunamente por Teresa de Layz para que regresase de priora al Carmelo de Alba. Ni la Santa ni ella acceden a la demanda (cta 460). Es interesante que apenas se alejó de Burgos la Santa, Tomasina le escribe a Palencia (cta 458,1), y que la Santa en ese mes le envíe tres cartas consecutivas: dos desde Palencia, y una desde Valladolid, con recomendaciones cordiales sobre las enfermas, la pobreza de la casa, el trato con la fundadora, doña Catalina de Tolosa, con el médico Aguiar, con el doctor Manso y con los jesuitas de la ciudad. En la última de esas misivas, la Santa le dice confidencialmente que “aunque me hace ventajas en la virtud, se las hago en la experiencia” (cta 464,6).

Tordillos

Aldea de la provincia de Salamanca (“que es dos leguas de la villa de Alba”: F 20,2), de donde era oriunda la futura fundadora del Carmelo de Alba de Tormes, Teresa Layz. Los padres de ésta, “nobles y muy hijosdealgo..., por no ser tan ricos como pedía la nobleza de sus padres”, residían en la aldea (ib).

Toribia

Abulense. Probablemente fue una de las domésticas de la casa paterna de T. Ya difunta en 1560, cuando Lorenzo de Cepeda le envía un donativo desde Quito: “A sus hijos, que los tiene pobres, ha hecho harto bien”, escribe T (cta 2,10).

Torquemada, Agustín de

Vecino de Burgos, cuyas casas intentó adquirir la Santa (1581) para iniciar la fundación de Burgos (cta 388,1). Probablemente no conocido por T.

Torres, Ana de, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila. Comparece ante Rubeo, en 1567, solicitando dispensas y licencia para recibir dentro del monasterio a su propia madre (EstTer 1, 307). En 1572 participa en la Respuesta a un desafío (n. 22), alegando “el tormento que el Señor padeció cuando le enclavaron”. De hecho, ella es cofrade de la “Hermandad de Nuestra Señora de la Transfixión”, erigida en el monasterio desde 1560 (cf N. González, El monasterio de la Encarnación 2, 349). Será una de las adictas a la M. Teresa en la célebre elección de priora del año 1577 (ib 312).

Torrijos

Villa de la provincia de Toledo, entonces de unos 750 vecinos. Muchos de ellos con familiares en América, como T. En la villa reside un primo de ésta, Francisco de Cepeda (hijo de Francisco Alvarez de Cepeda), con su familia, todos muy afectos a T. Por Torrijos pasaría ella en 1548, al regresar del santuario de Guadalupe. Y de nuevo en el verano de 1568, en el viaje de Toledo a Avila, esta vez con salud muy quebrantada (cta 9). Años más tarde le ofrecen la fundación de un Carmelo en la villa, proyecto no secundado por ella (cta 79,4: del 2.1.1575).

Tostado, Jerónimo, Ocarm

Carmelita de la Antigua Observancia, “de los más graves de la Orden” según Gracián (MHCT 3,491). Interviene de parte del P. General y del nuncio F. Sega en la situación conflictiva de los carmelitas españoles en los años 1576-1579. Franco opositor de la obra teresiana. Es conocido en el epistolario de la Santa como “el Tostado”, o bien con el criptónimo “Peralta”. – Natural de Lisboa donde tomó el hábito carmelita, perteneció sin embargo a la Provincia de Cataluña. En ella fue provincial y prior de Barcelona. Doctor en teología y profesor de la universidad. Muy apreciado por el P. General, J. B. Rubeo, quien le confió diversas misiones en

los conventos del Carmelo italiano y ante la Congregación de Mantua (cf MHCT 2,3). El Capítulo General de Piacenza (mayo de 1575) lo nombró visitador de los carmelitas de España. Elegido provincial de Cataluña en el capítulo de Perpiñán (1576), llega a Madrid en agosto de ese año. Ahí tiene un primer fuerte encuentro con Gracián, de Visitador a Visitador. Lo refiere Gracián: “Así como [Gracián] entró en Madrid, se encontró en una calle con el Tostado, el cual le habló con tanta aspereza, ímpetu y amenazas...” (MHCT 3,592), que en lo sucesivo ambos extreman sus posiciones respectivas sin atisbos de acercamiento mutuo. El P. Tostado no obtiene el consentimiento del Consejo regio para iniciar su visita, y por insinuación del nuncio F. Sega pasa a Portugal. A su regreso, ya en 1577, el Consejo Real le retira de nuevo los poderes de visitador, si bien él cuenta con el apoyo del nuncio Sega y de la poderosa Dª Leonor de Mascareñas. El también amigo de ésta, Baltasar de Jesús, fraile intrigante y fugado del convento, se acoge a la protección del P. Tostado y éste lo recibe bajo su obediencia (MHCT 1, 401-406). En ese embrollo de visitadores y contravisitadores, de poderes recibidos y poderes anulados, nuncios y contranuncios, la Santa no puede menos de comentar en agridulce: “no parece sino una comedia” (cta 185,14). Ese mismo año Sega lo envía a ejercer su misión de visitador en Aragón, Cataluña y Valencia. Con todo, a finales de año, el P. Tostado interviene en el penoso episodio de la “elección machucada” de la Encarnación de Avila y simultáneamente en la prisión de Juan de la Cruz y su carcelilla de Toledo (1577-1578). Muerto Rubeo (4.9.1578), el nuevo Padre General, J. B. Caffardo, asigna otra vez al P. Tostado el cargo de “Visitador y Reformador” de las provincias de España (18.11.1581). Pero ya los descalzos y la M. Teresa estaban fuera de su jurisdicción. Fallecía él en Nápoles el 12.12.1582.

Su presencia en el epistolario teresiano es frecuente en los años 1576-1578. Poco a poco se convierte en una de las preocupaciones –digamos “miedos”: cf. cta 182,13; 244,1...– de la Santa. Diríase que ella lo sigue con la mirada paso a paso. Ya en mayo de 1576 sabe que viene como “vicario general de toda España” (cta 106,4). En septiembre, que “se partió para Portugal” (118,2; 119,1), y “nos ha

librado Dios del Tostado" (120,2). Que "el Consejo Real ha dado provisión para que no visite el Tostado en las cuatro provincias de España" (159,4), pero que, entre tanto, sigue el pulso entre visitador y visitador, entre Gracián y el Tostado (162,3; 181,7.9). Entrado ya el año 1577, se entera de que "ahora torna el Tostado, según dicen" (185,14). Se lo refiere en confianza a su hermano Lorenzo. Es el momento en que se le enreda la madeja de los sucesos, y la cosa le parece "una comedia" (185,14). Pronto sabe que el P. Tostado "está ya en la Corte: ha cuatro o cinco días que pasó por aquí [Toledo] con grande prisa" (196,2; 200,5). Que ese mismo otoño ha intervenido reiteradamente en la elección de priora en la Encarnación (211,4; 215,4; 221,6), y también en la prisión, tan prolongada, de fray Juan de la Cruz: "al padre fray Juan de la Cruz llevó el Maldonado –que es el prior de Toledo– a presentar al Tostado" (221,7). Ignora ella el paradero de fray Juan, pero ya hace más de un mes que lo prendieron "por mandato del P. Tostado" (226,10). Por fin, a principios de 1578 reconoce "que el Tostado tiene ya poderes para calzados y descalzos". Y se hace eco de un falso rumor: "que al Padre fray Juan de la Cruz ya lo ha enviado a Roma" el Tostado (232,3). Ella sigue convencida de que éste "venía determinado a deshacer todas las casas" de descalzos (262,7; 254,10;256,7). Por eso había escrito casi desde su llegada a Castilla: "al P. Tostado, servirle y obedecerle, mas no en esto [en contravenir a las actas del visitador apostólico, P. Fernández], que sería destruirnos del todo" (181,9).

Pese a esas y tantas otras referencias de su epistolario, la Santa no llegó a conocer ni a tratar personalmente al P. Jerónimo. Ni éste ni el nuncio Sega tuvieron la suerte de una sola conversación, cara a cara, con la M. Fundadora. Probablemente, ni la Santa ni el P. Tostado disfrutaron de un buen suministro de informes y mediaciones. En todo caso, el episodio de este carmelita puso a prueba el buen humor relacional de la M. Teresa.

Trabajo

Teresa nace en una familia considerada hidalga, en Avila de los Caballeros. Y, como es sabido, en su tiempo la distinción de clases tenía una de sus manifestaciones más graves en la ley del trabajo. El trabajo material –trabajo servil, como se decía– quedaba para los pecheros. ("Servil: cosa baja", escribe Cobarruvias en el Tesoro de la lengua, p. 935). La familia de T, su padre y sus tíos, contaban con pecheros en Gotarrenduda, Hortigosa y Majalbálago (provincia de Avila). Uno de los motivos del insidioso "pleito de hidalguía de los Cepeda" derivaba de ese desajuste social. Proclamar la condición de hidalguía conllevaba una liberación de la pecha o pecho. El mismo Cobarruvias notaba: "del pechar están essentos los hidalgos, y por el pecho se dividen de los que no lo son". Por eso fueron los pecheros quienes contestaron la condición de "hidalgos" a los Cepeda.

Los padres de T tenían, además, domésticos en su casa de Avila y en su finca de Gotarrendura. Ella misma advierte que su padre no admitía "esclavos" a su servicio. Y que "estando una vez en casa una [esclava] de un su hermano, la regalaba como a sus hijos. Decía que, de que no era libre, no lo podía sufrir de piedad" (V 1,1). Pero en casa sí había "criadas" y "criados" (V 2,6). En el inventario casero de don Alonso, hecho en 1507, abundan los objetos de lujo y el atuendo de caballero; mucho menos los de trabajo material y profesional. Con todo, T y su madre D.ª Beatriz, a pesar de sus "pasatiempos" de lectura, "no perdían su labor [casera], sino desenvolvíamonos" (V 2,1). Más tarde, muerta ya su madre, los últimos años que T vive en familia, se hace cargo del hogar como joven ama de casa, hasta resultar imprescindible a don Alonso. Pero cuando ingrese en la Encarnación (a los 20 años), mantendrá su rango de "doña", título reconocido en el monasterio, con los consiguientes privilegios laborales. En la escritura notarial de su toma de hábito, el monasterio la recibe como "la señora doña Teresa de Ahumada" (BMC 2,93).

En la Encarnación, con todo, estaba en vigor una expresa norma de trabajo, que al menos en la letra afectaba a Teresa como a las restantes Hermanas religiosas. Lo

prescribía, ante todo, la Regla del Carmen, que no sólo proponía como modelo de trabajador a san Pablo, sino que repetía la consigna de éste: “que quien no quiera trabajar, que no coma”. Más al detalle lo prescribían las Constituciones monásticas de la casa, cuyo texto probable poseemos y cuya rúbrica 9ª de la primera parte se titulaba: “cómo han de trabajar [las hermanas]”. Lo prescrito se articulaba en tres puntos: a) “Como se mande, de Regla, siempre hacer alguna cosa, las hermanas eviten y aparten la ociosidad, la cual es enemiga del ánima y nutrimento de todo vicio, y en los días en los cuales es lícito trabajar la priora provea que todas las hermanas, después del oficio divino, se ejerciten en trabajos a ellas competentes, por el provecho común a todas”. Y que “las perezosas sean punidas o multadas...” b) No deberán trabajar en cosas “sin provecho”, meramente “curiosas”. c) En el monasterio habrá una sala de labor, presidida por la priora o, en su ausencia, “por una de las discretas aseñalada por la priora” (BMC 9, 490-491). Obviamente, la existencia de esa sala de labor ponía un límite a la condición de “doña”, poseída por Teresa y por todo un grupo de monjas-señoras de la casa. Ahí compartirían todas la tarea material, no fácil de precisar desde nuestra perspectiva de hoy.

En el relato de Vida, T recuerda cómo en los años de fervor se imponía a sí misma tareas materiales supererogatorias, incluso el “barrer” la casa (V 30,20). Tarea que ella realizaba como una práctica de humildad (recordemos su condición de “doña”), seguramente para contrarrestar el punto de honra, ya superado y anatematizado en su personal programa espiritual.

En San José. – Al fundar el nuevo Carmelo, una de las opciones primordiales de la fundadora fue la pobreza. Una pobreza que implicaba, de raíz, el repudio de la honra en su implicación no-laboral. “Los pobres no son honrados”, es decir, no ostentan la condecoración de la honra: “por maravilla hay honrado en el mundo, si es pobre”; “honras y dineros casi siempre andan juntos” (C 2,5-6). Lo repetirá como un axioma: “que pobres nunca son muy honrados” (Conc 2,11). Pero la pobreza trae consigo otro género de honra, que es una auténtica “honraza” incomparable (C 2,6).

Ahora, T tiene por honra “andar remendada” (cta 2,1). Para el nuevo estilo de vida religiosa prescribe cuidadosamente las normas de trabajo. Ante todo, se apoya en el Evangelio de Nazaret (C 2,9), en el Jesús de Belén y del Calvario. Y en el modelo de Pablo-trabajador, propuesto por la Regla: “ayúdense con la labor de sus manos, como hacía san Pablo” (Cons 3,1). También ella repetirá a sus monjas la consigna paulina, si bien algo modificada: “cada una procure trabajar para que coman las demás (ib 9,1). Por razones psicológicas (y en pro del ideal contemplativo de la casa), a las hermanas no se les fijará tarea a destajo: “tarea no se dé jamás a las hermanas” (ib). La recreación comunitaria es compatible con el trabajo: las Hermanas llevarán a ella “sus labores” (ib 8). Ella trae consigo el hilado incluso al locutorio, al menos en ciertas ocasiones. Pero cuando una hermana anda con salud precaria, que no hile. Se lo propone a María de san José, que “bracea tanto” al hilar en recreación (cta 132, 8). Descarta de plano en comunidad el código de honras: “la tabla del barrer se comience desde la madre priora” (ib 7,1). De sus cartas resulta claro el interés por formar a las “niñas” postulantes en el trabajo: así, por ejemplo, a Isabelita Gracián (cta 169,1-2), y a Teresita (cta 122,11). En una cosa se aparta ella decididamente de la tradición de su viejo convento de la Encarnación; en los nuevos Carmelos no habrá “sala de labor”: “nunca haya casa de labor” (Cons 2,9 y C 4,9). Por otro lado, intentará a toda costa que el trabajo no sea fuente de ansiedad: no se trabajará “en cosas de oro ni plata”, cuya pérdida podría generar angustia. Lo mismo en la colocación de los productos, “no se porfíe en lo que han de dar por ello, sino que buenamente tomen lo que les dieren; y si ven que no les conviene, no hagan aquella labor” (Cons 3,2). En cambio, recomendará al Visitador que tome nota de “la labor que se hace, y aun contar lo que han ganado con sus manos” (Mo 12).

A los descalzos de Duruelo, también les inculca ese aspecto del nuevo estilo de vida. Una de sus primeras observaciones al llegar a ese “lugarcillo” y sorprender al P. Antonio –superior y letrado– barriendo el ingreso de la casa, la hará exclamar el

“¿qué es esto, mi Padre? ¿qué se ha hecho de la honra?” (F 14,6). En el esbozo de Constituciones teresianas para Duruelo, persistirá la norma del trabajo.

Para el comienzo del segundo convento de descalzos, en Pastrana, ella insiste precisamente en este aspecto. Le agrada que los ermitaños del Tardón, de donde proceden las nuevas levas, se mantuviesen con el trabajo de sus manos. Al candidato número uno, A. Mariano, mostrándole la norma de trabajo prescrita por la Regla del Carmen: “Le dije que sin tanto trabajo podía guardar todo aquello, pues era lo mismo, en especial lo de vivir de la labor de sus manos, que era a lo que él mucho se inclinaba, diciéndome que estaba el mundo perdido de codicia” (F 17,8.9). De hecho, en Pastrana será esa una de las grandes novedades que se introducen con los famosos telares de sedas y de paños. De su noviciado (1572) cuenta Gracián que se sustentaba la casa “tejiendo sedas que llaman anafayas” (BMC 17,188). Cuando en 1576 los descalzos improvisen su primer capítulo en Almodóvar, T se lo inculca a Gracián: “importa infinitísimo” introducir en cada casa el trabajo de manos (cta 124,8). Se lo repite a otro capitular: “La otra cosa que le pedí mucho es que pusiese los ejercicios [de manos], aunque fuese hacer cestas o cualquier cosa, y sea [en] la hora de recreación cuando no hubiere otro tiempo, porque adonde no hay estudio, es cosa importantísima” (cta 161,8). En cuanto al “estudio”, T estima especialmente el trabajo intelectual de los letrados (V 13,20, y C 3,2).

En el plano estrictamente doctrinal, es notorio que T no concibe la comunidad contemplativa sin la alternancia de la oración con el trabajo. Lo advertirá a las lectoras de las Moradas (5,3,11). Expresamente propondrá la importancia del trabajo y su compatibilidad con la oración y la vida perfecta en las Fundaciones (c 5). Ella misma dará ejemplo: aún hoy se conservan preciosas labores de bordado debidas a su mano. La figura modélica de su asesor espiritual el escriturista Alonso Velázquez, Obispo de Burgo de Osma, adquiere especial relieve para ella, por su incansable tesón en el trabajo: “porque no pierde día ni hora sin trabajar” (F 30,9).

Todavía al final de su vida, T tiene que combatir los prejuicios laborales y clasistas de la familia. De América había regresado su hermano Lorenzo, con dinero y ejecutoria de hidalguía. Trasladado a Avila, compra la finca de la Serna, más para holgar que para trabajar. Es probablemente el plan que somete a la aprobación de su hermana, quien le responde con una sutil distinción: “granjerías”, no; trabajar en la Serna, sí. Por “granjerías” se entendía entonces –dice Cobarruvias– “aquello en que se hace mucha ganancia, y ésta se llama propiamente granjería, y de allí se extendió a cualquier género de trato, del cual se saque alguna ganancia y provecho” (Tesoro de la lengua, p. 656). En cambio, Teresa justifica el trabajo así: “No dejaba de ser santo Jacob, por entender en sus ganados, ni Abrahán, ni san Joaquín; que como queremos huir del trabajo, todo nos cansa...” (cta 172,11-12).

En uno de sus poemas, T se lo dice así a su Señor: “Si queréis que esté holgando, / quiero por tu amor holgar, / si me mandáis trabajar, / morir quiero trabajando...” (Po 2).

T. Alvarez

Transverberación
Corazón

Trazanos, Isabel de
Desconocida. Era, probablemente, una dama burgalesa, amiga de Dª Catalina de Tolosa. Envía mensajes a Palencia por mediación de la Santa (cta 459,2).

Trento, Concilio de

Se puede afirmar que la prolongada duración del Concilio de Trento hizo que los casi dos decenios, 1545-1563, que duraron sus tareas se convirtiera en un tiempo especial: los años del concilio, el tiempo del concilio, y se volviera con una especial expectación la atención y la mirada hacia él, como en toda etapa de expectación. En primer lugar por la ausencia o la asistencia en él de los obispos, por la información que llegaba de Trento a través de los participantes, y porque sus actos habían de tener eco en la vida cotidiana de la Iglesia y de los fieles. De esta forma lo vivió santa Teresa. Al comenzar el concilio cumplía treinta años, es decir entraba en la plenitud de su existencia. Y en los dieciocho que duró hasta su clausura, había alcanzado la plena madurez espiritual y humana. En esas décadas se sucedieron acontecimientos singularmente im-portantes de su vida: dirección espiritual intensa con los jesuitas, decisión continuada por centrarse espiritualmente, 1544-1553 (V 7); conversión plena ante la imagen de Cristo llagado, 1554. En mayo de 1556 recibe la gracia del desposorio místico. 1560 es un año de fuerte intensidad espiritual: comienzo de visiones intelectuales de Cristo, gracia de la transverberación (V 29, 13); visión del infierno (V 32, 16) y primeros pasos para fundar un monasterio reformado (V 32, 10, 16). En 1561 tienen lugar los primeros actos en orden a la fundación: recibe dineros de su hermano Lorenzo desde Quito. Pasa “más de medio año” en casa de doña Luisa de la Cerda en Toledo, mientras se recibe el rescripto de Roma, expedido el 7 de febrero del 62, para llevar adelante la primera fundación de San José. El problema de la pobreza y el consejo de S. Pedro de Alcántara, 14 de abril; 24 de agosto, nace el conventito de San José.

La tercera etapa del concilio, iniciada el 18 de enero de 1562 y culminada el 4 de diciembre de 1563, está en sincronía con los momentos decisivos de Teresa como fundadora. Es la etapa en la que el concilio remató sus decretos de reforma: la reforma de los religiosos fue el borde, no tan drástico como pudiera pensarse; al fin, el que pudiera calificarse de complejo reformista, es decir esa singular tarea a la que la Iglesia debe dedicarse constantemente, era presentada desde la cabeza, desde el Concilio. Las últimas sesiones, a partir de la XXI, 16 de julio de 1562,

fueron concretando los diversos capítulos. En esta sesión y en once cánones se dictaron medidas contra los abusos diarios en la provisión de beneficios, se urgieron de forma especial diversas responsabilidades pastorales de los obispos, entre otras: regulación de las parroquias, selección de personal. La sesión XXII, 17 de septiembre, promulgó los once cánones de reforma, que es más o menos el socorrido capítulo de concilios anteriores sobre “la vida y honestidad de los clérigos”; si bien en éste está inspirada la futura vida del clero postridentino, no constituye un diseño de su verdadera imagen. Con mayor definición en líneas generales está el modelo del obispo trazado por el decreto de reforma de la sesión XXXIII, 15 de julio de 1563, que puede tomarse como fuente donde se inspiró el episcopado de la llamada época del barroco o contrarreforma. La atención prestada a los que se preparan para el sacerdocio, y cuyo vademecum es el decreto XVIII Cum adolescentium aetas, es tenido como el origen de los seminarios tridentinos o conciliares.

La reforma culminó en las dos últimas sesiones con los decretos más extensos: 21 cánones en la sesión 24, con temas como la selección de personas en el nombramiento de cargos eclesiásticos, exigiendo previas informaciones sobre los interesados, sobre celebración de concilios provinciales y diocesanos, predicación, cura parroquial, etc. Capítulo importantísimo era la reforma de la vida religiosa, la numerosa, variada parcela de monjes, religiosos de multiformes presentaciones. En la sesión XXV, la última, 5 diciembre de 1563, se promulgó el decreto. Su valor cuantitativo y cualitativo debe ser apreciado dentro del contexto de situaciones y circustancias, y de cuanto arrastraba una larga tradición de remedios y correctivos, no llevados a su aplicación universal y satisfactoria. Las disposiciones son generales y deben ser tenidas en cuenta por todos.

Los capítulos que de forma particular podía leer santa Teresa, sintiéndose más o menos interpelada, son los siguientes: Sobre la fidelidad de los religiosos a sus leyes, a los votos, etc. En segundo lugar, las normas sobre la pobreza, apuntadas especialmente en la prohibición de toda propiedad privada, bajo ningún pretexto.

En tercer lugar sobre las diversas formas de eximirse de la sumisión a los legítimos superiores religiosos. El cap. V sobre la clausura, que restablece y renueva disposiciones de Bonifacio VIII en la constitución Periculoso, urgiendo con severidad las antiguas disposiciones, bajo penas canónicas, e incluso apelando a las autoridades civiles para remediar situaciones llamativamente abusivas. Los capítulos VI y VII sobre elecciones y edad de abadesas y prioras; la jurisdicción sobre las monjas. El capítulo X sobre la asistencia espiritual de las religiosas, quienes una vez al mes se confesarán y comulgarán. Se les debe conceder por el obispo o los superiores un confesor extraordinario. El concilio prohibió la reserva del Santísimo fuera de la iglesia conventual. También era necesaria la lectura del capítulo XV sobre la edad de la profesión, la libertad para entrar en la vida religiosa, edad de la profesión, medidas contra los que fuerzan a entrar en religión.

Las referencias al concilio en los escritos de santa Teresa no son numerosas. La manera de referise a él o recordarlo es siempre unívoca, lo califica genéricamente como “santo concilio”. Una sola vez así “santo concilio de Trento (F 17,8). Esa reiteración lexicográfica evoca su estado de ánimo y su sentido de fidelidad y veneración a la Iglesia. Las evocaciones del concilio tienen siempre detrás un problema práctico; pertenecen al libro de las Fundaciones (9,8). Hablando de uno de los protagonistas de la reforma de los frailes, P. Ambrosio Mariano, que llegaba en la preparación de la fundación de Pastrana y refiriéndose a la medida que suprimía a los solitarios, “reducir a las órdenes a los ermitaños”, atribuye esta medida al concilio, pero de hecho se trataba de la constitución Lubricun genus de S. Pío V, con solo un año de margen para su aplicación. Esa disposición respondía a las denuncias y exigencias del concilio, cuyo espíritu está en el texto, y hasta en el mismo título.

El texto de Fundaciones (9,3) cuando se trataba de la fundación de Malagón con renta, contaba con la apoyatura del canon 3 del decreto de regulares de la sesión 25, por el que se concedía que los monasterios pudieran tener “bona inmobilia”, es decir rentas. Es bien conocida la intención del concilio sobre una garantía o

seguridad para el decoroso sustento de los clérigos y religiosos, que aparece como un ritornelo en esos decretos para evitar otros males y corregir abusos. Los letrados a quienes consultó en el caso son conocidos, entre ellos el P. D. Báñez (F 20, 9). El caso se repitió en la fundación de Alba de Tormes; el ilustre consejero repite su doctrina, y hasta “riñó” a la Santa... por su reserva en aceptarla con renta (V 36, 15).

Otra alusión a Trento en la fundación de Pastrana, cuando recuerda las limitaciones de la priora respecto de las salidas de clausura, es tenida muy en cuenta por la Santa y lo recuerda (F 24, 15). Ella misma apunta un detalle no señalado por el concilio, que la licencia debe darse por escrito (F 31, 3).

Quiso estar siempre bien informada de todas las exigencias del concilio. Cuando se trata de admitir a “Teresica” que tenía nueve años pide consejo a los expertos, P. Enrique Enríquez, jesuita y a Baltasar de Vargas. En el caso aluden a la Congregación del Concilio, encargada de la exégesis correcta del mismo (cta al P. Gracián, 27.9.1575).

Pese a su estricto sentido de fidelidad al concilio, es decir a la Iglesia, Santa Teresa no se sentía atada cuando tenía bien claros algunos puntos para el bien espiritual de sus hijas. No interpreta de forma rígida ni lineal el capítulo X de la reforma de los regulares, sobre la asistencia espiritual de las monjas por los confesores. En este punto tiene clara una cosa que quiso dejar a salvo de limitaciones e interferencias: la libertad para tratar con letrados sus problemas interiores. La priora era la encargada de garantizar esta libertad. La fijación de su pensamiento fue laboriosa y demuestra que, respetando el concilio, quería salvar lo que creía mejor para sus hijas. Los textos son numerosos: C, 8-6; F, 8,5; ib, 8, 9; (cta al P. Gracián, 9.1.1577).

También rebasó la praxis del concilio sobre la recepción de la Eucaristía, dando una interpretación no de mínimos como el concilio... Sus Constituciones de 1567 eran más generosas y abiertas. Toledo, Concilio de.

A. Pacho

Trigueros

Población de la provincia de Huelva, donde existía un convento de carmelitas, fundado en la ermita de Nuestra Señora de la Consolación el año 1522. Gracián lo visita en 1576, y desde ahí escribe a T una carta “tan llena de cuidados, y con mucha razón” (cta 159,1; cf 162,3: diciembre de 1576).

Troya, Obispo de

Vázquez Dávila, Rodrigo

Trujillo

Ciudad de la provincia de Cáceres. Floreciente en tiempo de T, y muy presente en los descubrimientos de tierras americanas. Sita no muy lejos del santuario de Guadalupe. T alude a Trujillo cuando en 1571 cree que los superiores dominicos “llevan a fray Domingo [Báñez] por prior a Trujillo” y los de Salamanca insisten en retenerlo. T comenta: “tierra trabajosa es para su salud” (cta 34,6).

U

Ulloa Toledo Osorio y Quiñones, Magdalena

Señora castellana del grupo de amigas de Dª María de Mendoza. Nacida en Toro (Zamora) hacia 1525. Famosa por sus copiosas limosnas a favor de los pobres, para el culto divino y para la redención de cautivos. “Hizo tantas fundaciones y tan pías, que con razón se llegó a llamar la Limosnera de Dios” (A 3,36). A ella recurrió la Santa durante su trienio prioral de la Encarnación para remediar la penuria de la casa. El 7.3.1572 escribía T a Dª María de Mendoza, desde la Encarnación: “Acábasenos ya la limosna que nos dio Dª Magdalena, que hasta ahora hemos dado con ella una comida... a las más pobres” (cta 41,2).

Ulloa, Guiomar de

Dama abulense, amiga y colaboradora de la Santa. Anónima en el relato de Vida, en que se la designa como “mi compañera”, “mi compañera viuda”, “la viuda sierva de Dios”. Nacida en Toro (Zamora). Era hija de Pedro de Ulloa y Aldonza de Guzmán. Casó muy joven con Francisco Dávila, señor de Salobralejo (Avila), quedando viuda a los 25 años, con tres hijas, dos de las cuales ingresaron en la Encarnación, donde ya residía una hermana de Guiomar. También su otra hija Antonia de Guzmán, al enviudar, ingresó en el monasterio (1592) y será ella quien en los procesos de canonización de T nos informe al detalle sobre la amistad de ésta con Dª Guiomar (BMC 19,387-398). Ésta última intimó con la Santa durante la primera fase de su vida mística (hacia 1555...). Intervino también ella en la famosa “velada” de la Encarnación en que surgió la idea de fundar un primer Carmelo (V 32,10). Formó parte del grupo de íntimos “que al presente nos amamos en Cristo”, con quienes entra en díálogo intermitente el relato de Vida (V 16,7). Fue Dª Guiomar quien puso a T al habla con san Pedro de Alcántara (V 30,3; cf. 24,4). También fue ella quien, en momentos difíciles para T, le facilitó la dirección espiritual del P. Prádanos (24,4), y cuando éste enferme de gravedad, lo asistirán las dos en la casa solariega de Guiomar en Aldea del Palo (Zamora), donde luego fundará uno de sus conventos san Pedro de Alcántara (1560). Pero la aportación decisiva de Dª Guiomar a la obra y la biografía teresianas tiene lugar con ocasión

de la fundación del Carmelo abulense de San José. Especialmente a partir de momento en que el Provincial carmelita se retira de la empresa (V 32,15). Es entonces cuando ella presta a T su apoyo incondicional. Hace frente a la oposición de la ciudad y del clero: “a la mi compañera –escribe T– ya no la querían absolver si no lo dejaba, porque decían era obligada a quitar el escándalo” (V 32,15). Tiene que afrontar la oposición de la propia hija, Antonia de Guzmán (BMC 19,388). Aporta dineros para hacer la primera adquisición de solares e inmuebles del futuro Carmelo (ib 389). En uno de los aprietos económicos de T durante las obras del minúsculo convento, Dª Guiomar recurre a su madre Dª Aldonza, que le envía dineros ‘in extremis’ desde su casa de Toro (ib 391). A las dos, madre e hija, viene dirigido desde Roma el breve de fundación de San José, fechado el 7.2.1562 (MHCT 1, 9), en respuesta a la petición elevada por ellas mismas a la curia romana el año anterior (ib p. 7). Así pues, la autorización oficial de la fundación no venía dirigida a la M. Teresa, sino: “dilectis in Christo Donae Aldonce de Guzmán et Donae Guiomar de Ulloa, mulieribus illustribus, viduis, incolis Abulensis civitatis” (ib p. 9). Posteriormente, en 1577, Dª Guiomar, en calidad de “fundadora del monasterio” se plegará a los deseos de la Santa de pasarlo a la jurisdicción de la Orden (ib pp. 366-369; F 31, apénd). Al año siguiente, ella misma ingresa en el Carmelo abulense de San José, que luego se verá precisada a abandonar por razones de salud. Ya antes, se había puesto bajo la dirección espiritual de san Juan de la Cruz y es una de las que lamentan su “ausencia” al llevarlo preso: “Doña Guiomar –escribe T– ...llora a su fray Juan de la Cruz” (cta 238, 14: era ya el 15.4.1578). En esos últimos años las dos se cartean con frecuencia. Escribe la Santa desde Sevilla: “Envíe a recaudo esa carta a Dª Guiomar, que no hago sino escribirla, y piérdense [las cartas] y luego quéjase y con razón” (cta 88,16; cf 246,7).

La Santa trazó varias veces la semblanza de su amiga y gran colaboradora. Uno de los mejores perfiles se halla en la primera carta a Lorenzo de Cepeda, una página escrita en vivo, cuando las dos, Dª Guiomar y ella, se compenetran en amistad, experiencia de Dios y actividad fundadora. Dice ella a Lorenzo:

“favoréceme esa señora doña Guiomar, que escribe a vuestra merced. Es mujer de Francisco Dávila, de Salobralejo, si vuestra merced se acuerda. Ha nueve años que murió su marido [T. escribe el 23.12.1561], que tenía un cuento de renta. Ella por sí tiene un mayorazgo, sin el de su marido, y aunque quedó de 25 años, no se ha casado, sino dádose mucho a Dios. Es espiritual harto. Ha más de cuatro años que tenemos más estrecha amistad que puedo tener con hermana” (cta 2,3). Según ese memorial de la Santa, Dª Guiomar nacería en 1527; quedaría viuda en 1552, e iniciaría fuerte amistad con T en 1556/1557. Todavía en otra carta al mismo Lorenzo le hace la confidencia de que el poema “Oh hermosura que excedéis...” lo compuso ella cuando “doña Guiomar y yo andábamos juntas” (cta 172,24).La hija de Guiomar, Dª Antonia de Guzmán, añade que en la casa de ambas, en Avila, recibió la Santa una de sus gracias “del dardo”, lo que ella comentará luego a Lorenzo glosando los versos del poema “sin herir dolor hacéis / y sin dolor deshacéis...” (cta 177,5: cf. BMC 19,394). – Doña Guiomar pertenece a la historia de las grandes amistades de la Santa.

Ulloa, Miguel, Ocarm

Carmelita de la provincia de Andalucía. Coetáneo de T. Cursó estudios en la Universidad de Salamanca (1551...). Hombre de valor, pero enredado en las intrigas y disensiones de su provincia en aquel momento. Es hermano del carmelita Fernando de Ulloa, adversarios ambos de la facción capita-nea-da por los hermanos Nieto (Melchor Gaspar y Baltasar). Miguel de Ulloa es fundador y prior del convento de Utrera. Depuesto por el provincial, es reintegrado en el cargo por el visitador general, P. J. B. Rubeo (1566), que además lo honra con el título de “defensor Ordinis”. Nombrado prior de Sevilla en el capítulo provincial de ese año, persevera en el cargo hasta 1569 (cf RR 40, n. 93). Al emprender su Visita el dominico Francisco de Vargas, se ve precisado a desterrarlo de Andalucía (1571), notificándolo expresamente al P. General, porque fray Miguel y su hermano Fernando “han sido causa de todas las pasiones y alteraciones de esta provincia por sus ambiciones” (MHCT 1,123-124). Ulloa no obedece: “celebra [misa]

estando descomulgado" (ib 252). De nuevo actúa como prior de la numerosa comunidad de Sevilla en 1575, y el nuevo visitador, P. Gracián, tendrá que castigarlo y aceptar su renuncia al cargo, si bien alegando, por parte del depuesto, razones de gravísima enfermedad (ib p. 294). – Será este hombre polémico el encargado de intimar a la Madre Teresa, en Sevilla, la orden venida de Piacenza, no ya de que está excomulgada como le han dicho, sino de que se recluya en clausura y no funde más. Escribe ella misma al P. General Rubeo: "Yo supe la acta que viene del capítulo general para que yo no salga de una casa. Habíala enviado aquí el P. provincial fray Angel al padre Ulloa con un mandamiento que me notificase.... Debe haber poco más de un mes que yo procuré me lo diesen, porque lo supe por otra parte" (cta 102,11: desde Sevilla, a principios de 1576). Ignoramos el tenor exacto de lo notificado por Ulloa a la Santa. Pero ella estaba al corriente de las pendencias entre este hombre y los visitadores. Era del pasado 21 de noviembre el "rebate" de Gracián dentro del convento sevillano, gobernado por Ulloa (cf Rel 50; y cta 359,4).

Umbrete

Villa de la provincia y diócesis de Sevilla, donde tenía su casa de descanso el arzobispo don Cristóbal de Rojas. El 9.5.1576 escribía T desde Sevilla a Madrid: "mañana van el prior y suprior de Los Remedios [los descalzos Antonio de Jesús, Heredia, y Alonso de la Madre de Dios] a Umbrete, que los envió a llamar el arzobispo, que está allí" (cta 106,6).

Ursula de los Santos, ocd (1521-1574)

Es una de las cuatro pioneras del Carmelo abulense de San José. En el Carmelo mantuvo su nombre de familia. Natural de Avila. Era hija de Martín Rivilla y de María Alvarez de Arévalo. "Fue la primera religiosa que tomó el hábito desta santa observancia". Al profesar el 21.10.1564 (MHCT 1, 34), promete "obediencia ...al Reverendísimo señor don Alvaro de Mendoza, Obispo desta ciudad de Avila" (ib

35). “Mujer en algún tiempo muy galana”, nota Ribera (Vida, 120). “Enseñada a mandar”, añade Gracián, y por eso probada especialmente en la obediencia por la Santa (Escolias..., p. 370). La M. Fundadora, según el mismo Gracián, le cobró “un particularísimo amor” (ib). Murió en el Carmelo de San José el 19.2.1574, estando la Santa en Alba. El cronista la cuenta entre las cien ilustres del Carmelo primitivo (Historia... p. 182; cf Reforma 1,1,44, p. 155).

Ursula de san Angelo (Robles), ocd

Ella y su hermana Inés de Jesús ingresan en el Carmelo de Caravaca (Murcia), donde profesan el 10.11.1577. Son hijas de Martín Robles y Catalina Cuello. Aludidas en la cta 200,8, cuando aún eran novicias.

V

Valdemoro, Alonso de, Ocarm

Carmelita de la provincia de Castilla. Su nombre: Alonso Hernández o Fernández. En el epistolario de la Santa, aparece con el criptónimo de “Perucho”. – Nacido probablemente en Valdemoro (Madrid) hacia 1524/1525, ingresa muy joven en la orden y profesa hacia 1539/1540 en el convento de Toledo. En 1548 es conventual en el convento de “Los Valles” (Burgos) y sucesivamente ejerce cargos de responsabilidad: fundador y primer prior del convento de Valderas (1566), confirmado en el cargo el año 1567 en el Capítulo Provincial presidido por Rubeo. Es a la vez Definidor Provincial. Parece ser él quien dé el relevo al P. Antonio de Heredia como vicario de Medina del Campo, cuando éste renuncie a su cargo prioral para encaminarse a Duruelo. Prior del Carmen de Avila en 1574-1576. Reelegido para el cargo este mismo año, pero le es aceptada la renuncia (RR,

247). En 1577 se le encomienda la fundación de un convento en su pueblo natal Valdemoro, si bien ésta no se logrará hasta 1589. En el epistolario teresiano aparecerá como vicario de Medina del Campo en 1578 (cta a Gracián: 19.8.1578, n. 4). Todavía en 1579 es designado prior de San Pablo de la Moraleja. Cuenta con un hermano carmelita, no muy afortunado, y con un primo, el maestro Córdoba, también carmelita. Pero cuenta sobre todo con el aprecio del Provincial Angel de Salazar y del General Rubeo.

A pesar de su bien merecido prestigio, Valdemoro entra con mal pie en el epistolario teresiano, por haber sido él quien, siendo prior del Carmen de Avila, apresa y lleva desterrado a Medina a fray Juan de la Cruz y a su compañero de tarea en La Encarnación, a finales de 1575, mientras la Santa está en Sevilla. A primeros de enero de 1576 se lo referirá ella, dolorida, al General de la Orden, lamentando que Valdemoro goce del favor del Provincial Angel de Salazar: “como es prior de Avila, quitó los descalzos de La Encarnación con harto gran escándalo del pueblo, y así trae aquellas monjas..., que es lástima el gran desasosiego que traen” (carta a Rubeo, enero de 1576, n. 16). Los otros achaques que indispondrán a la Santa respecto de él son sus intentos de amistad, que ella cree fingidos (“tengo sospecha que amistad para hacernos bien... no la tendrá”: cta a Gracián, del 21.10.1576, n. 9; y cta del 3.11.1576, n. 1); sus tanteos para introducir entre los descalzos a su propio hermano, expulsado de la Orden (ctas 144,1; y 145,3, en que la Santa usa fina ironía respecto del buen “Perucho”). Todavía se enojará con él T a causa de su intervención en la famosa “elección machucada” de la Encarnación y las subsiguientes censuras de las monjas carmelitas: él y el Provincial “no han hecho sino hacer diligencias y amenazarlas” (cta a R. de Huerta, del 12-3-1578, n. 2). “Muertas de miedo de él” están por esas fechas las carmelitas de Medina, donde Valdemoro es Vicario (cta a Gracián, del 19.8.1578, n. 4). A todo ello se debe la imagen negativa que este hombre ha proyectado sobre las biografias de T y de Juan de la Cruz.

BIBL. – Pablo Garrido, Interpretaciones erróneas de algunos textos teresianos, MteCarm, 1997.

Valderas

Villa de la provincia de León. Había en ella un convento de carmelitas (O.Carm), fundado el 3.3.1566. Por probable equivocación, la Santa alude a la villa: “un monasterio de Bernardas, creo en Valderas” (cta 303,1). Era, en realidad, el convento de Bernardas de Benavente.

Valencia

Valencia comparece al menos dos veces en la biografía de T. En 1567 la Santa escribe al P. General, Rubeo, pidiendo licencia para iniciar la fundación de descalzos: “Esta carta [de ella al P. General] llegó a su poder estando en Valencia, y desde allí me envió licencia para que fundase dos monasterios...” (F 2,5: cf MHCT 1,67). En 1571 san Juan de Ribera le ofrece la fundación de un Carmelo en la ciudad. Oferta que no tiene efecto, por querer aquél retener la jurisdicción del futuro Carmelo valenciano Ribera, san Juan de.

Valera, Leonor de

Portuguesa, natural de Lagos, instalada en Sevilla con su esposo Enrique Freire y con sus hijas que luego entrarán en el Carmelo con los nombres de Blanca de Jesús, María de san José e Isabel de santa Febronia. Familia bienhechora del Carmelo hispalense. Cuenta la priora María de San José: “Esta señora [Leonor] fue la primera bienhechora de esta casa después de las Hermanas de Malagón... Esta señora lo fue en extremo, y muy aficionada... Estaba en este tiempo en su prosperidad, la que le faltó con las quiebras de los bancos que en este año sucedieron” (Libro de Recr., recr. 9: sigue contando detalles de su beneficencia). La Santa le estuvo sumamente agradecida (ctas 222, 5; 301,6; 304,5), si bien se

opuso a que sus tres hijas se reuniesen en un solo Carmelo (cta 304,5). Su hija Blanca de Jesús irá con María de san José a la fundación del Carmelo de Lisboa (1584), y será priora del mismo en 1593.

Valladolid

Es más que explicable que la madre T pensara en Valladolid como lugar de una de sus primeras fundaciones (la cuarta). La villa (ciudad desde 1596) era, ante todo, el núcleo de comunicaciones inevitables en Castilla la Vieja y su población la más numerosa de la meseta norte, con 40.000 habitantes en tiempos de Carlos V que habían disminuido algo por 1568. Abundaban los mercaderes, se habían establecido banqueros, y, aunque desde 1561 se ausentara la Corte para asentarse en Madrid, allí seguían teniendo sus palacios aristócratas y nobles distinguidos, ya fuesen las casas antiguas de los Almirantes, de los Benavente, ya fueran las nuevas, enriquecidas y prestigiadas por las ocasiones que ofrecía la administración de la inmensa monarquía. Esto último es lo que acontecía con la familia de los Mendoza: doña María era la viuda del que fue secretario de Carlos V, don Francisco de los Cobos, hermana del obispo de Avila (no tardando, de Palencia), don Álvaro de Mendoza, y del “fundador” don Bernardino (F 10, 1-2). Podía esperar santa T limosnas en este cruce de caminos populoso y caritativo, con muchos pobres naturales o inmigrados, casi siempre del norte.

No obstante, lo que confería personalidad a la villa era la población y la actividad de los letrados: en primer lugar los de la Chancillería, con su presidente, oidores, alcaldes, y con mucha gente de la pluma para atender todos los pleitos del reino de Castilla al norte del Tajo; también los de la Universidad, la segunda de las tres “mayores” con la de Salamanca y la de Alcalá; los del colegio mayor de Santa Cruz o los del otro colegio mayor, el de San Gregorio (donde estuvieron, entre otros, Carranza y fray Luis de Granada). La Inquisición, por su parte, tenía en Valladolid la sede de su distrito más extenso, y no era posible pensar en la villa sin

recordar los famosos autos de fe con los luteranos quemados en 1559 y con los índices de libros prohibidos (V 26,26).

No era todavía Valladolid obispado, dignidad que lograría por el influjo de su hijo, Felipe II, en 1595, sino abadía. Dependía directamente de Roma a pesar de los esfuerzos que desde Palencia se ha-cían para tenerla bajo la jurisdicción de su obispado. Su cabildo era como los catedralicios, y se había comenzado ya por 1568 su fastuosa colegiata (pronto catedral, siempre inconclusa) con traza del arquitecto Juan de Herrera.

Tenía la villa las quince parroquias clásicas y albergaba unos treinta conventos y monasterios de prácticamente todas las órdenes religiosas, que se habían ido asentando allí desde el empuje que al villorrio anterior dio el que es considerado como fundador de la ciudad, el conde Pedro Ansúrez (principios del siglo XI). De otro carácter, con más actualidad entonces, era la reciente Compañía de Jesús, que contaba con dos colegios, el de San Ignacio y el de San Ambrosio. Como otro signo de modernidad, después de los jesuitas, allí aparecieron las monjas de la madre T (1568) y, durante su vida, los frailes descalzos, extramuros, en una ermita de san Alejo (1581). Santa T, que tuvo una larga estancia para dejar asentada la fundación en mejor lugar (el actual) que el primitivo, fuera de la ciudad y malsano, pasó bastantes veces por su convento vallisoletano.

Teófanes Egido

Valladolid, fundación del Carmelo de

El Carmelo de Valladolid es la cuarta fundación de la Santa. Para realizarla, tuvo que dar largas a la fundación del Carmelo de Toledo, ya proyectado. Pero se interpuso un episodio dramático, la muerte improvisa del donante de la casa y de los terrenos para la fundación vallisoletana, don Bernardino de Mendoza.

Era don Bernardino hermano del obispo de Avila, don Alvaro, y fue él quien tuvo la iniciativa de la nueva fundación, avalada con la oferta generosa de locales amplios y hermosos: “una casa que tenía –escribe Teresa–, con una huerta muy buena y grande, que tenía dentro una gran viña..., que tenía harto valor” (F 10,1). Él era “caballero principal”, pero “mancebo”, es decir joven y soltero. Sorprendido por la muerte, la Santa se apresuró a cumplir la voluntad del finado, y tomó posesión de todo. Llegó el 10 de agosto de 1568 a la finca, sita en Río de Olmos, a “casi un cuarto de legua de la ciudad” (F 10,1). Cuanto antes hizo celebrar la primera misa en la iglesita impro-visada, y el día de la Asunción (15 de agosto) inauguró oficialmente el nuevo Car-melo (F 10,6).

“Llámase este monasterio la Concepción de nuestra Señora del Carmen” (título del c.10).

El relato de la fundación, hecho por la Santa en el capítulo 10 de su libro nos pone al corriente de uno de sus criterios de fundadora: sus Carmelos deberán ser un pequeño oasis de soledad, pero no erigidos en el desierto material sino, a ser posible, en el corazón de la ciudad. Por ese motivo, aceptó de momento los locales de Río de Olmos, lejos del casco urbano, pero en espera de solución mejor. Y, de hecho, pronto trasladó la comunidad a Valladolid, gracias al apoyo incondicional de otra hermana de don Alvaro, doña María de Mendoza, que será de por vida gran amiga de T y de sus Carmelos.

El resto del relato centra la atención en las personas: dos vocaciones jóvenes y excepcionales que llegaron enseguida al Carmelo pucelano: la adolescente Casilda de Padilla y la joven Beatriz Oñez, que una vez profesa fallecerá en olor de santidad (c 12).

Otro detalle importante, aunque recordado sólo de paso en el relato teresiano, se refiere a un excepcional compañero de fundación: “Estaba con nosotras... uno de los frailes que queda dicho que quería ser descalzo, que se informaba de nuestra

manera de proceder en estas casas” (F 10,4). Era fray Juan de la Cruz, que en el Carmelo vallisoletano hace su aprendizaje teresiano, meses antes de estrenar vida en Duruelo.

En resumen:

– 9 de agosto de 1568, T viaja de Medina a Valladolid, acompañada de san Juan de la Cruz.

– 15 de agosto inaugura el Carmelo en Río de Olmos.

– (28 de noviembre, san Juan de la Cruz inaugura Duruelo).

– 3 de febrero de 1569, traslado de la fundación a Valladolid.

– 21/22 de febrero. T viaja de Valladolid a Medina y Duruelo (F 14,6).

Bibl.–Juan Luis Rodríguez - Jesús Urrea, Santa Teresa en Valladolid y Medina del Campo, Valladolid 1982.

F. Domingo

Vallejo, Diego de

Canónigo de la Colegiata de San Pedro, de Soria. Confesor de las carmelitas de esta ciudad. Designado por la Santa como “nuestro Padre Vallejo” (cta 428,3). Más tarde, T suplica su parecer sobre arreglos del Carmelo soriano, poniéndolo en relación con Gracián (cta 444,3). Desde Burgos (4.2.1582) le envía la Santa un fajo de cartas, para que las distribuya después de leerlas, y para él mismo una de plena confianza, que ha llegado a nosotros muy deteriorada (cta 431).

Vanegas (=Fanegas)
Mariana de los Santos, ocd

Vargas, Baltasar, O.P.
Es uno de los misioneros regresados de las Indias Occidentales y conocido por la Santa en Sevilla (1575). Fue a América muy joven. Allí estuvo unos diez años. De regreso fue conventual de Sevilla dos años y de nuevo regresó a América. A él consultó la Santa la licitud de admitir y "criar" dentro del Carmelo hispalense a su sobrina Teresita, niña de 9 años (cta 89,3).

Vargas, Francisco de, O.P.
Dominico andaluz. Célebre en la historia teresiana por los incidentes de su Visita de reforma al Carmen andaluz. Es prior del convento dominico de San Pablo, de Córdoba, cuando le llega el nombramiento de Visitador Apostólico de los carmelitas de Andalucía, hecho por S. Pío V, el 20.8.1569 (MHCT 1, 84, n). Antes había sido ya provincial de los dominicos (1565-1569). Será luego prior del convento granadino de Santa Cruz (1573), y nuevamente elegido provincial (1573). Como Visitador, se puso reiteradamente en comunicación epistolar con el General de la Orden, J. B. Rubeo (ib 123). En el Carmen, ejerció sus poderes con autoridad pero con poco tacto. Nombró provincial a fray Alberto Farias (ib). Autorizó la erección de conventos descalzos (San Juan del Puerto, Los Mártires de Granada, La Peñuela) a base de carmelitas, no siempre dignos de crédito, procedentes de otros conventos andaluces. Para reparar ese mal paso, requirió insistentemente el envío de descalzos fidedignos de Pastrana, petición a la que respondieron los PP. Ambrosio Mariano y Jerónimo Gracián, quienes por sugerencia de él erigieron en Sevilla el convento de Los Remedios (ib 147). Luego, al ser elegido provincial de los dominicos de Andalucía (1573), delega sus poderes de Visitador, con escaso acierto, en el P. Baltasar de Jesús (ib 144), el

cual los traspasa a Gracián (ib 151). Era ya el verano de 1573. Escribe al Nuncio Ormaneto rindiendo cuentas, confesando el escaso éxito de su Visita y acusando al P. General de entorpecerla (ib 166). Ormaneto reacciona confirmándolo en el cargo con poderes renovados de “Visitador y Reformador Apostólico”(ib 173 y 178: es ya el 8.5.1574). Ahora Vargas nombra a Gracián “Vicario Provincial de los carmelitas de Andalucía (ib 183 y 184), y a la vez delega sus poderes, en parte o en todo, a los dominicos Alberto Aguayo (ib 177) y Agustín Salucio (ib 178 y 180; cf 195). En la conclusión de la Visita, Gracián ratificará una a una las actas decretadas por Vargas, notificándolas al Nuncio Nicolás Ormaneto (ib 353-354). Era ya el 6.4.1577, pocos meses antes de la muerte de éste y del total cambio de aires. – De tan enmarañada situación la Madre Teresa tendrá amplios informes durante su estancia en Sevilla: 1575-1576. Si Vargas se había quejado, ante el nuncio papal de Madrid, del General de la Orden, Rubeo (el 15.3.1574: ib p. 166), ella escribe a éste una y otra vez con lealtad y afecto filial. Según T, a Vargas le han atribuido cosas que no ha hecho; pero sobre todo asegura al General que “los monasterios [de descalzos en Andalucía] se hicieron por mandado del Visitador Vargas, con la autoridad apostólica que tenía” (cta 83,8: del 3.6.1575). Ella lamentará tantas veces en su epistolario que Gracián se vea implicado en “estas barahúndas de reformas “ y reformaciones (ctas 96,8; 98,2.4; 181,9). Fernández, Pedro.

Varona (o Varrona)

No identificado. Se trata de uno de los caballeros que regresan de América y traen a la Santa el dinero que le envía desde Quito su hermano Lorenzo de Cepeda (cf V 33,12): “trajo [Antonio Morán] los dineros de Varona” (cta 2,6; cf. n. 1).

Vázquez Dávila, Rodrigo

Abulense, obispo titular de Troya. Hijo del noble genovés Ginés Alonso Bibaldo, y de Francisca Vázquez Dávila. En los Procesos de beatificación de la Santa, su hermano Juan de Santa Cruz, lo presenta así: “Tuvo un hermano este testigo, que se llamó don Rodrigo Vázquez, obispo de Troya, Dávila, y que es clérigo presbítero beneficiado propio de la iglesia de san Juan Bautista de esta ciudad, y es de edad [en 1610] de 78 años, poco más o menos” (BMC 19,283). Don Rodrigo colaboró con don Alvaro de Mendoza en la edificación de las ermitas del Carmelo de San José de Avila (ib). En septiembre de 1576, lo esperaba T en Toledo: “No está aquí el obispo de Troya, y así no se consagró el cáliz. Dicen que vendrá presto” (cta 123,5).

Vázquez, Dionisio, S.J.

Jesuita. Rector del Colegio de San Gil (Avila) durante el trienio 1558-1561. Poco afecto a santa Teresa y a su confesor P. Baltasar Alvarez. Ella celebra su partida y la sustitución por el sucesor P. Gaspar de Salazar (Vida 33,7), con quien se entienden mejor tanto ella como el P. Alvarez. – Vázquez había sido compañero de san Francisco de Borja, con el que viajó a Yuste para despedir a Carlos V. Más tarde escribirá una primera biografía del santo Borja. Desempeñará cargos en Flandes y en Roma. En 1574, Mercuriano lo aleja de la Ciudad Eterna y lo destina a España, donde llega a ser cabecilla del grupo disidente que promueve la autonomía en el gobierno de los jesuitas españoles.

Vázquez, Juan

“El de Almodóvar” lo llama la Santa, para distinguirlo de Juan Vázquez, el secretario regio. Era un modesto vecino de la villa de Almodóvar (Ciudad Real), amigo servicial del prior carmelita Ambrosio de San Pedro (cta 325,11), y portador ocasional de los mensajes de la Santa desde Malagón a Alcalá (cta 328,1).

Vega, Juan de Avila de la

Caballero de Salamanca, propietario de unas casas que en octubre de 1575 deseaba comprar la Santa para que el Carmelo salmantino, tan acosado por Pedro de la Banda, pudiera disponer de “casa propia” (cta 90,1.3). De hecho no se realizó esa adquisición.

Vega, Suero de

Caballero de Palencia, gran admirador y colaborador de la Santa en esta fundación. Era hijo de Juan de Vega, virrey de Navarra, y de Leonor Osorio, hija de los marqueses de Astorga. Casado con Elvira de Mendoza, hija del conde de Osorno, también gran amiga de la Santa. Uno de sus hijos fue carmelita con el nombre de Juan de la Madre de Dios. De él escribe la Santa: “caballero principal..., que nos favorece mucho y tenía gran gana que fuésemos allí” (F 29,14). Gracias a él, Gracián se decidió a iniciar la fundación del Carmelo de Palencia. Era conocido en la ciudad como “padre de los pobres” (Escolias..., Eph Carm 32 (1581) 417). Gracián lo recuerda así: “Juan de Vega..., aunque su estado era de capa y espada, su alma era tan dotada de caridad y fervor de espíritu, que excedía a muchos religiosos” (ib p. 406; cf Peregrinación de Anastasio, diálogo 13). Acompañando a la Santa en el viaje de Palencia Burgos, “tenía grandísimo deseo de conocer a la Madre viéndola el rostro”, y lo consiguió gracias a una estratagema de Gracián: “Suero de Vega se apeó y llegó a la ventana (del coche en que viajaba la Santa), donde la Madre con amor y buena gracia le abrazó” (Escolias..., ib p. 417). – Murió Suero de Vega en 1585. Su esposa Dª Elvira, en 1614. A ellos alude la Santa en su epistolario (cartas a J. de Reinoso, del 8.7.1581; y a M. A. de Salinas, del 13.9.1581). Cf MHCT, 3, 624-625.

Vejamen

«Vejamen» es el título de uno de los escritos breves de la Santa. Ese vocablo culto, de origen latino («vexamen»), no aparece en los escritos teresianos. Se

debe, probablemente, a los primeros editores. Fue Juan de Palafox quien, al publicarlo por vez primera entre las cartas de la Santa (vol. lº, carta 5: Madrid, 1656, pp. 54-69), lo tituló: «es la (carta) que llaman del vejamen» (ib p. 54).

Se trata no de una carta sino de un escrito jovial, ocasionado por una especie de torneo literario-espiritual en que participa un grupo de amigos íntimos de la autora, y que concluye con el dictamen «vejatorio» redactado por ella en Toledo a fines de 1576, y dirigido a don Alvaro de Mendoza. El episodio, entre jocoso, espiritual y literario, era remedo improvisado de los «vejámenes» académicos que en las universidades de entonces alegraban la investidura de cada nuevo doctor. De los actos académicos se había desviado a lo casero y religioso con los «vejámenes a lo divino». (Puede verse alguno de estos últimos en la BAE, tomo 35), «En la Universidad de Alcalá duraron hasta fines de 1834, y tuve ocasión de asistir a varios de ellos (es V. de la Fuente quien escribe). El claustro pleno asistía de ceremonia y con insignias doctorales. Dos estudiantes, sentados al lado del doctorando, recitaban composiciones en verso castellano, el uno echándole en cara todos sus defectos, físicos, morales e intelectuales, y el otro elogiándole hiperbólicamente. El padrino resumía el debate en una composición latina en que dirigía al graduando consejos oportunos» (BAE, tomo 53, p. 525). Sobre ese esquema de fondo redacta la Santa su texto.

Ella misma cuenta el episodio en carta 188,11, del 2.3.1577 a María de san José: «Ahí van esas respuestas, que envié a mi hermano a preguntar esa pregunta, y concertaron responder en San José, y que allá lo juzgasen las monjas los que ahí van; y el obispo hallóse presente y mandó que me lo enviasen que lo juzgase yo, cuando aun para leerlo no estaba la negra cabeza. Muéstrelo al padre Prior y a Nicolao; mas hales de decir lo que pasa, y que no lean la sentencia hasta que vean las respuestas; y si pudiere tórnelo a enviar para que gustara nuestro padre (que así hicieron en Avila para que se lo enviase), aunque no sea éste camino del arriero» (n. 11).

Como fácilmente se deduce de las palabras de la Santa, en el «torneo» quedó implicado un amplio coro de participantes. Basta aclarar la serie de alusiones contenidas en ese mensaje teresiano: «Esas respuestas» son los textos aportados por cuantos intervienen en el certamen de Avila. –«Mi hermano» es Lorenzo de Cepeda. –«La pregunta» enviada a Lorenzo es el lema «búscate en Mí», dictado a la Santa por la voz interior. –«Los que ahí van» son probablemente los escritos de los cuatro que han glosado el «lema», los mismos que serán mencionados y en cierto modo vapuleados por el «vejamen» de T, a saber: Francisco de Salcedo, el llamado «caballero Santo», que ya en Vida (23,6-8) intervino el en discernimiento de las gracias místicas de Teresa; Julián de Avila, capellán del Carmelo de San José desde la fundación (F 3,2); fray Juan de la Cruz, que sigue de confesor de las Carmelitas de la Encarnación desde 1572/1573. Y finalmente, Lorenzo de Cepeda, el hermano de Teresa recién venido de América (1576), con quien ella mantiene ahora intenso cruce de confidencias espirituales (cf cartas de 1576/1577 a Lorenzo).

Las restantes personas aludidas por la Santa, aparte el obispo de Avila, don Alvaro de Mendoza, son tres carmelitas: el superior del convento de Sevilla, P. Antonio de Jesús (Heredia), el P. Nicolás Doria, que en marzo de ese año iniciará su noviciado en el mismo convento de los Remedios de Sevilla, y el P. Jerónimo Gracián, que prosigue sus tareas de visitador. Pero los tres quedan al margen del episodio.

Resumiéndolo, podemos fijar su trayectoria: a/ Teresa está en Toledo, y en lo hondo de la oración ha escuchado la voz interior que le dice: «búscate en Mí». b/ Ella misma lo comunica confidencialmente a su hermano Lorenzo, «pidiéndole que respondiese a esta petición del divino Esposo». c/ La cosa llega a noticia de don Alvaro de Mendoza, que «gustó de hacer de estas palabras una espiritual y fructuosa recreación, ordenando que se discurriese y escribiese sobre ello, y cada uno declarase qué es lo que pedía el Señor a aquella alma». d/ Los cuatro interpelados dan su voto por escrito y lo leen en el locutorio del Carmelo de San

José de Avila, ante las carmelitas, en presencia del Obispo. e/ Hacen de jueces de los concursantes las monjas de San José, que hubieron de emitir su dictamen. f/ Pero don Alvaro prefiere que el dossier entero sea enviado a la Madre Teresa (en Toledo) y que ella dictamine en última instancia. g/ Al finalizar las Navidades de 1576/1577, la Santa enjuicia positivamente el parecer dado por las carmelitas de Avila. Lo expresa en carta a Lorenzo: «Hecho me han reír algunas de las respuestas de las hermanas. Otras están extremadas, que me han dado luz de lo que es; que no piense que yo lo sé» (cta 172,17-18, del 2.1.1577). h/ En cambio, en el texto del Vejamen sólo sentenciará a los cuatro teólogos espirituales.

El tono humorístico y «vejatorio» adoptado por la Santa no cayó en gracia a dos de los participantes: Lorenzo y Salcedo. Teresa tendrá que dar explicaciones.

De todo el dossier enviado a María de San José, residente en Sevilla, nos han llegado únicamente dos piezas: la respuesta de Lorenzo y el «Vejamen» de la Santa. El escrito de Lorenzo está redactado en prosa y verso. En el poema, glosaba primero el ‘lema’:

«El sumo Bien en su alteza

dice al alma enamorada

que se busque en su grandeza,

y que a su inmensa belleza

busque en su pobre morada».

Y a continuación, la «rispuesta»:

«De amor la suprema fuente,

sin bajar de sus alturas,

con su amor omnipotente

hállase siempre presente

y encierra en sí sus criaturas...» etc.

(Publicados por primera vez por V. de La Fuente en la Biblioteca de Autores Españoles, t. 53, p. 562).

Eran, según opinión de don M. Menéndez Pelayo, en su «Historia de la Poesía Hispano-Americana» (Obras completas, t. 28, Madrid 1948, p. 8), los primeros versos compuestos por uno de los españoles «quiteños». Versos que, según el mismo gran crítico, no desdicen en calidad literaria de los que sobre el mismo tema compuso la propia M. Teresa (ib p. 10).

En cambio, el «Vejamen» de la Santa se atendrá rigurosamente a la usanza burlesca de academias y universidades. Responde, por tanto, a los cuatro teólogos en tono humorístico y censorial: «no tengo intención de decir de cosa bien de cuanto han dicho» (n. 3), si bien lo realiza con finos atisbos espirituales sobre la glosa espiritualista de cada uno de los censurados.

El breve escrito de la Santa tiene el doble mérito de exhibir un fino humorismo en tema místico, y de permitirnos entrever uno de los primeros escritos de fray Juan de la Cruz, que desafortunadamente no ha llegado hasta nosotros. (Ya en 1656, el primer editor del Vejamen, J. de Palafox, advertía que no conocía «los papeles de los conferentes» (Cartas, t. lº, p. 61).

Más adelante, la propia Santa glosó el famoso lema «búscate en mí», en uno de sus poemas místicos: «Alma, buscarte has en Mí, / y a Mí buscarme has en ti», pero este poema ya no entró en las réplicas del torneo.

T. Alvarez

Vela, Cristóbal

Arzobispo de Burgos, célebre en la biografía teresiana por su oposición a la fundación del Carmelo burgalés, y por su presencia polémica en el relato del c. 31 de las Fundaciones. Abulense, de la familia de los Vela, muy relacionada con la casa de los Cepeda-Ahumada. Es hijo de Blasco Núñez Vela, Virrey del Perú, muerto en la batalla de Iñaquitos (1546), y de Dª María de Tavera, cuyo palacio abulense era cercano a la casa natal de T. Era sobrino del padrino de ésta, D. Francisco Vela. Cursó estudios en Salamanca, donde luego ocupó la cátedra de Scoto. Arcediano y canónigo de Avila. En 1575 es nombrado obispo de Canarias, y en 1580 arzobispo de Burgos. A su venida, recibe el palio en la iglesia de Nuestra Señora del Prado, de los jerónimos de Valladolid, de manos de D. Alvaro de Mendoza, entonces obispo de Palencia (F 31, 2-3). En la sede burgalesa mantuvo largo y enojoso pleito de jurisdicción con el cabildo de la catedral. Murió en Laredo (Santander) el 21.11.1599. Sus antiguas relaciones personales con la Santa adquieren especial relieve con ocasión de la fundación del Carmelo burgalés (1582). Primero, don Cristóbal autoriza de palabra la fundación (cta 420,1; F 31,14), y así lo había prometido al obispo de Palencia (F 31.3). Luego, se opuso tenazmente, cuando ya la Santa y sus monjas estaban en la ciudad (F 31,21). Las invita a marchar: “que bien nos podíamos tornar [a Avila]. Pues ¡bonitos estaban los caminos!” escribe T (31,21). Por fin, accedió (F 41,41; cta 433,2): “quiere él decir la primera misa y bendecir la Iglesia”, refiere ella a D. Alvaro (cta 441,1); y asistió a la toma de hábito de las dos primeras carmelitas burgalesas (F 31,49; cta 445,2). De él apenas nos ha dejado la Santa un esbozo de perfil: lo encuentra “tan alterado y enojado”; “enojadídimo de mí” (F 31,21); pero

“es tan buen cristiano...”(ib n. 31), “es harto letrado” (ib 41). En el fondo ella lo deja vislumbrar entre obstinado y mudable. Ya antes de viajar a Burgos, mientras preparaba el viaje, escribió: “Fiar ya de lo que hará el arzobispo, a mi juicio no conviene”. “Tanta resistencia en el arzobispo –que creo cierto que lo desea– algún misterio hay” (cta 401,4.8). Burgos, fundación de.

Velasco y Aragón, María

Condesa de Osorno. Casada en 1529 con el conde D. Pedro Fernández Manrique de Lara. Hija del condestable de Castilla, D. Bernardino Fernández de Velasco y Dª Juana de Aragón. Emparentada con la familia de Casilda de Padilla (en el Carmelo, Casilda J. de la Concepción). Intervendrá en los trámites fallidos de la dote de ésta, en diálogo personal con la Santa (cta 302,9). El epistolario teresiano se limita a enviarle saludos y recaudos (ctas 70,3; 143,9; 302,9). Pero en las Relaciones recuerda la imagen de la Virgen que le regaló la Condesa y que aún se conserva en el Carmelo de San José (R 25,1: Osorno).

Velasco, Catalina de, Ocarm

Carmelita en la Encarnación de Avila, donde es sobrina de Ana de Velasco. Hija del caballero abulense Miguel del Aguila (BMC 19,424). Ingresó en el monasterio “cuando era niña pequeña de cuatro o seis años” (ib). Es joven de 16 ó 17 años cuando comparece ante el visitador Rubeo (en 1567), y se le queja de que “el Provincial hace agravio en las elecciones y pone oficiales las que quiere contra la consuetud del monasterio!” (EstTer 1,303). Fue una de las que en 1571 se opusieron a la designación de T por priora de la casa (BMC 19,430), si bien luego “la quiso mucho” (ib). En cambio, en 1572 interviene en la Respuesta a un desafío (n. 23), motivándose en “el dolor que pasó el Señor cuando le enclavaron en la cruz”, y pidiendo “que se vaya aumentando nuestra orden” (EstTer 3,299). También ella es cofrade de la “Hermandad de la Transfixión”, erigida en el monasterio. En 1610, Catalina, de edad de sesenta años, comparece todavía ante

el tribunal de beatificación de la Santa en Avila, para aportar acerca de ella una copiosa declaración (BMC 19, 424-440).

Velasco, Juan López de

Gran amigo y colaborador de T. Nacido en Vinuesa (Soria), secretario y cosmógrafo del rey Felipe II, en colaboración con Pedro Esquivel. Se titula él mismo “cronista mayor de las Indias, criado del Rey nuestro señor, estante en la villa de Madrid” (MHCT 6, 468). Es hermano de la carmelita Juana de la Madre de Dios. En 1587 testifica: “conoció a la madre Teresa de Jesús de siete años a esta parte [=1580: cf cta 316,12], que pasando por esta villa de Madrid a cierta fundación, posó en casa de este testigo” (ib). Fue uno de los grandes mediadores del carteo de la Santa, quien llega a decir que envía sus misivas “por la vía de Velasco” (cta 325,1). Mantiene con ella intenso carteo en los momentos difíciles de su obra de fundadora (cf cta 316,12; 344,5; 358,2; 373,5; 436,2...: desde 1579 hasta 1582). Su hospedaje en la casa madrileña de Velasco ocurrió a primeros de junio de 1580. La Santa hará todo lo posible por recibir en el Carmelo de Segovia a la hermana de Velasco, doña Juana. Escribe T a Gracián, ya antes de pasar por la casa de don Juan en Madrid: “...le quiero mucho... A él y al padre maestro fray Pedro Fernández y a don Luis creo son a los que debemos todo el bien que tenemos” (cta 316,12). Velasco depone sobre la Santa en el proceso de traslación de sus restos mortales, convocado “por parte de Avila” (MHCT 6, 468-470). Un triste episodio, también posterior a la muerte de la Santa, ensombrece la memoria de este hombre, gran amigo de Gracián, pero que luego lo traiciona insidiosamente (cf MHCT 4,162).

Velázquez Mejía, Rafael

Caballero abulense que ofrece a T la alquería de Duruelo para fundar el primer convento de descalzos (1568). Escribe T: “Un caballero de Avila, llamado don Rafael, con quien yo jamás había tratado, no sé cómo –que no me acuerdo– vino

a entender que se quería hacer un monasterio de descalzos; y vínome a ofrecer que me daría una casa que tenía en un lugarcillo de harto pocos vecinos, que me parece no serían veinte –que no me acuerdo ahora-, que la tenía allí para un rentero que recogía el pan de renta que tenía allí. Yo, aunque vi cuál debía ser, alabé a nuestro Señor y agradecíselo mucho...” (F 13,2). El autor de Reforma (2,6,5) precisa que la oferta de don Rafael ocurrió en junio de 1568: “Allí [en Avila]... vínola a visitar un caballero de aquella ciudad, muy noble, llamado don Rafael Velázquez Mejía (este es su propio apellido) a quien la Santa jamás había hablado”. Don Rafael recuperó la alquería al marcharse de Duruelo los descalzos, quienes de nuevo la comprarán en 1612 a uno de los sucesores de Don Rafael. Duruelo.

Velázquez, Alonso (obispo) 1533-1587

Nacido en Tudela de Duero (Valladolid) en 1533, cursó estudios en el Colegio de San Ildefonso de Alcalá (1545) donde se graduó de maestro en artes y teología (1552). A partir de 1554 es catedrático de Durando y sucesivamente de teología moral y de prima de Escoto en Alcalá. Catedrático y rector en la universidad de Valladolid (1566), de donde pasó como magistral a la catedral de Toledo. Nombrado obispo de Osma en 1578, asiste al Concilio de Toledo (1582-83) y pasa a la archidiócesis de Santiago de Compostela en marzo de 1583. Aquejado por sus enfermedades, se retira a Talavera de la Reina, donde muere el 14.1.1587. – La M. Teresa comienza a confesarse con él en Toledo en el verano de 1576 (cta del 5.9.1576 a Gracián, F. 30,1 y R 63). “Siempre que veía u oía predicar a esta persona, me hacía contento espiritual... Huelga de oírme, y busca tiempo y me ha entendido y dado gran alivio. Es muy letrado y santo” (R 63). “Me aseguraba con cosas de la Sagrada Escritura, que es lo que a mí me hace al caso” (F 30,1). Aconseja y ayuda a T en las fundaciones de Villanueva de la Jara (F 28,10) y de Soria (F 30), y en numerosas ocasiones más (F epíl. 3). Incluso en el proyecto de fundar en Madrid (cta del 14.7.81, a Gracián). – En la historia de los escritos teresianos, su apoyo fue decisivo para la redacción del Castillo Interior (1577).

Para él escribe T su postrera relación (R 6: 1581). Data de este mismo año la única carta de T a Velázquez que haya llegado hasta nosotros (cta del 21.3.1581). No nos ha llegado ninguna de él a la Santa (cf. cta del 23.5.1581, n. 5 a Gracián). “Hombre muy letrado y virtuoso”, así lo define T (F 28,10).

Venegrilla (o Benegrilla), Alonso

Destinatario de uno de los primeros escritos autógrafos que nos quedan de la Santa. Nacido en Mingorría (Avila) en 1519. Casado con Catalina Jiménez. En 1546 (?) se hace cargo del gran palomar de los Ahumada en Gotarrendura (Avila). Ese mismo año le escribe T desde la Encarnación un sencillo billete, con fecha 12 de agosto, dándole instrucciones y pidiéndole el envío de “unos palominos” (cta 1). Fallece hacia 1599. Después de muerto don Alonso S. de Cepeda, Venegrilla será uno de los testigos que comparezcan en el penoso pleito entablado por los dos cuñados de T, Martín de Guzmán y Juan de Ovalle.

Ventas/venteros

“Ventas”, en tiemp de T, decíanse los albergues colocados al lado de caminos importantes. “Venta –define Covarrubias– es una casa en el campo, cerca del camino real, a donde los pasajeros suelen parar el medio día y a necesidad hacer noche”. En ellas se alojó T en sus viajes de fundadora. Pero las ventas y los venteros están mucho más presentes en las populares leyendas teresianas que en los escritos de la Santa, donde rara vez emplea ese vocablo. Ella prefiere hablar de “posadas” (F 3,4.5; 19,2; 24,5...). De hecho, el alojamiento en ellas fue estudiado cuidadosamente por T. Lo dice ella en dos pinceladas: “Ibamos en carros muy cubiertas, que siempre era ésta nuestra manera de caminar. Y, entradas en la posada, tomábamos un aposento, bueno o malo, como lo había, y a la puerta tomaba una hermana lo que habíamos menester, que aun los que iban con nosotras no entraban allá” (F 24,5). Lo describen también F. de Ribera, Gracián, María de san José y numerosos testigos de los procesos de

canonización. Gracián en sus Escolias lo refiere así: “antes que llegásemos a la posada hacía [ella] adelantar a uno de los compañeros, el cual buscaba posada y aposentos y alguno grande o que tuviese dos o tres debajo de una puerta, porque todas [las monjas] estuviesen juntas. Y hacía poner todo lo necesario para que no tuviesen las monjas que pedir nada ni las huéspedas a qué entrar adonde ellas estaban... Cerraban las puertas del aposento del mesón teniendo portera, con el mismo recato que si estuvieran en el monasterio... Cuando los aposentos no te-nían puerta, mandaba la Madre que nos pusiésemos todos de la parte de afuera a guardar que no llegase nadie...” (Escolias p. 74). Alguna vez la venta está de tal suerte, que “no se podía entrar en ella” y la comitiva tiene que alojarse en “una parva” de al lado (cta 108,9). El más numeroso hospedaje ventero ocurrió en el viaje de Castilla a Andalucía. Recuerda ella con humor la famosa venta de Albino, no lejos de Ecija “un día antes de Pascua del Espíritu Santo” (F 24,7-8): es pleno mes de julio en Sevilla y “calorcita hace, mas mejor se lleva que el sol de la venta de Albino” (cta 85,3). El suceso de esa venta de Albinos lo refiere el capellán del grupo, Julián de Avila, en el proceso de canonización de T: “llegamos a una venta adonde estaban unos hombres, los más perversos que yo he visto en mi vida... Fueron tantas las bellaquerías que dijeron aquellos hombres a [fray Gregorio Nacianceno], que ni por bien ni por mal bastaba hacerlos callar, antes las reprensiones les encendían en mayor cólera para decir cuanto se les venía a la boca, hasta que el Señor permitió que entre ellos se levantase cierta cuestión, con que echando mano a las espadas unos contra otros, se salieron todos de la venta y nos dejaron en paz” (BMC 18,201). María de san José recuerda “los gritos y juramentos de la gente que había en la venta, y el tormento de los bailes y panderos...” (Recreaciones, 9, p. 197). El recuerdo de las ventas y su entorno llega a penetrar en las moradas de su Castillo Interior: “¿Paréceos, hijas, si yendo a una tierra desde otra pudiésemos llegar en ocho días, que sería bueno andarlo en un año por ventas y nieves y aguas y malos caminos?... ¡Oh qué buenas señas podré yo dar de esto!” (M 3,2,7). Viajes. Carreteros.

Verdad

En la psique de T suele destacarse, quizás unilateralmente, el aspecto afectivo: su cordialidad, afectividad, amor, amistad... Sin embargo, su psicología femenina está fuertemente marcada por una constante cerebral: su necesidad de entender y entenderse, su inagotable afán por discernir la verdad o la autenticidad de sus gracias místicas y su vida entera, el recurso a los letrados (preferencia por los "letrados" respecto de los "espirituales") para que le aporten "luz" o le garanticen la verdad de sus experiencias. No concibe un proyecto de vida espiritual que no vaya fundado en la verdad: "Espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración" (V 13,16). En definitiva, T es, estructuralmente, una buscadora de verdad, necesitada de "andar en verdad", refractaria a la mentira y a todo cuanto lleve resabios de mentira. Repite el tema evangélico: la mentira es del diablo, "él es todo mentira" (V 15,10), "es amigo de mentiras, y la misma mentira" (V 25,21). En cambio, Dios "es la misma verdad" (V 40,1; C 19,15). Es sintomática esa su reiterada referencia a los dos polos extremos y sumos de verdad y de mentira.

Ante las dimensiones que el tema de la verdad asume en la experiencia y en los escritos teresianos, aquí espigaremos sólo y muy sumariamente tres puntos: a) la conducta personal de Teresa ante la verdad; b) su pensamiento ascético; c) su mística de la verdad.

a) En la vida de Teresa

Sintomático de la norma de conducta básica en ella (su ética) y de su estructura anímica (su psicología) es el criterio formulado de pasada al prologar el Libro de las Fundaciones: "En cosa muy poco importante yo no trataría mentira por ninguna de la tierra" (pról. 3). Ya al prologar la autobiografía había adoptado la misma postura, suplicando a Dios "con todo mi corazón me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación" (V pról. 2). Llaneza y claridad son dos componentes de la verdad teresiana. "Soy amiga de llaneza" (cta 412,8). Más

plásticamente, al referir el talante humano de la madre de Gracián, doña Juana Dantisco, destaca que tiene “una llaneza y claridad por lo que yo soy perdida” (cta 124,2): es un modo de confesar hasta qué punto la encantan la “claridad y llaneza” de las personas. A nivel más elevado, ya en el plano del discernimiento místico, “por cosa del mundo dijera [yo] una cosa por otra” (V 28,4). Las citas de confidencias similares podrían multiplicarse.

En la historia personal de T, baste recordar episodios inconexos: el hallazgo de “la verdad de cuando niña” es uno de sus primeros recuerdos (V 1,4; 3,5). Ya de monja, en los años de baja, se reprochará a sí misma haber dicho media verdad a su padre don Alonso, para justificar el propio abandono de la oración (V 7,11-12). Tiene conciencia de poseer un “natural de aborrecer el mentir” (V 40,4). Pero el dato más destacado es su persistente búsqueda de letrados que le garanticen la verdad de sus experiencias espirituales. Será el motivo de todos sus escritos autobiográficos, desde su primer escrito (R 1: 1560), hasta la víspera de su muerte (R 6: 1581). No son escritos motivados por el tema “amor”, sino por la búsqueda de la “verdad”. A ella le interesa la verdad de su vida misma, la verdad de cuanto le está aconteciendo. Tiene fondo histórico la leyenda de “las tres verdades”; ella es consciente de ser hermosa y discreta; no de ser “santa”. No se cree tal, y cuando le llega ese rumor, no lo soporta: “Una de las cosas que me hace estar aquí contenta [lejos de los ambientes castellanos]... es que no hay memoria de esa farsa de santidad que había por allá [por Castilla], que me deja vivir y andar sin miedo que esa torre de viento había de caer sobre mí...” (cta 88,12).

En los años difíciles de los conflictos dentro de la Orden del Carmen, clamará tantas veces porque se averigüe la verdad. A las monjas de Sevilla, que han sido extorsionadas para que firmen mentiras en un proceso infame, las requiere para que reflexionen por si en algo han faltado a la verdad. Y a la priora del mismo Carmelo, depuesta y denostada, le infunde confianza, porque “la verdad padece pero no perece” (cta 294,19).

b) Su enseñanza

“Ande la verdad en vuestros corazones”. “Quienes de veras aman a Dios..., no aman sino verdades”. Son consignas básicas, impartidas a las lectoras del Camino (20,4; 40,3).

Teresa, que tan positivo concepto suele tener de las personas, tiene en cambio una visión entre realista y pesimista de la vida social. No soporta lo que ella ha llamado “farsa de la vida” (V 21,6). Tiene la convicción de que la sociedad no se rige por un código de “verdad”: “Está la vida [la sociedad] toda llena de engaños y dobleces” (V 21,1). “No hay ya quien viva, viendo el gran engaño en que andamos” (ib 4). Está convencida del ingente trastrueque de valores que rige la vida social: honra, dineros, placeres. “Lo que el mundo llama honra ve [ella] que es grandísima mentira y que todos andamos en ella” (V 20,26). “Cuando pensáis que tenéis una voluntad ganada, según lo que os muestra, venís a entender que es todo mentira. No hay ya quien viva en tanto tráfago, en especial si hay algún poco de interés” (V 21,1). Ella misma se siente envuelta inexorablemente en esa red; se lo dice a su Señor: “Con haberme Vos dado natural de aborrecer la mentira, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira” (V 40,4).

De ahí la importancia que ella concede a dos líneas de conducta: discernir los valores de la vida, y conocer la verdad de uno mismo. Es lo que se ha llamado “socratismo teresiano” y que la ha llevado a la distinción de la conducta humana en dos posturas radicalmente opuestas: “andar en verdad” y “andar en mentira”. Imposible conocer la verdad de uno mismo –valores y antivalores– sino a la luz de Dios: se lo propondrá con urgencia al principiante de las Moradas (M 1,2). Y lo precisará ya casi al final de las mismas (M 6,10).

En ese orden de cosas es insuplantable este último texto: “Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante... esto: que es porque Dios es suma verdad, y la

humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros... y quien esto no entiende anda en mentira. Quien más lo entiende agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella” (M 6,10,7).

c) La atalaya mística de la verdad

Si parece obvio que hay grados en el conocimiento de la verdad, desde el niño al científico o al filósofo y al contemplativo, no cabe duda de que en esa escala le corresponde un puesto especial al mísico. Él ve las cosas y la vida con luz diversa.

No resulta fácil dilucidar en qué consiste esa especial visión que el místico tiene de la realidad, ya sean los acontecimientos de la calle, ya sea la realidad trascendente. En el caso de esa mística que es Teresa, ella misma nos da claves de lectura. Como mística “cristiana”, ella adquirió ojos nuevos “en Cristo”. Refiere ella misma los dos acontecimientos decisivos que la introdujeron en ese espacio visual: de orden afectivo el uno; puramente intelectual el otro. El primero le purifica y unifica misteriosamente la vida afectiva: lo refiere ella en el capítulo 24 de Vida. Luego, en el capítulo 26 refiere el episodio segundo, más decisivo y determinante. Es el momento en que despojan a Teresa de su pequeño cupo de libros portadores de luz y, misteriosamente también, se le promete el “libro vivo”, donde vea las verdades sin tanta necesidad de recursos doctrinarios humanos. Y el “libro vivo” es Cristo: lo comenta inmediatamente ella: “Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja impreso lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar” (V 26,5).

A Teresa se le cambian los ojos. De pronto se siente capaz de “entender verdades”. Habla de una “luz nueva” totalmente distinta de la “deslustrada” luz del sol. Se siente capaz de discernir “lo que es” de lo que son meras apariencias. “Bienaventurada alma que la trae el Señor a entender verdades! ¡Oh qué estado éste para reyes!” (V 21,1). “Subida a esta atalaya adonde se ven verdades..., todo lo podré” (21,5). “Tiene el pensamiento tan habituado a entender lo que es

verdadera verdad, que todo lo demás le parece juego de niños” (21,9). Esa su nueva manera de ver o “entender” no la desengancha de las humildes realidades terrestres, desde el encanto del agua o de una hormiguita, hasta el misterio de la vida humana, el embrujo de la amistad, o el convencionalismo huero de los “señoríos” y las “autoridades postizas”. Pero sobre todo se siente avocada a la visión de lo trascendente. El drama místico relatado en esos capítulos de Vida tiene su desenlace en el final del libro, capítulo 40, con la experiencia de “la Verdad de Dios”: “todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor” (40,4). “Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder, de una manera que no se puede decir... Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas, que vayan delante de lo que acá se trata en el mundo... Dejóme con gran ternura y regalo y humildad” (40,3).

Es probablemente el mejor documento de su llegada a la visión nueva y mística de la Verdad y de las verdades.

T. Alvarez

Vergara, x

No identificado. Vecino de Soria, que en 1581 ha sido contratado por la Santa para “enladrillar” los coros alto y bajo y para hacer la escalera de ese Carmelo. Lo recuerda ella en el memorial que deja a la priora de la comunidad : “lo tengo concertado con Vergara” (Ap 17,3). Obras que en mayo del año siguiente están ya casi acabadas (cf MteCarm 106 –1998– 611.620).

Vergas, Ana de, Ocarm

Monja carmelita en la Encarnación de Avila. Ya en 1535 forma parte del capítulo conventual que recibe a Teresa de Ahumada con su carta de dote (BMC 2,93). En 1567, con ocasión de la visita canónica de Rubeo, éste la califica positivamente, como “carmelitana de afección” (cf EstTer 3,310). Súbdita de Teresa durante el priorato de ésta (1571-1574), participa en la Respuesta a un desafío (n.6). Cf EstTer 3,295; y Nicolás 1,132.

Viajes de Santa Teresa

Entre las contradicciones formales, manifestadas en Santa Teresa, puede señalarse la existencia entre su alma contemplativa y su cuerpo viajero. En la fricción conceptual entre clausura y camino, entre acción y contemplación, a la que tan sensible ha solido ser el mundo eclesiástico, en tiempos pasados, concretamente, en el siglo XVI, que aquí nos interesa, monje y viaje se consideraban si no contrarios sí contradictorios. El monacato lamentó los excesos de los «girávagos» y consideró los viajes muy peligrosos para cuerpos y almas; así se manifiesta en las preces que había de recitar antes del viaje y en el viaje y la aceptación general del dicho que aseguraba que «qui multum peregrinantur raro sanctificantur». A su manera, santa Teresa padeció en sí misma estas apreciaciones.

Viajar en su tiempo, suponía una preocupación, es decir, una meticulosa atención a las razones y a los medios del camino. El motivo religioso, la fundación de monasterios, era razón suficiente. Las derivaciones sociales, caso teresiano, también lo eran, aunque elegidos por prudencia. Aceptado el viaje, había que aceptar igualmente la exigencia social. El prócer, el hidalgo, no podía viajar como el villano; el clérigo, tanto el cardenal como el medio racionero, no debía de viajar como caballero. ¿Y la monja? Lo tenía todo en contra. «Bastaba verme mujer para caérseme las alas» escribió con verdad y amargura la Santa.

No se concebía entonces que una mujer viajara sola y si era monja rayaba el caso de lo inaudito. Sólo aquella sociedad pudo engendrar la figura y la ficción de la Monja Alférez. Las disposiciones del concilio de Trento, relacionadas con el recato y clausura de las monjas, habían complicado los proyectos de las monjas. Santa Teresa monja de la Encarnación, viajó, peregrinó a Guadalupe en 1548 y, antes, a Becedas (1538); la devoción y la salud eran todavía pretextos válidos para salir del monasterio. Pero, más adelante, precisamente cuando la Fundadora debía de ejercer su función en plenitud, se adelgazó la comprensión liberal de los permisos y se agudizó la opinión contraria.

Santa Teresa hubo de soportar la incomprensión social de sus salidas claustrales y de sus viajes de fundadora. Había «quienes murmuraban muchas veces della, y sentían mal destos sus caminos y hablaban con más libertad que convenía» (Francisco Ribera: La vida de la Madre... p. 217): este prejuicio, lógicamente anterior al conocimiento de la Madre, lo albergaban personas con obligaciones superiores. Tal era el caso de Mons. Felipe Sega, nuncio del papa en los reinos de España, al cual se atribuye la frase definitoria de la Santa: ¡Monja inquieta y andariega! Una gran verdad aunque dicha en tono desafortunado.

Santa Teresa no vaciló, tras santiguarse, ante los caminos de España y se hizo «andariega» de los mismos. El 13 de agosto de 1567, la Madre inicia su andadura de Fundadora. Es un primer viaje, en verano, por tierras familiares, llano y frecuentado. Entre Ávila y Medina del Campo hay dos jornadas holgadas. Es la primera lección de la Ciencia de los Viajes que Teresa aprenderá a su costa, constatando experiencias y extrayendo conclusiones. El 29 de septiembre de 1582 la Santa llegaba a su convento de Alba, camino desde Burgos por la vía de Medina del Campo. Fue un viaje triste de varias tristezas, acomodando su cuerpo maltrecho en la carroza que la había enviado la muy Alta Señora, la Duquesa de Alba. Entre el vaivén del vehículo la Santa recordaría las leguas recorridas en variadísimas jornadas. A pesar de todo, los caminos eran sus amigos y los viajes el lazo que engarzaban las glorias de sus fundaciones.

En sus quince años de andariega la Santa depuró su estilo de viajar. Hubo algo, aunque parezca increíble que, a veces, no aseguró al salir del convento-base de la operación. A veces, viajó sin la seguridad del buen fin fundacional. Frente a los casos tranquilos y seguros de Malagón, Villanueva, Palencia, Soria, por ejemplo, tenemos la inesperada incertidumbre de Medina que provocó en la Fundadora el temor de la «risa mofa»; las pertinaces negativas de la autoridad eclesiástica en Toledo y en Burgos; la ignorancia geográfica y jurídica de Beas de Segura; la improvisación del viaje a Sevilla. La excesiva confianza en la retorcida condición de doña Ana de Mendoza, duquesa de Pastrana... Parece que, a veces, le encantaba a Teresa dejarse arrastrar por su alto ideal, segura de que, al fin, ese mismo ideal la salvaría, a pesar de su provocación.

Para viajar con la finalidad de fundar, la Madre se preocupaba ante todo de elegir a las monjas que habían de ser principio y asiento del nuevo convento. Pero el tacto de la Madre «no sacava sino las que vía que más de buena gana venían» (Francisco Ribera, ib p. 214). Una monja desazonada por el traslado y sus inconvenientes, a más de la aventura del viaje y de la nueva conventualidad, hubiera aumentado mucho las dificultades.

La siguiente provisión se refería a los acompañantes sacerdotes y seglares. Cuando pudo disponer de sus frailes descalzos, los prefirió. Al principio, Julián de Ávila, piadoso capellán del primer convento de San José (Ávila) era compañero inevitable, como luego lo fue, siempre que sus circunstancias se lo permitieron, el padre Jerónimo Gracián. A parte de las carretas, espoliques y mozos de mulas, gustaba de que en la comitiva fueran seglares de respeto o que la acompañaran algún tramo del camino, como hizo don Suero de la Vega de Palencia, ocasión en la que consiguió contemplar sin la penumbra del velo el rostro de la Santa. Gracián lo resume: «De ordinario íbamos tres religiosos con ella y algunos seglares» (Jerónimo Gracián, Escolias..., p. 412).

Era importantísimo elegir, si se podía, el medio de transporte. Y aquí santa Teresa aceptó un principio firme del que procuró no separarse: Sus monjas y ella viajarían con la mayor dignidad social. «Quería que siempre fuesen en coches o literas, si buenamente se podían haber, porque por el camino y en las posadas no tuviesen en poco a las monjas, y se atreviesen a hablar palabras que a otras mujeres descomedidamente suelen dezir, viéndolas pobres y con poca autoridad, y por eso quería que en lo esterior fuesen como mugeres principales» (Francisco Ribera, Vida de la Madre, 214).

Por eso, no vaciló en usar la «carroza» o el «coche» para sus viajes, o lo que hoy nos parece más campanudo: la «litera». Nunca programó un viaje a pie; ni lo realizó en burro. Sí, en mula. Aquí se podría parangonar el sistema teresiano con el practicado por san Juan de la Cruz íntegramente testimonial. Pero no podemos olvidar la condición femenina de la Santa, cuyo soslayo hubiera sido perjudicial en extremo. Ambos santos tenían razón.

Nuestra Fundadora cabalgó sobre resabiadas mulas. Sin duda, en la casona de don Alonso, su padre, se mantenían caballos de variada alzada y mulas por necesidad y respeto social y Teresa aprendió a montar enseñada por su padre y hermanos. La mula era el vehículo que la sociedad concedía a su estamento pacífico: clérigos, señoras y monjas. La mula era muy a propósito para viajes sin impedimentos y para caminos de herradura. No era tan conveniente en viajes de fundación, aunque las monjas de santa Teresa abrían sus conventos casi sin aparato logístico. En Burgos fundaron sin una elemental sartén, que hubieron de solicitar a una vecina.

La mula exigía destreza, sobre todo si era de alquiler y sabedora de trallas y de voces de la jerga arrieril, destreza que la Santa debió de poseerla, según escribió Gracián: «Cuando caminaba en mula, se sabía tan bien tener en ella e iba tan segura como si fuera en el coche. Acaeció una vez disparar a correr la mula en que iba, alborotándose, y ella sin dar voces ni hacer extremos de mujer, la

refrenó» (Jerónimo Gracián, Escolias..., p. 413). Lo asombroso es que, en las vísperas de su muerte, al salir de Burgos para Palencia, todavía hiciera a sus 67 años, el camino a lomo de mula, estando quebrantada en todos los extremos de su salud.

La mula era entonces el motor de sangre de la litera, que no debe confundirse con la «silla de manos». La litera, a la que nos referimos, era un mueble elegante y cómodo, con uno/dos asientos enfrentados, provisto de unas andas, más bien varas en los que se encajaban sendas mulas, una adelante y la otra detrás. Proporcionaba un viaje cómodo, que permi-tía gozar del paisaje tras los cristales. Incluso se podía dormir, como la palabra indica. Parece que santa Teresa nunca viajó en litera, aunque la hubiera aceptado si la necesidad se la hubiera impuesto. Murmuraban de la priora de Sevilla, María de San José por haber enviado a Granada en coche a dos monjas... La Santa salió en su defensa: «Antes se lo habían de agradecer lo que hizo el enviarlas con tanta honestidad y no en unos borriquillos que las viera Dios y todo el mundo. Así fuera en litera, y aun no lo tuviera yo a mal, no habiendo otra cosa» (cta 455,4).

El vehículo más usado era el carro de un eje y dos ruedas. Se diferenciaba de la carreta, en que disponía de llantas de hierro y de viga central para emparejar dos mulas uncidas o de varas para una mula o caballo. Se instalaba toldo y consentía viajar más protegido y con discreción. Se le añadían algunas comodidades si se dedicaban al trasiego de personas y, así, solían llamarle carricoche. Por encima del carro estaban en el rango social el coche y la carroza, entrambos de dos ejes y cuatro ruedas. Existía entre ellos la diferencia del lujo y de la ventaja de la técnica de la suspensión: el coche acoplaba la caja sobre cuatro pilares con correones de vaqueta para amortiguar los innúmeros tropezones del camino. La carroza suponía un alarde de comodidad y arte, según vemos en los museos reales. Apreciamos ballestas metálicas de gran finura. El carro, carricoches, coche y carroza requerían carriles, esto es, caminos de rueda.

El coche, por su mayor capacidad, consentía viajar juntas a la Madre y a las cuatro o seis monjas fundadoras, detalle que permitía cumplir el sistema volante de la vida que Teresa practicaba en las jornadas de camino, consistente en no suspender la «praxis» y el «habitat» conventuales. La atmósfera de la llamada «observancia» debía de envolver continuamente a la monja teresiana, y por tanto, también en los viajes. Por eso llevaba los servicios, entonces tan voluminosos, campanilla, agua bendida y alguna talla del Niño Jesús (Francisco Ribera, ib p. 215). Los acompañantes viajaban en mulas y, sin duda, seguiría un carro con el equipaje y provisiones para el camino, dadas las carencias que sufrían las posadas.

Llegado el día de salir a fundar, o a «enjambrar» como bellamente se dice en el Císter, las monjas, celebraban la Eucaristía, y al alba y en silencio se acomodaban en el vehículo, bien puestos los toldos y cerradas las cortinillas y, en el nombre del Señor, la caravana se ponía en marcha. «Siempre se llevava una campanilla y un relox de arena para medir las horas, y entonces todos los que yvan con ellas, aora fuesen frayles, aora clérigos o seglares, y los moços avían de callar todo aquel tiempo y edificávanse dello y cuando se hazía señal para poder hablar no avía más que ver la alegria de aquellos moços. Después hazía que les diesen algo más de comer porque avían callado. En el coche o carro en que ella no yva, señalaba una a quien las demás obedeciesen como a ella misma, lo qual hazía por tomar esperiencia del talento que tenía para governar» (ib 214).

En los viajes imperaba la Madre con su delicadeza, paciencia y exquisita manifestación de su llena y ardiente vida interior: «Llevava consigo agua bendita y algunas vezes un Niño Jesús en los braços. Con esto no la causaba el camino distracción, ni la hazía más el andar que el estar, ni los negocios que la quietud, ni los trabajos que el descanso... Iva por el camino tan en oración y en la presencia Dios que casi nunca la perdía y esto no como otras personas devotas, sino de un modo muy alto, que allá en lo más interior de su alma traya las tres personas Divinas» (ib 215).

«Por los caminos, en los carros, llevaban su campanilla y tañían a su tiempo silencio y oración y a decir sus Horas como si estuvieran en convento. Era cosa de ver el cuidado de la Madre con todas las cosas necesarias para los que iban con ellas como si no pensasen en otra cosa y toda su vida hubiera sido arriero. Algunas veces llamaba a los que iban a pie y los consolaba y hablaba con tanta gracia que no se sentía el cansancio. Otras íbamos hablando de cosas de Dios, especialmente cuando caminaba en mula» (Jerónimo Gracián, Escolias..., 412-413).

Una parte muy complicada e importante de los viajes eran las posadas, si las había, que más de una ermita o iglesia castellana saben de noches pasadas bajo sus bóvedas. Santa Teresa no se arredró e impuso su ley en aquellas posadas variopintas, ventanales de una España singular que se movía por la Piel de Toro con maneras finas y vivísimas.

«Antes que llegásemos a la posada hacía adelantar a uno de los compañeros, el cual buscaba posada y aposentos y alguno grande o que tuviese dos o tres debajo de una puerta porque todas estuviésemos juntas. Y hacía poner todo lo necesario para que no tuviesen las monjas que pedir nada ni las huéspedas a qué entrar donde ellas estaban. En mucho tiempo no cayó la Madre en esta prevención, y solía decir: ‘Válgame Dios, y qué bien me va ahora con estas huéspedas que parece que adivinan todo lo que habemos menester, que lo hallamos junto en llegando a la posada’. Siempre salían con los velos delante de los rostros. Y lo primero que hacíamos, si era tiempo, era ir a misa y comulgar la santa Madre. Cerraban las puertas del mesón teniendo portera, con el mismo recato que si estuvieran en monasterio. Y como muchas veces estaba enferma y las monjas no salían a donde se guisaba la comida –que uno de nosotros guisaba–, algunas veces iba de manera que la madre reía mucho y las monjas se conjogaban viendo que no podían regalarla».

«Rió un día mucho la santa Madre porque le dijo uno de los religiosos: «Madre, ella y sus monjas son como los ídolos de los gentiles: que les damos los platos llenos y no las vemos comer y nos los devuelven lamidos». Cuando los aposentos no tenían puerta, mandaba la madre que nos pusiésemos todos de la parte de afuera a guardar que no llegase nadie; y cuando no había aposentos, como en algunas ventas, colgábamos unas mantas de jerga que llevaba en el carro para que siempre quedasen cubiertos» (Jerónimo Gracián, ib 412).

Los viajes enriquecieron a Teresa con su experiencia de sucesos, personas y cosas y Teresa hizo florecer en sus andares de fundadora la gracia de su persona o de su santidad. Durante 15 años, la madre rodó por los caminos centrales de España. Fueron varios miles de kilómetros –es difícil precisar cuántos– que contados en leguas parecen más; cifra total inferior a la que hoy realizan muchos ciudadanos en un año en automóvil y por autopistas en viajes de placer. Pero hay que situarse en el siglo XVI, en la España de ese siglo y en los caminos y asistencias de ese siglo, siendo mujer y monja y tras la implantación vigorosa del espíritu tridentino. Así calibraremos con mayor proximidad el excepcional temple de esta gran mujer.

De todos los viajes teresianos recordemos dos en los que Teresa supera su propio heroísmo: en la atardecida del 18 de noviembre (1579) la Santa entra en Toledo a lomos de mula: ella y el animal chorrean agua y frío, agua y frío que no les han desamparado en los tres días que han gastado en venir desde Ávila por la Paramera, la sierra terrible y el valle del Tiemblo. Ni siquiera en las dos noches pasadas ha sentido calor ni su ropa se ha secado. La Santa viene azotada por los trallazos de los cierzos y ventiscas y la inevitable exposición de la mula; se la ha inflamado el hígado. Tirita. Es miércoles. Pero el martes, 24, ya estaba en Malagón. Las monjas se alarman: «No estaba para menearse de una cama» (BMC 2, 199). Tenía 64 años.

Tarde, anocheciendo el 26 de enero de 1582, la Fundadora y su comitiva entran en Burgos. Atrás han quedado las 16 leguas más crueles de sus veredas. Han padecido tres días de lluvia diluvial, de barro gredoso, de frío temerario, de miedos viscerales. La Santa no puede hablar; su hábito está empapado y no sabe que mañana, día 27, comienza una de las batallas más duras de su «guerra» fundacional. Ganará la batalla y la guerra. Tiene 67 años, pero no contará más. En el otoño próximo, ella, fruta madura, caerá también del árbol de la vida terrenal, en un recodo del camino. Caminos.

BIBL. – Tomás Álvarez-Fernando Domingo, Inquieta y andariega. La aventura de Teresa de Jesús, Burgos, 1981; Manuel Fernández Alvarez, La Sociedad española en el Siglo de Oro, Madrid, 1984; Id., El Siglo XVI. Sociedad. Economía. Instituciones. «Historia de España. Menéndel Pidal». Vol. XIX, Madrid, 1990; García Mercadal, Viajes de Extranjeros por España y Portugal, Madrid 1950; Jerónimo Gracián, Escolias a la Vida de Santa Teresa, compuesta por el P. Ribera. (Ed. Juan Luis Astigarraga), Roma, 1982.

Valentín de la Cruz

Vicente de la Trinidad, Ocarm

Carmelita andaluz. Doctor en teología. Conocido y elogiado por la Santa en Sevilla. En el capítulo provincial de 1567, Rubeo lo propone en la terna de candidatos a provincial. Sale elegido prior del convento de Gibraleón (Huelva) y vicario provincial de la Bética. De nuevo será prior del Carmen de Sevilla en una de las primeras actuaciones de Gracián (1573: cf MHCT 3,563). A él, como prior del Carmen, presenta éste sus poderes de visitador apostólico en 1574 (ib 1,181). Al terminar su trienio de Sevilla, el mismo Gracián lo nombra prior de Utrera (ib 1, 363).–La Santa refiere a Gracián que el prior Vicente de la Trinidad ha venido a visitarla, y lo encuentra muy determinado a colaborar con aquél y “ayudarle en lo que sea quitar cualquier pecado, como no sean extremos en otras cosas” (cta

89,1).–(No confundirlo con su homónimo descalzo, presente en el Capítulo de Alcalá (1581), como socio de Mancera (MHCT 2,251).

Vida espiritual

Camino espiritual

Vida eterna (Encuentro definitivo con el Señor)

1. Terminología y significado teológico

La vida eterna pertenece a la esencia del credo cristiano: «Creo en la vida eterna». Es la consumación de la salvación: «El cristiano que une su propia muerte a la de Jesús ve la muerte como una ida hacia Él y la entrada en la vida eterna» (CEC 1020. ¿Cómo vive Santa Teresa esta verdad central del credo?

La denominación «vida eterna» o «eternidad» aparece relativamente pocas veces (28). Es más frecuente el adjetivo «eterno» (62). Pero hay que tener presentes las otras denominaciones, que expresan la misma realidad: «cielo» (209), «gloria» (297), «bienaventuranza» o «vida bienaventurada» (22), «bienes o gozos eternos» (6), «reino eterno» (78).

La realidad experiencial contenida bajo estas expresiones es la del «encuentro» o «unión» con Dios de forma definitiva, como la meta última a la que aspira el ser humano, creado para la comunión con Dios.

El encuentro definitivo con Dios es el desenlace final del itinerario espiritual teresiano, trazado sobre la concepción del hombre, imagen de Dios, como ser abierto a la relación personal y plena con El (M 1,1,1). La unión plena del hombre con Dios, en la que consiste esencialmente la vida eterna, es como la explosión de un dinamismo –el dinamismo sobrenatural de la gracia–, que crece

incesantemente, impulsando el desarrollo de la vida cristiana, hasta alcanzar en su condición itinerante el techo del matrimonio místico, y rompiendo, al final, «la tela de este dulce encuentro», como dice san Juan de la Cruz (Llama, 1, 29). La vida eterna es Dios mismo.

2. Características de la fe de Teresa en la vida eterna

Teresa experimenta su fe en la vida eterna en todos los tramos de su caminar terreno. Vive el tiempo actual como anticipo de la vida futura; es el ya, pero todavía no. Su experiencia escatológica se manifiesta en la tensión dinámica que imprime al proceso espiritual en todas sus etapas, abierto siempre al horizonte de la vida eterna y al encuentro definitivo con el Señor. Esta tensión está arraigada en su misma concepción del ser humano como imagen de Dios, que tiende a su acabamiento final. Pero recibe su impulso definitivo de su encuentro con Cristo.

Por eso, el fundamento último de su tensión escatológica es el descubrimiento del misterio de Cristo, y más concretamente su misterio pascual de muerte y resurrección, raíz de la esperanza en la resurrección y glorificación futuras. Santa Teresa contempla a Cristo en su humanidad resucitada y gloriosa, como centro de su espiritualidad.

A partir de esta experiencia, Teresa de Jesús vive su esperanza escatológica, urgida no tanto por el encuentro definitivo con el Señor, cuanto por el anuncio y revelación de su misterio en la vida presente.

Este es el marco teológico en el que Teresa vive, en tensión escatológica, su encuentro con el Señor y el dinamismo teologal del hombre nuevo, hasta su plena manifestación en Cristo.

3. El encuentro definitivo con Dios en Cristo

La fe de la Iglesia afirma, a propósito del dinamismo de la gracia en el hombre justificado, que con ella se merece la vida eterna. La gracia, autocomunicación personal de Dios en la vida presente, tiende a ella como a su propia consumación (Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, cap. 16).

El encuentro definitivo con Dios no se da sino «en Cristo», porque la misma vida de gracia, que es su anticipación temporal, no es otra cosa que «la vida en Cristo». Así la concibe la Santa, cuando dice con san Pablo que «nuestra vida es Cristo» (M 5,2,4). Por otra parte, si Cristo es el eje central de su itinerario espiritual, en su existencia terrena (V 22; M 6,7), lo será también en su existencia definitiva. Esto quiere decir que la consumación de la salvación no se da sino en Cristo y por Cristo. Por eso el Apóstol hablará de la vida eterna como un «permanecer con el Señor» (1Tes 4,17), como un «estar» (Fip 1,13) y «vivir» siempre con Él (2Cor 5,8).

Teresa de Jesús experimenta la mediación de Cristo en la consumación escatológica de la salvación, a través de las distintas visiones de la Humanidad de Cristo glorificada (V 34,17; 38,17). Contempla la Humanidad glorificada como la consumación de la obra de Cristo y como la revelación definitiva de su gloria. Por eso la vida eterna, en la perspectiva de la espiritualidad teresiana, es la unión definitiva del hombre con Dios, por la consumación de nuestro ser sobrenatural en Jesucristo. Es la participación en la bienaventuranza propia de Dios, amor, paz y gozo, que se da en el Espíritu Santo. Por eso es, en definitiva, participación consumada en la vida trinitaria de Dios, de la que Teresa recibe un anticipo en la cumbre del matrimonio espiritual (M 7,1,6).

4. Sentido relacional y cristológico

Desde esta perspectiva, aparecen dos caraterísticas importantes de la concepción escatológica teresiana: su carácter relacional y cristológico. La bienaventuranza eterna aparece en la misma longitud de onda y en las mismas coordenadas en

que aparece el núcleo de su espiritualidad, esto es, en las coordenadas de la relación teologal y cristológica con el Dios trinitario, vivida en el «trato de amistad», en el servicio oblativo de la propia vida, a imitación de Cristo, y en la unión mística con las divinas personas. Y es que la consumación escatológica de la vida cristiana no puede ser distinta de lo que representa su iniciación y su desarrollo en la existencia temporal.

Esto quiere decir que no se puede hablar de las «realidades últimas» como de la película de unos hechos, que tienen lugar después de la muerte, sino como de acontecimientos salvíficos que han irrumpido ya en la historia, en virtud de la venida de Jesucristo, que es el éschaton, el hecho escatológico por excelencia, el eón definitivo de la salvación. Esta es la perspectiva que domina en la experiencia de Santa Teresa de Jesús y que imprime un sentido escatológico a su vida, como ya queda expuesto. (’ Esperanza).

Por estos caminos, por los que anduvo la experiencia mística teresiana, quiere transitar hoy también la teología. Como clarificación y ratificación, valga este testimonio de un teólogo:

«Lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza todo en ella, el color de aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo... Una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo» (J. Moltmann, Teología de la esperanza, Salamanca 1969, pp. 20-21).

Dentro del marco teológico general que hemos señalado y del marco experiencial, en particular, de Teresa de Jesús, hemos tratado de exponer las «realidades últimas», de que habla la Santa; no en sí mismas consideradas, sino en relación

con su vida y con su espiritualidad, como hechos salvíficos determinantes de toda su existencia. Cielo. Escatología.

BIBL. – A. Díez, «Morir de amor», aproximación sanjuanista al novísimo de la Madre Teresa de Jesús, en MteCarm. 88 (1990), 594-618; J. Castellano, «Ya es hora, esposo mío, que nos veamos», ib pp. 566-582.

Ciro García

Vida religiosa

Proyecto y estilo de vida propio

1. «Vida religosa» y «entrar en religión». El tema de la «vida religiosa» aparece con frecuencia en los escritos teresianos. Sin tratarlo expresamente, va sembrando de ideas sus obras sobre el particular, con puntos concretos que, reunidos, pueden convertirse en un pequeño tratado de lo que es necesario practicar para que una persona pueda ser calificada de estar viviendo la «vida religiosa». Sin embargo, esta expresión no entra en su léxico. Ni una sola vez aparece en sus escritos. En el siglo dieciséis se hablaba de «entrar en religión», de «guardar religión»; de que no está todo hecho o está el negocio en tener o no el hábito de religión, sino en procurar ejercitar las virtudes (M 3,1,8). Con términos distintos, expone lo mismo que hoy, cuando hablamos de «vida religiosa», «vida consagrada», «radicalidad evangélica», «seguimiento de Cristo», «consagración»... Una cosa importa: llegar a ser de Cristo. Para Teresa de Jesús la vida religiosa es configuración con Cristo. No es sólo la que habla o enseña a hacer oración, sino también la que alecciona cómo ser religiosos/as. O mejor, cuando escribe de oración, en tantos momentos es también de vida religiosa, porque no concibe a ningún seguidor de Cristo que no sea orante. Es condición imprescindible.

2. Referencia a la vida religiosa en sus obras. Por eso su doctrina sobre este tema la encontramos diluida en sus obras, pero de modo especial en los cc. 4,5,7 y 36 de la Vida. También en Modo de visitar los conventos, donde propiamente puntúa la forma de hacer una seria revisión de la vida religiosa por parte de uno que viene de fuera. Más en particular en Camino de Perfección, libro pensado para enseñar el camino del seguimiento de Cristo. Y lógicamente en las Constituciones.

3. Experiencia de la vida religiosa con estilo propio. No se trata de una doctrina abstracta, sino de práctica viva, de experiencia. Es la misma Teresa quien se presenta, como una realidad evangélica, en unas determinadas circunstancias de la vida y santidad de la Iglesia de entonces. Si codifica y estructura en formas concretas la vida que comenzó a hacerse en San José, no es porque no esté convencida de que lo que importa es el espíritu. Sólo que éste exige siempre una forma de expresión. Esa forma es lo que hoy llamamos estilo, que en parte queda recogido en toda legislación y en parte queda como flotando en el ambiente comunitario cuando se vive el espíritu. El estilo ayuda a vivir el espíritu. Si se desvirtúa, el espíritu se empobrece. Cuando se desfigura, se pierde identidad. De ahí su importancia y el que Teresa recalque tanto el guardar la Regla y Constituciones, porque contienen un espíritu y son exponente del estilo de vida.

Este no nace espontáneamente del cumplimiento de lo establecido, sino de haber descubierto un espíritu que se pretende vivir. Entender el espíritu congregacional puede requerir tiempo (cf F 18,8), aunque nunca dispensa de adiestrarse en la forma de vida establecida. Santa Teresa ama mucho la Regla y las Constituciones, pero nunca sacraliza las leyes, porque la riqueza que imprime el Espíritu Santo en los fundadores no puede encerrarse en normas ni es tampoco producto del pensamiento humano. Por eso, no puede calificarse sin más de vida religiosa el hecho de practicar lo establecido, porque la vida religiosa es algo más que cumplir. Ella misma no se había sentido conforme con la confianza que se había merecido en la Encarnación como de buena monja, porque creía que tal confianza respondía más a interpretaciones externas de sus actos que a vivencias

personales internas (V 7,2). Teresa enseña a descubrir la acción del Espíritu y a secundar sus inspiraciones. Por lo que al Carmelo se refiere, ofrece, antes que nada, un proyecto de vida.

4. Proyecto de vida. Este lo encuentra primero en la Regla y luego ella misma lo matiza en las Constituciones. De ahí la importancia que da en sus escritos a una y otra cosa. Guardar la Regla y las Constituciones es vivir el proyecto de vida. Y vivir el proyecto es ser religiosa, aunque conlleva siempre el hacerlo con estilo propio. Pues no se trata sólo del espíritu fundacional. Tiene que ser encarnado, configurado. Se requiere expresarlo con formas que distingan y se diferencien de otras formas de vida. Santa Teresa introdujo una forma nueva de hacer el camino del seguimiento de Cristo, con estilo propio, con manera nueva de hacer fraternidad. La Regla y las Constituciones están como ayuda para que el espíritu no venga abajo y se deteriore, se empobrezca o se desvirtúe. «Toda nuestra regla y Constituciones no sirven de otra cosa, sino de medios para guardar esto (el amor de Dios y del prójimo) con mayor perfección» (M 1,2,17). Texto clave para entender su pensamiento sobre los códigos que rigen una forma de vivir el Evangelio, que ha puesto en marcha en San José de Avila, lo tenemos al principio del c. 4 de Camino: «Ya, hijas, habéis visto la gran empresa que pretendemos ganar. ¿Qué tales habremos de ser para que en los ojos de Dios y del mundo no nos tengan por muy atrevidas? Está claro que hemos menestar trabajar mucho, y ayuda mucho tener altos pensamientos para que nos esforcemos a que lo sean las obras. Pues conque procuremos guardar cumplidamente nuestra Regla y Constituciones con gran cuidado, espero que el Señor admita nuestros ruegos; que no os pido cosa nueva, hijas mías, sino que guardemos nuestra profesión, pues es nuestro llamamiento y a lo que estamos obligadas, aunque de guardar a guardar va mucho» (C 4,1).

«Vivir en obsequio de Jesucristo»

1. La vocación de Teresa. Tiene una idea clara de lo que es «ser religioso/a». Lo ha experimentado desde los 20 años. Cuando le llega el momento de hablar sobre la vida religiosa, lo hace como maestra, con la conciencia de que puede enseñar. Va directamente a lo esencial. La autenticidad de la vida religiosa la expresa en términos de «ser», nunca de «estar». Ni tampoco «ser número». «No está nuestra ganancia en ser muchos los monasterios, sino en ser santas las que estuvieren en ellos» (cta 451,3, a Ana de Jesús). Para ella no se reduce a un estado, sino a una vida, cuyo objetivo concreto es caminar hacia la fuente, que es Cristo. Se trata de «ser monja», término con fuerza de calificativo que distingue y define a la persona que ha aceptado vivir en «obsequio de Jesucristo», según reza la Regla del Carmelo. Ella sale de la casa de su padre «para ser monja» (R 40,6), es decir, estar dispuesta a sufrir los trabajos de la religión (V 3,6), a seguir lo que viera ser mayor servicio de Dios (V 4,1), a ser de veras, sin paliativos ni obrar a medias o por apariencias (V 7,1). Es una forma de ser, un estilo de vivir, que define a la persona por la entrega plena a Cristo. «O somos o no somos» (C 13,2). Esta será la forma alternativa de presentar la vida del que ha elegido seguir a Cristo.

Inicia la vida de monja con alegría y entusiasmo, decidida, dispuesta a todo. Es consciente que Dios la ha llamado «para el estado que me estaba mejor» (V 3,3); pero no para estar en la Encarnación, sino para «ser monja», para pertenecer a Cristo, para no regirse por otra norma que la del amor, para vivir como desposada (V 4,3). Dios nunca llama a estar. La vocación, proceso de vida, tiene su historia propia, a veces de altos y bajos, de crecientes y declives, hasta que la persona se determina a entregarse de veras. Para Teresa, la vida religiosa es entrega, crecimiento en el servicio de Dios (V 4,3), hasta llegar a la madurez de la vida cristiana. Desde la propia experiencia podrá decir: «No venimos aquí a otra cosa. Así que, manos a la labor» (C 16,12). «Mirad que digo que todas lo procuremos, pues no estamos aquí a otra cosa, y no un año, ni dos sólo, ni diez» (C 18,3). «No estamos aquí a otra cosa, así que pelead como fuertes hasta morir en la demanda» (C 20,2).

2. Su disyuntiva: ser o no ser. Conoció sin embargo, durante algunos años, lo que era vivir altibajos en su camino de ser monja. Afloja en lo que prometió al hacer la profesión, hasta el punto de decir que «no parece, sino que prometí no guardar cosa de lo que os había prometido, aunque entonces no era esa mi intención» (V 4,3). Sufre la tentación de «andar como los muchos» (V 7,1). Resiste a la llamada de Dios, que la quiere para cosas más grandes. «No quería entender cómo muchas veces me llamabais de nuevo» (V 6,9). Anda buscando una vida distinta, «pues bien entendía que no vivía sino que peleaba con una sombra de muerte, y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole» (V 8,12).

3. Diagnóstico de su vida y de la vida religiosa de entonces. En su forcejeo por responder a la llamada y dar largas a «ser monja» coherente, tiene momentos de revisión de vida. Compara lo que profesó con la vida que está haciendo. Existe un claro contraste entre la promesa y la realidad. Descubre además que la respuesta tiene que ser personal y que no le basta que otras a su lado sirvan muy de veras y con mucha perfección al Señor o que en el monasterio se guarde toda perfección (V 7,3). Reconoce que, «como ruin, íbame a lo que veía falto y dejaba lo bueno» (V 5,1).

En el c. 7 de Vida hace un balance crítico de diez de sus años, que transcurren de los 25 a los 35 de edad (1540-1550). Además detalla aspectos pormenorizados de la vida religiosa que entonces se hacía y que dejaba bastante que desear. La crítica es doble: recae sobre ella misma y sobre algunos ambientes donde la relajación había hecho acto de presencia. Es fuerte con ella y no menos con la vida que se hacía en algunos monasterios. Teme a aquéllos «adonde no se guarda religión», es decir, donde no se cumple con lo exigido por la vida religiosa. Lo considera un «grandísimo mal» (V 7,5). Lo era y lo ha sido siempre. Con todo, años atrás, a Teresa le había dado a entender el Señor «que, aunque las

religiones estaban relajadas, que no pensase se servía poco en ellas; que qué sería del mundo si no fuese por los religiosos» (V 32,11).

De la vida religiosa de entonces hace esta dura evaluación: «En un monasterio hay dos caminos: de virtud y religión, y falta de religión, y todos casi se andan por igual; antes mal dije, no por igual, que por nuestros pecados camínase más por el más imperfecto; y como hay más de él, es más favorecido. Úsase tan poco el de la verdadera religión, que más ha de temer el fraile y la monja que ha de comenzar de veras a seguir del todo su llamamiento a los mismos de su casa, que a todos los demonios; y más cautela y disimulación ha de tener para hablar en la amistad que desea tener con Dios, que en otras amistades y voluntades que el demonio ordena en los monasterios. Y no sé de qué nos espantamos haya tantos males en la Iglesia, pues los que habían de ser los dechados para que todos sacasen virtudes tienen tan borrada la labor que el espíritu de los santos pasados dejaron en las religiones» (V 7,5).

Pocas veces ha sido Teresa tan dura aludiendo a la vida religiosa. Habla desde lo que conoce y también desde la experiencia. Lo siente profundamente, no sólo porque hubo de sufrir en su propia carne las deficiencias en el «ser monja», sino porque esto repercutía en la misma Iglesia. Entonces, como ahora, «la misión de la vida religiosa es hacer presente a Cristo mediante el testimonio personal. ¡Este es el reto, éste es el quehacer principal de la vida consagrada! Cuanto más se deja conformar a Cristo, más lo hace presente y operante en el mundo de la salvación de los hombres» (VC 72b).

4. La salvó estar a la escucha. La vida religiosa es siempre una respuesta a una llamada a la santidad, al servicio del Señor, al amor, desde la práctica de los consejos evangélicos, desde la oración, desde la vivencia de la conversión plena, desde la renuncia de uno mismo para vivir totalmente en el Señor, para que Dios sea todo en todos (cf VC 35).

Esto era lo que Teresa veía claro antes de determinarse a ser ella misma. Había entrado en un monasterio para ser una monja coherente. No podía vivir de apariencias (V 7,1). Se estaba jugando el sentido de su vida: «ser monja». Dios se dirigía a Teresa de Ahumada, muy en concreto. Y la llamada de Dios se puede acallar o esquivar; se la puede resistir e incluso apagar o desconectarse del hilo con el que Dios se comunica con el hombre. Pero a lo que se resistía Teresa era más bien a ser monja sólo de nombre. Era consciente que Dios la perseguía. Y la vida religiosa sin dinamismo interior, sin fuerza renovadora, sin respuesta a la llamada, era vivir a su antojo, a base de comodidades, de búsquedas personales, de caprichos. Y eso no era vida. Había entrado para caminar y no para vivir parada, en indecisión permanente, esquivando riesgos o dificultades. Un día se encontró ante la necesidad de tener que decidirse. Pudo Dios. Teresa sucumbe a la evidencia.

En las disyuntivas de la vida, lo que salva es mantener la conexión con Dios, estando a la escucha de su palabra. «A Teresa la salvó el hecho de que, en derrota o en plena lucha, jamás dejó de escuchar. Jamás se insensibilizó a la llamada. Y por ahí fue conducida a la escucha y respuesta definitivas que introducirán su vida en una especie de plano inclinado a favor de la llamada divina, hasta darle paso sin reservas. Esa respuesta comenzó con un hecho de conversión. Extrañamente en el colmo de la lucha por ser fiel, Teresa llega a tocar el techo de la propia impotencia. No se basta a sí misma» (T. Alvarez, «Estudios Teresianos», III, 392, Burgos, 1996).

Vida religiosa es estar en Cristo y con Cristo

1. Cristo, punto de partida. En Vida (9,1-7) nos enseña cuál es siempre el punto de arranque de toda vida religiosa: convertirse a Cristo. Dios la llamaba a vivir en Cristo y con Cristo. Hasta que Cristo no entra de veras en la vida del vocacionado a la vida religiosa, se está a la deriva. Cristo es siempre centro, punto de referencia. Hoy todos calificamos a la vida religiosa de cristológica. El documento

VC lo precisa una vez más diciendo: «La llamada del Padre se dirige a ponerse a la escucha de Cristo, a depositar en él toda confianza, a hacer de él el centro de la vida. En la palabra que viene de lo alto adquiere nueva profundidad la invitación con la que Jesús mismo, al inicio de la vida pública, les había llamado a su seguimiento, sacándolos de su vida ordinaria y acogiéndolos en su intimidad. Precisamente de esta especial gracia de intimidad surge, en la vida consagrada, la posibilidad y la exigencia de la entrega total de sí mismo en la profesión de los consejos evangélicos. Estos, antes que una renuncia, son una específica acogida del misterio de Cristo, vivida en la Iglesia» (VC 16a). Teresa aprende a vivir como monja practicando las lecciones que el mismo Cristo le dictaba. El era el libro donde ella aprendía a comportarse como consagrada. «Yo te daré libro vivo... Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades» (V 26,5).

2. Programa de T para «ser monja». Toda llamada espera siempre una respuesta. Cuando Teresa se rinde a Dios y centra su vida en hacer el camino de Cristo, cae en la cuenta de que «ser monja» es hacer de la vida una respuesta de amor a Jesucristo. Antes que cumplir con lo establecido o abrazar todos los trabajos que se presenten, está el amor de un Dios que llama y el de Teresa que responde. Nos habla de la postura que adopta y en la que se mantiene para ser de veras «monja»: No dejar de hacer nada cuando se trata de agradar a Dios (V 24,5); hacer todo lo que esté de su parte (V 32,7); proceder como enamorada de Cristo, dejando de lado cualquier amor que atenúe el amor a Cristo o que no pueda ser englobado en el amor primero (V 24,5-7; 37,4-5); «Libres quiere Dios a sus esposas, asidas a sólo él» (cta a Ana de Jesús, 30.5.1582, n. 8); decisión nueva y radical de «seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese» (V 32,9); estimar y apreciar la vocación religiosa, teniendo por grandísima merced el haberla llamado a ser monja (C 8,2); vivir con alegría el ser monja (V 4,2) y manifestarlo en la pobreza más extrema (F 15,14); centrar la vida más en la fe, la esperanza y el amor que en una ascesis que tensiona (R 1); todo este programa de vida sólo le

era posible poniendo la confianza en Cristo (V 9,3), determinándose a jugárselo todo (C 1,2).

Estos puntos, y otros que pudieran añadirse, aun expresando la postura de quien decide no seguir haciéndose la sorda a Dios, son consignas válidas para todo vocacionado. Ella se había propuesto vivir en estado de renovación permanente. Algo necesario a todo proceso vocacional. Aunque la vivencia de su vocación, desde el momento de su conversión, estuvo siempre favorecida por gracias místicas, no significa que su doctrina sea menos apropiada para los llamados a hacer el camino del seguimiento, aunque no hayan llegado a tal estado. Habla de lo que cree tiene que ser la vida religiosa; de lo que fue la suya y de cómo tiene que ser la de los seguidores de Cristo.

Por el camino del seguimiento

1. Alcance de la palabra «seguir». En el siglo dieciséis no se empleaba la palabra «seguimiento». Ni una sola vez aparece en los escritos teresianos. Sí se habla de «seguir a Cristo», que es más concreto. «Seguir», en la teología de la vida consagrada, es hacer los caminos de Jesús; significa adhesión total a su persona, en fe y en obediencia; es exigencia de fidelidad a su llamada y a su palabra; seguir a Jesús no es sólo adherirse a una enseñanza moral y espiritual, sino compartir su destino; supone desasimiento total: renuncia a la riqueza y a la seguridad, abandono de los suyos en cuanto pueden retrasar la entrega, no mirar atrás. Seguir hasta el sacrificio, incluso hasta la cruz, como en el caso de Cristo.

En este sentido entendió Teresa su vida y de esta forma la presenta a sus hijas, desde variadas formas, con textos como los siguientes: «Por este camino que fue Cristo han de ir los que le quieren seguir» (V 11,5). «Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad que había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese» (V 32,9). «Da de muchas maneras a beber a los que le quieren seguir» (C 20,2).

También conlleva: «Seguir en todo lo más perfecto» (R 41,3); «seguir en todo su voluntad» (C 18,10); «esforzarse en seguir lo mejor» (M 3,2,10); «determinarse a seguir aquel camino (de oración) con todas mis fuerzas» (V 4,7; 11,1); «servir al Señor» (V 7,4); «seguir en todo su llamamiento» (V 7,5); «seguir perfección» (V 11,2); «para no seguir mi llamamiento y el voto que había hecho de pobreza y los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología» (V 35,4). Seguir es caminar hacia el interior, estar a la escucha, responder en conformidad con la llamada que Dios hace, asemejarse a Cristo. Es también «poner los ojos en el Crucificado» (M 7,4,8), «en vuestro Esposo» (C 2,1), «en Cristo nuestro bien» (M 1,2,11). Seguir los consejos de Cristo no se compagina con querer mantener «muy entera nuestra honra y crédito. No es posible llegar allá, que no va por un camino (V 31,22). Seguir es creer, es decir, entregar la fe a Cristo y no contentarse con lo ya alcanzado. «Ahora comenzamos y procuren ir comenzando siempre de bien en mejor. Miren que por muy pequeñas cosas va el demonio barrenando agujeros por donde entren las muy grandes. No les acaezca decir: en esto no va nada, que son extremos. ¡Oh, hijas mías, que en todo va mucho como no sea ir adelante!» (F 29,32).

2. El seguimiento en «Camino». Quien quiera aprender a seguir a Cristo, lea y se adentre en las enseñanzas que Teresa expone en el Camino de Perfección. Aquí precisa lo que es la vida religiosa y cómo hay que vivirla para que cumpla con su misión dentro de la Iglesia. Es el vademecum de la vida religiosa y manual de iniciación para cuantos se arriesgan a hacer el camino de Cristo. Aunque con matices propios del Carmelo femenino, para el cual escribe el libro, lo que enseña es común y provechoso para todo consagrado. Texto clave es el que tenemos al principio del capítulo primero. Sintetiza en él lo que significa y el para qué de la vida religiosa: a) Sentido de la vida: servir a Dios. Su deseo es que vayan adelante en el servicio del Señor (C pról. 3). b) Objetivo concreto: defender a la Iglesia; c) Medios: poner la vida, vivir los consejos evangélicos, orar, hacerlo en compañía para hacer más fuerza. d) Garantía de éxito: confiar en Dios, «que nunca deja de ayudar a quien por él se determina a dejarlo todo».

3. Posturas y virtudes del seguimiento. En Camino se encuentran señaladas las posturas decididas y grandes virtudes del seguimiento:

a) Radicalidad evangélica. Una cosa tiene clara Teresa, que nadie puede llegar a ser, si de veras no se decide a tomar en serio el Evangelio. Es determinarse a darse del todo a Cristo (V 9,8). Se manifiesta fundamentalmente en la determinación de seguir la llamada con la máxima perfección posible: no hacer nada contra la voluntad de Dios (V 6,4). Pues «no se da este Rey sino a quien se da del todo» (C 16,5), «no vendrá el Rey de la gloria a nuestra alma si no nos esforzamos en ganar las virtudes grandes (C 16,6).

b) Pobreza evangélica personal y comunitaria. Sin restar importancia a la castidad y a la obediencia, la pobreza para la comunidad teresiana es la forma inmediata de presentarse en la Iglesia y en la sociedad. Si según la frase tan conocida de que si no hay obediencia, «es no ser monja» (C 18,7), habría que decir que sin verdadera pobreza es carecer de armas y sin armas no se puede conseguir la victoria, es decir, el objetivo que se propone el seguidor de Cristo. «Estas armas han de tener nuestras banderas, que de todas maneras lo queramos guardar: en casa, en vestidos, en palabras y mucho más en el pensamiento. Y mientras esto hicieren, no hayan miedo caiga la religión de esta casa» (C 2,8).

c) Amor mutuo. Es la ley evangélica fundamental. La comunidad, cuyos miembros no están unidos por el amor, o está enferma o en proceso de destrucción. Hay que seguir al «Capitán del amor, Jesús» (C 6,9). Este amor, llevado a todas sus exigencias, asegura la presencia de Cristo en medio del grupo (C 7,10). Garantiza además la paz y conformidad comunitaria. Siempre es aval de vida religiosa y señal del amor de Dios en cada uno (cf C 4-7 y M 5,3).

d) Abnegación evangélica. En ese «ser monja» entra de lleno, en la enseñanza teresiana, la norma evangélica de la abnegación. Se trata de «darse todas al Todo

sin hacernos partes» (C 8,1). Es el «dejarlo todo» del Evangelio, «para seguirlo a él». Es desasirse de personas y cosas que impiden la libertad y sobre todo de las amarras interiores. De esta forma se impide instrumentalizar el seguimiento para el propio regalo (cf C 8-15). Escribe: «Determinaos, hermanas, que venís a morir por Cristo y no a regalaros por Cristo» (C 10,5).

e) Humildad. Es la virtud llamada a sobresalir en toda historia vocacional. La prueba definitiva de que la vida religiosa es conforme a la de Cristo.

Vida religiosa y misión

1. «Ser tales». Hay una expresión típica en el lenguaje de santa Teresa con la que quiere definir qué es «ser religiosa». Se trata de dos palabras: «ser tales». Expresión densa y rica de contenido. Había pensado muchas veces lo que era «ser monja». Y muy en concreto reflexionó, cuando se puso ante la misión que tenía el grupo del monasterio de San José de Avila, formado por ella. Porque no se habían reunido allí sólo para rezar, para orar, para vivir aisladas del mundo o para llevar una vida austera y pobre. Esa vida por ella ideada tenía un objetivo concreto: servir a la Iglesia. Los males que ésta padecía ha-bían sensibilizado más a Teresa. No podía quedar inactiva. Para trabajar por la Iglesia como ella pensaba, las del grupo te-nían que «ser tales» «cuales yo las pintaba en mis deseos..., y que todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado lo traen a los que ha hecho tanto bien» (C 1,2).

Era consciente que el sentido de su vida como seguidora de Cristo había de centrarlo en servir a la Iglesia. Aquí estaba su misión. Toda vida religiosa que no misiona, no puede calificarse de tal. La misión para ella se inicia con el «ser tales». Comienza por conjugar el ser y el obrar, con el interceder por la Iglesia. Lo primero es el «ser», que «seamos algo» (C 3,1). Del «ser tales» depende el llevar

a término la misión para la cual el Señor las juntó (C 3,1). Lo primero es «ser tales», porque, si no se es «monja», el fin no se consigue. «Ser tales» es un término que usa casi exclusivamente en Camino (1,2; 3,1.2.5; 27,6; 39,1, más en M 3,1,4), cuando imparte consignas y programa la vida que hay que hacer para responder a la llamada que Dios hace para cumplir con una misión de Iglesia. En pocas más ocasiones aparece en sus obras. «Ser tales los que están en la ciudad, como es gente escogida, que pueden más ellos a solas que con muchos soldados» (C 3,1); «Procuremos ser tales que valgan nuestras oraciones para ayudar a estos siervos de Dios» (C 3,2); «Ser tales que merezcamos alcanzar... que haya muchos bien dispuestos y que puestos en la pelea «puedan librarse de tantos peligros como hay en el mundo» (C 3,5).

2. Con fuerza de testimonio. «Ser tales» tiene en la Santa fuerza de testimonio convincente. Es presentar valores humanos y espirituales que el hombre de hoy está necesitando. Pero sobre todo es fuerza del Espíritu, que en el caso de los contemplativos, se extiende más allá de lo que el mismo contemplativo puede alcanzar. Es, como dice la VC, la forma de «hacer presente a Cristo en el mundo mediante el testimonio personal. ¡Este es el reto, éste es el quehacer principal de la vida consagrada! Cuanto más se deja conformar con Cristo, más lo hace presente y operante en la salvación de los hombres» (VC 72b). «La vida consagrada es una prueba elocuente de que, cuanto más se vive a Cristo, tanto mejor se le puede servir en los demás, llegando hasta las avanzadillas de la misión y aceptando los mayores riesgos» (ib 76).

Teresa de Jesús, en este momento de Iglesia, diría a todos los consagrados y con más fuerza a los contemplativos, que la vida religiosa hay que hacerla más desde el «ser» que desde el «hacer». Que no estaría bien pretender construir un mundo mejor, dejando el mundo del espíritu sin descubrir o a medio hacer. «Ahora comenzamos y procuren ir comenzando siempre de bien en mejor» (F 29,32). Consejos evangélicos.

Evaristo Renedo

Vida, Libro de la

El Libro de la vida es el primer gran escrito de T. Es también el más denso. El más rico en datos autobiográficos. Por ello se lo conoce como la “autobiografía” de la Santa. Indispensable para conocer su vida mística y el comienzo de su actividad fundadora.

El autógrafo de “Vida”

Se conserva íntegro en la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, con la signatura Vitrina 26. Es un códice cartáceo de 210 x 295 mm. Con un total de 201 folios numerados, pero en realidad con un total de 450 páginas. Sin título original. Lo suplió el Bibliotecario, P. José de Sigüenza, en una de las páginas iniciales, añadidas al encuadernar el manuscrito en El Escorial: “La Vida de la madre Teresa de Jesús / escrita de su misma mano. Con una aprobación / del padre M. Fr. Domingo Báñez su confesor / y Cathedrático de Prima en Salamanca”. En su edición príncipe (Salamanca 1588), fray Luis de León lo tituló: “La vida de la Madre Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma, por mandado de su confesor, a quien lo envía y dirige”. Hacia el fin de su vida, la autora escribe: “Intitulé este libro «de las misericordias de Dios»” (cta 415,1: de 1581).

El manuscrito teresiano consta de: a) varias páginas iniciales, blancas y n.n., añadidas por el encuadernador de El Escorial; b) sigue un folio con el prólogo del libro en el reverso del mismo; c) a continuación, los 40 capítulos de la obra (ff. 0 - CCI r) concluidos con una especie de epílogo al final del c. 40, 23-24; d) sigue todavía la “carta de envío” (f. CCI r-v), dirigida probablemente al P. García de Toledo, sin encabezamiento ni fecha, si bien en data tardía añadió al final de la página: “+ acabóse este libro en junio año de / 1562”: datación enmendada a

renglón seguido por Domingo Báñez, que anotó: “Esta fecha se entiende de la primera vez que le escribió la madre Teresa de Jesús sin distinción de capítulos. Después hizo este treslado. Y añadió muchas cosas que contecieron después desta fecha...”; e) siguen todavía los folios CCII-CCIV, con la censura oficial de Domingo Báñez para la Inquisición, “fecha en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, en 7 días de julio de 1575 años”.

Externamente refleja mal el estado en que se hallaba al salir de manos de la autora: ha sido encuadernado en piel, recubierta de tela floreada. Y ligeramente reducido de formato por la cuchilla del encuadernador, que mutiló parcialmente alguna de las anotaciones del margen lateral externo.

Composición e historia del manuscrito

El Libro de la vida ha sido redactado dos veces. Primero en Toledo, el año 1562, en el palacio de D.ª Luisa de la Cerda. Luego rehecho y ampliado en San José de Avila, probablemente en 1565. Sólo esta segunda redacción ha llegado hasta nosotros. La primera se ha perdido. Ya anteriormente, hacia 1560-1563, los confesores y asesores de la Santa la habían obligado a poner por escrito el balance de su vida, “los bienes y males”, es decir, sus gracias místicas y su lucha ascética, para emitir un juicio sobre ellas (V 23,11-12). De aquellas “relaciones” primerizas, algunas han llegado hasta nosotros (cf las Relaciones 1-3). En ese clima y por probable iniciativa de los confesores, escribió ella el libro por vez primera: “cierta relación de mi vida”, la llamará en el prólogo del Camino (n. 4).

La decisión de escribirlo de nuevo, la tomó ella así: “Habrá como trece años, poco más o menos [escribe a fin de de 1575 o principio del 1576], después de fundado San José de Avila..., fue allí el Obispo que es ahora de Salamanca, que era inquisidor..., que se llama Soto;... y díjole también, como la vio tan fatigada, que lo escribiese todo y toda su vida, sin dejar nada, al Maestro Avila..., y que con lo que [éste] le escribiese se sosegase” (R 4,6). Es cuanto sabemos de los orígenes de

nuestro libro, escrito por mandato de “mis confesores”, como ella recordará en el prólogo (n. 2; y cf C pról. 4), si bien añadiendo que lo ha escrito por moción interior: “esta relación que mis confesores me mandan, y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido” (ib). En resumen, Teresa escribe su libro por sugerencia del inquisidor Soto, por mandato de sus confesores, y bajo el misterioso impulso del maestro interior.

Pero más importante para la comprensión del libro es el paisaje interior de la escritora, que “cuando esto escribe” está haciendo la travesía de la fase más incandescente de su vida mística: misteriosamente herida, acosada por deseos impetuosos, convencida de que la intensidad de sus experiencias está a punto de romperle la tela de la vida: “Yo bien pienso... si va adelante como ahora, que se acabe con acabar la vida” (V 20,13). De suerte que concluye el relato en tensa espera del acontecimiento inminente. “Ahora no me parece hay para qué vivir... Dame consuelo oír el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios de que veo pasada aquella hora de la vida” (V 40,20). “Hame dado una manera de sueño en la vida, que casi siempre me parece estoy soñando lo que veo” (V 40,22). Y en el epílogo del relato: “De esta manera vivo ahora, señor y padre mío. Suplique vuestra merced a Dios o me lleve consigo o me dé cómo le sirva” (ib 23).

Pinceladas que no sólo definen el ‘status’ de la autora, sino la exaltación e incandescencia de ciertas páginas en que, como ella dice, “sale de términos” (16,6) e intenta arrebatar al lector a la zona de la trascendencia. De ahí el patetismo de ciertas narraciones, el místico lirismo de los pasos en que interrumpe el relato para ponerse al habla con Dios, a vista del lector, o bien prosigue la narración a dos bandas, contándola al lector y diciéndola a Dios. Así, por ejemplo, en un mismo contexto: “oh verdadero Señor y gloria mía, qué delgada y pesadísima cruz tenéis aparejada a los que llegan a este estado...” (16,5), y acto seguido: “¡Oh hijo mío, sea sólo para vos algunas cosas de las que viere vuestra

merced salgo de términos!... Suplico a vuestra merced seamos todos locos por amor...” (16,6).

La historia posterior del libro ha sido relativamente azarosa. Podemos recordarla al por mayor. Consecuente con lo proyectado, la autora misma entrega su manuscrito a los teólogos asesores del relato, quizá en primer lugar los dominicos García de Toledo y Domingo Báñez (había muerto ya un tercer dominico, Pedro Ibáñez, sumamente interesado en el escrito), o bien quizás pasó de mano en mano a “los cinco que al presente nos amamos en Cristo” (16,7), entre los cuales figuraban, además de los mencionados, el sacerdote abulense Gaspar Daza, y “el caballero santo”, Francisco de Salcedo. Lo cierto es que cuando la autora escribe para sus monjas de San José el Camino de perfección, el Libro de la Vida sigue en poder de Domingo Báñez, reacio a entregarlo a la lectura de las novicias y monjas jóvenes del nuevo Carmelo (CE 73,6). Luego lo hace llevar al Maestro de aquella hora, san Juan de Avila, en Montilla (1568). Este lo lee y se lo devuelve acompañado de una carta magistral, de evaluación y discernimiento: evaluación del escrito, que “no está para salir a manos de muchos, porque ha menester limar las palabras en algunas partes. En otras, declararlas”. Y discernimiento de las experiencias autobiográficas narradas en él: “No veo por qué condenarlas. Inclínome más a tenerlas por buenas... Vuestra merced siga su camino” (Obras completas de san Juan de Avila, en BAC, tomo V, 1970, pp. 573-576). Carta del Santo, firmada en Montilla, el 12 de septiembre de 1568, pocos meses antes de fallecer el autor (10.5.1569). Obviamente, los reparos puestos al escrito teresiano apuntaban al acecho de la Inquisición, que poco antes había condenado el “Audi Filia” del propio san Juan de Avila.

De hecho no pudo evitar al libro ese escollo. Denunciado a la Inquisición en 1574 por la intrigante princesa de Eboli y por otros, ya en 1575 el supremo tribunal pide informe sobre Iñigo de Loyola y sobre Teresa de Jesús, y en febrero de ese año secuestra el Libro de la Vida. Por fortuna para la autora, en el tribunal de Madrid está presente el inquisidor Francisco de Soto y Salazar, el mismo que años atrás

había aconsejado su redacción y envío a Montilla, y que ahora es ya obispo de Salamanca. El libro es sometido a la censura de Domingo Báñez, que lo aprueba a 7 de julio de ese año. Con todo, la obra teresiana no saldrá de la prisión inquisitorial hasta después de muerta la autora. Sólo en 1586, una discípula de la Santa, Ana de Jesús, logra rescatar el autógrafo teresiano, para ponerlo en manos de fray Luis de León, quien lo edita por vez primera en Salamanca al frente de "Los libros de la Madre Teresa de Jesús", el año 1588. Cuatro años después, el autógrafo de Vida ingresaba en la Biblioteca del Escorial, requerido por Felipe II. Y en ella sigue hasta el presente.

La edición de fray Luis tuvo el mérito de lanzar al gran público el escrito de la Santa: traducido al italiano (Roma 1599), al francés (París 1601), al latín (Maguncia 1603), etc. El autógrafo teresiano ha sido reproducido dos veces en facsímil: en Madrid, 1873-1874, "por la Sociedad Fototipográfica Católica, bajo la dirección del Dr. Don Vicente de la Fuente"; y en Burgos 1999, bajo la dirección de Tomás Alvarez: tres volúmenes; facsimilar el primero, "transcripción paleográfica el segundo" y "nota histórica el tercero" (Burgos, Edit. Monte Carmelo).

Contenido del libro

Corresponde al proyecto inicial, dictado por Soto y Salazar y por los confesores mandatarios: T escribe un relato intencionadamente sesgado de su propia vida, con particular atención a la componente mística de la misma, es decir, al "modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho" (pról. 1). De ahí que su autobiografía difiera netamente de las autobiografías espirituales clásicas, como las Confesiones de san Agustín o el relato de san Ignacio de Loyola. La narración de T incluye un largo tratado doctrinal (casi una cuarta parte del libro) y con él pone de manifiesto la intención didáctica o teológica de la narración. Contará su historia pero como historia de salvación y lo hará en una extensa "relación" que será a la vez verdadera teología narrativa.

Podemos apuntar la serie de planos que se suceden y sobreponen en el relato, distinguiendo por un lado la secuencia estrictamente narrativa; y por otro, los intervalos doctrinales.

La narración comienza con datos históricos elementales –como el hogar y la familia–, se eleva al plano místico –gracias recibidas–, y regresa a la derivación de las gracias místicas sobre la historia concreta, poniendo en marcha su misión de fundadora. Distribuye así los planos del relato:

1º relato ascético: jornada primera de su vida, desde la inserción en el tejido familiar hasta su definitiva conversión, pasando por los avatares de adolescencia y juventud, enfermedades y crisis de vida religiosa. Desde el capítulo 1º, hasta el capítulo 9, en que refiere su conversión. El capítulo 10 servirá de enlace con la sección siguiente. Pero la narración queda momentáneamente interrumpida por el tratadillo doctrinal de los grados de oración, anticipo de un posible parámetro para entender su vida futura.

2ª jornada: ingreso y progreso en la vida mística, vida nueva (23,1), primeras experiencias “sobrenaturales” (c. 23), purificación del corazón en el primer éxtasis (c. 24), encuento con la Humanidad de Cristo, “libro vivo” (c. 26) y persona realmente presente en su vida psicológica (c. 27), heridas de amor y transverberación (c. 29), profunda humildad (cc. 30 y 31). El relato ocupa los capítulos 23-31.

3ª jornada: de la fundadora. Las gracias místicas referidas en la sección anterior revierten ahora en una típica misión a favor de las hermanas que ponen en marcha el nuevo Carmelo. Teresa cuenta los avatares de la fundación en los capítulos 32-36, que en su intención debían finalizar el libro: de ahí la especie de epílogo al final del capítulo 36,29. La autora ha previsto varias veces la posibilidad de que uno de los censores –P. García de Toledo– lo rompa o lo arroje al fuego. Le ruega, por tanto, que “si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo

que toca a este monasterio [los cc. 32-36] lo guarde y, muerta yo, lo dé a las hermanas” (36,29).

4ª Finalmente, los mismos que le mandaron escribir la deciden ahora a completar el relato (c. 37,1) con una serie de episodios místicos de su mundo interior, en la jornada que actualmente está viviendo. “Miro como desde lo alto”. “Me ha dado una manera de sueño en la vida, que casi siempre me parece estoy soñando lo que veo” (40,22). Y termina: “De esta manera vivo ahora, señor y padre mío...” (40,23).

La franja doctrinal se va entreverando en la narración. Primero se inserta todo un tratado sobre los grados de oración; se lo coloca entre la primera y la segunda jornada del relato, cc. 11-21. Es ahí donde la Santa elabora el símil del huerto del alma y las cuatro maneras de regarlo. La razón de ese desplazamiento de la narración a la doctrina, es ofrecer al lector claves de comprensión de las gracias místicas que referirá enseguida (c. 11,6). El esquema de las cuatro maneras de regar el huerto corresponde efectivamente a todo el trazado narrativo del libro.

Aparte ese tratado, T se detiene una y otra vez a formular criterios de discernimiento entre lo místico y lo enfermizo o lo estrambótico. Así, por ejemplo, al tener que referir las hablas místicas, dará criterios para discernirlas de los fenómenos patológicos y paranormales: c. 25. O el capítulo 22, dedicado íntegramente a razonar la importancia de la Humanidad de Cristo en las altas fases de vida espiritual. A la vez que va narrando, le interesa garantizarse a sí misma y al lector la autenticidad y calidad de lo narrado. Ocurre especialmente en los capítulos de la etapa mística. La suya es una narración interpretada y garantizada.

Valoración del libro

Hemos notado ya que Vida es el más denso y rico de los escritos teresinos. Y que ocupa un puesto de alto relieve en el concierto de la espiritualidad cristiana o incluso universal. Entre los aspectos más valiosos del libro podemos destacar dos. Uno literario y el otro doctrinal. A saber:

A nivel meramente literario, Vida es un incomparable documento de la lengua castellana al promediar el siglo XVI. Teresa es fiel testigo de la evolución de la lengua en ese momento. Su narración, e incluso el cuadro gráfico del autógrafo son fiel reflejo de la lengua hablada por el pueblo en el corazón de Castilla, en un momento en que la casi totalidad de los libros reflejan más bien la lengua culta con su propensión latinizante. Las flexiones del relato, el ensamblaje de los dos planos narrativo –el externo y el introspectivo místico–, el patetismo del relato en ciertos trances, lo hacen absolutamente original.

Pero es mucho más alto su valor religioso. El relato de T testifica con fuerza y nitidez la presencia de Dios en su vida. Afirmar esa presencia amorosa es la razón suprema de todo el libro. Para eso escribe ella, no para hacer literatura, sino para informar al lector –creyente o no– de que Dios se ha hecho inequívocamente presente en su vida. Baste un pasaje cualquiera: “Muchas veces he pensado, espantada de la gran bondad de Dios, y regaládose mi alma de ver su gran mag-ni-ficencia y misericordia. Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno...” (4,10).

BIBL. – T. Alvarez, Nota histórica, en la edición facsímil de «Vida» II (Burgos 1999), 505-645.

T. Alvarez

Vidriero

Criptónimo, que designa a Jesucristo. En carta a Gaspar de Salazar, le indica T la conclusión del Castillo Interior: “Hízose [el Castillo] por mandato del Vidriero, y parécese bien a lo que dicen” (cta 219,8: fecha del 7.12.1577).

Villacastín

Villa de la provincia de Segovia, donde hace un alto T en su penosísimo viaje e regreso de Soria a Avila. Escribe desde ahí a María de san José: “Yo llegué anoche, que fueron 4 de septiembre [1581], a este lugar de Villacastín, bien harta de andar... Hartos trabajos y peligros nos han acaecido” (cta 405,1). Escribe esa carta en “la posada” del lugar (ib 2). Cf Fundaciones 30, 13-14.

Villanueva de la Jara

Población de La Mancha, diócesis de Cuenca. Cuando llega a ella santa Teresa en 1580, la población ostenta ya el título de “villa”, que le han otorgado los Reyes Católicos a fines del siglo anterior (1492). Según el censo de la década de los ’70, la villa contaba unos 800 vecinos, que sumarían aproximadamente unos 3.000 habitantes. El trazado urbano constaba de calles hermosas y rectas. Casas de buena hechura, con fachadas ornadas de escudos heráldicos. Dotada de gran iglesia parroquial, con el título de San Pedro, “edificio suntuoso de una sola nave y amplísimas proporciones, pudiendo asegurarse que es la mejor de toda la provincia”, aseguraba todavía en el siglo pasado el diccionario de Madoz. La villa contaba además con un convento de franciscanos, y en las afueras una ermita dedicada a Santa Ana, en la que establecerá su Carmelo la Madre Teresa.

La villa estaba asentada en la extremidad de una vega larga y estrecha, regada por el riachuelo Valdemembra, y respaldada por pequeñas colinas. Escasa en provisión de agua, en el pueblo mismo abundaban los pozos artesianos: apenas funde su nuevo Carmelo, la propia Madre Teresa se apresurará a excavar uno más en el patio del convento. Economía predominantemente agrícola, con

abundancia de grano, olivares y viñedos; azafrán y cría de ganado. Por aquellas fechas contaba, además, con una pequeña industria de lana y de lienzo. Los ingresos más conspicuos provenían de la cosecha de trigo, cebada, aceite y vino, “del cual se recogían al año 50.000 arrobas. El diezmo subía a 400 fanegas de pan, 150 arrobas de lana, de las 1500 que se recogían, y 100.000 maravedises a que subía el arriendo del vino. El vecindario se componía de un tercio de labradores, otro de oficiales y otro de jornaleros. La administración dependía de trece regidores, que llevaban el título de magníficos y formaban el Concejo, a quien competía elegir, en nombre de Su Majestad, a las autoridades, que eran los Alcaldes ordinarios, un Alguacil Mayor, un Alcalde de Hermandad, y un Fiel Ejecutor”.

BIBL. – Angel María Plaza, La Santa Andariega en Villanueva de la Jara, Valencia 1980, p. 74.

Villanueva de la Jara, fundación del Carmelo de

A la fundación del Carmelo de Villanueva de la Jara (Cuenca) dedica la Santa uno de los capítulos últimos de su libro de fundaciones, el 28. Es patente que, mientras lo escribe, a la madre fundadora se le desborda la simpatía por la pluma. Con una fina dosis de ternura por las gentes de la villa manchega. Era el primer Carmelo que fundaba, tras la penosa suspensión provocada por las iras del nuncio papal Felipe Sega. Habían sido cuatro años de pausa: 1577-1580.

Entre tanto nueve mujeres del pueblo, todas bien humildes pero de arrestos, enviaban a la Santa mensajeros en serie solicitando su presencia y el hábito del Carmen. Las nueve se habían encerrado en una pequeña ermita de Santa Ana, donde vivían en extrema pobreza, trabajaban para ganarse el pan de cada día sin mendigarlo a nadie, oraban e incluso recitaban el Oficio divino, a pesar de que sola una de ellas leía bien y tenían que habérselas con breviarios latinos, viejos y

discordes... Recordándolo, humoriza la Santa: “Dios tomaría su intención y trabajo, que pocas verdades debían decir” (F 28,42).

Para mayor incentivo, allí cerca otra mujer atípica, la famosa Catalina de Cardona, había erigido en La Roda un auténtico eremitorio de carmelitas descalzos, quienes no sólo admiraban a la fundadora del lugar, sino que acosaban a la Santa con instancias y ruegos, secundando las peticiones de “las nueve”. Fueron cuatro años de súplicas. Cuatro años de dilaciones y de veladas negativas por parte de T. Hasta que interviene la voz interior –su Señor– con una auténtica orden de mando.

Una vez decidida, T emprende el camino. Toma por compañeras a dos monjas del Carmelo de Toledo y otras dos de Malagón. Hace un alto en el santuario de nuestra Señora del Socorro (La Roda), donde evoca la figura de la Cardona, fallecida poco antes. Y, por fin, el día 21 de febrero de 1580 llega a Villanueva, donde el pueblo entero sale a su encuentro para llevarla en procesión hasta la parroquial y desde ésta a la pequeña ermita de Santa Ana, donde la esperan las felices postulantes. “Este mismo día se puso el Santísimo Sacramento en la iglesia de la gloriosa Santa Ana, a la hora de misa mayor. Saliéronnos a recibir todo el ayuntamiento y otros algunos con el doctor Ervías...” (F 28,37).

– Había emprendido viaje en Malagón el 13 de febrero de 1580.

– El 17 de febrero hace un alto en la ermita del Socorro, en La Roda.

– El 21 hace el ingreso en Villanueva e inaugura la fundación (F 28,37).

– El día 25 da el hábito del Carmen a “las nueve” ermitañas.

– Pasa un mes en Villanueva, y el 20 de marzo sale rumbo a Toledo.

– Entre las venidas con ella, hay una monja excepcional, Ana de san Agustín, que durante años será priora de la comunidad y morirá en olor de santidad.

Aún hoy, el Carmelo de Villanueva de la Jara sigue siendo un precioso relicario de recuerdos y de espíritu teresianos.

Bibl. – Documentación sobre la fundación puede verse en la BMC 6, 332; Angel M.ª Plaza, La Santa Andariega en Villanueva de la Jara, Valencia 1980.

F. Domingo

Villanueva del Aceral (Avila)

Aldea de la provincia de Avila (no lejos de Arévalo), donde residía de “vicario” don Lorenzo de Cepeda, sacerdote pariente de T, en cuya casa se alojó ésta en 1532, al estar convaleciente en Castellanos de la Cañada (V 3,3). “fue a una aldea de Arévalo, que se llama Villanueva del Aceral, a casa del vicario de aquel lugar, que era su deudo... por estar enferma”. (Lo refiere Pedro de Tapia, entonces niño en esa aldea: cf BMC 28, 418-419).

Villanueva, Gaspar de

Sacerdote y capellán de las carmelitas descalzas de Malagón. “El licenciado”, le llama la Santa. Nacido en Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real). Tiene dos hermanas monjas en el Carmelo de Malagón (Ana de los Angeles e Isabel de la Asunción). Es a la vez confesor de la comunidad. La Santa no tolera sus intromisiones en la marcha de la casa. Hace intervenir a Gracián. Y lo sustituye con un confesor descalzo, P. Francisco de la Concepción. Incluso lo reconviene que no reanude el trato personal con las carmelitas: “No puedo dejar de echar culpa a vuestra merced”, le escribe el 2.7.1577. El reaccionó con suma humildad: “he procurado que sea con toda disimulación (su remoción del cargo de confesor)

y tratado con él muy claro. Y verdaderamente entiendo que es alma de Dios y que en él no ha habido malicia en nada... Todo está llano, gloria a Dios" (cta a Doria: 21.12.1579). En esa misma fecha se lo repetía a Gracián: "Este pobre licenciado me parece gran siervo de Dios, y creo es el que tiene menos culpa... El está muy llano en todo lo que le digo que conviene que se haga aquí, y con tanta humildad y pena de haber sido alguna ocasión, que me ha edificado harto" (n.3). Del intenso carteo que medió entra la Santa y Villanueva, sólo nos quedan dos cartas: la ya citada (cta 201,1: del 2.7.1577) y otra del 17.4.1578 (cta 240). – Gaspar de Villanueva declaró como testigo en el proceso de beatificación de la Santa: Malagón 1596. En su dicho asegura que "alguno de (los libros de la Santa) estuvo en su poder antes que se imprimiese, y que la dicha Madre le encomendó a este testigo que lo mirase para si había algo que corregir" (BMC 18, p. 572). Se trataría, muy probablemente del Camino de Perfección (cf sin embargo, la declaración de Catalina de Cristo, en BMC 18, p. 565).

Villaquirán, Pedro de

"Escribano público" de Avila, que el 22.11.1561 extiende la solemne "carta de pago" de los "cien pesos de oro" traídos de Quito de parte de don Lorenzo de Cepeda (Ap n. 7).

Villavicencio, Lorenzo de, OSA.

Es uno de los famosos "acompañados" que forman la comisión nombrada para juzgar a Gracián. Es agustino. Nacido en Jerez de la Frontera (Cádiz). Profesó en 1539. Prosiguió estudios en Flandes. El 20.6.1558 obtuvo el doctorado en teología por la universidad de Lovaina. Publicará luego varios libros, "sobre el estudio de la teología", "sobre el arte de predicar", y varios estudios bíblicos. (Años más tarde merecerán la publicación y notas del P. Flórez: Madrid 1768). Desempeñó en Flandes comisiones de Felipe II. Tras su regreso a España (1565), fue nombrado por el Rey "predicador real" (1566). Ese mismo año escribe para el rey su

“segundo advertimiento del estado de las cosas de Flandes”, entregado a “Su Majestad en el bosque de Segovia”. Por el mismo rey fue propuesto para la comisión que juzgaría a Gracián, encausado por el nuncio F. Sega a primeros de diciembre de 1578 (MHCT 2,54-58). Villavicencio actúa como notario apostólico de la comisión. Intima a Gracián el dossier de acusaciones (ib 58-59), recibe los descargos de éste (ib 59-71) y le comunica la sentencia del tribunal: 20.12.1578 (ib 82). – La Santa alude a él como miembro de la mencionada comisión: él es uno de los “acompañados” de Sega. Sabe que “el rey Don Felipe... tomó la mano a favorecernos, y no quiso juzgase solo el Nuncio nuestra causa, sino diole cuatro acompañados, personas graves y las tres religiosos, para que se mirase bien nuestra justicia” (F 28,6). “Con personas tales como los cuatro que están [en la comisión], tengo por cierto que lo que ordenaren será para honra y gloria de Dios, que es lo que todos pretendemos” (cta 293,3; cf. 308,1). El propio encausado, P. Gracián, hace así su presentación: “el maestro fray Villavicencio, gravísimo y doctísimo Padre de la Orden de San Agustín” (MHCT 19,166).

Virrey, el

Designa casi siempre a Francisco de Toledo, virrey del Perú desde 1568, que llevó por asesor religioso al P. García de Toledo, gran amigo y asesor de T. Al Virrey recomendará ella a sus hermanos Lorenzo y Agustín (cta 24,14; 39,4; 185,9; 414,4; 427,10). Toledo, Francisco de.

Virtudes

Santa Teresa de Jesús nunca se puso a decirnos, con los «letrados», que la virtud es «un hábito operativo bueno» y que algunas tienen un origen bíblico, pero que su clasificación teológica posterior se inspira en la filosofía griega.

1. ¿Qué es virtud para Teresa?

Para ella todo lo bueno que se haga o se sufra por Dios es virtud. Y de vez en cuando irá enumerando sin orden esas «cosas buenas».

Así, cuando ella evoca los primeros recuerdos de su niñez e infancia nos hablará de personas de «muchas virtudes» o «virtuosas», sin más especificación: sus familiares, sus formadoras, muchas monjas.

Y al hablar de la enfermedad que la dejó «tan tullida», dirá: «vi nuevas en mí estas virtudes». Y luego las enumerará: confesión frecuente, paciencia, entender qué es amar a Dios, no hablar mal de nadie (V 6,2-3); «apartarme muchas veces a soledad a rezar y leer, mucho hablar de Dios, amiga de hacer pintar su imagen en muchas partes, y de tener oratorio y procurar en él cosas que hiciesen devoción, no decir mal, otras cosas de esta suerte» (V 7,2), «desear servir a Dios» (V 39,19), «tener lágrimas cuando rezaba», «gran conformidad» y «gran alegría» «con la voluntad de Dios, aunque me dejase así siempre», «estar a solas en oración» (V 6,2-3), «gran desasimiento», «fortaleza», «amor de Dios», «fe viva» (V 9,6), «soledad y silencio» (V 13,7), «perdonar» (C 36,12), «penitencia», «oración, «grandes limosnas y caridad», «muy buen entendimiento y valor» (F 31, 8).

Otras veces, después de estas especificaciones, añadirá: «y otras muchas virtudes» (V 13,7), «y todas las demás virtudes grandes» (V 9,6). Pero dará preferencia a unas cuantas: «humildad y mor-tificación y desasimiento», «amor y temor de Dios» (C 17,4); «gran obediencia» (C 18,7), «santa pobreza» (C 2). Y, al final, resumirá todas a las tres «soberanas virtudes»: «la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad» (C 4,4; 10,3). Todas ellas tienen un trato particular en este diccionario.

2. Virtudes y oración

Para santa Teresa de Jesús oración, en cualquiera de sus modalidades, es siempre un encuentro de amigos: Dios que ama desde siempre y el orante que

quiere responder a ese amor. Ambos amantes quieren que ese encuentro, no tenga lugar tan sólo en unos momentos «programados» o en sitios determinados, sino siempre. La razón es muy sencilla: «el verdadero amante en toda parte ama y siempre se acuerda del amado. ¡Recia cosa sería que sólo en los rincones se puediese traer oración!» (F 5,16).

En este sentido, oración y virtudes tienen una estrecha relación. Normalmente, el termómetro del amor (oración) y sus manifestaciones (virtudes) tienen que ir de la mano. Es ley de amor. Lo sabe Teresa: «¿Esconderse? ¡Oh, que el amor de Dios –si de veras es amor– es imposible!... Si es poco, dase a entender poco, y si es mucho, mucho; mas poco o mucho, como haya amor de Dios, siempre se entiende» (C 40,3).

a) Virtudes y grados de oración. La catequesis teresiana sobre la oración adquiere plasticidad y cercanía en su libro Vida, con su comparación de modos de regar el huerto. Aquí la relación oración-virtudes es real y bellísima. Dios «arranca las malas hierbas y ha de plantar las buenas». Al hortelano (orante) se le pide bien poco: «procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas, para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a este Señor nuestro, y así se venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes» (V 11,6).

En un principio el orante tiene que procurar sacar agua del pozo, haya o no haya agua, cueste mucho o poco. Luego el trabajo va a resultar cada vez más fácil y sabroso. Finalmente, el orante descansa y Dios lo hace todo, enviando su lluvia fecundante (V 11-22; 38,11).

Según se pasa de un grado a otro crecen «las virtudes muy más sin comparación que en la oración pasada» y «quedan más fuertes» (V 14,5, 17,3). El orante hortelano ve el fruto de sus intentos de regar, pues Dios, mejor regador que él, ha

dejado «tan crecidas las virtudes», que incluso «de aquel gozo y deleite participa el cuerpo» (V 17,8).

Claro está que Dios y el orante cooperan, cada uno en su medida: «Suplicábale aumentase el olor de las florecillas de virtudes ... Entonces es el verdadero escardar y quitar de raíz las hierbecillas, aunque sean pequeñas, que han quedado malas» (V 14,9).

b) Libertad de Dios. Sin embargo, a pesar del caminar conjunto de los grados de oración y las virtudes, Dios siempre se ha manifestado libre ante nuestros cortos esquemas. Y Teresa reconoce que Dios «sin agua sustenta las flores y hace crecer las virtudes» (V 11,9). Luego añade: «Y yo, aunque en las mercedes de Dios estaba adelante, estaba muy en los principios en las virtudes y mortificación» (V 23,9).

Pablo de Tarso será un ejemplo de esa gratuidad de Dios. En efecto, puede haber personas «del todo perdidas» y «en mal estado y faltas de virtudes». Y dar Dios a alguna «gustos y regalos y ternura que la comienza a mover los deseos, y aun pónela en contemplación algunas veces» (C 16,4).

A fin de cuentas, virtudes y caminos orantes son regalo de Dios. Lo sabe Teresa: Él «hace que resplandezca una virtud que el mismo Señor pone en mí, casi haciéndome fuerza para que la tenga» (V 4,10), pues Dios es «la verdadera virtud, de donde todas las virtudes vienen» y «nuestra virtud es virtud» (V 14,5; 1M 2,1).

c) Criterio de discernimiento. La presencia de virtudes es un criterio evangélico de discernimiento muy citado por Santa Teresa. Lógicamente, este criterio tiene lugar en el tema central de los escritos teresianos: los caminos orantes, como relación de amor con Dios. Y la presencia de las virtudes de humildad y amor al prójimo irá marcando todo el itinerario de la perfección. Y el principio vale para todo el abanico de la oración general y para la oración de unión en particular.

Teresa ironiza: «Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, ...háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no, obras quiere el Señor». Y esas obras son: aliviar al enfermo, compartir su dolor, ayunar para que otro coma, no tener envidia, no criticar. «Esta es la verdadera unión con su voluntad» (M 5,3,11). Son obras que se cristalizan en el amor a Dios y al prójimo. «Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con él». Y el amor a Dios, en resumidas cuentas, se reduce al amor al prójimo (M 5,3,7-9).

3. «Virtudes fingidas»

Es un tema muy reflexionado y experimentado por Teresa de Jesús, tanto en la vida orante como fuera de ella. La soberbia solapada, el deseo profundo de protagonismo, la vanagloria y otros motivos, en más de una ocasión puede hacer creer equivocadamente al cristiano que posee virtudes.

La Santa repetirá machaconamente que toda virtud tiene que ser probada «con su contrario» (V 31,19) y avalada con la presencia de las «virtudes grandes». En ellas aparecen unas «señales que parece los ciegos las ven» (C 40,1-5). Señales que, a la larga, se centrarán en querer negar nuestro egoísmo y hacer la voluntad de Dios, sin «que queramos nosotras que se haga nuestra voluntad sino la suya» (M 3,2,6).

Y va a aducir algunos ejemplos de virtudes de cartón que en la primera ocasión se hacen añicos: paciencia, pobreza de espíritu, amor al prójimo, humildad; pero terminará añadiendo: «y todas las virtudes» (C 38,8-9; M 5,3,9).

Con «tener hábito de religión» (M 3,2,6), o «guardarse de ofender al Señor» puede parecer que todo está hecho. «¡Oh!, que quedan unos gusanos que no se dan a

entender hasta que... nos han roí-do las virtudes con un amor propio, una propia estimación, un juzgar los prójimos, aunque sea en pocas cosas, una falta de caridad con ellos, no los queriendo como a nosotros mismos» (M 5,3,6).

Este panorama se vuelve aún más lúgubre, al estar las virtudes íntimamente unidas entre sí. Y así, entre un follaje aparente de virtudes, «un punto de hora», un egoísmo escondido o camuflado, falsifica todas las demás (V 31,20). Para Teresa es un principio experiencial muy preocupante: «Si no quitan esta oruga, que ya que a todo el árbol no dañe, porque algunas otras virtudes quedarán, mas todas carcomidas» (V 31,21). «Faltar algo en una virtud basta a adormecerlas todas» (V 36,16).

4. «Holgarse entre estas virtudes»

Teresa de Jesús no quiere que la práctica de las virtudes tenga colores de asceta cariacontecido, sino un rostro atractivo, alegre y evangélicamente perfumado, porque son regalos de Dios a corazones abiertos, que anda «mirando y remirando por dónde» puede atraernos a Sí (cf V 2,8; Mt 6,7): «Procurad ser afables y entender de manera con todas las personas que os trataren, que amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar, y no se atemoricen y amedrenten de la virtud» (C 41,7).

La presencia de las virtudes es objeto de gozo para Dios y de felicidad para quien las practica, pues Dios viene «a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes» (V 11,6.11), señoras de todo lo criado, emperadoras del mundo, libradoras de todos los lazos y enredos» (C 10,3).

F. Malax

Visiones

En Teresa de Jesús tuvieron lugar todo tipo de fenómenos místicos extraordinarios. Es la mujer, monja, fundadora, escritora, mística y santa, por excelencia, en quien la presencia de Dios se constata por medio de una abundantísima lluvia de gracias místicas excepcionales.

Bajo dos aspectos se puede estudiar la experiencia mística teresiana: objetivo, uno, y subjetivo, otro. Objetos y modos de experiencia de estos objetos.

Entre las diferentes formas de experiencia mística extraordinaria, destacan sensiblemente las visiones por su amplitud, pues es el modo más frecuente en la vida de la Mística Doctora, por su contenido, por sus objetos y por su influencia. Estas son de una gran importancia, y tienen gran unión y parecido en todo con las apariciones. De hecho, la Santa hablará conjuntamente de apariciones y visiones, como de visiones y revelaciones.

El propósito es presentar las visiones místicas teresianas como un hecho experiencial personal, así como la doctrina que Teresa de Jesús propone, partiendo de su propia experiencia-vivencia.

El método a seguir será rigurosamente analítico-textual, con el fin de constatar directamente su experiencia mística mediante las visiones y, al mismo tiempo, la doctrina por ella propuesta.

I. Naturaleza y especies de visiones

Dos realidades encierra este epígrafe: 1. La noción de visión. 2. Las clases de visiones.

1. Noción de visión mística. La noción de visión mística se puede estructurar o conformar realmente y analógicamente. La noción o naturaleza real de visión es la

siguiente: «La función específica del sentido de la vista en exclusividad». Ver es propio de la vista, como oír es propio del oído.

Aplicando en este caso la analogía, el término visión se extiende a los demás sentidos, tanto externos como internos. De hecho, en el lenguaje ordinario se pregunta con frecuencia ¿no ves esto?, aunque se trate de la acción de cualquier otro de los sentidos. De aquí, el nombre de visión a ciertas percepciones del entendimiento, a determinadas actuaciones de nuestras facultades espirituales aplicadas con frecuencia por los místicos, para expresar las realidades que han captado de una manera secreta, mística, misteriosa.

La noción analógica de visión mística es como sigue: «Percepciones sobrenaturales, por un ‘quasi-contacto’ inmediato, de objetos naturalmente invisibles, o no de tal modo visibles, para el hombre». Son cierta forma de contemplación pura, un modo sublime de experiencia mística, que coloca al alma en comunicación inmediata con las realidades espirituales y divinas. Es un fenómeno de orden intelectivo casi exclusivamente, y tiene alguna semejanza con la visión beatífica, de la que es una tenue degustación adelantada, especialmente en las Moradas séptimas. Ha de entenderse todo esto siempre de modo adecuado y conveniente al «status viae» en el que se encuentra el hombre.

Sin embargo, aunque las visiones místicas se llevan a cabo en línea intelectual, por las muchas relaciones y repercusiones que se dan entre los niveles intelectivo, afectivo y orgánico, resulta natural y normal que tengan sus resonancias, simultáneas o sucesivas, en el campo afectivo y somático. Pero el centro de su actividad es el entendimiento.

2. Clases de visiones místicas. Siguiendo la tradición, que comienza con san Agustín, Teresa de Jesús divide las visiones místicas en tres especies generales: corporales, imaginarias, intelectuales. Son los tres niveles diferenciales de las facultades del ser humano: sentidos externos, sentidos internos y facultades

espirituales (cf V 30,4). Estas tres clases de visiones místicas pueden ser puras o mixtas, según que la actividad sea sólo de uno de esos sentidos y facultades, o se den mezclados. Esta presencia de toda la persona en el obrar, actuar, la Doctora Mística la afirma muchas veces y de diversas maneras (Se puede ver, a modo de ejemplo, V 28,9). Es verdad que ella no puso visión alguna entre las cualificadas como mixtas, a pesar de que cualificó casi todas sus visiones místicas. Una sola vez encontramos una visión mística cualificada como imaginaria-intelectiva en F 20,7. Y se trata de una visión, no experimentada por la Santa, sino por Teresa Layz. Ella únicamente la refiere. Se puede, incluso, afirmar que santa Teresa de Avila está más convencida de que no se dan las visiones imaginarias solas, ni intelectuales solas, sino más bien, o imaginarias-intelectivas, o intelectuales-imaginativas.

De todas formas, Teresa de Jesús no tiene demasiadas preocupaciones por la terminología, sino que sencillamente narra los hechos tal y como los percibe en su alma, y como mejor puede hacerlo con su pluma. La cuestión está indudablemente en determinar cuándo una visión es puramente imaginaria, cuándo intelectual, cuándo mixta. Para determinar esto en concreto, se ha hecho ya un estudio completo de la cuestión, y se han analizado pormenorizadamente los capítulos 8 y 9 de M 6.

Del estudio del capítulo 8, se desprenden estas tres clases de visiones místicas: A/ Visiones intelectuales, que no se ven, ni con los ojos del cuerpo, ni con los ojos del alma. B/ Visiones que se ven con los ojos del cuerpo: visiones corporales. C/ Visiones que se ven con los ojos del alma: visiones imaginarias. Las visiones intelectuales, que son de las que habla en este capítulo 8, son sin formas: no se ve nada; se siente la presencia de lo que se ve y se entiende, mas no se ve nada.

Del análisis del capítulo 9, se deducen las siguientes clases de visiones místicas en Teresa de Jesús: A/ Imaginarias, que se ven con los ojos del alma: sentidos internos. B/ Intelectuales, que no se ven con esos ojos; son más perfectas que las

imaginarias. C/ Finalmente, no una especie nueva de visiones intelectuales, sino esa misma especie, pero en grado más alto y puro: son las visiones místicas de las Moradas séptimas. Y en V 28,4 –texto paralelo al de M 4,9,1– Teresa de Jesús habla también de las corporales, que se ven con los ojos del cuerpo: sentidos externos.

En definitiva, la Santa distingue las siguientes especies de visiones místicas: A/ Visiones corporales, o corpóreas, o externas, como también se las conoce científicamente. B/ Visiones imaginarias-intelectuales. C/ Visiones intelectuales-imaginarias. D/ Visiones mixtas. E/ Visiones intelectuales puras; éstas no se ven ni con los ojos del cuerpo ni con los del alma; son visiones en puro espíritu, sin forma de ninguna clase. F/ Visiones de las séptimas Moradas, que no son una clase distinta de las intelectuales, sino más subidas, puras y perfectas (cf M 4,2,1ss.). Según la Doctora Mística, para que se entienda la grandísima diferencia existente entre ellas, pone la comparación de la diferencia que existe entre el desposorio místico y el matrimonio místico (sextas y séptimas Moradas, respectivamente). Pero curiosamente, el matrimonio espiritual en santa Teresa de Avila se realizó en visión imaginaria, como ella misma nos cuenta.

II. Propiedades de las visiones místicas

Cada una de estas especies de visiones tiene sus propiedades, que brevemente se exponen aquí.

1. Visiones corporales. Santa Teresa de Jesús no las tuvo, como ella misma nos lo dice en varias ocasiones, unas veces intencionada y directamente –V 28,4; 30,4. R 53 (por dos veces)–, y otras veces incidentalmente pero de forma expresa –M 4,9,4–. Las distingue como especie diversa porque se lo dijeron, no porque las experimentara personalmente. Sin embargo, la Santa tuvo gran deseo de ver, también con los ojos del cuerpo, aquellas cosas que contemplaba y veía de otros

modos, con el fin de poder decir a sus confesores que las había visto con los ojos del cuerpo, ya que no siempre la creían (cf V 28,4: 29,2).

2. Visiones imaginarias. Dos son las notas características: A/ Presencia de imágenes y de formas bien concretas y determinadas (cf V 31,10). B/ Se ven con los ojos del alma: sentidos internos (cf V 7,6; 27,3; 28,9; 30,4. M 6,5. Hay muchos más textos).

3. Visiones intelectuales. Dos son también las propiedades de estas visiones: A/ Ausencia de cualquier forma o imagen. No se ve nada, ni con los ojos del cuerpo, ni con los del alma (cf V 27,2 y 3; 33,15; 38,17 y 28; 39,22; 40,9. M 6,5,8. M 7,1,6. R 36,1. Y muchos más lugares donde habla de ello). B/ Inefabilidad. Señal clara y convincente de esta inefabilidad es el forcejeo constante de Teresa de Jesús, para que, al menos pueda manifestar, compartir, algo de aquella realidad admirable contemplada, y el modo cómo la contempló y captó. El uso mismo continuado de imágenes, comparaciones, para de alguna manera hacer patente su experiencia, confirma esta inefabilidad. Ella, empero, recibió «la gracia de decir, expresar, comunicar, lo místico, escondido, misterioso («gratia sermonis»).

4. Visiones mixtas. Constan de elementos de las imaginarias y de las intelectuales. En Teresa de Jesús tuvieron una presencia y un influjo especiales. Según su propia experiencia, vienen estas dos clases de visiones casi siempre juntas (cf V 28,8 y 9). Mediante la visión imaginaria se ve el objeto, su excelencia, su hermosura y su gloria –se capta, pues, su existencia–, y a través de la visión intelectual se entiende su naturaleza –se capta su esencia–; y así todo procede de modo más conna-tural.

Las visiones intelectuales puras son más perfectas ciertamente, pero la Santa hace hincapié por encima de todo en la permanencia de la divina presencia en la imaginación, haciéndose así todo más conforme a nuestra flaqueza (cf V 28,8 y 9). Todo esto lo refiere larga y claramente en M 6,5,8 y F 20,7.

5. Visiones intelectuales puras. Nunca usó ella tal terminología, ni dijo jamás que una de sus visiones fuera intelectual pura. Pero da los elementos cualificados para poder denominarlas de este modo, especialmente en el capítulo 40 de Vida y en las Moradas séptimas en general, donde dice que son más elevadas, más subidas, más perfectas que las que ha narrado anteriormente. Las propiedades de las mismas serán: A/ Una mayor pasividad: carencia de actuación de la imaginación, de las facultades espirituales casi por completo, y de los sentidos externos. B/ Son prácticamente las que se dan con exclusividad en las Moradas séptimas. C/ Mayor inefabilidad, puesto que el alma puede asir menos elementos humano-psicológicos de conocimiento.

6. Visiones de las séptimas Moradas. Teresa de Jesús ya en M 6,10,1 habla de las visiones concedidas por Dios al alma en las Moradas séptimas: «Por otras maneras se comunica Su Majestad harto más subidas y menos peligrosas; porque el demonio creo no las podrá contrahacer y así se puede mal decir, por ser cosa muy oculta». Inmediatamente después, hace notar la Santa que estas visiones no son de la Humanidad Sacratísima de Cristo, sino de secretos divinos, y que el alma está muy en sus sentidos (cf M 6,10,2). El título del capítulo primero de las séptimas Moradas dice así: «Trata de mercedes grandes que hace Dios a las almas que han llegado a entrar en las séptimas Moradas». Y, a lo largo y ancho de estas Moradas séptimas, va ella desgranando su experiencia, sus contenidos, sus propiedades y características, su influencia en la vida contemplativa, la presencia continuada de Dios-Trinidad en su vida, las gracias del matrimonio místico y su consumación, la grandeza sublime de todo este cúmulo de gracias místicas extraordinarias que ella recibe, y que la van llevando generosa y graciosamente a la unión transformante con Dios, aquí en la tierra, antesala del cielo.

III. Objeto de las visiones místicas teresianas

Objeto de visión mística puede ser todo lo que existe. En Teresa de Jesús se encuentran ejemplos de casi todo ello, siendo extensísimo el abanico de las realidades vistas místicamente por ella. En una clasificación aleatoria, se pueden agrupar todos esos objetos de la siguiente manera:

1. Divinas: Misterio Trinitario, Espíritu Santo.

2. Cristológicas: Cristo, Dios-Hombre.

3. Celestiales: Virgen María, san José, Santos, Angeles, realidades celestiales.

4. Demonios. Infierno. Purgatorio.

5. El alma: su estructura. Gracia. Pecado.

6. Varios: personas que viven en la tierra. Cualquier otro objeto posible de visión mística.

Sus especies, y las propiedades o notas características de cada una de esas visiones, completan el panorama de este cuadro-síntesis de los objetos de las visiones místicas teresianas.

IV. Contenido de las visiones

El contenido teológico-experiencial de las visiones místicas en santa Teresa de Avila es riquísimo y abundantísimo. Se presenta aquí una breve síntesis del mismo, con el fin de conformar una panorámica más completa de todo lo referente al tema de las visiones místicas en la Santa, ya iniciada en la propuesta de los objetos.

1. Cristo y su Humanidad santísima. Habla la Mística Doctora de visiones relativas a la Humanidad santísima de Cristo en: V 27,2ss. y su lugar paralelo M 6,8. V 28,1ss. y su lugar paralelo M 6,9. V 37,5; 38,17; 40,5 y R 41; 42; 44.

2. La Divinidad de Cristo y su Persona dentro del misterio trinitario.

– Visión de la Humanidad de Cristo (V 38,17-18).

– Visión de la Humanidad junto con la Divinidad (V 38,17).

– Cristo, Hijo de Dios vivo (R 41,4).

– Persona de la Santísima Trinidad, que tiene un lugar destacado de presencia en su alma, y que toma carne humana (R 42. R 60,1-5).

3. Penetración de los misterios de Cristo: Encarnación, Eucaristía. Se pueden ver: V 28,8 y 9. V 37,5. R 42. R 60,3. En relación a las visiones de Cristo-Eucaristía: V 38,14. R 14,6. R 39.

4. El alma. Su misterio. Importancia que para Teresa de Jesús tuvo el descubrimiento de su propia alma y de su valor interior (cf M 1,2; M 7,1,3; M 7, 2. V 40,5. R 41). Visión del alma en estado de gracia y en pecado (cf R 24. M 1,2,2; M 7,1,3-4). Encuentro y experiencia de la presencia de Dios al alma, y encuentro y experiencia de la presencia del alma a Dios. Distinción entre alma y potencias del alma. El alma, en su ser natural, imagen de Dios. Percepción de la división y distinción entre alma y espíritu. Descubrimiento y percepción experiencial de la propia alma, como centro y escenario de toda su experiencia mística.

5. Dios, Uno. Dios, Verdad pura, Fuente de toda verdad. Dios presente en el alma en gracia, y paso al estado de pecado en el cual permanece el alma. Dios presente en el alma y en las cosas.

6. El Misterio de la Santísima Trinidad. Tránsito de la percepción habitual de Cristo a la percepción de la Santísima Trinidad (cf M 6,10,2; M 7,2,6). Conocimiento y declaración experiencial del Misterio Trinitario: «Se ve el alma en un momento sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad» (V 27,9). «Cuando pienso o se trata de la Santísima Trinidad, parece entiendo cómo puede ser» (V 39,25). «Se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas» (M 7,1,6).

V. Efectos de las visiones en la vida de Teresa de Jesús

El primer efecto o fruto de todas las gracias místicas en la Santa es disponer el alma a corresponder a la gracia santificante, a actuar y hacer eficaz la vida de gracia y aumentarla. Las visiones divinas activan vitalmente el alma y mueven sus potencias al bien. Al principio, las visiones infunden temor en el alma. Después suscitan, y ellas mismas generan, una inefable y gozosa paz. Otros efectos experienciados por santa Teresa de Avila, y algunos de ellos propuestos como norma segura de autenticidad, son: 1/ En cuanto al alma: aprovechamiento, fortaleza, claridad en el entendimiento, deseo de perfección, de pobreza, de obediencia a los confesores, seguridad y certeza de que son de Dios, consuelo con grandes regalos, gran paz, grandísima gloria y contento, recogimiento, deseo de trabajar, temor, grandísima confusión, humildad. 2/ En cuanto al cuerpo: quietud, salud, deseo de padecer en el cuerpo. Queda probada, y aprobada, la repercusión de las realidades espirituales en el cuerpo.

Estos efectos repercuten postivamente en todo el trayecto de la vida orante de la Santa. Hay un paralelismo claro entre la fenomenología mística y la oración en su vida.

VI.Valoración teológica y espiritual

Las visiones místicas teresianas tienen una doble dimensión digna de hacerse notar. No son sólo fuente de un conocimiento hondo y sabroso de los inescrutables misterios de Dios, sino también de la existencia del pecado y de sus funestas secuelas, de la hermosura del alma en gracia de Dios, de su amistad con Dios, de la vanidad y fugacidad de las cosas de esta vida. Son, pues, como un espejo de doble faz, donde se contempla la majestad y grandeza de Dios, el valor de las cosas eternas, la vida íntima de las almas, juntamente con sus realidades trascendentales, y, por otra parte, la inconsistencia y transitoriedad de lo temporal.

1. Ignorancia y sabiduría. Poco sabía Teresa de Jesús, antes de su experiencia mística, de las arcanas realidades divinas, y de las casi tan arcanas realidades del ser y del alma humanos. Lo mismo se ha de decir acerca de la presencia de Dios en el alma y del alma en Dios, como acerca de Cristo, de los santos, de los ángeles, del demonio. La experiencia mística, por medio de las visiones divinas, ilumina zonas total, o casi totalmente, desconocidas por la Santa, enriquece maravillosamente a la Mística Doctora y la llena de admiración y contento. Las visiones sobrenaturales hacen que viva ya, con visión de fe, en el cielo, viviendo en la tierra, pero amando más y más lo eterno, sin desprecio de la humano, que ella tanto exaltó y defendió.

2. Dolor y regalo. Las visiones místicas en Teresa de Jesús son también elementos purificativos de consecuencias más inmediatas a su personalidad, más psicológicas y hondas en su vida espiritual. Producen en su alma, por una parte, un sentimiento vital de miseria («ruin y flaca»), de dolor, de tristeza, por el recuerdo de su infidelidad, y por otra, de gozo intenso, de regalo purísimo, de consuelo y paz sin igual en la contemplación de lo sobrenatural, por su verdad y belleza. Son secuelas purificadoras, que cubren al alma de espantosas noches, temor, luchas, dudas e inquietudes.

Todo esto conduce a la Santa a un estado espiritual de purificación pasiva y de unión con Dios, donde ya no habrá ni tribulación, ni dolor, ni vacilación, sino

seguridad, certidumbre, gozo, regalo, dulzura, amor, esperanza de vida y de gloria futura, de bienaventuranza eterna.

Contribuyeron en gran medida a la purificación de la Mística Doctora todos los fenómenos místicos extraordinarios, los cuales, como tales epifenómenos de la mística, no son medios usuales y ordinarios. Pero, quizá, ninguno como las visiones divinas, pues le mostraron al vivo la miseria, debilidad, pequeñez, temporalidad y fugacidad, de toda criatura, en contraste con la omnipotencia, grandeza y santidad divinas.

3. Lo divino expresado en palabras sencillas. Todavía aportaron más las visiones místicas a la Santa. La fijación de las realidades sobrenaturales y divinas en su mente, memoria, imaginación, en el centro y en lo más recóndito de su alma, le dotaron de una sorprendente facilidad, –dentro de los límites humanos, y contando siempre con lo misterioso del asunto–, para comunicar, y hacer comprensibles con nitidez, sus experiencias tan misteriosas e inefables. Verdad es que no fue breve, ni poco laboriosa, la lucha que tuvo que sostener en sus facultades para poder reducir a categorías accesibles lo profundo e inefable de su experiencia mística.

Aun con todo, sabe muy bien la Doctora Mística que este modo humano de expresar las realidades sobrenaturales y divinas jamás puede contener todo lo que en esa secreta experiencia percibe y vive personalmente. Existen, pues, realidades fenoménicas del todo inefables, que no pueden ser manifestadas con palabras y fórmulas humanas (cf 5,27,11-12; 32, tít; 38,2. M 7,1,1). Pero ella tiene conciencia de decir las cosas del espíritu, que ha experienciado algunas y muchas veces (cf R 54,1. V 18,8; 28,5, y muchos más textos). Está convencida siempre de que refiere la verdad (cf V 30,22). Y esto no sólo en relación a las visiones divinas, sino a todo lo experienciado por ella mediante cualquier clase de fenómeno místico extraordi-nario.

Esta sencillez, unida a la hermosura y llaneza de lenguaje en las descripciones, es una de las notas características de todo el magisterio teresiano. Oyó, vio, sintió, contempló, aprendió, saboreó y, en lo posible, lo redujo a categorías y principios teológicos con nitidez y hondura como nunca en la historia de la espiritualidad y en la experiencia mística se había hecho. Es un mérito enorme e inapreciable por su valía de la primera Doctora de la Iglesia Universal.

VII.Influencia en la vida de la Santa

La vida de Teresa de Jesús está repleta de fenómenos místicos extraordinarios. Todos ellos influyeron decisivamente en ella. Hasta qué grado fuera el influjo de cada uno de estos epifenómenos, no es fácil medirlo. Por una parte, porque, a veces, se dan al mismo tiempo algunos de estos fenómenos extraordinarios. De otra, porque ni siquiera de la misma narración de los hechos se puede deducir claramente.

No se puede, sin embargo, negar la influencia determinante de las visiones divinas en la Mística Doctora. Este influjo es real, y respecto, por ejemplo, a la fundación del primer monasterio de monjas descalzas de san José de Avila, evidente, por la fortaleza que la Fundadora recibe mediante las visiones místicas en la lid contra sus adversarios, y por la iluminación y pacificación de la Santa después de la irrupción continuada de locuciones y visiones divinas, con el fin de manifestarle su veracidad. Pero, principalmente, la influencia de las visiones místicas se hace más evidente en la vida de fe de Teresa de Jesús, para confirmarla en la existencia de las realidades sobrenaturales, y en el conocimiento de los misterios del alma y de Dios, su naturaleza y su vida intratrinitaria.

El influjo de las visiones divinas en la vida de Teresa de Avila se da en línea existencial-vital, particularmente en cuanto a los misterios divinos, mientras que la influencia ejercida por las locuciones sobrenaturales se da, más bien, en línea intelectual-noética. Los raptos místicos, los ímpetus de amor, y los otros

fenómenos místicos extraordinarios, recibidos por la Santa, ejercen su influjo en línea afectivo-volitiva.

Se puede concluir afirmando que la influencia de las visiones místicas en la existencia teresiana abarca su ser y quehacer, tanto a nivel de Fundadora, como a nivel de vida de oración, como a nivel de su actuación como madre y maestra del espíritu, como en su tarea de escritora-poetisa.

VIII. Finalidad de las visiones místicas teresianas

La finalidad, en general, de cualquier revelación es siempre la dirección de la conducta humana en una situación particular y determinada de la vida de las personas o de las instituciones.

Es esta particularidad la que viene siempre puesta de relieve por la Santa abulense. En realidad, todos los epifenómenos místicos en la vida de Teresa de Jesús, y no sólo las visiones, tienen una estrecha conjunción con su personal vivencia.

El fin de las visiones místicas puede quedar sintetizado en este texto: «Bien será, hermanas, deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. Aunque en los efectos de ellas lo habréis entendido si advertisteis en ello, os lo quiero tornar a decir aquí, porque no piense alguna que es para sólo regalar estas almas, que sería grande yerro...; y así tengo yo por cierto, que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza –como aquí he dicho alguna vez– para poderle imitar en el mucho padecer» (M 7,4,4; cf M 6,10,1. V 22,11; 29,4; 33,12. R 53,22; R 66,3).

En este texto citado, y en los otros referenciados, aparece bien clara la finalidad de las visiones místicas: conocimiento propio, ayuda en las necesidades personales y de otras personas, fortaleza de la flaqueza humana, además de

llevar a la Santa al cumplimiento de la voluntad de Dios en medio de cualquier situación personal, y circunstancia en que se pudiera encontrar. La Santa fue conducida a la cima de la santidad, en gran parte a través de visiones, locuciones, revelaciones y demás fenómenos místicos extraordinarios, tan abundantes y continuados en su vida, que jugaron un papel importante en la vida espiritual de Teresa de Avila, así como también en su tarea de Fundadora, escritora y poetisa. Actividad y vida interiores y exteriores, que fueron las que fueron, y que no hubieran sido tales sin estos fenómenos místicos de las visiones divinas.

IX. Criterios de discernimiento

Dos cuestiones que atañen al discernimiento de las visiones místicas, si son auténticas o no, pueden ser: 1/ El origen de las mismas. 2/ Criterios concretos de distinción entre místicas y pseudo-místicas.

1. Origen de las visiones místicas. Distingue santa Teresa una triple fuente originaria de las visiones sobrenaturales: Dios, el demonio, la propia persona (autosugestión): «En la relación verá el confesor si es Dios, o imaginación, o demonio» (M 6,9,11). «Cuando es de Nuestro Señor y no imaginación o engaño del demonio» (M 7,4,5). Es decir, puede haber visiones místicas y pseudo-místicas, verdaderas y falsas.

Evidentemente, por parte de Dios son posibles cualquier clase de visiones. Respecto a la posibilidad de engaño por parte del diablo, conviene distinguir entre visiones místicas intelectuales y visiones místicas imaginarias. La Mística Doctora insinúa una sutil distinción entre las intelectuales-imaginarias, en las que sí se puede inmiscuir la acción diabólica (cf V 28,4 y 10; 31, tít y números 1-3. R 1,34-37. M 6,9,1), y las visiones intelectuales puras de las séptimas Moradas, en las que no hay posibilidad alguna de engaño demoníaco (cf M 6,9,1; 10,1-2. M 7,3,10. V 28,4 y 38,28). En lo que se refiere a la autosugestión, está claro que no pueden ser fruto de la fantasía las visiones intelectuales, sean de la especie que sean, ya

que la imaginación no obra sino mediante fantasmas e imágenes concretas, que no se dan en esa clase de visiones. Pero ni se permite dudar de la existencia de la autosugestión en las visiones imaginarias. Las almas débiles y melancólicas son las más predispuestas a sufrir los engaños del diablo y de la propia imaginación. Santa Teresa de Jesús habla con frecuencia de estas almas, y da normas sabias y prudentes al respecto (cf M 6,1,2,3 y 10; 4,9; 9,9. F 8). Relativo a las visiones corporales, nada se puede decir en cuanto a vida y doctrina teresianas, puesto que ninguna tuvo santa Teresa de Jesús.

2. Distinción entre visiones místicas y pseudo-místicas. El criterio fundamental de discernimiento es la eficacia, es decir, los frutos inmediatos en el mismo preciso instante que se recibe la visión sobrenatural. Es algo intrínseco, pues, a la misma visión: se da la visión y a la vez se generan los efectos. Es una norma general teresiana respecto a cualquier tipo de fenómeno místico extraordinario, e incluso ordinario. En lo que respecta a las visiones: «Porque en los efectos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio» (V 28,10). «Si es de Dios entiéndese por los efectos» (V 37,7). «Traía consigo grandes efectos para entender que lo era de Dios» (M 6,8,2,3-10, 9,9 y 11. M 7,4,4-7. V 14,8 y todo el capítulo 25). Evidentemente, la norma primera tenida en cuenta por la Santa es enteramente evan-gélica.

Un segundo criterio de discernimiento, igualmente básico, es la pasividad absoluta, la propia iniciativa, y por sí sola, poco puede hacer. El alma ni las puede rechazar, ni nada puede hacer para tenerlas, ni las puede reactualizar en sí. No hay ni quitar ni poner, ni ver ni dejar de ver, Dios las da a quien quiere, cuando quiere y porque quiere (cf V 29,1,2,3; 38,2 y 4. M 6,8,5. M 7,1,9: 3,10). Y esto es en todas las visiones, pues ninguna que sea auténtica puede ser obra propia.

No sucede así en las visiones pseudo-místicas, sino todo lo contrario. De hecho, el alma es consciente de su actuación , y sus sugestiones las puede provocar el alma cuando quiera y como quiera, a su capricho.

Estos son los dos criterios fundamentales. Pero existen otros complementarios y seguros, aunque más secundarios. Estos son los siguientes: espontaneidad o eventualidad, fijación y recuerdo, no se olvidan nunca, brevedad, gran brevedad, dejan gran humildad, la experiencia personal, que siempre es fuente de discernimiento para evitar los errores posibles en la interpretación y aceptación de las visiones místicas, como de cualquier otro episodio sobrenatural.

X. Actitud personal de la Santa

Se quiere hacer luz al respecto, con una distinción inicial, que ayuda a sopesar justamente la actitud personal teresiana en cuanto a las visiones divinas concretamente: 1) Elementos esenciales de su actitud personal. 2) Breve análisis del capítulo 8 de las Fundaciones.

1. Elementos esenciales de su actitud personal. Su actitud personal y propia es ésta: las visiones místicas son signos especiales de una particular benevolencia de Dios, medios de santificación, cuya interpretación es muy delicada, y de los cuales no se usa sin peligro. «Porque todo lo que veía y entendía siempre la afirmaba más en la fe católica» (R 53,7). Los textos que refrendan esta afirmación son abundantes. La Santa se rebela espiritualmente contra los confesores, y otras personas, que atemorizan y turban las almas por razón de las visiones sobrenaturales, siendo funesto para su vida espiritual (cf V 25,14; 28,9; 29,5 y 6. M 6,9,13. M 7,10,8. R 66,3). Sin embargo, no se deben desear ni pedir. Aunque son un gran don de Dios, hay otras razones por las que no se deben suplicar (cf M 6,9,14 y 15). No se es más santo por tenerlas; es decir, no se las concede el Señor a tales o cuales personas porque son más santas, sino porque Dios se las quiere conceder a ellas y no a otras (cf M 1,1,3. M 6,8,10). Las señales de santidad son las virtudes, por lo que hay que trabajar para adquirirlas (cf M 6,9,17). Tampoco por tener visiones se merece mayor gloria (cf M 6,9,16, V 27,4 y siguientes).

Por otra parte, en el deseo y en el pedir las visiones divinas hay un gran peligro de autosugestión, por el mero hecho de que si alguien vehementemente desea algo, y tiene en su mente como una idea obsesiva de esa realidad tan intensamente deseada, puede llegar un momento en que la misma mente padezca una presión tal que estime ver lo que desea, cuando en realidad no hay nada de nada. Igualmente porque el demonio aprovecha la ocasión favorable para engañar, y fácilmente obtendrá su objetivo.

No obstante, las visiones sobrenaturales son un regalo de Dios, y «son grandísima ayuda para tener las virtudes en más subida perfección» (M 6,9,17).

La actitud teresiana no es negativa, sino positiva, siempre que haya un comportamiento sabio y prudente con los directores espirituales, atendiendo, escuchando y observando, sus consejos. Para ello, el confesor ha de reunir unas condiciones básicas de ciencia, conocimiento, prudencia y experiencia contrastada.

2. Breve análisis del capítulo 8 de las Fundaciones. Este capítulo es una síntesis clara y precisa de la experiencia y doctrina teresianas. Se propone la siguiente síntesis-análisis: A/ Un hecho: «Parece hace espanto a algunas personas sólo en oír nombrar visiones o revelaciones. No entiendo la causa por qué tienen por camino tan peligroso el llevar Dios un alma por aquí, ni de dónde ha procedido este pasmo» (n. 1). B/ Su objetivo: No quiere ahora tratar de cuáles son buenas o malas, ni de las señales que ha oído a personas muy devotas para conocer esto, ni tampoco de cuándo las revelaciones son de Dios, pues se conocen por los grandes bienes que hacen al alma, sino que quiere tratar de lo que ha de hacer quien se viere en semejante ocasión, ya que casi todos los confesores atemorizan a las almas que las reciben, y de las representaciones del demonio para engañar, el cual se aprovecha de la imagen de Cristo y de sus santos, lo que no permitirá el Señor en el alma, a no ser por su propia culpa; al menos si hay humildad por parte

del alma (nn. 1-2). C/ Su caso personal. Fue uno de los más incomprendidos por sus confesores y consejeros espirituales (medio-letrados y medio-espirituales): la mandaron que se santiguase y diera «higas» al demonio; es decir, signos de desprecio al diablo. Ella no estaba de acuerdo con esto, y sufría lo indecible, pues estaba segura que eran de Dios, y los confesores y consejeros, que eran letrados y buenos directores de almas, también se lo desaconsejaron (n. 3. Se puede ver: V 29,5-6 y M 6,9,13). D/ Humildad: criterio seguro de conducta personal (n. 3-4). E/ En los casos de las visiones, necesidad de someter todo al juicio de un confesor sabio y prudente, y no creer ni hacer nada más que lo que él diga. Obedecer siempre. Téngase en cuenta, además, la flaqueza natural, que es muy grande, en particular en las mujeres. Y todavía más cuidado y aviso se ha de tener con quienes tienen algo de melancolía, pues espanta lo que la imaginación puede hacer aquí (n. 5-6). F/ A continuación, cuenta un caso concreto, en el que se probó «era todo desatino» (n. 7). G/ Que no crea luego el alma todo lo que ve, sino que espere un tiempo y vaya «entendiéndose bien antes que lo comunique, para que no engañe al confesor, sin querer engañarle». Necesidad de experiencia en el confesor, ya que no basta sólo la ciencia. Todo esto lo confirma con un hecho. Ciencia, experiencia y santidad son los requisitos imprescindibles en los que tratan a las almas de grandes experiencias místicas (n. 8). H/ A modo de conclusión, afirma la Santa lo que es conveniente hacer, o tener en cuenta, por parte de las súbditas de los confesores conventuales, y por parte de las prioras de los monasterios (n. 9). ’ Apariciones. Locuciones. Mercedes. Mística. Representaciones. Revelaciones.

BIBL. – Angel María García Ordás, Características de la experiencia teresiana, en RevEspir 25 (1966) 38-61; Aumann, J., La credibilidad de las revelaciones privadas, en TEps 3 (1959) 37-46; Bandera, A., Teología y crítica en torno al tema de las apariciones, en CT 85 (1958) 223-293; 632-685; Gabriel de Sainte Marie Madeleine, Visioni e rivelazioni nella vita spirituale, Firenze 1941; Gagnon, R., Les visions intellectuelles (Thérèse d’Avila, Marie d l’Incarnation), Rome 1959; José Cristino Garrido, Experiencia de la vida sobrenatural en la mística teresiana, Edit.

Monte Carmelo, Burgos 1969; Marechal. J., Les hallucinations, Paris 1951; Mouroux, J., L'expérience chrétienne, Paris 1954; Mauricio Martín del Blanco, Visiones místicas en Santa Teresa de Jesús, Edit. Monte Carmelo, Burgos 1969; Id., Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús, en Teresianum XXXIII (1982-I/II) 361-410; Oddone, A., Visioni ed apparizioni, Roma 1948; Pacheu, J., L'expérience mystique et l'activité subconsciente, Paris 1911; Rof Carballo, J., La estructura del alma según Santa Teresa, en RevEspir 22 (1963) 413-431; Schumann, P. A., Sobre fenomenología y mística, en RevEspir 21 (1962) 397-400; Staehlin, C.M., Apariciones, Madrid 1954; Stolz, A., Teología de la mística, Madrid 1952; Tomás Alvarez, Santa Teresa de Jesús contemplativa, en Estudios Teresianos III., Edit. Monte Carmelo, Burgos 1996, páginas 103-163; Volken, L., Les révélations dans l'Eglise, Paris 1961; publicado en español el año 1962.

Mauricio Martín del Blanco

Visita de Descalzas

Modo de visitar los conventos

Vísperas, rezo de

Es una de las principales Horas del Oficio Divino. En los Carmelos teresianos eran generalmente rezadas (recitadas) coralmente por la comunidad. Eran cantadas en días festivos. Ya en la Regla del Carmen se hacía mención especial en la rúbrica "De las Horas Canónicas". En las Constituciones de la Santa (1567-?) se fijaba la hora precisa de su rezo: "en dando las dos se digan vísperas; excepto en tiempo de cuaresma, que se dirán a las once" (Const 2,3). Complemento de ellas era la "lectio", que podía trocarse por un tiempo de oración… "En acabando vísperas, el tiempo que se dice a las dos, se tenga una hora de lección; y la hora de lección en cuaresma se tenga en dando las dos", menos en las fiestas, en que dicha hora de

lectura se traslada al final de completas (ib 2,3). Reviste importancia especial esa hora de lectura, pues si después de vísperas no se ha hecho, habrá de tenerse "una hora antes de que se digan maitines... En esto hagan conforme a lo que más vieren les ayuda a recoger" (ib 6). En las Constituciones de 1581, de seguro por indicación de T, se precisó: "En dando las dos, digan vísperas, y después de dichas, se tenga la lección, de suerte que en vísperas y lección se gaste sola una hora, agora sean las vísperas solemnes, agora no)" (Const, ed. de Salamanca 1581, c. 5,7, p. 26). "Vísperas solemnes" eran las cantadas "los domingos y días de fiesta" (Const 1,4). En su larga tarea de fundadora, al menos en la fundación de Toledo, T hubo de luchar para que tanto los capellanes como los fundadores de las capillas respetasen ese sencillo plan de rezo, sin añadiduras ni complicaciones (cta 33, 2; 28,1-2).

T. Alvarez

Vitoria, Agustín de

Es uno de los mercaderes amigos de la Santa. Vallisoletano. Hace ella su presentación en las Fundaciones (29,9): era "amigo de las monjas de Valladolid..., me había prestado dineros para acomodar la casa [de Palencia] y regalado harto en el camino" (de Valladolid a Palencia). Estaba casado con Isabel de Castro. Ya antes del viaje a Palencia (1581), la Santa lo había recomendado a su hermano Lorenzo, para el trámite de sus negocios financieros en la chancillería vallisoletana. Le dice: "Bien puede encomendar a la priora de Valladolid lo de los dineros, que lo hará muy bien, que tiene un mercader gran amigo de aquella casa y mío, y buen cristiano" (cta 177,20). Y pocos días después: "La priora de Valladolid me escribió cómo se hacía en el negocio todo lo que se podía hacer...Sepa que el mercader que en ello entiende, creo lo hará bien; no tenga pena" (182,14). Por esas fechas,Vitoria se prestaba a hacer de buen transmisor de las cartas de la Santa (179,4). En abril de 1582, ingresará en el Carmelo de

Valladolid una hija suya que llevará por nombre María de san Agusttín, profesará el 14.9.1585, y será por dos veces priora de la comunidad. Mercaderes.

Vocación

T emplea el término ‘vocación’ generalmente en la acepción de ‘advocación’ (V 20,5: “era la fiesta de la vocación”; F pról 6; 24,12...). Muy rara vez en nuestra acepción de ‘vocación personal’ (cf sin embargo la carta 429,1). Para designar ésta prefiere el vocablo ‘llamamiento’ (V 7,4.5; 32,9; 13,5: llamamiento para el “estado de casados”), derivado probablemente del léxico del Nuevo Testamento (cf V 3,1). – Aquí expondremos: a) la vocación personal de T.; b) su pensamiento sobre la selección o discernimiento de las vocaciones religiosas.

Su vocación personal. – Hasta muy avanzados sus años jóvenes, T era ‘enemiguísima’ de ser monja (V 2,8), si bien de niña jugase a serlo: “gustaba mucho, cuando jugaba con otras niñas, hacer monasterios como que éramos monjas, y yo me parece deseaba serlo...” (V 1,6). Su primer barrunto vocacional se le presenta a los 16 años, siendo pensionista en el colegio de Santa María de Gracia. La amistad con las religiosas de la casa (V 2,8) y el trato más íntimo con una monja ejemplar, D.ª María de Briceño, (V 3,1) le atenuó “algo la gran enemistad que tenía con ser monja, que se me había puesto grandísima” (ib). Lo percibe incluso en positivo: “ya tenía más amistad de ser monja” (V 3,2). Sobreviene el traslado a la casa de su tío de Hortigosa, don Pedro, hombre espiritual, que pronto va a hacerse monje, y que introduce a T en la lectura clarificadora de libros espirituales (V 3,4). T se bate en “tres meses de batalla” (V 3,6), probada “con hartas tentaciones estos días” (ib). Hasta que por fin caen en sus manos “las Epístolas de San Jerónimo”, que “me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre, que era casi como a tomar el hábito” (V 3,7). Coincidieron, por esas fechas, las fiestas tributadas por la Ciudad a la llegada del Emperador Carlos V (junio de 1534), cuya fastuosidad produjo en la joven T un efecto de revulsivo personal. Fue a principios de noviembre de 1535 cuando ella

se fugó de casa para ingresar en la Encarnación, arrastrando en la decisión a uno de su hermanos (V 4,1). La decisión le exigió un gesto heroico: “cuando salí de casa de mi padre, no creo será más el sentimiento cuando me muera” (ib).

Las motivaciones vocacionales que se sumaron en ese proceso fueron múltiples y no todas positivas: ingresa en el Carmelo atraída por una grande amiga que reside en él, y que “era parte para no ser monja..., sino allí” (V 3,2). La convivencia con el tío don Pedro le había procurado una especial lucidez: “vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada...” (V 3,4). Media una brizna de temor, casi miedo: “temer [que] si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno” (ib); con todo, ese miedo no tiene poder decisorio, pues a pesar de él “no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja” (ib). Mayor influjo ejerce sobre ella el naciente amor a Cristo, si bien advierte ella misma que aún prevalecía el temor servil sobre el amor (V 3,6). Y en medio de ese claroscuro de motivaciones aflora un tenue presentimiento de la acción de Dios en su vida: “Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí” (V 2,8). Y de nuevo: “¡Oh válgame Dios, por qué términos me andaba Su Majestad disponiendo para el estado en que se quiso servir de mí, que, sin quererlo yo, me forzó a que me hiciese fuerza” (V 3,4). “Forzarse a sí misma para tomar hábito”, será el título del capítulo siguiente. La identificación de T con su nuevo estado fue total: “A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy” (V 4,2). “Darme estado de monja fue grandísima” merced de Dios (C 8,2).

Si damos crédito a ese autoanálisis de T en los primeros capítulos de Vida, el acontecimiento decisivo en el proceso fue su lectura de las Cartas de san Jerónimo (3,7). Se trataba, efectivamente, de la reciente traducción del bachiller Juan de Molina, impresa por primera vez en 1520 en Valencia y con abundantes ediciones en años sucesivos. La traducción de Molina tenía la peculiaridad de organizar las cartas del Santo por grupos de destinatarios, clérigos, monjes, seglares, etc. Una de las secciones contenía las cartas a religiosos/as, y proponía

el ideal de vida consagrada, no sólo con los famosos ejemplares de matronas y damas romanas, sino con la carta a Heliodoro, a quien se pide un gesto ‘heroico’ parecido al que realizará T para abandonar la casa paterna. Es normal que la lectura de esas páginas impactase a la joven lectora y la hiciese más y más consciente de la opción que estaba en juego.

Selección y discernimiento vocacional. – A lo largo de su vida de fundadora, T hubo de enfrentarse con numerosos casos de discernimiento vocacional, unas veces de jóvenes vocacionadas, otras ante el requerimiento de personas mayores, religiosas de la Encarnación y de otras órdenes, de religiosos carmelitas y no carmelitas. Con aciertos y con fallos. Los refiere ella misma en el Libro de las Fundaciones y en sus cartas. Por razones de espacio, omitimos aquí su estudio, para exponer únicamente la actitud adoptada por ella en ese sector de su magisterio. Lo seguimos por orden cronológico: en Camino, Constituciones, Fundaciones y Modo de visitar.

En la pedagogía del Camino, ella ha adoptado ya criterios claros y una postura, diríamos, radicalizada. En aquel contexto de pobreza, de marginación de la mujer, y de difícil opción por el matrimonio (a causa de la excepcional fuga de muchachos jóvenes a tierras americanas), sabe ella que en la vida religiosa femenina con frecuencia ingresan personas “sólo por remediarse” (C 14,1). Sin vocación alguna. El capítulo 14 del libro acusa, en parte, esa situación. T lo titula: “Lo mucho que importa no dar profesión a ninguna que vaya contrario su espíritu de las cosas que quedan dichas”. Ya en el capítulo precedente había anticipado cuánto interesa hacer comprender a la candidata si tiene vocación o no: “¡Oh, qué grandísima caridad haría y qué gran servicio a Dios la monja que en sí viese que no puede llevar las costumbres que hay en esta casa, conocerlo e irse! Y mire que le cumple, si no quiere tener un infierno acá y plega a Dios no sea otro allá!” (C 13,5). Es responsabilidad de la comunidad no permitir que se filtren en la vida religiosa sujetos sin vocación: “En otra parte se salvará mejor...” (13,7). La tarea de discernimiento exige larga prueba: “para esto ordenaron nuestros padres la

probación de un año, y en nuestra Orden que no se dé [la profesión] en cuatro, que para esto hay libertad. Aquí [en San José] querría yo no se diese en diez" (CE 20, 1: texto mitigado en la segunda redacción: C 13,7). Y añade una crítica de las prácticas transigentes de su época: "desventurados estos tiempos..." (14,3).

En las Constituciones reservará una sección (6, 1-5) para el tema, que titula: "del tomar las novicias", y comienza: "Mírese mucho...", y sigue una larga enumeración de las cualidades que han de caracterizar a la candidata. La primera, para el ingreso en un Carmelo, que "sean personas de oración". Con especial atención a las cualidades psicosomáticas y morales. Ya en Camino cap. 14 había notado que la cortedad de inteligencia –bien entendida– podía ser un obstáculo para llegar a asumir en su dimensión real los postulados del ideal religioso o contemplativo.

Pero será en las Fundaciones donde reserve todo un capítulo para exigir un especial discernimiento del equilibrio psíquico de la persona. Es el cap. 7º, dedicado al tema de las "melancólicas", vocablo que en su léxico cubre diversas anoma-lías de la psique. Ese tipo de anomalías se desarrolla, según ella, con el andar de los años y perturba la vida normal de la comunidad religiosa hasta hacerla prácticamente imposible: "es tan sutil [ese morbo], que se hace mortecino... hasta que no se puede remediar" (F 7,1). Todo el capítulo es un anticipo del reciente recurso al discernimiento psicológico de las vocaciones.

Volverá sobre el tema del discernimiento vocacional hacia el final de su vida, cuando escriba en 1576 el Modo de visitar. También aquí, la aceptación de una candidata a la vida religiosa es "cosa importantísima" y no debe hacerse sin "gran relación" previa (n. 25). Todo el año de noviciado es percibido como periodo de discernimiento. "Para profesarlas [para dar la profesión a cada aspirante] es menester grandísima diligencia", implicando en la tarea incluso al superior mayor, porque "importa tanto no quedar en casa cosa [persona] que las dé trabajo e inquietud toda la vida, que cualquiera diligencia será bien empleada" (n. 26). Claro

índice todo ello de la importancia que tiene, en su opinión, el discernimiento de cada vocación.

T. Alvarez

Voto de obediencia

Además del voto de obediencia emitido por T al profesar en 1537, y renovado por orden del Visitador Pedro Fernández en 1571 (MHCT 1,113), hizo ella un especial voto de obediencia al P. Jerónimo Gracián, visitador apostólico de los carmelitas de Andalucía (1575). El mismo Gracián había mandado a T emprender viaje desde Beas (Jaén) a Sevilla, para fundar un carmelo en esta ciudad, a pesar de haberlo prohibido el P. general J. B. Rubeo (ib 1, 66). Fue durante ese viaje, en torno a la fiesta de “Pascua del Espíritu Santo, estando en Ecija”, cuando ella se decidió por sí misma a emitir el voto. Teresa había recordado intensamente otra gracia pentecostal recibida en esa fiesta (V 38,9), y ha tenido que vencer su instintiva repugnancia interior. Ocurría eso el día 23 de mayo de 1575 (lunes de Pentecostés), en la humilde sacristía de la ermita de Santa Ana, afueras de Ecija.

T hizo del voto una breve relación (R 39, en mi edición), y luego una segunda más extensa. De ésta ella misma hizo una copia destinada a Gracián (R 40 a/b de la misma edición). Poseemos los autógrafos respectivos: de la redacción primera (R 39), se halla el autógrafo en los carmelitas descalzos de Puebla de los Angeles (México); de la redacción extensa, se conserva un autógrafo en las carmelitas descalzas de Consuegra (Toledo), con el epígrafe: “Es cosa de mi alma y conciencia. No la lea nadie aunque me muera, sino dése al P. Maestro Gracián”. Un segundo autógrafo de esta misma se conserva en las carmelitas descalzas de Chichester (Inglaterra), con el sencillo epígrafe: “Son cosas de conciencia”. Fue este último el manuscrito entregado por T al destinatario, que lo retuvo consigo hasta el final de sus días en Bélgica (cf la edición crítica de esos textos en Estudios Teresianos II, 229-257).

X

Xalame, Pedro de

Es el capellán de las carmelitas de Valladolid. Muy apreciado por la Santa. Aludido en la correspondencia de ésta con la priora de ese Carmelo, María Bautista: “¿Por qué no me dijo del capellán, cómo está? Consérvenle, que es un buen hombre” (cta 98,10). Hará de testigo de María Bautista el 20.7.1577, para el cambio de jurisdicción del Carmelo de San José de Avila (MHCT 1,368). Capellanes.

Ximénez, Francisco, Ocarm

Carmelita de la provincia de Castilla. Hombre de plena confianza de Rubeo, el cual lo designa en 1567 para realizar en su nombre la visita del Carmen de Toledo (RR n. 103; cf n. 274). Elegido prior de Valladolid en 1570, y de Madrid en 1576. Acogerá en este convento a Gracián, y ante él se intimará a éste la sentencia condenatoria de F. Sega (20.12.1578: cf. MHCT 2,82). El 12.8.1579, siendo prior de Madrid, acoge a fray Juan de la Miseria, recomendado por Dª Leonor de Mascareñas, y le da una solemne patente para que se presente en Roma a prestar obediencia al P. General de la Orden (ib 27-29). Estuvo en buena relación con la Santa y se carteó con ella (cf cta 184,1), si bien esa correspondencia no ha llegado hasta nosotros.

Xuárez de Lara, Francisco

Vecino de una aldea de la provincia de Avila. Casado con Francisca de Villafañe. Ambos se resisten al menos seis años a la entrada de su hija Mariana (=Mariana de Jesús) en el Carmelo de San José de Avila. Lo dice incidentalmente la Santa, escribiendo a otras dos aspirantes: “Más ánimo ha tenido Dª Mariana, hija de Francisco Juárez, pues ha casi seis años que padece disgustos de padre y madre, y metida lo más de ellos en una aldea...” (cta 62,1). Por fin le permitieron el ingreso en 1574. Sin ulteriores relaciones especiales con la Santa. Mariana de Jesús.

Y

Yáñez, Gonzalo

Llamado por la Santa “Gonzaliáñez” (cta 414,2). Caballero salmantino. Primo de Juan de Ovalle. Casado en 1561 con Beatriz Yáñez. En Salamanca fue regidor de la ciudad (BMC 20,28). Suya era la casona de los “estudiantes”, cedida a la Santa para iniciar en ella el Carmelo de Salamanca (cf. el relato del “maestro de obras de carpintería”, Pedro Hernández: ib pp. 28-29). En su casa de Alba residieron los Ovalle-Ahumada (cf cta 414,2 sobre D.ª Beatriz Yáñez de Ovalle, cf F 18,2)).

Yanguas, Diego de, O.P. (1539-1607)

Nacido en Segovia hacia 1539 (BMC 18, 239), ingresa en los dominicos de Atocha (Madrid) y cursa estudios en San Gregorio de Valladolid y Santo Tomás de Avila. Enseñó teología en Segovia, Plasencia, Burgos y Valladolid. – Probablemente conoce a T en 1562, cuando ésta funda San José de Avila y él cursa estudios en santo Tomás de la misma ciudad (BMC 18, 241). Relaciones

espirituales más profundas se establecieron entre los dos a partir de 1574, durante la fundación del Carmelo de Segovia. Testifica él mismo: “la conoció y trató muy familiarmente por más de ocho años, hasta que murió”: 1574-1582 (BMC 18, 239). La Santa lo cuenta entre sus principales confesores teólogos (R 4,8). Es asesorada por él en la elección de confesor en Toledo (1576-1577). Testigo privilegiado de ciertas gracias místicas de la Santa, alude a algunas en su deposición para el proceso de canonización (BMC 18, 239). Es también él quien la decide a arrojar al fuego su glosa al Cantar de los Cantares (autógrafo de los Conceptos del Amor de Dios). En 1580, Gracián y él forman un tribunal improvisado para revisar el autógrafo del Castillo Interior: “leímos este libro en su presencia el P. Fray Diego de Yanguas y yo, arguyéndole yo muchas cosas dél diciendo ser malsonantes, y fray Diego respondiéndome a ellas, y ella diciendo que las quitásemos” (Scholias). Entre 1578 y 1579 Yanguas escribe, por encargo de T, la Vida de San Alberto de Sicilia (carmelita), cuyo manuscrito envía la propia Santa a don Teutonio de Braganza para que sea editado en un solo tomito con el Camino de Perfección (Evora 1582; cf cta 305,1). Biografía que está precedida de una carta dedicatoria del autor a la M. Teresa aún en vida, con elogios que preludian la famosa Carta-prólogo de fray Luis de León. – Yanguas compondrá para el sepulcro de la Santa en Alba un célebre epitafio en versos castellanos. En el proceso de canonización de T, Yanguas depuso ante el tribunal de Piedrahita (Avila) el 20.12.1595 (BMC 18, 238-243). En 1605 se asocia a J. Gracián, ya vuelto de Africa, para promover la reformación de las dominicas de La Laura (Villafranca - Pontevedra), a ruegos de la duquesa de Alba, Dª María de Toledo (MHCT 19,260-261). Murió en 1607. – De su carteo con la M. Teresa, atestiguado por él mismo en su deposición del Proceso, no nos ha llegado carta alguna. Su perfil humano lo trazó así T: “harto agudo de ingenio” (R 4,8). Conceptos. Cantar de los C.

Yepes, Diego de (1529-1613)

Nacido en Yepes (Toledo) el 25.9.1529. Hijo de Alonso de Yepes y María González. Emparentado con san Juan de la Cruz por la línea paterna. A los 21 años ingresa en el monasterio jerónimo de La Sisla (Toledo): el 29.9.1550. Cursa estudios en Sigüenza. Tras varios años de maestro de novicios, será sucesivamente prior en los conventos de Santa Ana de Tendilla (Jaén), Benavente (Zamora), La Sisla (Toledo), Yuste (Cáceres), San Jerónimo el Real (Madrid), San Jerónimo de Cotalba (Valencia) y San Lorenzo de El Escorial (1591-1594). Bibliotecario de la biblioteca escurialense. Confesor de Felipe II hasta la muerte de éste y finalmente obispo de Tarazona (27.9.1599), donde murió octogenario el 8.5.1613. Aparte sus escritos teresianos, de que hablaremos enseguida, publicó la Historia particular de la persecución de Inglaterra y de los mártires más insignes que en ella ha habido desde el año del Señor 1570. En la cual se descubren los efectos lastimosos de la herejía y las mudanzas que suelen causar en las repúblicas; con muchas cosas curiosas y no publicadas hasta ahora, sacadas de autores graves. Madrid 1579, 894 pp. (reproducido anastáticamente en 1971 por la Gregg International Publishers).

Yepes es uno de los grandes admiradores de T, incansable propagandista de sus virtudes y de su obra de fundadora. Ignoramos cuándo se iniciaron sus relaciones personales con ella. Según testimonio de él mismo, “yo conocí y traté por espacio de más de catorce años a la bienaventurada Madre Teresa de Jesús...” (carta dedicatoria a Paulo V, en su biografía de la Santa: Zaragoza 1606). Serían, por tanto, los años 1568-1582. En el proceso de beatificación de T declaró “que conoció a la dicha madre Teresa de Jesús, siendo viva, como 16 años en Valladolid, Medina del Campo, Toledo, Avila y otras partes...” (BMC 18,276). Probablemente es más fiable la fecha de “diez años”, que él mismo había establecido en ocasión anterior.

El encuentro decisivo de los dos tuvo lugar en Toledo, al regresar la Santa de Andalucía, en el verano de 1576. Lo toma ella por confesor, persuadida por el dominico P. Yanguas. Pero por breve tiempo. Ella misma lo cuenta a Gracián en

carta 117,1: del 5.9.1576: “Ya sabe cómo Angela (=Teresa) tomó por confesor al prior de la Sisla (=Yepes)... El dicho solíala ver más veces, y después que esto comenzó era casi nunca. No podíamos entender la causa la priora y yo. Estando la negra de Angela hablando una vez con José (=Jesús), díjola que El era el que le detenía, porque quien mejor le estaba (a Teresa) era el doctor Velázquez”. Y efectivamente Teresa inició su relación espiritual con éste último (cf R 63). Muerta la Santa, Yepes se enterará del episodio, contado sin reticencias y en directo por el propio P. Yanguas (BMC 18,240; 20, 348), y lejos de sentirse humillado, su afecto y devoción a la Santa fueron en aumento. En el Carmelo de Medina había tenido un contraste jovial con la Santa, motivado por el uso de perfumes en los vestidos litúrgicos. (Lo cuenta él mismo en su Vida de la Santa, libro 3, c. 20, p. 183). El último encuentro de los dos ocurrirá en situación penosa para Yepes, depuesto de su priorato y desterrado al convento de San Miguel del Monte. Camino del destierro se cruza con la Santa que regresa de la fundación de Soria (agosto de 1581). El le cuenta su situación, y ella le regala para el camino un par de doblones de plata, que Yepes conservará de por vida como un recuerdo, y que aún hoy persisten en su “relicario teresiano” de Tarazona.

Más importancia tienen sus escritos sobre la Madre Teresa. Mérito del autor es haber sido uno de los primeros en elogiarla a raíz de su muerte. Baste enumerarlos: a/ Fue famoso el discurso pronunciado por él en 1585 con ocasión de la “dedicación de la iglesia de San Hermenegildo” en Madrid, discurso que más tarde sería publicado junto con otros escritos suyos. – b/ Sabedor de que fray Luis de León se disponía a escribir la biografía o a publicar las Obras de la Madre, le envió en 1587 una extensa Relación, con abundantes datos de primera mano, para facilitarle la tarea. (Relación publicada por primera vez en una de las ediciones de las obras de la Santa, Nápoles 1604, y recientemente en la BMC 2, 490-505). Este escrito suyo es coetáneo de la famosa Carta prólogo de fray Luis a las Obras de la Santa. – c/ Siendo ya bibliotecario del Escorial, Yepes reacciona a favor de la Santa y en contra de los teólogos que en ese decenio delatan a la Inquisición (en España y en Roma) los escritos de la Madre Teresa. Y escribe una

preciosa carta al teólogo dominico Juan de Lorenzana, urgiéndole a que retire sus delaciones. Lorenzana había redactado un inmenso memorial contra “los disparates y locuras sin término” de la M. Teresa, incluso contra las “sugestiones del demonio” contenidas en sus libros: firmado en Toledo el 25 de junio de 1593. El seis de julio de 1594, le enviaba Yepes su carta pidiéndole que “no se quiera señalar en desacreditar una difunta que no puede volver por sí, ni dar tan pesado nombre a quien con tantas veras deseó servir a nuestro Señor”. La carta de Yepes será alegada en Roma entre los memoriales reunidos por el P. Tomás de Jesús para hacer la defensa de los escritos de la Santa (Archivo General OCD, Roma: 387,f. Cf, además, BMC 20, 304). – d/ Siendo ya obispo de Tarazona, Yepes enviará una carta personal al papa Clemente VIII (5.5.1603), solicitando la pronta canonización de la M. Teresa: “En estos reinos de España, en tiempo del rey católico don Felipe II, floreció una gran sierva de Dios llamada Teresa de Jesús, de quien puedo testificar con mucha certidumbre por haberla confesado y tratado familiarmente los diez últimos años de su vida” (BMC 2, 401). – e/ Aportará una extensa y copiosa declaración en el proceso de beatificación de la Santa, ante el tribunal de Madrid en 1595 (BMC 18, 276-289). – f/ Pero sin duda el más célebre escrito teresiano de Yepes es la biografía de la Santa publicada bajo su nombre con el título Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus, Madre y Fundadora de la nueva Reformación de la Orden de los Descalzos de nuestra Señora del Carmen. Zaragoza 1606. En total 960 p. En portada, rezaba el subtítulo: “Por fray Diego de Yepes, Religioso de la Orden de san Jerónimo, Obispo de Tarazona y Confesor del Rey de España don Felipe II y de la S. Madre”. Pese a lo cual, y a las expresas afirmaciones del mismo Yepes en el prólogo de la obra, esa titulación era un amaño. La obra no era suya, sino de Tomás de Jesús. Y esa autoría convencional ocasionó al prelado turiasonense una mala pasada. En el libro pseudo-yepesiano hubo un capítulo sobre el espíritu apostólico de la Santa, que no agradó al intolerante General de la Orden, Alonso de Jesús María, quien hizo presente a Yepes su desaprobación y disgusto. A lo cual el presunto autor no tuvo otra salida que una pobre evasiva y una retractación, asegurando que durante la impresión de la obra, el encargado de esa

tarea (Tomás de Jesús, si bien no mencionado por su nombre) había osado interpolar ese capítulo, que él –Yepes- no podía sino desautorizar. Su carta sería difundida con todos los honores, incluida en el libro “Doctrina de Religiosos” del mencionado P. Alonso (Madrid 1613), que se leería oficialmente en las comunidades carmelitas, y en el que ocupaba –entre texto y glosas- un total de 60 páginas. En consecuencia, el capítulo polémico fue eliminado en las sucesivas ediciones y numerosas traducciones de la biografía de la Santa. Triste final, para el incondicional mecenas de lo teresiano que había sido el “prior de La Sisla” y Obispo de Tarazona. Yepes fundó y cuidó espiritualmente un Carmelo teresiano en esta ciudad. Y siguió con interés la llegada de las carmelitas a París, en correspondencia con Ana de Jesús. Ribera, Francisco. Libro de las Fundaciones.

BIBL. – Matías del N. Jesús, ¿Quién es el autor de la Vida de santa Teresa a nombre de Yepes?, MteCarm 64 (1956) 244-255; Tomás Alvarez, El ideal religioso de santa Teresa de Jesús y el drama de su segundo biógrafo, EstTer 1, 573-615.

Yermo

Equivale a lugar desierto y solitario. Pero en el ambiente religioso de T y en sus lecturas espirituales indica el Yermo de los antiguos anacoretas (siglos IV y ss.), localizado genéricamente en el Oriente Próximo: Palestina, Siria, Egipto... Teresa leyó las vidas de los Padres del Yermo (C 19,13: cf BMC 19, p. 591). Pero sola una vez lo menciona expresamente, previniendo a sus monjas contra ciertas prácticas ascéticas: “que como oyen y leen de los santos del Yermo las cosas que ha-cían, todo les parece bien hecho cuanto les mandan...” (F 18,11), probable alusión a las lecturas de las Colaciones de Casiano (Conf. 2, c. 5), ya citadas en C 19,19 a propósito del episodio del ermitaño Herón.

T. Alvarez

Z

Zamora

Antes de la fundación de Beas, la Santa había aceptado el proyecto de erigir un Carmelo en Zamora. El 23.12.1574 escribía a su amiga Dª Ana Enríquez: “La fundación de Zamora se ha quedado por ahora” (cta 77,5).Y poco después: “El monasterio de Zamora se queda por ahora; lo uno, por no haber tiempo, que será ahora bueno para las tierras de mucho calor; lo otro, porque el que nos daba la casa no parece ha acudido muy bien, y está ausente, aunque no despedido” (cta 79,3). De hecho, no realizará esa fundación. Se hará en el siglo XX: 1953. – De Zamora era el clérigo Diego de Guadalajara, fundador de la ermita de santa Ana, en que más tarde fundaría T el Carmelo de Villanueva de la Jara (F 28,44).

Zapata, Francisco

Caballero nacido en Madrid. Hijo de Juan Zapata, señor de Barajas, y de María Jiménez de Cisneros. Con intensa carrera política: en 1570, corregidor de Córdoba; mayordomo de la reina Isabel de Valois, en 1571; capitán general en 1573; “asistente” de Sevilla hasta 1579. Luego presidente del Consejo de Ordenes (1580), y en 1583 presidente del Consejo de Castilla. Entra en relación con la Santa en Sevilla, con ocasión de la fundación de ese Carmelo: como asistente lo menciona ella, al lado del Arzobispo, asesorando a Gracián en un momento difícil de su visita (cta 106,5). Luego, desde Toledo (sept. del 1576), envía “cartas para el asistente” (cta 122,11). “Asistente de Sevilla” era el “corregidor o gobernador que asiste por el rey” (Covarrubias, s.v.). Don Francisco murió en 1594. Cf además cta 103,3.

Zapata, Gómez

Sacerdote y luego obispo, amigo de la Santa. Nacido en Madrid, hijo de Juan Zapata, señor de Barajas, y de Isabel Osorio. Arcediano de Madrid y canónigo de Toledo. Del Consejo supremo de la Inquisición. Presentado para obispo de Cartagena el 10.2.1576. La Santa entra en relación con él a causa de la fundación del Carmelo de Caravaca, diócesis de Cartagena. Carmelo fundado con licencia del Consejo de Ordenes (F 23,1; 24,3-4), pero sin la del Prelado. Confía ella obtenerla sin dificultad. De hecho, don Gómez, a los pocos días de su elección (antes de tomar posesión), ya ha respondido a la carta de la Santa, en Sevilla (cta 103,3: del 19,2.1576). Teresa le escribe de nuevo desde Toledo, en una noche de agobio en que corre el riesgo de cruzar el envío de cartas al Prelado y a doña Juana Dantisco (cta 182,12; cf 181,10). Todavía al año siguiente (2.7.1577) le envía nuevo lote de informaciones y cartas y lo pone en amistosa relación con Gracián (cta 200,7). Ella era a su vez amiga de familiares del Prelado, que el 8.11.1582 pasaría a la sede episcopal de Cuenca, donde falleció el 1.2.1587. Caravaca, fundación...

Zúñiga, Diego López de

Caballero de Salamanca, residente en Lima (Perú), de quien T quiere tener noticias para adquirir su casa de la ciudad de Salamanca, adonde trasladar el Carmelo salmantino. Encomienda pesquisas a la priora de Sevilla, María de San José: “cuando venga la armada, vuestra reverencia me tenga gran cuidado de procurar informarse de los que vienen de la Ciudad de los Reyes si es vivo Diego López de Zúñiga, o muerto... Porque a ser muerto, luego compramos unas casas para las monjas de Salamanca, que estoy concertada con quien las hereda... Es este caballero de Salamanca, y ha muchos años que vive en la Ciudad de los Reyes” (cta 347,18: del 4.7.1580). Volverá sobre el tema en la carta del mes siguiente (cta 350,3).

Zúñiga, Juan de

Hijo de Juan de Zúñiga, conde de Miranda y comendador mayor de Castilla. Embajador de Felipe II en Roma ante Pío V. Intervino en la preparación de la Liga contra el Turco. Posteriormente ocupó altos puestos, como Virrey de Nápoles (1579ss), ministro y consejero del rey, etc. Murió en 1583. – En las cartas de la Santa, él es "el embajador". A él recurre por mediación de su amiga Luisa de la Cerda, en momentos críticos, ante las primeras dificultades graves de su obra de fundadora. Ideó entonces el proyecto de apoyarse en el embajador romano para llegar al Papa mismo. Propone su plan, primero al italiano Ambrosio Mariano, residente en la corte de Madrid; luego, al P. Gracián. Según ella, el doctor Velázquez, con quien se confiesa en Toledo "no puede sufrir que no se funden monasterios de monjas [carmelitas], y hame mandado por vía de la señora Dª Luisa, [que] por vía del embajador se alcance del General, y si no del Papa. Dice que le digan que [los Carmelos] son espejos de España, que él se dará traza" (cta 161,3: de 12.12.1576; es el momento en que se le han intimado las decisiones del Capítulo general de Piacenza). Repite el mismo plan en carta a Gracián (162,6): es Dª Luisa quien tiene que escribir al embajador "para que lo alcance del general... y si él [el general] no lo diere, lo pidan al papa". Era ya Papa Gregorio XIII. No sabemos por qué conducto haría llegar T alguna de sus cartas (hoy perdidas) al Papa San Pío V (cf BMC 19,494), ante el que también había sido embajador Zúñiga. Efectivamente, en tiempo de san Pío V (1570), Zúñiga había tenido que enfrentarse con el famoso franciscano Alonso de Maldonado, a quien juzgaba "loco de atar". Cf J. I. Tellechea Idígoras, El Papado y Felipe II, tomo 1, pp. 192.207...

Zurita, Ana de

Dama toledana, casada con el célebre gramático Blas de la Serna, en cuya casa de Toledo se hospedaron ocasionalmente los padres de Jerónimo Gracián. Un hijo de éstos, Tomás Gracián, se casó con Lorenza de Zurita, hija de Dª Ana. Con esta Dª Ana entabló amistad la Santa al regresar de Andalucía a Toledo en 1576 (cta

124,4). Tomás Gracián es famoso en la historiografía teresiana por haber enviado a Felipe II una valiente defensa del P. Jerónimo Gracián vilmente calumniado (1577), juntamente con la carta de la Santa al Rey en defensa del mismo (cta 208: cf MHCT 1,386). Ya al tomar el hábito en Pastrana Jerónimo Gracián, Tomás había escrito una preciosa carta de consolación a la madre de ambos, Dª Juana Dantisco (ib p. 132).

INDICE GENERAL

A …….. **13**

Abad/ Abadesa

Abnegación

Acompañamiento espiritual

Acosta, Diego de, sj (1534-1585)

Actas

Acuña y Manrique, María de

Acuña, Fadrique de

Acuña, María de

adilla, María de

Adoración / adorar

Adviento

Afabilidad

Agradecimiento

Aguayo, Alberto, O.P. (1525-1589)

Aguiar, Antonio

Aguila, Antonia del, Ocarm

Aguila, Diego del

Aguila, Juan del (1540-1599)

Aguila, Mencía del

Aguila, Mencía del, Ocarm

Aguilar de Campoo

Aguilar, Bartolomé de, O.P.

Agustín de los Reyes (Carrasco y Góngora), ocd, 1552-1596

Agustín, san

Agustina del Espíritu Santo, ocd

Agustinos/as

Ahumada, Agustín (de Cepeda). 1527-1591
Ahumada, Beatriz de

Ahumada, Hernando de (1510-1565)

Ahumada, Juana de (1528-1587)

Ahumada, Juana de (junior)

Ahumada, Leonor de

Ahumada, Pedro de (1521-1589)

Ajedrez

Alabanza, oración de

Alarcón, Mariana de

Alba de Tormes

Alba, Duque de

Alba, Duquesa de...

Alba, fundación del Carmelo de

Alberta Bautista, ocd

Alberto de Sicilia, san

Albino, Venta de

Albornoz, Juan de

Alburquerque, duque de

Alcalá de Henares

Alcántara, san Pedro de, ofm (1499-1562)
Alderete, Diego de, O.P.

Alegría

Alma

Almodóvar del Campo (convento ocd y Capítulos)
Alonso de la Madre de Dios, ocd

Altomira (Cuenca)

Alvarez Cimbrón, Pedro (Perálvarez)

Alvarez de Peralta, Hernán

Alvarez de Toledo, Fadrique

Alvarez del Aguila, Hernando (Hernandálvarez), sj (1510-1572)
Alvarez Ramírez, Alonso

Alvarez, Baltasar, sj (1533-1580)

Alvarez, Catalina, Ocarm

Alvarez, García

Alvarez, Jorge, sj (1529-1584)

Alvarez, Juan, sj

Alvarez, Rodrigo, sj (1523-1587)

Ambición

Ambrosio de san Pedro (Buencuchillo), ocd
Ambrosio Mariano, ocd (1510-1594)

Amén

América, familia de Teresa en

Amigos

Amistad

Amor

Ana de Jesús (Contreras), ocd

Ana de Jesús (Jimena), ocd

Ana de Jesús (Lobera) 1545-1621

Ana de Jesús (Valencia), ocd

Ana de la Encarnación (Arbizo), ocd (1550-1618)
Ana de la Encarnación (Tapia), ocd (1536-1601)
Ana de la Madre de Dios (de la Jara), ocd
Ana de la Madre de Dios (de la Palma), ocd (1529-1610)
Ana de la Miseria, Ocarm

Ana de la Trinidad (Alderete), ocd

Ana de los Angeles (Gante), ocd

Ana de los Angeles (Ordónez / Gómez), ocd

Ana de los Angeles (Villanueva), ocd

Ana de los Angeles (Wasteels), ocd

Ana de san Agustín (Pedruja), ocd (1555-1624)
Ana de san Alberto (Salcedo), ocd, (1552-1624)
Ana de san Bartolomé, beata, ocd (1549-1626)
Ana de san José (Henao), ocd (1534-1618)
Ana de san Juan

Ana de san Pedro (Wasteels, la "Flamenca"), ocd (1540-1588)
Andalucía

Andrada, Alonso

Andrés apóstol, san

Andrés de los Santos, Ocarm, ocd

Angel / angeles / Angel Mayor / Angela
Angel de san Gabriel (Cabezas), ocd (1571-1620)
Ángeles

Antequera (Málaga)

Antisco

Antonia del Espíritu Santo (Henao), ocd (1535-1595)
Antonio de Jesús (Heredia), Ocarm, ocd (1510-1601)
Antonio de la Madre de Dios, ocd

Antonio, don (?)

Anunciación

Apariciones

Apóstoles, apostolado

Apuntes

Aquaviva, Claudio, sj (1543-1615)

Aranda, Gonzalo de

Aranda, Jerónima de

Aranda, Rodrigo de

Araoz, Antonio, sj (1515-1573)

Arcángela de san Miguel (Núñez), ocd

Arcediano, Juan, O.P.

Arellano, Juana y Mariana, ocd

Arellano, Pedro Ramírez de

Arenas de San Pedro

Arévalo

Arganda, Francisco de

Argel

Arias de Párraga, Francisco, sj (1534-1605)

Arias Gallego, Gonzalo

Armas espirituales

Armentía, Prudencio

Arquitectura carmelitana-teresiana

Arquitectura carmelitana-tersiana

Arrieros

Arrobamiento

Ascesis

Asunción de la Virgen María

Ausencia de Dios

Austria, Ana de (1549-1580)

Austria, Juan de (1545-1578)

Autobiografía

Autógrafos teresianos

Autoridad

Auxilio general / particular

Avemaría

Avila (convento de la Encarnación)

Avila (convento de Santa Teresa – “la Santa”)

Avila (convento del Carmen)

Avila Maldonado, Martín de

Avila, Agustinas de Santa María de Gracia
Avila, Alonso de

Avila, ciudad de

Avila, Diego de

Avila, Francisco de

Avila, fundación de San José

Avila, Julián de (1527-1605)

Avila, san Juan de

Avisos

Ayala, doctor

Ayanz y Beamonte, Francés

Ayuno penitencial

Azoguejo

B …….. **258**

Babilonia

Baeza

Baltasar de Jesús, Nieto, Ocarm/ ocd (1524-1590)
Banda, Pedro de la

Báñez, Domingo, O.P.

Bárbara del Espíritu Santo (del Castillo), ocd.
Barcelona

Barrionuevo, Inés de

Barrón, Vicente, O.P.

Bartolomé de Jesús, ocd

Bartolomé de santa Ana, ofm

Basilios

Bautismo

Beamonte y Navarra, Beatriz de

Beamonte, Francés († 1598)

Beamonte, Juana de

Beamonte, María de

Beas

Beas, fundación del Carmelo de

Beatificación de Teresa

Beatriz de Jesús (Acevedo y Villalobos), ocd (1552-1617)
Beatriz de Jesús (Arceo), ocd

Beatriz de Jesús (Cepeda y Ocampo), ocd
Beatriz de Jesús (Ovalle), ocd (1560-1639)
Beatriz de la Encarnación (Óñez), ocd

Beatriz de la Madre de Dios (Chaves), ocd (1538-1624)
Beatriz de san Miguel (Andrada y de la Torre), ocd
Beatriz del Espíritu Santo (Casarrubios), ocd
Beatriz del Sacramento, ocd

Becedas

Bela

Benavente (Zamora)

Benavente, Inés

Bendición / Bendecir

Bernal, Pedro, sj, 1530-1601

Bernarda

Bernarda de san José (Bernalda), ocd

Bernardas

Bertrán, san Luis, O.P.

Biblia

Bibliografía de bibliografías teresianas
Bienaventuranza / Bienaventurados

Biografía de T

Blanca de Jesús María (Freire), ocd

Blasico (Blas - Bras)

Bondad

Borja, san Francisco de, sj (1510-1572)

Bracamonte, Ana

Bracamonte, Francisco

Braganza, Juan de (1543-1614)

Braganza, Juana de († 1588)

Breves y bulas teresianas, 1561-1582

Breviario de T

Brianda de san José (Temiño y Mendoza), ocd

Briceño, María de (1498-1584)

Buedo, Juan de

Buenaventura, Diego de, ofm

Bullón, José

Buoncompagni, cardenal Felipe (1539-1586)

Burgo de Osma

Burgos

Burgos, Francisco de

Burgos, fundación del Carmelo de

Búsqueda de Dios

Bustamante, Bartolomé, sj

C …….. **355**

Cepeda, Francisco de (1560-1617)

Caballar

Cabildo

Cabria Pecellín, Alonso de

Cadalso de los Vidrios

Caffardo, Juan Bautista, Ocarm
(1530-1592)
Caja (=Caxa), Miguel

Calvario, El

Camarasa, marqués de

Camino de Perfección

Camino espiritual

Caminos de su tiempo

Canarias

Cano, Melchor, O.P. (1541-1607)

Canónigos

Canonización de Teresa

Cantalapiedra

Cantar de los Cantares

Canto litúrgico

Capellanes

Capítulo

Caravaca (Murcia), fundación del
Carmelo de
Caravaca de la Cruz

Cárdenas, Bernardino de

Cárdenas, Diego de, Ocarm

Cárdenas, Francisco, OCarm

Cardona, Catalina de (1519-1577)

Caridad, Teología y espiritualidad de
la
Carisma teresiano

Carleval, Bernardino de

Carleval, Tomás de, Ocarm

Carlos IX (de Francia)

Carlos V

Carmen, Orden del, 1530-1582

Carmona

Caro, Cristóbal, sj

Carranza, Bartolomé de, O.P. (1503-1576)
Carrera, Francisco de la, sj

Carreteros

Carrillo

Carrillo, Juan de

Cartagena

Cartas

Cartujano (Ludolfo de Sajonia)

Cartujos

Carvajal, Jerónimo de

Casademonte, María de

Casademonte, Pedro Juan de

Casiano, Juan (360-435)

Casilda de Padilla

Casilda de san Angelo (Muncharaz y Tolosa), ocd (1559-1632)
Casta

Castellanos de la Cañada (Avila)

Castidad

Castilla

Castilla y Mendoza, Beatriz de

Castilla, Diego de

Castilla, Francisco de

Castilla, Juan de

Castillo Interior

Castillo, Hernando del, O.P. (1529-1593)
Castro y Nero, Pedro (1541-1611)

Castro y Portugal, Leonor de

Castro, Beatriz de

Catalina de Alejandría, santa

Catalina de Cristo (Valmaseda), ocd (1543-1594)
Catalina de Jesús (Godínez), ocd (1540-1586)
Catalina de Jesús, ocd († 1599)

Catalina de la Asunción, Muncharaz y Tolosa, ocd († 1616)
Catalina de la Asunción, ocd

Catalina de la Concepción (Maribobales), ocd (1529-1617)
Catalina de la Madre de Dios, ocd

Catalina de la Resurrección, Gutiérrez, ocd
Catalina de san Cirilo (Martínez), ocd († 1601)
Catalina de san Miguel, ocd

Catalina de Sena, santa (1347-1380)

Catalina del Espíritu Santo (Valverde), ocd
Cavalli, Serafín, O.P. (1522-1578)

Cazalla, Agustín (1510-1559)

Celda

Celis, Lucas de, Ocarm

Centellas y Borja, Margarita

Centro del alma

Cepeda(s)

Cepeda, Alonso Sánchez de (1480-1543)
Cepeda, Ana de

Cepeda, Antonio de (1520-1546)

Cepeda, Diego de

Cepeda, Diego de, ofm

Cepeda, Esteban de (1563-1575)

Cepeda, Francisco Alvarez de

Cepeda, Francisco de (senior)

Cepeda, Hernando de
Cepeda, Leonor, Ocarm
Cepeda, Lorenzo de (1519-1580)
Cepeda, Lorenzo de (junior)
Cepeda, Luis de
Cepeda, María de (1506-1562)
Cepeda, María de (junior)
Cepeda, Pedro Sánchez de
Cepeda, Rodrigo de (1513-1557?)
Cepeda, Ruy (Rodrigo) Sánchez de
Cerda, Hernando de la
Cerda, Juan de la
Cerda, Luisa de la († 1596)
Ceremonias
Certeza
Cetina, Diego de, sj (1531-1568)
Chancillería
Chaves, Diego de, O.P. (1507-1592)
Cielo
Cimbrón, María
Cimbrón, Perálvarez
Cine, Teresa de Jesús en la pantalla
Cirilo
Ciudad de los Reyes
Ciudad Real
Ciudad Rodrigo
Clases sociales
Clausura
Clavarias
Cobos, Francisco de los

Colegio de niñas

Colón, Cristóbal

Compañía de Jesús

Completas

Comunidad (en Santa Teresa de Jesús)
Comunión eucarística

Conceptos del amor de Dios

Confirmación en gracia

Conformidad

Consejo Real

Consejos evangélicos

Consolaciones espirituales

Constanza, doña

Constituciones teresianas

Contemplación

Contemplativos

Contentos

Contreras, Leonor de, Ocarm

Conversión

Corazón, transverberación del

Córdoba (ciudad de Andalucía)

Córdoba, el maestro

Córdoba, Gonzalo Fernández de

Córdoba, Isabel de

Córdoba, Luis Fernández de

Cordobilla, Alonso de

Coria Maldonado, Diego de, Ocarm

Corrección fraterna

Correo/s

Corrientes de espiritualidad

Corro, Francisco del

Corro, María del

Cosneza, María

Cota, Pedro de, Ocarm

Covarrubias Orozco (=Horozco), Juan de (1545-1610)
Covarrubias y Leyva, Diego de (1512-1577)
Credo

Criptónimos

Cristiandad

Cronología

Cruz

Cuaresma

Cuenca

Cuentas de conciencia

Cuerpo

Cueto, Diego Alvarez de

Cueva y Castilla, Antonio

Cueva, María de la, Ocarm

Cuevas, Francisco de

Cuevas, Juan de las, O.P. (1524-1599)
D …….. **704**

Daimiel (Ciudad Real)

Dantisco, Isabel

Dantisco, Juana (1527-1601)

Dantisco, María

Dantisco

Dardo (saeta / flecha)

Dávila Maldonado

Dávila Maldonado Bocalán, Martín

Dávila y Toledo, Sancho

Dávila, Alonso

Dávila, Ana (Ana de san Juan), OCarm
Dávila, Ana

Dávila, Francisco

Dávila, Gómez

Dávila, Gonzalo, sj

Dávila, María

Dávila, Pedro

Dávila, Quiteria, Ocarm (1526-1607)

Daza, Catalina

Daza, Gaspar

Delgado, Inés

Demonio

Desafío espiritual, respuesta a un

Desasimiento

Descalzos/as / descalcez

Desesperación

Desposorio espiritual

Determinación

Devoción / devociones

Diálogo fraterno

Díaz, Inés, Ocarm

Díaz, Juan

Díaz, María

Diego

Diego de Alcalá, San (1400-1463)

Diego de la Trinidad, ocd

Dieta cotidiana en los Carmelos

Dinero

Dionisia de la Madre de Dios, ocd

Dios

Distracciones

Doctorado

Doménech, Pedro, sj (1525-1606)

Dominicos

Dones de Dios

Doria, Francisco

Doria, Horacio

Doria, María

Doria, Nicolás de Jesús María, ocd
(1539-1594)
Dorotea de la Cruz, ocd

Diego de la Trinidad, ocd

Dieta cotidiana en los Carmelos

Dinero

Dionisia de la Madre de Dios, ocd

Dios

Distracciones

Doctorado

Doménech, Pedro, sj (1525-1606)

Dominicos

Dones de Dios

Doria, Francisco

Doria, Horacio

Doria, Maria

Doria, Nicolas de Jesús Maria

Dorotea de la Cruz, ocd

E …….. **834**

Éboli

Écija

Elche, Marquesa de

Elena de Jesús (Muncharaz), ocd

Elena de Jesús (Quiroga), ocd

Elías

Elías de san Martín, ocd

Eliseo

Elvira de San Angelo, ocd

Encarnación, monasterio de Ntra. Señora de la (Avila)
Enfermedades/enfermos

Enríquez de Toledo, Juana

Enríquez de Toledo, María

Enríquez, Ana

Enríquez, Enrique, sj (1536-1608)

Ervías, Agustín de

Escalona

Escapulario

Escatología

Esclavos/as

Escorial, El (San Lorenzo de El Escorial)
Escribanos

Escritos / escritora

Esperanza

Esperanza, Teología y espiritualidad de la
Espinosa, Juan Pedro de

Espinosa, Juana Fuentes de

Espíritu Santo

Estefanía de los Apóstoles, ocd

Estella, Diego de (1524-1578)

Estilo literario

Eucaristía

Evangelio

Évora

Exclamaciones

Éxtasis

F …….. **949**

Familia de T

Fe, Teología y espiritualidad de la

Felipe de la Purificación, ocd

Felipe II

Fenómenos místicos

Fernández de Córdoba, Gonzalo

Fernández, Gregorio, Ocarm

Fernández, Pedro, O.P.

Fernando, príncipe don

Figueredo, Antonio de

Filatelia

Filosofía

Flamenca, la

Flandes

Flos Sanctorum

Fonseca, Francisco de

Fortaleza

Francés

Francia

Francisca de Jesús (Cano), ocd
(1549-1626)
Francisca de la Cruz (de Cuéllar), ocd

Francisca de la Madre de Dios
(Sahojosa), ocd
Francisca de san José (Tauste), ocd

Franciscanos

Francisco de Jesús (Capela), Ocarm/ocd (1513-1593)
Francisco de la Concepción (Espinet), Ocarm/ocd
Francisco de la Concepción (Hériz), ocd
Freilas

Freire, Enrique (“el portugués”)

Fuente, Antonio de la

Fuente, Beatriz de la

Fuente, Mateo de la

Fuentepiedra

Fundadora / fundaciones

H …….. 1094

Hábito carmelita

Herejes / herejías

Hermosa, Leonor de

Hermosura

Hernandálvarez del Aguila (Hernando Alvarez), sj (1510-1572)
Hernández, Alonso, Ocarm

Hernández, Pablo, sj.

Hernández, Pedro, O.P.

Herrera, licenciados

Hidalguía, pleito de

Higas / dar higas a las visiones

Hilarión, san

Hinojosa, María de

Hipocresía

Hombre

Honra

Hontiveros, Alonso de, O.P.

Hospital de la Concepción (Burgos)

Huerna, X

Huerta, Roque de

Huidobro de Miranda, Juan

Humildad

Humorismo espiritual

Hurtado de Mendoza y Chacón Fajardo, Francisco de
Hurtado de Mendoza, Luis, marqués de Mondéjar
Hurtado, Catalina

Hurtado, Juan Bautista

I …….. **1154**

Ibáñez, Pedro, O.P. († 1565)

Iglesia

Ignacio de Loyola, san

Igualdad de amor

Imágenes

Imaginación

Imitación de Cristo (libro)

Impetus

Indias, Las

Indice de Libros Prohibidos

Inés Bautista (San Pedro y Hurtado)

Inés de Jesús (Robles), ocd

Inés de Jesús (Tapia), ocd († 1601)

Inés de la Concepción (Jiménez), ocd († 1592)
Inés de la Cruz (Arias), ocd

Inés de la Encarnación (Vázquez-Osorio)
Inés de san Alberto, ocd

Inés de san Eliseo (de Morales), ocd

Infantado

Infantas, Juan de las, Ocarm

Infierno

Infuso / Infusión

Inhabitación divina

Iniciación espiritual

Inquisición

Isabel Bautista (Ortigosa G. de Medrano), ocd
Isabel de Jesús (Dantisco)

Isabel de Jesús (Gutiérrez), ocd

Isabel de Jesús (Jimena), ocd

Isabel de Jesús (Vozmediano), ocd

Isabel de la Ascensión (Villanueva), ocd (1560-1628)
Isabel de la Cruz (Arias), Ocarm

Isabel de la Madre de Dios (Medrano), ocd
Isabel de la Trinidad (de Tolosa), ocd

Isabel de los Angeles (Ruiz y Portillo), ocd
Isabel de san Francisco (de Vega), ocd
Isabel de san Jerónimo (Ureña), ocd

Isabel de san José, Ocarm

Isabel de san Pablo (de la Peña), ocd (1547-1582)
Isabel de Santa Ana, ocd

Isabel de Santa Febronia (Freire), ocd

Isabel de Santo Domingo (Ortega), ocd (1537-1623)
Isabel del Sacramento (Salazar), ocd

Israel

Italia

J …….. **1222**

Jerónima de la Cruz (Ruiz), Ocarm.

Jerónima de la Encarnación (Villarroel y Quiroga), ocd
Jerónima de la Madre de Dios (de Sotomayor), ocd
Jerónima del Espíritu Santo (Villalobos), ocd
Jerónimo de la Madre de Dios

Jerónimo, don

Jerónimo, san

Jerónimos/as

Jerusalén

Jesucristo en la vida y la enseñanza de T
Jesuitas

Jimena, Ana y María

Jimena, Andrés de

Jimena, Isabel

Joanes

José

José Bullón

José de Cristo, ocd

José, San

Josef / Doña Josef

Juan Bautita

Juan Crisóstomo (Muncharaz y Tolosa), ocd
Juan de Jesús (Guzmán), ofm

Juan de Jesús (Roca), ocd (1544-1614)
Juan de la Cruz, ocd, San

Juan de la Miseria, ocd (1526-1616)

Juan Evangelista, Ocarm.

Juana Bautista (Baena), ocd

Juana de Jesús, Ocarm

Juana de la Cruz, ocd

Juana de la Madre de Dios (López de Velasco), ocd
Juana del Espíritu Santo (de Palma), ocd
Juana del Espíritu Santo (Yera), Ocarm/ocd
Juanico

Juárez, Beatriz, Ocarm

Juárez, Diego

Juárez, Isabel, Ocarm

Juárez, Juana

Judeoconversos

Juicio universal

Juliana de la Madre de Dios (Gracián Dantisco)
Juliana de la Magdalena (Gutiérrez), Ocarm/ocd

K …….. **1308**

Kempis, Tomás de

L …….. **1308**

La Roda

Lágrimas (don de)

Laredo, Bernardino de

Lárez, Antonio, sj

Laudes (hora del Oficio divino)

Layz (=Laiz), Teresa

Lecturas teresianas

León, Diego de, Ocarm (1510-1581)

León, Juan de, sj (1532-1584)

León, Luis de (1527-1591), OSA

León, María de, O.P.

Leone, Mariano di, Ocarm

Leonor de Jesús (Ledesma), ocd

Leonor de la Misericordia (Ayanz y Beamonte), ocd (1551-1620)
Leonor de san Angelo (Chaves)

Leonor de san Gabriel, ocd

Lescano, Miguel

Lesmes/Lesmitos

Levitación

Léxico teresiano

Leyenda teresiana

Libro de las Fundaciones

Libros de Caballerías

Lima

Linaje

Lisboa

Liturgia

Liturgia de las Horas

Lloraduelos

Lobera, Cristóbal de, sj

Locuciones

Loja

López Ramírez, Valentín, sj

Lorencia/Laurencia

Lorenzana, Juan de, O.P.

Lucrecia

Lugo, Alvaro de

Luisa del Salvador (Godínez), ocd

M …….. **1401**

Macario

Machuca, Catalina

Madrid - el Carmelo de Santa Ana

Madrid, Alonso de

Madrid, Corte de

Magdalena de Jesús (Salazar), ocd (1558-1614)
Magdalena, María (santa)

Magdaleno

Maitines

Málaga

Malagón

Malagón (Ciudad Real), fundación del Carmelo de
Maldonado de Buendía, Alonso, ofm

Mancera de Abajo

Mancio del Corpus Christi, O.P.

Manrique de Lara, Jerónimo

Manrique, Alonso. Catalina. María

Manrique, García

Manrique, Jerónimo

Manrique, Luis

Manso de Zúñiga, Pedro

Manteca, Juan

Mantuanos

Marcén, Antonio, sj

Margarita de la Concepción (Ramírez), ocd
María Bautista (Ocampo), ocd (1543-1603)
María de Cristo (del Aguila), ocd

María de Jesús (López Rivas), ocd (1560-1640)
María de Jesús (Pardo Cifuentes), ocd
María de Jesús (Sandoval),ocd

María de Jesús (Yepes) 1522-1580

María de la Cruz, ocd

María de la Purificación (de Huerta), ocd (1566-1622)

María de la Trinidad (Gante), ocd

María de los Santos (Díaz), ocd

María de san Francisco (Ramírez), ocd
María de san Francisco (Varaona/ Baraona), ocd
María de san Jerónimo, ocd (1541-1602)
María de San José (de Avila), ocd (1525-1602
María de san José (Freire)

María de san José (Gracián), ocd

María de san José (Muncharaz Tolosa), ocd
María de san José (Salazar), ocd (1548-1603)
María de san José, Ocarm.

María Santísima

Mariana de Jesús (Juárez de Lara), ocd
Mariana de los Santos (Vanegas), ocd
Mariano

Maribobales

Maridíaz (1495-1572)

Mariposas

Maruca

Mascareñas, Leonor de (1503-1584)

Mata (“el padre maestro Mata”), O.P.

Matanza, Hernando de

Mateo de la Fuente (1524-1575)

Matía, Diego, Ocarm

Matusalén

Mayorga, Francisco de

Medicina / médicos

Medina del Campo

Medina del Campo, fundación del Carmelo de
Medina, Bartolomé de, O.P. (1527-1580)
Medina, Blas de

Medina, Hernando, Ocarm (1544-1600
Medinaceli, duques de

Meditación

Meditaciones sobre los Cantares

Mejía de Ovando Dávila, Diego

Mejía, Juan Alonso de

Melgarejo, Luis

Melquisedec

Mena, X

Mendoza Manrique, Elvira

Mendoza y Castilla, Orofrisia de

Mendoza, Alonso de

Mendoza, Alvaro de

Mendoza, Ana de, Princesa de Eboli

Mendoza, Bernardino de

Mendoza, Diego Sarmiento de

Mendoza, Francisco de

Mendoza, María de

Mendoza, María Sarmiento de (Junior)
Mercaderes

Mercado, Luis de

Mercedarios

Mercedes

Miguel de la Columna, ocd

Millán, X , Ocarm

Ministriles

Misiones
Mistagogía
Mística teología
Modo de visitar los conventos
Monroy, Alonso de (y Gonzalo de)
Montalvo, Juan de
Montalvo, María de
Monterrey, Condesa de
Montoya, Diego López de
Montoya, María de
Morán, Antonio
Moriscos (moros, turcos)
Moya, Constanza
Moya, Rodrigo de
Muerte (valor soteriológico de la)
Muerte, cifra de la
Mujer/es
Muñoz, Beatriz (y Antonio)
Música
N …….. 1566
Nacianceno
Nacianceno
Navarra
Navarrete, Luis, Ocarm
Navarro
Nieto, Gaspar, Ocarm.
Nieto, Inés
Niño de Conchillos y Rivera, Pedro
Niños
Nombre de Dios (Panamá)

O …….. **1570**

Obediencia

Obispos del tiempo y vida de T

Observancia

Olea, Francisco de, sj

Olivares, Conde de

Olmedo

Oñez

Oración

Ordenes militares

Ordóñez, Juan, sj

Orduña (Vizcaya)

Orellana, Juan, O.P.

Ormaneto, Nicolás (1516-1577)

Orofrisia

Orofrisia

Oropesa (Toledo)

Orozco Covarrubias, Juan de (1545-1610)

Orozco, Alonso de, OSA (1500-1591)

Ortiz, Diego (1530-1611)

Osma, Burgo de

Osma, X

Osorio, Inés e Isabel

Osorno

Ospedal, X

Osuna, Francisco de

Otálora, Catalina

Ovalle Godínez, Gonzalo de

Ovalle, Gonzalo de (1557-1585)

Ovalle, Juan de (1527-1595)

Ovalle, “doña Mayor”

P …….. **1617**

Pablo (Paulo)

Pablo, san

Padilla

Padilla, Juan Calvo de (“el licenciado”)
Padre Eterno

Padrenuestro

Palabras interiores

Palencia, fundación del Carmelo de

Pamplona (Navarra)

Pan

Pantoja, Hernando de (1489-1582)

Papas aludidos por T

Paracuellos (Madrid)

Parda

Pardo de Tavera de la Cerda, Juan

Pardo de Tavera, Catalina

Pardo de Tavera, Guiomar

Pastrana

Pastrana, fundación del Carmelo de

Pastrana, noviciado ocd

Paterna

Patillas

Patronato de España

Pausado

Pazos y Figueroa, Antonio Mauricio (-† 1586)
Pecado

Pedro de Cristo (Ríes), ocd

Pedro de la Purificación, ocd (1540-1620)

Pedro de los Angeles, Ocarm/ocd

Peñalosa, Ana de

Peñaranda de Bracamonte

Penitencia, sacramento de la

Pensamiento

Pentecostés

Peñuela (=Piñuela), Gabriel

Peñuela, La (Jaén)

Peñuelas (Piñuelas), Mateo de las

Peralta

Peralta, Diego de

Peralta, Hernán Alvarez de

Perálvarez

Pérez de Valdivia, Diego (1520-1589
)
Perfección, voto de

Periquito

Perú

Perucho

Peso Chacón, Cristóbal del

Peso, Catalina del

Peso, Pedro del

Petronila de san Andrés, ocd.

Piacenza, Capítulo General de

Pimentel, María

Piña, P.

Pío V, san (1566-1572)

Plasencia

Pobres

Pobreza

Poemas

Polonia

Porras / Porres, Diego

Portugal

Prádanos, Juan de, sj (1529-1597)

Priora / prioras

Profesión religiosa de Teresa
(emisión de votos)
Protestantismo

Provinciales Carmelitas de la Santa

Pruebas

Puebla, La

Purgatorio

Q …….. **1733**

Quesada, Teresa de, Ocarm

Quiroga, Elena

Quiroga, Gaspar de (1512-1594)

Quiroga, Jerónima

Quiteria

Quito (Ecuador)

R …….. **1737**

Ramírez, Francisca

Ramírez, Martín

Rapto

Recreación

Reforma / reformar

Regla del Carmen

Reino de los cielos

Reinoso, Diego

Reinoso, Francisco

Reinoso, Jerónimo

Reinoso, Leonor y María

Relaciones

Religiosidad popular

Reliquias de la Santa

Remón (=Ramón), Beatriz, Ocarm

Renta

Renuncia a la Regla mitigada

Reolín, Gabriel

Retrato de Teresa

Revollo, Alonso

Reyes de León, x

Ribera, Francisco de, sj (1537-1591)

Ribera, Pedro

Ribera, san Juan de (1532-1611)

Ríes, Pedro

Río, Constanza del

Rioja, Ocarm

Ripalda, Jerónimo Martínez de, sj (1536 1618)
Risa

Rodríguez de Moya, Cristóbal

Rodríguez de Sandoval Negrete, Sancho
Rodríguez, Alonso

Rojas y Sandoval, Cristóbal de (1502-1580)
Roma y la Curia Romana

Romero, Pedro, O.P.

Rosario

Rubeo, Juan Bautista Rossi, Ocarm (1507-1578)
Rubí de Bracamonte, Luis

Rueda, Fernando de

Ruiz de la Peña, Dionisio

Ruiz Envito, Simón (1526?-1597)

Ruiz, Antonio

S …….. **1823**

Sabandijita

Sacerdote

Sacramentos

Sahagún, Antonio

Salamanca, fundación del Carmelo de

Salazar, Angel de, Ocarm

Salazar, Gaspar de, sj

Salcedo, Francisco de

Salinas, Juan de, O.P. (1497-1569)

Salinas, Martín Alonso de

Salmos

Salobralejo

Salucio, Agustín, O.P. (1523-1601)

Salvatierra, Juan Méndez de

Samaniego, Estefanía, Ocarm

Samaniego, María

Samanó

San Cristóbal, Juan de

San Pablo de la Moraleja

San Pedro de Palma, Diego de

San Pedro, García de

Sánchez de Cepeda, Rodrigo (=Ruy)

Sánchez, Ana, Ocarm

Sánchez, Antonio

Sánchez, Gaspar, S.J.

Sánchez, Pedro

Sanlúcar de Barrameda

Santa Ana (santuarios)

Santa Cruz, Juan Rodríguez de

Santander, Luis de, sj (1527-1599)

Santángelo, Isabel de, Ocarm

Santelmo

Santidad

Santos

Sarmiento y Pimentel, María (junior)

Sarmiento y Pimentel, María (senior)

Sebastián, rey de Portugal (1554-1578)

Sedeño, Alonso

Sega, Felipe, cardenal (1537-1596)

Segovia

Segovia, fundación del Carmelo de

Seguimiento de Cristo

Segura de la Sierra

Segura, Antonio de

Seguridad

Séneca

Sequedad/es en la vida espiritual

Serna (Avila), la

Serrano

Sevilla, fundación del Carmelo de

Siciliano, el

Silíceo, Card. Juan Martínez

Silva, Ana de

Simbología bíblica

Simbología teresiana

Sisla

Sobrenatural

Soledad
Solís
Soria
Soria, Antonio de
Soria, fundación del Carmelo de
Soto y Salazar, Francisco de
Sotomayor
Speciano, César (…- Cremona 1607)
Suárez, Agustín, Ocarm
Suárez, Juan, sj
Suárez, Juana, Ocarm
Suárez, María
Superiora/s
T …….. 1980
Talavera de la Reina
Tamayo, María de
Tamayo, Sebastián
Tapia, Diego de
Tapia, Elvira de
Tapia, Jerónima de
Tapia, Luis de
Tardón, Desierto del
Tauste
Tavera, Guiomar Pardo de
Tavera, Juan Pardo de (1550-1571)
Teatinos
Tejeda, María Magdalena
Tello Girón, Gómez
Tendilla, conde de
Tentaciones

Teresa de Jesús

Teresa de Jesús (Teresita) (1566-1610)
teresiana

Teutonio

Thienlloye, Ana de

Tipología bíblica

Tobar, Juan de

Toledo y Colonna, María

Toledo y Monroy, Ana de

Toledo y Pacheco, Juana

Toledo, Ana de

Toledo, Concilio de, 1582-1583

Toledo, Francisco de (1515-1582)

Toledo, fundación del Carmelo de

Toledo, García de, O.P.

Toledo, Juana de

Toledo, Juana Lucas de

Toledo, Magdalena de

Toledo, Teresa de

Tolosa (familia Muncharaz y Tolosa)

Tolosa, Catalina de (Catalina del Espíritu Santo), ocd
Tolosa, Pedro de

Tomasina Bautista (Perea), ocd

Tordillos

Toribia

Torquemada, Agustín de

Torres, Ana de, Ocarm

Torrijos

Tostado, Jerónimo, Ocarm

Trabajo

Transverberación

Trazanos, Isabel de

Trento, Concilio de

Trigueros

Troya, Obispo de

Trujillo

U …….. **2084**

Ulloa Toledo Osorio y Quiñones, Magdalena
Ulloa, Guiomar de

Ulloa, Miguel, Ocarm

Umbrete

Ursula de los Santos, ocd (1521-1574)
Ursula de san Angelo (Robles), ocd

V …….. **2089**

Valdemoro, Alonso de, Ocarm

Valderas

Valencia

Valera, Leonor de

Valladolid

Valladolid, fundación del Carmelo de

Vallejo, Diego de

Vanegas (=Fanegas)

Vargas, Baltasar, O.P.

Vargas, Francisco de, O.P.

Varona (o Varrona)

Vázquez Dávila, Rodrigo

Vázquez, Dionisio, S.J.

Vázquez, Juan

Vega, Juan de Avila de la

Vega, Suero de

Vejamen

Vela, Cristóbal

Velasco y Aragón, María

Velasco, Catalina de, Ocarm

Velasco, Juan López de

Velázquez Mejía, Rafael

Velázquez, Alonso (obispo) 1533-1587
Venegrilla (o Benegrilla), Alonso

Ventas/venteros

Verdad

Vergara, x

Vergas, Ana de, Ocarm

Viajes de Santa Teresa

Vicente de la Trinidad, Ocarm

Vida espiritual

Vida eterna (Encuentro definitivo con el Señor)
Vida religiosa

Vida, Libro de la

Vidriero

Villacastín

Villanueva de la Jara

Villanueva de la Jara, fundación del Carmelo de
Villanueva del Aceral (Avila)

Villanueva, Gaspar de

Villaquirán, Pedro de

Villavicencio, Lorenzo de, OSA.

Virrey, el

Virtudes

Visiones

Visita de Descalzas

Vísperas, rezo de
Vitoria, Agustín de
Vocación
Voto de obediencia
X …….. **2185**
Xalame, Pedro de
Ximénez, Francisco, Ocarm
Xuárez de Lara, Francisco
Y …….. **2186**
Yáñez, Gonzalo
Yanguas, Diego de, O.P. (1539-1607)
Yepes, Diego de (1529-1613)
Yermo
Z …….. **2192**
Zamora
Zapata, Francisco
Zapata, Gómez
Zúñiga, Diego López de
Zúñiga, Juan de
Zurita, Ana de