

LA VIDA COMUNITARIA EN EL CARISMA TERESIANO

Si le preguntáramos a Santa Teresa qué experiencia tuvo de vida comunitaria y cómo influyó en su vida espiritual, casi seguro que comenzaría diciéndonos que ella no tuvo maestros, ni formadores, ni amigos que la pusieran en marcha: «Yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás y aun para del todo perderme» (V 4, 7). «Creo que si yo tuviera maestro o persona que me avisara de huir de las ocasiones...» (V 4, 9). «Estaba todo el daño en no quitar de raíz las ocasiones y en los confesores, que me ayudaban poco» (V 6, 4). «Gran mal es un alma sola entre tantos peligros... Porque para caer había muchos amigos que me ayudasen; para levantarme, hallábame tan sola, que ahora me espanto cómo no me estaba siempre caída, y alabo la misericordia de Dios, que era solo el que me daba la mano» (V 7, 20-22).

Como se ve, el recuerdo de la vieja carencia es una secuencia constante, como una fibra suelta y dolorida que late en el fondo del relato autobiográfico. Esa carencia fue real: si repasamos la semblanza que hace de su noviciado y de la comunidad de la Encarnación, no aparece en ningún momento el nombre de una maestra o de una priora con presencia y palabra significativa. Sólo una amiga efímera (cf. V 3, 2; 4, 1). Pero ni unos amigos que la acompañaran, ni un sacerdote (de entre los más de 15 confesores oficiales que por aquellos años bajaban al monasterio de la Encarnación) que se responsabilizara en serio de sus cosas. Y así durante casi 20 años, de los 20 a los 39 de edad. Cuando por fin aparece alguien dispuesto a echarle una mano, un laico, Francisco de Salcedo, al que ella llama «el caballero santo», no puede menos de exclamar emocionada y agradecida: «¡Qué gran cosa es entender un alma!» (V 23, 17).

Con todo, sin embargo, el panorama no fue tan oscuro como parece. Ella misma revela a continuación una confianza sorprendente: «Una cosa puedo decir con verdad: Su Majestad [Dios, el Señor] fue siempre mi maestro, sea por todo bendito, que harta confusión es para mí poder decir esto con verdad» (V 12, 6). Lo dice en medio de lo más amargo del relato de soledades y carencias, en un contraste tan llamativo que resulta intencionado, justamente para acentuar aún más este segundo plano que es la fuente de su carisma y de su magisterio.

1. La experiencia en la Encarnación (1535-1562)

Cuando en la madrugada del 2 de noviembre de 1535 doña Teresa salió de la casa paterna para irse de monja al convento de la Encarnación, «adonde estaba aquella mi amiga» (V 4, 1),

dicho convento se hallaba entonces en franca expansión demográfica, en un proceso de crecimiento de más de 30 profesas en 1536, de 65 en 1545, de más de 150 en 1562, hasta llegar incluso a 180¹. Por el contrario, las rentas comunes se hallaban en franca contracción y mal administradas, insuficientes para satisfacer las necesidades de aquel mundo heterogéneo y creciente. En consecuencia, el monasterio ofrecía un espectáculo chocante entre las monjas pobres, las del comedor y dormitorio común, que pasaban hambre material, y las doñas privilegiadas, que disponían de recursos propios y que vivían magníficamente en sus celdas de alquiler vitalicio, con capacidades para mantener criadas, quizá alguna esclava, alojar parientes y con un estilo de vida exactamente igual al secular².

Ante tal situación de pobreza comunitaria, en contraste con la riqueza individual de algunas, uno de los recursos más socorridos era el de aliviar la superpoblación monjil con frecuentes salidas, a veces de larga duración, por mendicidad simulada, por imperativos de gratitudes o expectativas de ayudas que no siempre se cumplieron, pues en el convento de la Encarnación «no se prometía clausura» (V 4, 5). Consecuentemente, la dependencia afectiva gravitaba más hacia fuera que hacia la imposible vida comunitaria de dentro. De hecho, las propias Constituciones del monasterio manifiestan también esas mismas carencias, comunes a la mentalidad de la época: no se tenía en cuenta el número de monjas ni los criterios de idoneidad para la vida en común; la oración mental no figuraba como acto de comunidad; no existía la recreación comunitaria ni se prescribían otros encuentros para el diálogo fraterno³.

Pues bien, en este ambiente se vio envuelta doña Teresa, obligada o de buena gana, por especio de 27 años: pasó largos ratos de locutorio con algún caballero de la aristocracia local (V 7, 7); estuvo fuera del monasterio durante la prolongada y aguda enfermedad que la dejó paralítica a sus 25 años, que la hizo acudir a la curandera famosa de Becedas, ponerse en contacto con el cura hechizado, convencerse de la miseria de la medicina del tiempo y de que podían mucho más los terapeutas del cielo, en especial el omnivalente San José (V 6, 5-8). Fallecido su padre en 1543, doña Teresa tuvo que hacerse cargo de su hermanita doña Juana, residente con ella hasta su boda; fueron frecuentes las estancias en casa de su tío don Francisco Álvarez de Cepeda; hizo con doña Juana una peregrinación votiva a Guadalupe, con rodeos bien aprovechados; estuvo años y años con la entrañable amiga doña Guiomar de Ulloa; tuvo que ir a Toledo, por imperativos del provincial, a consolar a la aristócrata viuda doña Luisa de la Cerda (V 34-35). Con todo, sin embargo, también hay que decir que tales estancias extraconventuales resultaron muy provechosas, pues gracias a ellas pudo ponerse en contacto con ideas y personajes decisivos: San Pedro de Alcántara, San Francisco de Borja, etc.

¹ Según datos de la propia autora: cf. F 2, 1; Carta a una aspirante, finales de mayo de 1581, 2.

² Remitimos a la documentación publicada por O. STEGGINK, «Santa Teresa y el Carmelo femenino anterior», en *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid 1974, pp. 70-98; ID., *Arraigo e innovación*, Madrid 1976, pp. 51-68; T. ÁLVAREZ, «La visita del Padre Rubeo a las Carmelitas de la Encarnación de Ávila (1567)», en *Monte Carmelo* 86 (1978) 5-48; 269-280.

³ Texto publicado por SILVERIO DE SANTA TERESA, «Constituciones del convento de la Encarnación de Ávila que se observaban viviendo allí Santa Teresa de Jesús», en *Biblioteca Mística Carmelitana* (= BMC), t. 9, pp. 481-523.

Tampoco hay que olvidar que su gran proyecto se fraguó dentro de los muros de la Encarnación, sensible a las corrientes reformistas, en cuyos cenáculos se gestó y nació la idea reformadora (cf. V 32, 10), cuya tradición posibilitó los textos institucionales primitivos, y de cuyas monjas se nutrieron las primeras fundaciones descalzas en la fase decisiva de echar a andar. Pero esas herencias o elementos de continuidad no pueden encubrir los otros muchos aspectos trascendentales que dotaron al proyecto teresiano de un espíritu nuevo e irreconciliable con el vivido en la Encarnación, espíritu y monasterio que traumatizaron a doña Teresa, sin duda, pese a las continuas disculpas que esboza sin cesar (cf. V 37, 9-10).

2. El ideal reformador (1562-1567)

Al principio, el proyecto teresiano carecía de un programa inicial concreto. Da la sensación de que los móviles actuantes fueron inicialmente dos: la simpatía con los movimientos reformistas, de observancia frente a conventuales (V 32, 10) y la incomodidad respecto al estilo de vida generalizado en la Encarnación, «que ya yo no sabía cómo vivir cuando aquí me metí» (V 37, 9-10). Pues aunque se hablaba del slogan reformista de vuelta a los orígenes, llama la atención que el punto de referencia, la así llamada “Regla primitiva”, fuese descubierta por doña Teresa cuando se hallaba en Toledo y la edificación del modesto edificio de San José de Ávila ya en marcha (V 35, 1-2; 36, 26). Tampoco se sabe exactamente cuándo apareció en el horizonte teresiano el otro integrante sustancial, la imagen triste y deformada de los “luteranos”. Cuando ella reflexiona sobre el particular, años más tarde, mezcla tiempos y elementos de un proyecto difuso, que se iría materializando poco a poco, por su propia dinámica interna y la imposición de circunstancias externas, en un todo homogéneo, especialmente sensibilizada y convencida de que en la tarea eclesial podía ser más eficaz la batalla sin ruidos de mujeres orantes que los gigantescos ejércitos armados e ideológicos de Felipe II, de cuyo fracaso sería ella precisamente una previsora perspicaz (cf. CV 3, 1-2).

Pero lo que sí sabemos es que en torno a ella se había ido formando un cenáculo de espirituales, impactados por su experiencia y su palabra. Primero fue con un pequeño grupo de amigos, «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16, 6-7). Teresa, al hablarles de su oración, de la acción de Dios, conectaba con lo más hondo de cada uno de ellos y despertaba fuerzas latentes. Uno de ellos, el dominico Pedro Ibáñez, testificó entonces: «Es tan grande el aprovechamiento de su alma en estas cosas y la buena edificación que da con su ejemplo, que más de cuarenta monjas tratan en su casa [en el monasterio de la Encarnación] de grande recogimiento... Y digo, cierto, que ha hecho provecho a hartas personas, y yo soy una»⁴.

De ahí que, al fundar su primera comunidad, el convento de San José de Ávila, Teresa comenzara estableciendo algo que para entonces resultaba arriesgado, una novedad peligrosa: la comunicación espiritual en grupo. Reunidas para «poder hablar en Dios» (con él y de él), es decir, para orar y comunicar. Comunidad orante, pero no sólo de recitación orante, sino de inducción

⁴ Cf. Dictamen del P. Pedro Ibáñez, en BMC, t. 2, pp. 131-132.

a la experiencia, pues ésta, al igual que la caridad, «crece con ser comunicada» (V 7, 22; 17, 5). Y esto, en aquellos «tiempos recios», en aquel ambiente inquisitorial de sospecha institucionalizada (V 33, 5), era realmente peligroso, pues había cuajado un estado de opinión que asociaba casi instintivamente a los círculos de mujeres espirituales con el fenómeno de los alumbrados y con la herejía luterana.

A pesar de todo, Teresa se lo proponía así a sus monjas en el *Camino de Perfección*: «Todas las personas que os trataren, hijas, habiendo disposición y alguna amistad, procurad quitarlas el miedo de comenzar tan gran bien [el de la oración]; y, por amor de Dios, os pido que vuestro trato sea siempre ordenado a algún bien de quien hablareis, pues vuestra oración ha de ser para provecho de las almas. Y puesto habéis siempre de pedir al Señor, mal parecería, hermanas, no procurarlo de todas maneras... Que puede acaecer, para que os escuche vuestro deudo o hermano o persona semejante una verdad y la admita, haber de disponerle con estas pláticas; y acaecerá tener en más una buena palabra y disponer más que muchas de Dios, para que después éstas quepan... Ya saben que sois religiosas y que vuestro trato es de oración. No se os ponga delante: “no quiero que me tengan por buena”, porque es provecho o daño común el que en vos vieren. Y es gran mal a las que tanta obligación tienen de no hablar sino en Dios, como las monjas, les parezca bien disimulación en este caso, si no fuese alguna vez para más bien. Éste es vuestro trato y lenguaje; quien os quisiere tratar, depréndale... 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... Si las [personas] 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, para que, entendiendo la gran ganancia, vaya a buscar maestro que le enseñe; que no sería poca merced que os hiciese el Señor despertar a algún alma para este bien» (CV 20, 3-6).

Ya antes, en el brevísimo texto de *Constituciones* que ella escribió para su primera comunidad, y que el P. Rubeo aprobó en abril de 1567, lo había formulado también de este modo: «Den todas las hermanas a la priora, cada mes una vez, cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor; que su Majestad la dará luz que [para que] si no van bien, las guíe; y es humildad y mortificación hacer esto y para mucho aprovechamiento» (Const 41). Conviene recordar que, cuando Teresa escribe esto, la priora de la comunidad es ella y, por tanto, el referido texto es simple codificación de lo que toda la comunidad practicaba bajo su dirección⁵.

Por otra parte, el proyecto teresiano, aquel círculo de mujeres orantes, estaba cuajado de signos innovadores y de clamorosa protesta. Representaba, en primer lugar, todo un desafío contra el ambiente marginador de las mujeres, consideradas entonces como un estorbo, como un

⁵ Años más tarde, al rehacer el texto constitucional, añadió: «Pero entiéndase que el dar cuenta las novicias a la maestra, y las demás religiosas a la priora, de la oración y provecho en ella, que se haga de manera que más salga de la voluntad de las que lo tienen que hacer, entendiendo el mucho aprovechamiento espiritual que de esto recibirán, que no por ser constreñidas a ello» (Constituciones de 1581, cap. 14, n. 4).

mal necesario a fin de cuentas, y sin embargo más aventajadas que los hombres en los caminos del espíritu, como le oyó decir a fray Pedro de Alcántara, al que ella cita de manera oportunista para afianzar su convicción personal (cf. V 40, 8), y más aún en una Iglesia necesitada de todo y en unos tiempos que no podían permitirse el lujo de «desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres» (CE 4, 1)⁶. En segundo lugar, el nuevo estilo de vida implantado en el convento de San José era también un desafío a los convencionalismos sociales de la mentirosa honra, encubridora de otros intereses, identificada con las connotaciones del linaje y de la limpieza de sangre; protesta teresiana que se materializó con la absoluta igualdad y trato de sus monjas (CV 4, 7), la extirpación de títulos y preferencias (CV 7, 10), «que la que fuere más, tome menos a su padre en la boca» (CV 27, 6), y con el trabajo manual por norma y sin excepciones (Const 22).

Ese nuevo estilo de vida comunitaria de San José de Ávila, en un convento reducido y acogedor, frente al enorme e impersonal de la Encarnación, de ambiente oracional y de vida alegre, sin las tensiones y resentimientos sociales del anterior, impactó de tal manera al general Rubeo, cuando lo visitó en abril de 1567, que «alegróse de ver la manera de vivir» (F 2, 3), «y las veces que se podía desocupar, se iba allá a tratar cosas espirituales» (F 2, 4), «y con la voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio, dióme muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios» (F 2, 3), además de aprobar las Constituciones que ella misma le presentó y en las que figuraban las siguientes características: una comunidad pequeña, selecta y culturalmente bien formada (n. 8)⁷, integrada por «personas de oración y buen entendimiento» (n. 1-2; 21; 42), ejercitadas en virtudes teologales (n. 40), de trabajo y austeridad (n. 9-13; 22; 24), en un clima de libertad (n. 7; 17), de fraternidad (n. 21-23; 28-29), de recreación (n. 26-28) y comunicación espiritual (n. 7; 40-41), de estricta igualdad, sin privilegios ni discriminaciones por diferencias sociales o cuestiones de dotes (n. 21-22; 30). En definitiva, un estilo que podría resumirse en su dilecta consigna de «perfección con suavidad» (V 36, 29; 11, 16; Carta a Isabel de Santo Domingo, 12 de mayo de 1575, 3)⁸.

⁶ Aspecto resaltado por historiadores y teresianistas: cf. T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa y la polémica de la oración mental. Sentido polémico del *Camino de Perfección*», en *IV Centenario de la Reforma Carmelitana*, Universidad de Barcelona, 1963, pp. 39-61; ID., «Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia. Glosa al texto teresiano de *Camino 3*», en *Monte Carmelo* 89 (1981) 119-132; T. EGIDO, «Santa Teresa y su condición de mujer», en *Surge* 42 (1982) 255-275; S. ROS, «Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual», en *Revista de Espiritualidad* 56 (1997) 51-74.

⁷ Su número ideal era de trece monjas, como el pequeño «colegio de Cristo» (los doce apóstoles con Cristo en medio), «porque esto tengo por muchos pareceres sabido que conviene, y visto por experiencia que para llevar el espíritu que se lleva..., no se sufre más» (V 36, 29), pues «adonde hay pocas, hay más conformidad y quietud» (F 2, 1), y «adonde son tan pocas, de razón habían de ser escogidas» (Carta a doña María de Mendoza, 7 de marzo de 1572, 14).

⁸ Escribía el P. Gracián en 1611, evocando la figura de la Santa: «Tenía hermosísima condición y tan apacible y agradable, que todos los que la comunicaban y trataban con ella llevaba tras sí y la amaban y querían, aborreciendo ella las condiciones ásperas y desagradables que suelen tener algunos santos crudos, con que se hacen a sí mismos y a la perfección aborrecibles» (BMC, t. 16, pp. 499-500). Y María de San José en 1585, recordando el origen de su propia vocación: «Me llamó el Señor a la religión viendo y tratando a nuestra Madre y a sus compañeras, las cuales movían a las piedras con su admirable vida y conversación. Y lo que me hizo ir tras de ellas, fue la suavidad y gran discreción de nuestra buena Madre. Y creo verdaderamente que, si los que tienen oficio de llegar alma a Dios,

3. «Nuestro estilo de hermandad y recreación» (1568-1582)

El contenido de esta otra típica expresión teresiana es lo que también ella quiso inculcar a fray Juan de la Cruz, su joven candidato, todavía estudiante y tentado de escapar a la cartuja, cuando lo llevó consigo a la fundación de Valladolid, en el verano de 1568, y lo introdujo en la vida de comunidad, en aquellos días sin clausura en que se aprestaba la casa, a fin de que aprendiera «toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas; que todo es con tanta moderación, que sólo sirve de entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla» (F 13, 5).

Quizás convenga aclarar que lo de «entender las faltas de las hermanas» en la recreación no quiere decir mirar imperfecciones, sino las carencias, las necesidades de las hermanas⁹. Y para eso, precisamente, la recreación comunitaria, novedad teresiana que no existía en el monasterio de la Encarnación, y que ella introdujo en dos momentos diarios, después de comer y después de completas y oración (Const 26-28), y para lo cual no dudó en modificar la Regla, atenuando la prescripción del silencio durante la jornada y retrasando el tiempo de “silencio mayor” (Const 7 y 28; Carta a María de San José, 8 de noviembre de 1581, 20)¹⁰.

Asimismo, conviene advertir también que el término «mortificación» en el léxico teresiano no equivale a penitencias y asperezas externas, sino a oración y virtudes, como ella misma dejó bien claro cuando tuvo que explicar las razones de su oposición a reformar monasterios ajenos: «En lo del monasterio de la condesa no sé qué diga, porque ha mucho que me lo dicen, y digo a vuestra señoría que querría más fundar cuatro de las monjas (que en comenzándose, queda en quince días asentada nuestra manera de vivir, porque las que entran no hacen más de lo que ven a las que están) que no tornar esas benditas, por santas que sean, a nuestra manera de proceder. Yo hablé dos en Toledo, y veo que son buenas y como van, van bien; y de otra suerte, yo, cierto, no sé cómo me atrevería a tomarlo a mi cargo, porque creo van más por aspereza y penitencia que por mortificación ni oración» (Carta a don Teutonio de Braganza, 2 de enero de 1575, 8)¹¹.

usasen de la traza y maña que aquella santa usaba, llegarían muchas más de las que llegan» (MARÍA DE SAN JOSÉ (SALAZAR), *Libro de Recreaciones*, n. 2, en *Escritos Espirituales*, ed. Simeón de la Sagrada Familia, Roma 1979, pp. 63-64).

⁹ Así lo ha explicado T. ÁLVAREZ, «El estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas», en *Monte Carmelo* 100 (1992) 149-158

¹⁰ Sabemos también cómo protestó cuando algún visitador propuso que las monjas y los frailes no tuviesen recreación los días que comulgaban: «si no han de tener recreación los días que comulgan y dicen cada día misa, luego no tendrán recreación nunca. Y si los sacerdotes no guardan eso, ¿para que lo han de guardar los otros pobres?» (Carta al P. Gracián, 19 de noviembre de 1576, 2).

¹¹ Véanse otros textos similares donde el término «mortificación» va explícitamente asociado a oración y virtudes: V 23, 9.16; Carta a don Lorenzo de Cepeda, 23 de diciembre de 1561, 3; Carta a María de San José, 11 de noviembre de 1576, 13; F 6, 9; 14, 11; 18, 5-8; 24, 6; 6M 8, 10; 7M 4, 14.

Así, pues, frente al aislamiento y el rigor medievales de la cartuja que buscaba fray Juan, Teresa quiso inculcar a su candidato un modelo de vida comunitaria cifrado en un moderno estilo de hermandad, de recreación y de comunicación: «Él era tan bueno, que, al menos yo, podía mucho más deprender de él que él de mí; mas esto no era lo que yo hacía, sino el estilo del proceder las hermanas» (F 13, 5). Un estilo que conllevaba tres elementos esenciales: a) las cosas de mortificación (vida teologal); b) hermandad y recreación (vida fraterna en un ambiente propicio para esa oración tan suya, no sólo de recitación orante, sino de inducción a la experiencia, esto es, para orar y comunicar); d) y todo con moderación, con suavidad, «de arte que no se apriete el natural» (F 18, 6; Carta a don Teutonio de Braganza, 3 de julio de 1574, 4).

Años más tarde, otro buen conocedor del espíritu teresiano, el P. Jerónimo Gracián, ponderaba la importancia que daba la Fundadora a este presupuesto de la comunicación espiritual: «¡Oh Jesús!, con cuánto rigor y cuidado hacía guardar la madre Teresa de Jesús a sus religiosas una constitución que les puso, de que diesen a sus preladas cuenta de su espíritu; y cuánto provecho halló una cierta alma que, teniendo repugnancia a esto por estar tentada contra su mayor, le mandaron –y lo cumplió– dar cuenta de su espíritu al gato, que aun la costaba trabajo tomarle porque era arisco»¹².

Pero para ver realmente el ideal comunitario de Santa Teresa, las características de la comunidad teresiana, el mejor documento, sin duda, es el *Camino de Perfección*, donde explicita su ideal contemplativo al servicio de la Iglesia (CV 1, 5; 3, 6.10), el ejercicio de las virtudes teologales, ampliamente desarrolladas (CV 4-15), y toda una gama de actitudes del mejor humanismo. Valga como ejemplo el resumen que hace al final del libro, en el capítulo 41, donde recuerda a sus monjas el principio de «mientras más santas, más conversables», e invita a «andar con una santa libertad», ni «encogidos» ni «apretados», a «ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos», con expresiones rebosantes de humanismo a la vez que desenmascaradoras de toda falsa experiencia de Dios «que encoja el ánima y el ánimo».

«Así que no os apretéis, porque si el alma se comienza a encoger, es muy mala cosa para todo lo bueno, y a las veces dan en ser escrupulosas, y veisla aquí inhabilitada para sí y para los otros; y ya que no dé en esto, será buena para sí, mas no llegará muchas almas a Dios, como ven tanto encogimiento y apretura... Y viene otro daño de aquí, que es juzgar a otros: como no van por vuestro camino, sino con más santidad (por aprovechar el prójimo tratan con libertad y sin esos encogimientos), luego os parecerán imperfectos. Si tienen alegría santa, parecerá disolución, en especial en las que no tenemos letras ni sabemos en lo que se puede tratar sin pecado. Es muy peligrosa cosa y un andar en tentación continuo y muy de mala digestión, porque es en perjuicio del prójimo; y pensar que si no van todos por el modo que vos, encogidamente, no van tan bien, es malísimo... Así, que, hermanas, todo lo que pudiereis sin ofensa de Dios, 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 atemorizen y amedrenten

¹² J. GRACIÁN, *Dilucidario del verdadero espíritu*, en BMC, t. 15, p. 114.

*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 que mucho hemos de procurar: ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos, en especial a nuestras hermanas*¹³. Así que, hijas mías, procurad entender de Dios en verdad que no mira a tantas menudencias como vosotras pensáis; y no dejéis que se os encoja el ánimo y el ánimo, que se podrán perder muchos bienes. La intención recta, la voluntad determinada –como tengo dicho– de no ofender a Dios. No dejéis arrinconar vuestra alma, que en lugar de procurar santidad, sacará muchas imperfecciones que el demonio le pondrá por otras vías, y –como he dicho– no aprovechará a sí y a las otras tanto como pudiera» (CV 41,5-8).

Conclusión

Permítasenos, para terminar, insistir en un aspecto del carisma y de la comunidad teresiana que considero de capital importancia y de enorme actualidad. Me refiero a su carácter mistagógico, a esa capacidad de impacto, de inducción a la experiencia, pues eso fue lo que ella hizo con sus propios escritos, no sólo informar sobre el Misterio, sino sobre todo introducir en él (cf. V 18, 8), y lo que quiso instaurar en sus comunidades, una mistagogía explícita, con recursos de iniciación, propuesta de formas concretas, respuesta a las dificultades y estímulos para aspirar a sus formas más perfectas¹⁴.

Hasta no hace mucho, el tema de la experiencia de Dios estaba restringido al ámbito excepcional de los fenómenos místicos e inaccesible fuera de él. Uno de los grandes fallos de la teología postridentina de la Gracia (y causa, a su vez, de otros muchos déficits de dicha teología) fue esa negativa a abordar el tema de la experiencia de Dios, o peor aún, en haber supuesto que el tema estaba definitivamente zanjado, y en negativo: no hay ni puede haber experiencia de la Gracia. Hasta que la genialidad religiosa (aún más que la genialidad teológica) de Karl Rahner comenzó a hurgar en esa falsa evidencia y a cuestionarla: «Si se hubiera presentado la vivencia mística separada de sus fenómenos marginales, hubiéramos comprendido mejor que estas experiencias no son en absoluto acontecimientos que estén más allá de los cristianos normales. Hubiéramos comprendido que el testimonio de los místicos acerca de sus experiencias se refiere a una experiencia que cada cristiano, incluso que cada hombre, puede experimentar, pero que, con frecuencia, se pasa por alto o se reprime. De cualquier forma, es válida la afirmación de que existe la mística y de que no está tan lejana a nosotros como estamos tentados de suponer»¹⁵.

¹³ Todo este párrafo que hemos señalado en cursiva lo añadió la autora en la segunda redacción. Pero el censor García de Toledo, escandalizado, anotó al margen: «Por esta doctrina no prediquen a la red, sino callen, que les hará más provecho». La anotación del censor fue tachada después por otra mano (CV 41, 7: fol. 201v).

¹⁴ Remitimos a nuestro trabajo «El carisma mistagógico de Santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443.

¹⁵ K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, Madrid 1977, pp. 25-26.

El caso es que hoy, ante el fenómeno creciente de la increencia y las dificultades en la transmisión de la fe, es más necesario que nunca promover una pastoral de la experiencia de Dios. ¿Cómo? No por el camino del convencimiento, de las ideas y de las lecciones teóricas. Tampoco por el pretendido “contagio” al que con frecuencia se acude en determinadas pastorales, porque el contagio supone una forma de transmisión que no pasa por la razón ni por la libertad del contagiado, y una adhesión racional y libre como la fe requiere el asentimiento racional y el consentimiento libre del destinatario. La pastoral de la experiencia de Dios supone la *mistagogía*, es decir, la iniciación, el acompañamiento por parte de alguien (personas, comunidades) que hayan pasado por esa experiencia.

Cuando Teresa definió a su comunidad como «colegio de Cristo» (CE 20, 1; CV 27, 6) no fue sólo por una idealización de los tiempos apostólicos o una pretendida vuelta a esos orígenes míticos, sino porque dicha comunidad tiene la misión fundamental de ser, antes que nada, sacramento, relato y rostro de Dios. Si todas las tareas pastorales de la Iglesia tienen que tener algo de proceso mistagógico, la tarea primordial, irremplazable, de las comunidades teresianas podríamos decir que consiste en eso: iniciar y acompañar en la experiencia del Misterio, ser lugares donde se vive y se comunica la experiencia de Dios, donde se presta la ayuda de maestros, de expertos en las cosas de Dios.

Bibliografía

J. MURILLO, *La comunidad en Teresa de Jesús*, Vitoria 1982; ID., «Comunidad (en Santa Teresa de Jesús)», en T. Álvarez (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, pp. 148-156; G. POZZOBON, *La comunità teresiana. Genesi e formulazione*, Roma 1979; ID., «La comunità teresiana, una significativa esperienza di comunione ecclesiale», en *Teresianum* 33 (1982) 515-585; A. RUIZ, *Un estilo de hermandad*, Burgos 1981; E. RENAULT, «Genèse et évolution de l'esprit apostolique chez Thérèse d'Avila», en *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 53 (1977) 95-116; S. ROS, «El carisma del Carmelo vivido e interpretado por Santa Teresa», en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, pp. 537-572; ID., «El carisma mistagógico de Santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443.

Salvador Ros García