

# TERESA DE JESÚS, MISIONERA

«Por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado» (F 1,7)

P. Salvador Ros GARCÍA, ocd

En un congreso de estas características —misionero, carmelitano e internacional— no podía faltar la referencia a santa Teresa, por muy conocida que ésta sea, pues ella, como maestra espiritual y doctora de la Iglesia, además de madre y fundadora de esta gran familia, siempre tiene una palabra oportuna que decir; oportunidad bien demostrada en los anteriores congresos misioneros, en los que el tratamiento teresiano deparó excelentes resultados, con estudios muy valiosos, de gran rigor histórico y por especialistas bien competentes<sup>1</sup>.

En esta ocasión, y teniendo como base esos datos de la investigación histórica, queremos abordar nuevamente el tema de la condición misionera de santa Teresa para hacer una lectura más bien espiritual y de diálogo con las preocupaciones actuales, como pide el título general del presente congreso —*La evangelización en una sociedad plural*—, que se enmarca a su vez en un contexto eclesial inmediato, el del próximo Sínodo de obispos (la XIII Asamblea General Ordinaria) que tendrá lugar en Roma, en los días del 7 al 28 de octubre, bajo el lema *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*; tratando de ver aquí la significación que puede tener hoy para nosotros la respuesta teresiana de antaño, habida cuenta de que los grandes movimientos misioneros han surgido de un radicalismo evangélico, y que ella, con la comunicación de su experiencia, con los grandes deseos de aprovechar almas y con la oferta fundacional de sus conventos constituye de por sí un capítulo importante en la historia de la evangelización. Si del cristiano de mañana se ha dicho que será místico o no será cristiano<sup>2</sup>, los místicos como Teresa de Jesús parecen estar llamados a inspirar y a ser el modelo por excelencia del cristiano de hoy por la sencilla razón que expresó Pablo VI, que «el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio»<sup>3</sup>.

En la Iglesia de Dios, como recordaba el apóstol san Pablo, hay múltiples carismas: unos son apóstoles, otros profetas, otros maestros, doctores, etc. (cf. 1Cor 12, 28). Santa Teresa es, ante todo, una mujer espiritual que tiene el carisma de la contemplación, el doctorado de la experiencia mística. La historia le ha reconocido unánimemente esta especialidad, por la riqueza de sus vivencias, la claridad de sus escritos y la sintonía mistagógica con toda clase de lectores, todo ello en un grado eminentemente, difícilmente superable.

Pero por eso mismo, porque es una mujer eminentemente contemplativa, es también esencialmente misionera, pues al tener ella esa profunda experiencia de Dios, tuvo también una sensibilidad intuitiva para captar dónde faltaba. Se puede decir de ella lo que dice el relato evangélico de María en la boda de Caná (cf. Jn 2, 1-5). ¿Por qué sólo María se dio cuenta de que faltaba el vino (la alegría del Espíritu) en el banquete? Sencillamente, porque ella tenía esa alegría («llena de gracia», llena del Espíritu Santo), y al tenerla en sí misma, advierte intuitivamente cuándo y dónde le falta al hombre

<sup>1</sup> Véanse, entre otros, V. MACCA, «La dimensione missionaria in S. Teresa di Gesù», en *Atti del Convegno nazionale di Spiritualità Missionaria Teresiana*, Firenze 1981, pp. 26-39; T. EGIDO, «Ambiente misionero en la España de Santa Teresa», en *Teresa de Jesús, su vivencia eclesial y misionera*, XXXIV Semana Española de Misionología, Burgos 1982, pp. 19-46; T. ÁLVAREZ, «Evolución misionera de una hija de la Iglesia, Santa Teresa», *ibid.*, pp. 49-68 (recogido en *Estudios Teresianos*, vol. 3, Burgos 1996, pp. 189-209); ID., «Jerónimo Gracián, pionero de las Misiones Teresianas», en *Herencia histórica y dinamismo evangelizador* (Actas del Coloquio Internacional de Misiones OCD. Larrea, 14-19 de enero de 2002), en *Monte Carmelo* 110 (2002) 29-49.

<sup>2</sup> Cf. K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología*, vol. VII, Taurus, Madrid 1969, p. 25.

<sup>3</sup> PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), n. 41.

la alegría del Espíritu. Cuando alguien está lleno de la alegría evangélica, se siente inmediatamente movido hacia quien no la tiene. Este es el secreto del espíritu misionero: estar lleno de la alegría del Evangelio, la alegría que el apóstol Pablo define como «fuerza de Dios para la salvación de todos los creyentes» (Rom 1, 16). Todo lo contrario de lo que hicieron después ciertos frailes (todo un sector de la orden) pretendiendo afirmar el espíritu contemplativo de santa Teresa en radical antagonismo con la actividad apostólica y misionera, y que dio lugar a un rigorismo exacerbado<sup>4</sup>.

El espíritu misionero de santa Teresa, aunque tuvo su detonante en una circunstancia concreta y bien conocida —en el verano de 1566, con la visita del fogoso franciscano «que venía de las Indias», fray Alonso Maldonado, y que en lugar de hablar de bautizos y conversiones, hablaba de condenaciones sin cuento, de «los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina» (F 1, 7)—, sin embargo, las raíces de su vocación misionera hay que buscarlas antes de esa circunstancia, en el proceso mismo de su experiencia contemplativa, como revela ella misma en una frase dicha a modo de paréntesis: «*por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado*» (F 1, 7), frase que ocupa justo una línea en el manuscrito autógrafo (línea 28 del folio 10v), que proclama abiertamente su natural espíritu apostólico, que escandalizó a los superiores de la orden cuando la vieron impresa en la edición de su adversario Gracián, y que nosotros hemos escogido para subtítulo de esta ponencia.

Pero antes de entrar a ver la peculiaridad del caso teresiano, quizás convenga primero hacer un breve repaso histórico de cómo ha sido la actividad misionera de la Iglesia y los distintos conceptos, formas y modalidades de misión a los que ha dado lugar; una visión de conjunto, como telón de fondo, que nos ayude a situar y a percibir mejor el sentido de la respuesta misionera de santa Teresa.

### 1. Etapas de la misión cristiana: breve repaso histórico

Durante los tres primeros siglos del cristianismo, que fueron de una prodigiosa expansión, todos los historiadores han constatado una asombrosa paradoja: la ausencia de un vocabulario, de un programa y hasta de una problemática explícitamente misionera. Las comunidades cristianas, las iglesias locales, daban la impresión de situarse en un estado de «misión cumplida»: poseían una predicación dirigida fundamentalmente a los fieles y catecúmenos, pero no disponían de cuerpos especiales de misioneros ni de estrategias o conductas expresamente misioneras, hasta el punto de que se ha podido escribir que la Iglesia post-apostólica no tiene palabras para expresar lo que significan en nuestras lenguas modernas «misión» y «misionero»<sup>5</sup>.

La explicación de esta aparente paradoja parece estar en el hecho de que durante esos siglos la Iglesia privilegió una forma de comunicación centrada en el testimonio: las fraternidades cristianas se fueron extendiendo por un procedimiento que ha sido designado como «contagio activo», «difusión celular» o, en expresión de Harnack, «por medio de la existencia misma», por su forma de vivir. La llamada *Carta a Diogneto* ofrece un hermoso testimonio comparando la acción de los cristianos en el mundo a la del «alma en el cuerpo»: como el alma está en todas las partes del cuerpo, los cristianos están en todas partes por el mundo y viven conformándose «a los usos locales [...] por el modo de vivir», al tiempo que manifiestan las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de su género espiritual de vida<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cf. T. DE LA CRUZ, «Contemplación y espíritu misionero en el Carmelo Teresiano primitivo», en *Monte Carmelo* 64 (1956) 1-40; ID., «El ideal religioso de Santa Teresa de Jesús y el drama de su segundo biógrafo», *Ibidem.*, 86 (1978) 203-238; Tommaso di GESÙ PAMMOLLI, *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, Procura delle missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936.

<sup>5</sup> Cf. P. JACQUEMONT, J. P. JOSSUA, B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience. Études sur le témoignage*, Cerf, Paris 1976, pp. 80-81; R. TREVIJANO ECHEVERRÍA, «Factores, oportunidades e incentivos para la misión en la Iglesia preniciena», en *Salmanticensis* 47 (2000) 393-432.

<sup>6</sup> Texto de la *Carta a Diogneto*, con excelentes introducción y comentarios de J. J. Ayan, en *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid

Este procedimiento suponía tres pasos importantes: en primer lugar, una forma de vida de las comunidades que llamaba la atención por el gozo de sus miembros, el amor mutuo, la hospitalidad y la caridad hacia los pobres; el segundo era generalmente un encuentro personal con algún cristiano, es decir, contactos interpersonales apoyados por la forma de vida de las comunidades; y a estos seguían los procesos catecumenales que desembocaban en el bautismo<sup>7</sup>.

Pero el paso del cristianismo a religión oficial del Imperio con Constantino y Teodosio —paso del que Festugière llega a decir que hace del cristianismo «una mera continuación del paganismo»<sup>8</sup>— originó para la Iglesia una nueva forma de presencia muy alejada del modelo evangélico, al convertirla en una institución que compartía con el Imperio el poder sobre la sociedad. La extensión del cristianismo se confunde con la expansión del Imperio, la ciudadanía religiosa tiende a identificarse con la ciudadanía política y viceversa. A partir de ahí surge la Iglesia de cristiandad y un concepto de misión que consiste en integrar a los pueblos bárbaros al cristianismo por el bautismo de sus jefes que arrastran consigo a todos sus súbditos.

La situación de cristiandad, a partir de Carlomagno, consolida la confusión de ambas pertenencias, origina una acción pastoral tendente a la organización de la vida cristiana de poblaciones sólo nominalmente bautizadas y limita la acción misionera a los contactos, frecuentemente violentos, con los miembros de otras religiones, sobre todo judíos y musulmanes.

Nunca faltaron, sin embargo, a lo largo de los siglos de cristiandad, testigos de la forma de presencia prevista en el evangelio: los monjes, los reformadores, los mendicantes y otras muchas congregaciones religiosas, además de los muchos grupos cristianos dedicados en cuerpo y alma a la práctica de la caridad<sup>9</sup>.

El descubrimiento de los nuevos mundos desde finales del siglo XV comportó una nueva comprensión de la misión cristiana que cristalizó en la empresa designada como «las misiones». La situación de cristiandad de los pueblos evangelizadores hace que, al menos en esa primera etapa, las misiones se comprendan como un proceso por el que los nuevos pueblos son puestos a la vez bajo el dominio de los Estados cristianos y de la Iglesia, es decir, la cristiandad. La dependencia en relación con los Estados es tal que en los primeros momentos de la conquista el papa encomienda a los reyes cristianos de España y Portugal la gestión de la misión, repartiendo entre ellos los territorios recién descubiertos. Más tarde, la actividad misionera se organizará con cierta independencia de la actividad militar y política, aunque seguirá estrechamente ligada a la colonización por los países cristianos de occidente. La actividad misionera estará encomendada a unos cuerpos de élite —los misioneros— reclutados sobre todo entre las grandes órdenes religiosas y dirigidos desde Roma por la Congregación para la propagación de la fe (*De Propaganda Fide*), fundada por Gregorio XV en 1620. Como era previsible, tal concepto de misión entraría en crisis con la crisis del sistema colonial que lo sostenía.

En el siglo XX, a partir de los años treinta, la palabra «misión» empezó a ser utilizada con un nuevo sentido. El punto de partida fue la toma de conciencia en los países tradicionalmente cristianos del alejamiento de grandes sectores de población con respecto a la Iglesia. La primera respuesta fue la Acción Católica, como una forma de extensión a los laicos de un apostolado hasta entonces reservado a los miembros de la jerarquía como sucesores de los apóstoles y depositarios de su misión. Pero la evolución

2000, pp. 533-572.

<sup>7</sup> Cf. E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974.

<sup>8</sup> A.-J. FESTUGIERE, *L'enfant d'Agripa*, Cerf, París 2006, p. 233.

<sup>9</sup> Cf. J. M. LABOA, *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la caridad en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2011.

posterior de los hechos y el fenómeno creciente de la increencia pusieron en tela de juicio el viejo sistema de cristiandad, el engaño que ocultaba ese término al tomar como cristiana una situación que sólo lo era en apariencia, y que la división entre países cristianos y no cristianos era también una ficción, porque la extensión de la increencia en los países de tradición cristiana era ya tal que de todos ellos se podía decir lo que se dijo primeramente de Francia en los años cuarenta: que son «países de misión»<sup>10</sup>.

Por otra parte, la convicción de que en el mundo alejado de la Iglesia había también una serie de valores netamente evangélicos, condujo a la utilización de la palabra «misión» con un significado nuevo, como una nueva forma de presencia y de acción de la Iglesia en el mundo, como presencia testimonial —«pastoral de encarnación»— con vistas a hacer fructificar las semillas del Reino presentes en el corazón de las personas y en el mundo, respetando los valores de la propia la comunidad, cual tierra de promesas y esperanzas, teniendo en cuenta los signos de los tiempos y con una metodología inductiva concretada en los tres pasos del ver, juzgar y actuar, que sustituía a los procedimientos sólo deductivos de la neoescolástica<sup>11</sup>. Esta pastoral de encarnación comportaba, además, toda una mística: la de compartir, en actitud de verdadera comunión, las condiciones de vida, la experiencia de Dios en medio de la vida, e incluso el oscurecimiento de su presencia, expresado en el deseo de santa Teresa del Niño Jesús de «sentarse a la mesa amarga de los pecadores».

El Concilio Vaticano II supuso, sin duda, una sanción oficial de este nuevo modelo de misión y de su espiritualidad. Desde argumentos teológicos —Dios del hombre y para el hombre— y desde argumentos cristológicos —Jesucristo, enviado de Dios para salvar al mundo, el hombre para los demás—, se llegaba a la conclusión de un doble descentramiento de la Iglesia hacia Dios y hacia el mundo que exigía la superación de cualquier espiritualidad que condujera a la reclusión en la Iglesia y a la huida o desprecio del mundo.

Diez años después del Concilio, Pablo VI publicó la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, en la que junto a la más decidida proclamación de la pertenencia de la evangelización a la identidad de la Iglesia (n. 14) y avances notables en su relación con las culturas (n. 20) y con la promoción de la justicia (n. 31), dejaba entrever ciertas reservas sobre la forma anterior de entender la misión, un juicio negativo sobre sus resultados (n. 76) y una mayor insistencia en el anuncio explícito como momento constitutivo de la evangelización (n. 22).

Lo que en Pablo VI eran veladas críticas hacia esa otra forma de misión o indecisiones sobre la orientación a seguir, se convirtió en un cambio de estrategia pastoral con Juan Pablo II y con su proyecto de «nueva evangelización», con el que se pretendía —sin confesarlo abiertamente— la recuperación de la identidad cristiana (que se juzgaba difuminada en el proyecto anterior), la resacralización de la sociedad y la visibilidad social de la Iglesia<sup>12</sup>. De hecho, para hacer efectivo dicho proyecto se privilegió a los grupos católicos (los «nuevos movimientos eclesiales») perfectamente identificados con él y

<sup>10</sup> Cf. H. GODIN-Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, Paris 1943. El cardenal Suhard, arzobispo de París por aquel entonces, confesó que fue incapaz de conciliar el sueño tras la lectura del libro. Los equivalentes españoles se hicieron esperar algún tiempo, pero acabaron llegando: cf. A. C. COMÍN, *España, ¿país de misión?*, Barcelona 1966; J. LÓPEZ, *España, país de misión*, Madrid 1979.

<sup>11</sup> La mejor descripción y justificación de esta forma de misión se encuentra en el libro, todavía actual, de M.- D. CHENU, *El Evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966.

<sup>12</sup> La llamada a la «nueva evangelización» tuvo una buena acogida en las iglesias latinoamericanas, quizás porque allí suscitaba la idea de una respuesta al clamor de sus pueblos por una liberación integral: «La nueva evangelización surge en América Latina como respuesta a los problemas que presenta la realidad de un continente en el que se da un divorcio entre fe y vida, hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia» (IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Conclusiones de la Conferencia de Santo Domingo*, n. 24). Por el contrario, en las iglesias europeas, el proyecto de la «nueva evangelización» suscitó más reticencias que entusiasmos, visto como un esfuerzo romántico por restaurar un trasnochado régimen de cristiandad, o de oposición al proceso secularizador de la sociedad para que la Iglesia pudiera recuperar la influencia cultural y la relevancia social que tuvo en el pasado (cf. J. MARTÍN VELASCO, «La nueva evangelización: ambigüedades de un proyecto necesario», en *Misión Abierta* 5 (1990) 87-97).

seguidores incondicionales de las consignas de la jerarquía.

En los años ochenta surgió una controversia que constituiría un episodio más de la oposición de los dos modelos de la actividad evangelizadora. A la propuesta de la Acción Católica italiana, de la presencia de los cristianos bajo la forma de la «mediación», es decir, de la inserción en las instituciones sociales para colaborar con todos en la solución de los problemas comunes y hacer así presentes los valores propios del Evangelio, se oponía la otra propuesta de los nuevos movimientos eclesiales, los llamados «cristianos de presencia», agentes principales de la nueva evangelización y que proponían el mantenimiento de obras e instituciones propias que garantizaran la identidad cristiana, la «cristianización» de los medios en que se movían y el fortalecimiento de la identidad de los agentes<sup>13</sup>.

Aparte de sus ambigüedades, el proyecto de «nueva evangelización» ha sido considerado por muchos como un fracaso, puesto que ninguna de sus iniciativas ha conseguido «poner a las Iglesias en estado de misión»; o a lo sumo como un barniz, pues se tiene la impresión de que las Iglesias no han medido el verdadero alcance de la crisis y han centrado sus respuestas en los aspectos más visibles, pero también superficiales, de la misma.

Con el acceso al pontificado de Benedicto XVI no parece haber cambiado notablemente la situación. Si ya antes se había mostrado crítico, a veces acerbo, de la teología y la pastoral de la misión<sup>14</sup>, su apoyo a los nuevos movimientos eclesiales, la continuación de convocatorias masivas y su nuevo llamamiento a la «nueva evangelización» dan la impresión de ser más de lo mismo, del mismo proyecto desarrollado por su predecesor. No obstante, hay dos iniciativas que merecen ser bien recibidas. La primera, la creación de un nuevo dicasterio, el Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización, presidido por al arzobispo Rino Fisichella, con el que se pretende responder a la situación de «las Iglesias que viven en territorios tradicionalmente cristianos» que padecen el alejamiento de la fe y viven en situación de indiferencia o de ateísmo declarado. En esas regiones —dice el Papa— «las Iglesias necesitan un renovado impulso misionero», que el nuevo dicasterio deberá promover<sup>15</sup>. La segunda, la convocatoria de un sínodo de obispos que tendrá lugar en Roma el próximo mes de octubre bajo el lema *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, cuestión sobre la que los obispos franceses escribieron en 1997 una carta pastoral en la que no ocultaban la gravedad del problema: «la comunicación de la fe se encuentra hoy en día comprometida o muy dificultada en amplios sectores de la sociedad francesa»<sup>16</sup>. Y poco después, en España, lo reiteraba Juan Martín Velasco: «La transmisión de la fe ocupa el primer plano de las preocupaciones de la Iglesia y de las comunidades cristianas, aparece como el objetivo pastoral prioritario de la mayor parte de las Iglesias particulares y de sus comunidades», para añadir a renglón seguido que «la falta continuada de respuestas eficaces a las carencias y dificultades experimentadas en este terreno se está convirtiendo en una de las causas principales de la falta de entusiasmo y la perplejidad en que se encuentra la mayor parte de las comunidades cristianas del llamado Primer Mundo»<sup>17</sup>.

A la espera de lo que dé de sí la asamblea sinodal, conviene advertir que hoy la religión ya no se

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión, cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Sal Terrae, Santander 1989; J. MARTÍN VELASCO, «La sal y la luz. Dos dimensiones de la presencia de las comunidades cristianas en la sociedad», en *Sal Terrae*, 100 (2012) 295-308.

<sup>14</sup> J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, pp. 35-37.

<sup>15</sup> Dicho dicasterio fue creado el 12 de octubre de 2010. Cf. BENEDICTO XVI, *Ubi cunquam et semper*, en *L'Osservatore Romano*, ed. española (17-10-2010), pp. 11-12.

<sup>16</sup> CARTA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, «Proponer la fe en la sociedad actual», en *Ecclesia*, n. 2.835-36 (5 y 12 de abril de 1997), cf. Primera parte, III, 1. Se trata, ciertamente, de un hecho preocupante, constatado incluso por los sociólogos de la religión: «El proceso de transmisión de las tradiciones religiosas está gravemente precarizado» (cf. «Générations. La transmission est-elle en panne?», en *La Vie* 2.899 (marzo 2001) p. 24; D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993, p. 192).

<sup>17</sup> J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander 2002, p. 7.

hereda, y que transmitir la fe no es traspasar un depósito de ideas, valores, normas y prácticas que sus destinatarios no tendrían más que recibir o encajar. Hoy estamos ante un nuevo modelo emergente de transmisión religiosa, en el paso «de la reproducción a la recomposición de la religión»<sup>18</sup>. Dicho de otra manera, lo que llamamos «transmisión de la fe» es un proceso mistagógico, consiste en ayudar al sujeto a prestar atención, a tomar conciencia y a consentir a una Presencia con la que ese sujeto ha sido ya agraciado. Transmitir la fe es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios. Los obispos franceses lo expresaban con toda claridad en la carta citada: «No debemos vacilar a la hora de proponer esta experiencia de Dios a todo el pueblo de los bautizados»<sup>19</sup>. Y Karl Rahner lo explicó con un atinado ejemplo: las acciones de la Iglesia y de sus agentes en la transmisión de la fe no consisten en establecer «enormes y complicados sistema de riego, con objeto de llevar a la tierra del corazón el agua de la palabra, los sacramentos, sus prácticas y sus estructuras, y así hacer fértil el terreno de ese corazón»<sup>20</sup>. El agua de todos esos medios tiene que confluir con el agua que mana del propio corazón, del centro mismo de la persona. Hay también un manantial, un pozo en el interior de la persona, con el que tiene que entrar en contacto el agua que viene del exterior. Toda llamada del exterior resultará provechosa si confluye con esa agua interior. El agente de pastoral «únicamente y con toda circunspección se limita a ofrecer (si puede) una pequeña ayuda, con objeto de que Dios y el hombre puedan realmente encontrarse de modo directo»<sup>21</sup>. Incluso la Escritura, objeto por excelencia del anuncio, quedaría reducida a letra muerta si el agua de la palabra de Dios que corre por ella no entrara en comunicación con el agua interior de la presencia de Dios en el hombre<sup>22</sup>. Estamos en un tiempo en que se busca con verdadera ansiedad esa fuente interior. Lo malo es que no siempre se encuentran los modos, los caminos y los maestros adecuados.

Todos los que de un modo u otro han buscado transmitir a los hombres de su tiempo la Palabra de Dios han experimentado las paradojas y dificultades inherentes al hecho de transmitir un mensaje no catalogable como uno más de los mensajes humanos y cuyo significado último desborda por completo los significantes. El lenguaje místico es el que más sabe de esta dificultad y, sin embargo, podemos considerarlo el más comunicativo: de su profundidad antropológica, de su fuerza existencial y de su máxima apertura trascendental se deriva su capacidad para romper palabras y provocar la experiencia del misterio inefable, en un encuentro que es fuente de comunión universal.

También la tarea pastoral sabe de esto, porque la predicación cristiana, en definitiva, no busca

<sup>18</sup> El sociólogo suizo Roland Campiche concluye: «La religión ya no se hereda, sino que es objeto de una reapropiación por el individuo que puede desembocar en situaciones diferentes, tales como la ruptura definitiva, el restablecimiento condicional, la continuidad de su relación con la institución religiosa o la elección de un itinerario enteramente personal» (R. CAMPICHE, «Entre l'exemple et l'expérience», en L. VOYÉ (éd), *Figures des Dieux*, Paris 1996, pp. 148-149).

<sup>19</sup> *Proponer la fe en la sociedad actual*, o.c., n. 3.

<sup>20</sup> K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1990, pp. 11-12.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, p. 9. Convencido de que una auténtica iniciación al cristianismo debería ser en el fondo iniciación a la mística, a la experiencia del Espíritu, insistía al final de su vida: «Según la Escritura y la doctrina de la Iglesia correctamente entendida, la fe no proviene de una indoctrinación, no es producto de la publicidad, no es fruto de una argumentación teológico-racional, sino de la experiencia de Dios, de su Espíritu, de su libertad, que surge de lo más interior de la existencia humana y ahí puede ser experimentada realmente, aunque esta experiencia no pueda hacerse adecuadamente refleja y objetivada verbalmente. La posesión del Espíritu no es una cosa cuya realidad nos sea sólo comunicada doctrinalmente desde fuera como si estuviera más allá de nuestra conciencia existencial, sino que es experimentada desde dentro» (K. RAHNER, «Christsein in der Kirche der Zukunft», en *Orientierung* 44 (1980) 65-67; trad. española: «Ser cristiano en la Iglesia del futuro», en *Selecciones de Teología* 21 (1982) 283-285).

<sup>22</sup> Así lo expresaba un hermoso texto de Orígenes: «Entre la Escritura y el alma hay una verdadera connaturalidad. Las dos son un templo en el que reside el Señor, un paraíso por el que se pasea. Las dos son una fuente de agua viva, y de la misma agua viva... Así pues, la experiencia de la una (del alma) está de antemano de acuerdo con la doctrina de la otra (la Escritura), destinada a expresar aquélla y a reencontrarse en ella. Lo que llamamos en la Escritura sentido espiritual, lo llamamos en el alma imagen de Dios... El alma y la Escritura, gracias a la referencia simbólica de la una a la otra, se esclarecen mutuamente; y sería una perdida descuidar el estudio tanto de la una como de la otra. Son dos libros que hay que leer y comentar el uno por el otro. Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo» (cit. en H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, pp. 347-348).

sino propiciar un encuentro personal con Dios e introducir en la vida de comunión. La predicación —escribía ya hace años Durwell— «no puede contentarse con transmitir una doctrina; debe ser *mediadora de una presencia*»<sup>23</sup>. El *persuadere* de que hablaba san Agustín no es obtener un convencimiento intelectual respecto de una doctrina, sino suscitar en el corazón del oyente la adhesión de su persona a la persona de Jesucristo, y ello se produce en el espacio sagrado de una tierra en la que hay que descalzarse. Curiosamente, el *Instrumentum laboris* del Sínodo afirma también este principio (n. 18), pero no lo desarrolla en su parte operativa, lo que nos da pie para entrar ya, sin más, en materia teresiana.

## 2. Un texto fundamental como punto de partida

En la primera gran obra de Teresa, el *Libro de la Vida*, hay un pasaje paradigmático y clave para muchas cosas, en el que la escritora dialoga con el destinatario, el dominico García de Toledo, y le habla de tres gracias o etapas de su experiencia:

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

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

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

«Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo segundo no»<sup>24</sup>.

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

«Porque un don es dar Dios alguna gracia, y otro don es dar el conocimiento de ella; y a muchos da lo primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento de ella»<sup>25</sup>.

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

«En este libro se señala la fuente del párrafo de Santa Teresa que acabamos de notar, y no se advierte nada sobre el tercer grado de la gracia divina, añadido a los dos que enuncia fray Francisco de Osuna. Bien se ve

<sup>23</sup> F. X. DURWELL, «La presencia de Jesucristo en la predicación», en K. RAHNER-B. HARING (eds.), *Palabra en el mundo. Estudios sobre teología de la predicación*, Salamanca 1972, p. 34.

<sup>24</sup> Francisco DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, tr. 3, cap. 2, ed. M. Andrés, Madrid, BAC, 1972, p. 183; cf. G. ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux 1923, p. 221.

<sup>25</sup> F. DE OSUNA, o. c., tr. 5, cap. 3, p. 223.

que este tercer grado, el saber declarar en qué consiste la gracia recibida, es justamente lo que más nos puede interesar en el pasaje teresiano. Nos indica una fundamental preocupación de la reformadora carmelita por exponer las mercedes que el cielo le otorga, magnificando en ellas a Dios para provecho y guía de las almas afines. *En esto se diferencia Teresa de los místicos por ella leídos*<sup>26</sup>.

En términos teológicos, esto quiere decir que santa Teresa tiene la gracia de la comunicación, el carisma de la mistagogía, capacidad de impacto y de inducción a la experiencia, lo que explica también el éxito de sus escritos, el hecho de que todavía hoy, después de casi cinco siglos, se sigan leyendo sus libros con una actualidad que no tienen ya los que ella leyó<sup>27</sup>.

Ciertamente, pocos maestros ofrecen una síntesis de mística y mistagogía tan explícita y completa como santa Teresa, cuyos escritos obedecen precisamente a ese afán de comunicación, como ella misma dice en expresiones bien reveladoras: «Sabe su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8). Y más claro aún: «Escríbolo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios... 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, 3.4.15).

Primero fue de manera oral y con un pequeño grupo de amigos, «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16, 7), que quedaron impactados por su caso, contagiados por su experiencia. Teresa, al hablarles de su oración, de Dios y de su misericordia, comunicaba, 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 [monasterio de la Encarnación] de grande recogimiento... Y digo, cierto, que ha hecho provecho a hartas personas, y yo soy una»<sup>28</sup>.

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

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

<sup>26</sup> R. MENENDEZ PIDAL, «El estilo de Santa Teresa», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Espasa-Calpe, Madrid 1978<sup>6</sup>, pp. 132-133. La primera edición era de 1942.

<sup>27</sup> *Mistagogía* es una palabra griega compuesta de dos raíces: el sustantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, el iniciado en los misterios; y el verbo *agoge*: llevar, conducir, educar, iniciar. La mistagogía, por tanto, es el arte de conducir, ayudar, iniciar en los misterios, en la experiencia mística, posibilitando la emergencia de lo que hay en el interior del sujeto. Esta manera de actuar concuerda con la etimología del término «educar», que procede del verbo latino *educere*, «sacar de dentro». A diferencia de la indoctrinación, la mistagogía parte del núcleo de la propia existencia, del abismo del misterio en el que hunde sus raíces. En este sentido, podríamos definir la mistagogía como el arte y la capacidad de ayudar a que se produzca una experiencia religiosa genuina, el modo de llegar a una experiencia religiosa personal bajo la guía de un maestro experimentado, la capacidad de reflexionarla (hacerla refleja) y de comunicarla. Cf. M. A. SCHREIBER, «Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale», en *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977) 3-58; T. ÁLVAREZ, «Mística y mistagogía», en *La Teología Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Teresianum, Roma 2001, pp. 735-743; G. G. PESENTI, «Mistagogia», en *Diccionario de Mística*, Ediciones San Pablo, Madrid 2002, pp. 1176-1180.

<sup>28</sup> Cf. Dictamen del P. Pedro Ibáñez, en *Biblioteca Mística Carmelitana* (BMC), t. 2, Burgos 1915, pp. 131-132.

enseñe; que no sería poca merced que os hiciese el Señor despertar a algún alma para este bien» (CV 20, 3-6; cf. 41, 7-8).

Así es como, poco a poco, Teresa fue instaurando una mistagogía explícita. De hecho, el conjunto de sus escritos puede verse como un perfecto programa mistagógico, con recursos de iniciación (*Constituciones*), propuesta de formas concretas (*Libro de la Vida*, *Camino de Perfección*), respuesta a las dificultades (*Fundaciones*, *Cartas*) y estímulos para aspirar a sus formas más perfectas (*Castillo Interior*)<sup>29</sup>. Y esto es fundamental para muchas cosas, no sólo para entender la naturaleza y el éxito de sus escritos, también el sentido de su espiritualidad y de su misión al servicio de la Iglesia.

### 3. Teresa de Jesús: mujer de grandes deseos

En 1565, cuando escribía la redacción definitiva del *Libro de la Vida*, Teresa se definió a sí misma como una mujer de grandes deseos: «en esto de deseos siempre los tuve grandes» (V 13, 6), «de mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa en desearla» (CC 3, 4), «estoy hecha una imperfección, si no es en los deseos y en amar» (V 30, 17). Deseos que atraviesan el libro de arriba abajo, de principio a fin, desde los tempranos deseos infantiles en busca del martirio rápido a manos de moros (V 1, 5) hasta los impetuoso deseos de servicio expresados en su conocido dilema de «morir o padecer» (V 40, 20)<sup>30</sup>.

De estos deseos apostólicos, ella dice expresamente que tuvieron un itinerario común con su experiencia oracional, que a medida que ésta se iba intensificando, iban creciendo también aquéllos: «porque este deseo de que otros sirviesen a Dios, desde que comencé oración —como he dicho— le tenía» (V 7, 13; cf. 6, 3; 7, 10; 8, 3; 8, 12). Parece lógico que así fuera, porque el amor de Dios, como ya había leído en Osuna, es «más ensanchador que ocupador»<sup>31</sup>; de manera que si la experiencia orante producía en ella una dilatación del alma, un ensanchamiento de su capacidad, ésta se convertía a su vez en fuente generadora de fervientes deseos apostólicos: «Quedan las virtudes de esto más fuertes, porque deséase más y dase más a entender el poder de este gran Dios... Pienso que deben venir de aquí estos deseos tan grandísimos de que se salven las almas y de ser alguna parte para ello» (CC 54, 10).

Deseos apostólicos que ella expresa reiteradamente y de muchas maneras: «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, en especial letrados, que, como veo las grandes necesidades de la Iglesia, que éstas me afligen tanto, que me parece cosa de burla tener por otra cosa pena» (CC 3, 7); «comienza a dar muestras de alma que guarda tesoros del cielo, y a tener deseo de repartirlos con otros, y suplicar a Dios que no sea ella sola la rica; comienza a aprovechar a los prójimos, casi sin entenderlo ni hacer nada de sí» (V 19, 3); «porque quedan las virtudes tan fuertes y el amor tan encendido, que no se encubre, porque siempre, aun sin querer, aprovecha otras almas» (MC 6, 12); «son ya almas fuertes que escoge el Señor para aprovechar a otras» (V 21, 11); para terminar diciendo de sí misma: «En esto de sacar nuestro Señor almas de pecados graves por suplicárselo yo, y otras traídolas a más perfección, es muchas veces; y de sacar almas de

<sup>29</sup> Así lo expusimos en nuestro trabajo, «El carisma mistagógico de santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443.

<sup>30</sup> Es ya bastante sintomático que de las 575 veces que aparece el verbo *desear* en el conjunto de los escritos teresianos, la mayor parte (93 veces) sea en el *Libro de la Vida*. Lo mismo que el sustantivo *deseo*: 484 veces en total, de las cuales 77 en dicho libro. Sobre el dilema de «morir o padecer» escribe Denis Vasse: «Mourir, pour Thérèse, n'est pas vouloir la mort —ce serait suicidaire—, c'est au contraire entrer dans l'accomplissement du désir. Souffrir, pour elle, n'est pas vouloir la souffrance —ce serait masochisme—, c'est bien plutôt l'acte d'une attente vive de la présence. Souffrir dit la présence dans l'absence et fait de la séparation une blessure d'amour» (D. VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris 1991, p. 108). Cf. T. ÁLVAREZ, «Desde los deseos, hasta la muerte», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 547-558.

<sup>31</sup> F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, o.c., tr. 16, cap. 5. p. 467.

purgatorio y otras cosas señaladas, son tantas las mercedes que en esto el Señor me ha hecho, que sería cansarme y cansar a quien lo leyese si las hubiese de decir, y mucho más en salud de almas que de cuerpos; esto ha sido cosa muy conocida y que de ello hay hartos testigos» (V 39, 5); y así, «como entiendo que por este medio ha querido el Señor remediar muchas almas (porque lo he visto claro, y me acuerdo de lo mucho que por una sola pasara el Señor), muy poco se me da de todo» (V 40, 21)<sup>32</sup>.

Todo esto la llevaría al convencimiento, por una parte, de que tales experiencia y gracias no eran para sí, sino para los demás, para provecho de otros: «No soléis Vos hacer, Señor, semejantes grandes y mercedes a un alma sino para que aproveche a muchas» (V 18, 4; 5M 3, 1-2); y por otra, que «hay muchas más mujeres que hombres a quien el Señor hace estas mercedes», que las mujeres aventajaban a los hombres en los caminos del espíritu, aunque al decir esto tuviera que andar con pies de plomo y respaldar su convicción en la autoridad de personas indiscutidas: «y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara —y también lo he visto yo— que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay para qué decirlas aquí, todas en favor de las mujeres»<sup>33</sup>.

La experiencia más decisiva, en este sentido, tuvo lugar a finales de 1560, y fue una espantosa visión imaginaria del infierno, «que quiso el Señor yo viese por vista de ojos de dónde me había librado su misericordia» (V 32, 3), visión que calificaría como «una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho» (V 32, 4), sobre todo porque fue el preludio de su misión apostólica al servicio de la Iglesia: «De aquí también gané la grandísima pena que 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), en alusión a los sonoros autos de fe de Valladolid (1559) que tanto impresionaron y que acontecieron pocos meses antes de esa espantosa visión infernal (los otros «luteranos» de Francia y Alemania aparecerán más tarde, cuando haya que justificar la expansión de sus conventos descalzos). Pero además de la «grandísima pena», añadía otro efecto importante: «los ímpetus grandes de aprovechar almas», su disposición a «pasar muchas muertes de muy buena gana por librar una sola de tan gravísimos tormentos sin fin» (V 32, 6).

Se trata de una profunda solidaridad con la humanidad pobre y pecadora, virtud a la que hasta entonces ella era naturalmente alérgica y que descubrió por efecto de conversiones interiores: «Paréceme tengo mucha más piedad de los pobres que solía... 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 Él hacía limosna, piedad natural no la tenía. Bien conocida mejoría siento en esto» (CC 2, 5). Como acertó a expresar Dietrich Bonhoeffer: «En el encuentro con Jesucristo se produce una inversión de toda existencia humana, por el hecho de que Jesús no existe sino para los demás». Este «ser para los demás» de Jesús es, según Bonhoeffer, «la experiencia de trascendencia», y «la fe es participación en este ser de Jesús». Pues bien, así como Jesús inocente cargó con los pecados de los hombres, también en la historia de la humanidad hay quienes ejercen ese misterioso sacerdocio vicario. Fue entonces cuando Teresa decidió hacer el voto de lo más perfecto: «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)<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cf. E. RENAULT, «Genèse et évolution de l'esprit apostolique chez Thérèse d'Avila», en *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 53 (1977) 95-116; F. -R. WILHELEM, *Dios en acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*, BAC, Madrid 2002.

<sup>33</sup> Cf. S. Ros GARCÍA, «Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual», en *Revista de Espiritualidad* 56 (1997) 51-74; T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia. Glosa al texto teresiano de *Camino 3*», en *Monte Carmelo* 89 (1981) 119-132, incluido en su obra *Estudios Teresianos*, vol. III, Burgos 1996, pp. 491-504.

<sup>34</sup> El P. Pedro Ibáñez confirmaba esta misma determinación en su famoso *Dictamen*: «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, t. 2, p. 131, n. 21). Y su primer biógrafo, el P. Ribera, añade: «voto éste que yo de ningún santo he leído ni oído jamás» (*La*

La respuesta a su pregunta sobre qué podría hacer por Dios en aquella Iglesia se materializó en el proyecto fundacional de San José de Ávila, que sería el primer monasterio dedicado a san José en toda la cristiandad<sup>35</sup>, y cuya idea germinal surgió precisamente en su celda de la Encarnación, convertida en cenáculo de espirituales:

«Ofrecióse una vez, estando con una persona, decirme a mí y a otras que si no seríamos para ser monjas de la manera de las descalzas, que aun posible era poder hacer un monasterio. Yo, como andaba en estos deseos, comencélo a tratar con aquella señora mi compañera viuda [doña Guiomar de Ulloa], que tenía el mismo deseo» (V 32, 10).

Sabemos quiénes eran las integrantes de aquel círculo animado por doña Teresa. La mayor parte eran familiares y allegadas: Beatriz, Leonor y María de Cepeda; Inés y Ana de Tapia; Isabel de San Pablo, la amiga Juana Juárez, doña Guiomar de Ulloa y la jovencísima sobrina María de Ocampo (María Bautista como monja). Se conoce también la identidad de la persona que propuso la idea del monasterio: era esta sobrina segunda María de Ocampo (María Bautista), quien lo contaría más tarde en un relato autobiográfico:

«Tratándose un día en la celda de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, medio de burla, cómo se reformaría la Regla que se guardaba en aquel monasterio, que era de nuestra Señora del Carmen de las Mitigadas, y se hiciesen unos monasterios a manera de ermitañas como lo primitivo que se guardaba al principio de esta Regla que fundaron nuestros Santos Padres antiguos, yo salí a la parada, gustando de la plática, como si fuera de las que trataban de mucho, y dije a la Santa Madre que yo ayudaría con mil ducados para que se comenzase. A la Santa le cayó tan en gusto estas razones y otras que al propósito dije, que bastaba para alentarme, y así tuve no sé cuánto esta buena inspiración»<sup>36</sup>.

El monasterio en el que pensaban las soñadoras de la Encarnación como modelo a imitar era el de la fundación más comentada entonces, la de las Descalzas Reales de la princesa doña Juana en Madrid (1557-1559), que tenía la Regla de santa Coleta (de principios del siglo XV), que se presentaba como la «primitiva» de santa Clara, como la más rigurosa, con clausura radical y número reducido de monjas. Pero lo que no sabían ellas es que las Descalzas de Madrid tenían la más pingüe de las rentas, al ser de fundación real, ni que habían establecido prioridades de admisión en favor de las clases privilegiadas, y que aplicaban inexorablemente los estatutos de limpieza de sangre<sup>37</sup>.

Para descubrir lo que Teresa quería realmente en estos meses previos, cuando las obras de la casa iban ya avanzadas, disponemos de un documento excepcional: la carta que escribió (en casa de doña Guiomar) a su hermano don Lorenzo de Cepeda, el día 23 de diciembre de 1561. Casi toda ella trata de problemas familiares: cuestiones de herencia, de pleitos, del «traslado de la ejecutoria, que dicen no puede estar mejor», y de dineros. En este sentido, agradece a don Lorenzo la generosidad y oportunidad de tantos dineros como le ha enviado a través de mercaderes honrados y hábiles, porque hay que decir que el primer convento teresiano debe su existencia, en buena medida, a la plata llegada de América<sup>38</sup>. Pero la carta revela también con toda claridad el objetivo de la obra teresiana, basada en un convento con pocas monjas, en la clausura, en la oración, en la mortificación: «un monasterio adonde ha de haber solas quince, sin poder crecer el número, con grandísimo encerramiento, así de nunca salir como de no ver si no

*Vida de la Madre Teresa de Jesús, Fundadora de las Descalzas y Descalzos Carmelitas*, Salamanca, Pedro Lasso, 1590, p. 404).

<sup>35</sup> Cf. T. EGIDO, «Ambiente josefino en el tiempo de Santa Teresa», en *Estudios Josefinos* 36 (1982) 576-590; ID., «Significado de la fundación de San José de Ávila», *ibid.*, 66 (2012) 5-35.

<sup>36</sup> Cf. Tomás DE LA CRUZ-SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, *La Reforma Teresiana. Documentario histórico de sus primeros días*, Roma 1962, pp. 210-211; F. DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, pp. 96-97; Andrés DE LA ENCARNACIÓN, *Memorias Historiales*, vol. II, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 153-154.

<sup>37</sup> Cf. L. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Patronato regio y órdenes femeninas religiosas en el Madrid de los Áustrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1997.

<sup>38</sup> Datos interesantes en T. ÁLVAREZ, «Un amigo de Santa Teresa en América: el capitán Antonio Morán», en *Monte Carmelo* 100 (1992) 479-517.

han velo delante del rostro, fundadas en oración y en mortificación»<sup>39</sup>.

En cuanto a las personas con las que echó a andar la casa, la Madre Teresa las presenta como «grandes siervas de Dios, que esto se pretendió al principio, que entrasen personas que con su ejemplo fuesen fundamento en quienes se pudiese efectuar el intento que llevábamos de mucha perfección y oración» (V 36, 6), e insiste en la falta de dote, en su pobreza y desamparo, exagerando, sin duda, pues es de suponer que algo aportarían al estar relacionadas con benefactores del convento: Antonia de Henao (Antonia del Espíritu Santo) era discípula de fray Pedro de Alcántara; María de Paz (María de la Cruz) era criada de doña Guiomar; Úrsula de los Santos era del grupo de Gaspar Daza; y María de Ávila (María de San José) era hermana del capellán Julián de Ávila.

El estilo de vida en el que pensaba la fundadora, y que poco a poco fue cristalizando en su convento de San José de Ávila, tuvo al principio muchos elementos heredados de las reformas franciscanas, de san Pedro de Alcántara sobre todo, y coincidentes en parte con el carmelitismo eremita primitivo. Porque inicialmente el monasterio fue proyectado como simple casa de experiencia y filial de la Encarnación, como precisa el P. Ribera con absoluta claridad: «Su intención primera no fue más de hacer un monasterio donde ella y las que la siguiesen con más encerramiento y estrechura pudiesen guardar lo que habían prometido al Señor, conforme al llamamiento de su religión; que de religión nueva nunca trató, sino de perfeccionar ésta suya antigua de la orden de nuestra Señora del monte Carmelo»<sup>40</sup>.

Pero el encerramiento y estrechura no equivalían para ella a incomunicación. Es más: se tiene la impresión de que el locutorio de San José era bastante frecuentado (cf. CV 20, 3-6; 41, 7-8) y la certeza de que ella estaba muy al tanto de lo que ocurría fuera de la clausura, en los reinos de España y en la Iglesia. Fue esta sensibilidad eclesial la que determinó la expansión del proyecto teresiano, hasta el punto de que por ella —sigue diciendo el P. Ribera— «levantó más alto sus pensamientos y añadió a la penitencia y pobreza que antes había pensado, y trazó el negocio de otra manera»<sup>41</sup>.

Tan de otra manera que a partir de entonces comenzaría a introducir elementos nuevos, además de los ya novedosos como la convivencia incondicionalmente igualitaria de sus monjas, sin diferencias por el sistema de dotes, con el trabajo manual de todas, un estilo de vida alegre, el ambiente propicio para la

<sup>39</sup> El número de monjas estuvo sometido a cambios: en 1565, cuando escribía el *Libro de la Vida*, habla de trece (V 32, 13; 36, 19. 29) y en el *Camino de perfección* habla indistintamente de doce o de trece (CV 8, 2; 2, 10; 4, 7). Por otra parte, aunque los orígenes de su Reforma fueron muy franciscanos, conviene aclarar 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, digo a vuestra señoría que querría más fundar cuatro de las monjas (que en comenzándose, queda en quince días asentada nuestra manera de vivir) 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). Véanse otros textos similares en los que el término «mortificación» va explícitamente asociado a oración y virtudes: V 23, 9.16; F 6, 9; 14, 11; 18, 5-8; 24, 6; 6M 8, 10; 7M 4, 14; *Carta a María de San José*, 11 de noviembre de 1576, 13.

<sup>40</sup> F. DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, o.c., p. 126.

<sup>41</sup> *Ibidem.*, La sociedad de Ávila, sin embargo, no supo valorar la trascendencia del convento que la Madre Teresa le ofrecía y contra el que sus dirigentes, representados por el ayuntamiento (corregidor y regidores) y el clero, desencadenaron una oposición sistemática, «que venía conocido daño a la república y que habían de quitar el Santísimo Sacramento» (V 36, 15), aunque el verdadero motivo de tanta queja y alboroto radicaba en la pobreza del convento y en la de una ciudad levítica que ya contaba con una población monjil considerable y con instituciones y pobres más que suficientes: porque «la dicha ciudad era de muy poca vecindad, y la mayor parte de los vecinos de ella eran personas pobres y miserables, y en ella había trece o catorce monasterios de monjas y frailes, demás de otras muchas iglesias y casas de devoción. Y las mujeres que habían pretendido hacer monasterio de nuevo y la dicha casa eran muy pobres y no tenían hacienda con que poderse sustentar, y por la fuerza había de sustentar de limosna, por lo cual no podrían ser sustentadas y padecerían extrema necesidad». En aquellas juntas municipales y cléricales parece que la Madre no tuvo más defensor que el joven P. Domingo Báñez. Ella creyó que Gaspar Daza había salido en su defensa, cuando en realidad manifestó una vez más su cobardía: «Respondió que él no tenía que ver en aquello, porque él había puesto el Santísimo por orden del obispo». El P. Baltasar Álvarez también calló, probablemente para no comprometer a la Compañía. Y la ausencia de los carmelitas en aquel pleito pudo ser una decisión prudente. Cf. E. RUIZ AYÚCAR, *El municipio de Ávila ante la fundación de San José*, Ávila 1982; T. SOBRINO CHOMÓN, *San José de Ávila. Historia de su fundación*, Ávila 1997, obra que dejó inédita el P. Lucinio Ruano.

experiencia oracional tan suya, y sobre todo su servicio a la Iglesia, concretado en la respuesta orante a las necesidades urgentes de aquel momento. Debió ser a finales de 1565 cuando tomó plena conciencia de los herejes «luteranos» de Francia. Y poco después, en el verano de 1566, del otro problema eclesial: la evangelización de los indios.

#### 4. La misión espiritual de Teresa: «allegar almas a Dios»

De los cinco primeros años en San José de Ávila, la fundadora recordaría siempre dos cosas: la primera, que fueron «los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y quietud echa harto de menos muchas veces mi alma» (F 1, 1), y la segunda, que allí crecieron incontenibles sus deseos apostólicos, del bien de las almas. Acerca de éstos, escribe en 1573: «Mis deseos, mientras más el tiempo iba adelante, eran muy más crecidos de ser alguna parte para bien de algún alma, y muchas veces me parecía, como quien tiene un gran tesoro guardado y desea que todos gocen de él y le atan las manos para distribuirle. Así me parecía estaba atada mi alma, porque las mercedes que el Señor en aquellos años la hacía eran muy grandes y todo me parecía mal empleado en mí. Servía al Señor con mis pobres oraciones; siempre procuraba con las hermanas hiciesen lo mismo y se aficionasen al bien de las almas y al aumento de su Iglesia; y a quien trataba con ellas, siempre se edificaban. Y en esto embebía mis grandes deseos» (F 1, 6).

Fue en esta situación, y en el verano de 1566, cuando Teresa recibió la visita de P. Alonso Maldonado, que veía de las Indias, de Nueva España (Méjico), de tantos como retornaban a Castilla por exigencias de proselitismo, y el que con su plática en el locutorio de San José de Ávila le abrió un horizonte nuevo, hasta entonces desconocido, para su caudal de deseos.

«A los cuatro años (me parece era algo más) acertó a venirme a ver un fraile francisco, llamado fray Alonso Maldonado, harto siervo de Dios y con los mismos deseos del bien de las almas que yo, y 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 animándonos a la penitencia, y fuese» (F 1, 7).

Y es que hasta entonces, efectivamente, lo que ella sabía de las Indias eran noticias enviadas por sus hermanos, pero más interesadas por preocupaciones materiales que por las propiamente evangelizadoras<sup>42</sup>. Por lo general, la idea que tenían los españoles sobre las Indias se vio influenciada por la presencia y la publicidad de los misioneros encargados de hacer propaganda de su empresa<sup>43</sup>. A tenor de tales portavoces, se enteraban de los miles y miles de conversiones masivas en Méjico, de los cien mil que bautizó en 1531 fray Toribio de Benavente (conocido con el sobrenombre de *Motolinía, el pobre*), o de los cuatro millones de almas que se bautizaron entre 1521 y 1536 por los mismos espacios geográficos. Los testimonios y las cifras podrían multiplicarse, como de hecho se multiplicaron con envidiable inexactitud. Pero no importaba la exageración en tiempos preestadísticos, ni importaba que se hablara de bautizos en lugar de conversiones. La cifra tenía una finalidad propagandística de sensibilización, y lo que interesaba era

<sup>42</sup> Por allí estaban la mayoría de sus hermanos, deseosos de recobrar la fortuna y la honra perdidas en una sociedad mucho más abierta y sin la presencia de la Inquisición todavía, presumiendo de hidalgos con la falseada ejecutoria (cf. Carta a don Lorenzo de Cepeda, 23 de diciembre de 1561, 19) y ridiculizados por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo en *Las Quinquagenas de la nobleza de España*: «Muy averiguado y público es que los sambenitos, pintados con dos cruces, una delante y otra detrás, se traen por penitencia y no por devoción ni voluntad que el penitente tenga con tales cruces. Ved qué devoción le tenía el que, sentenciado en Castilla y reconciliado, tomó su hábito y lo echó en un pozo, y se vino a las Indias con un escudo de un león real de color de púrpura, rampante, en campo blanco, vel argenteo, orlado de ocho aspas de oro en campo de gules, como le traen los Cepedas, que son notorios hijosdalgo: y estotro era notoriamente de casta de judíos, nuevamente venidos a la fe cristiana, el cual y otros tales, porque salgan por la puerta del perdón, no salen todos absueltos, ni más cristianos que antes eran, sino marcados y señalados por quien son» (cf. J. CARO BAROJA, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, vol. II, Madrid 1978, pp. 352-353).

<sup>43</sup> Presencia nutrida, en cualquier caso, que llegó a alcanzar la media de 110 misioneros anuales, aunque hubo años como el de 1572 en el que partieron 335 franciscanos y 215 dominicos: cf. P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960, p 352.

resaltar el número de almas rescatadas para la salvación, dada la connatural relación existente entre bautismo y salvación. Por lo mismo, otros misioneros, agentes de reclutamiento en temporadas de menos entusiasmos, acentuaban hasta lo increíble el número de los no bautizados (es decir, de los condenados) por falta de mano de obra.

De este estilo era el P. Alonso Maldonado, extraño franciscano ejemplarmente estudiado por Pedro Borges<sup>44</sup>, y que en sus memoriales al rey y a quien fuese, en sus sermones y pláticas a conventos de frailes y de monjas, no hablaba de bautizos, sino de condenaciones sin cuento. Así sucedió cuando por 1566 se personó en el locutorio de San José de Ávila, y ante las escasas monjas y su priora habló «de los muchos millones de almas que allí se perdían, por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animándonos a la penitencia» (F 1, 7). No sabemos cómo pudo influir aquel recurso agorero en otros ambientes. En el convento de San José de Ávila, y ante personas sensibilizadas como la Madre Teresa, no pudo ser más efectivo:

«Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuíme a una ermita con hertas lágrimas; clamaba a nuestro Señor, suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que yo no era para más» (F 1, 7).

De esta manera, por conductos manipulados, lo mismo que en el caso de los «luteranos», tomó conciencia del otro gran problema eclesial, la realidad misionera de las Indias, así como de su propio espíritu naturalmente apostólico, de «los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios» (F 2, 3), y determinó hacer lo que pudiese por la salvación de los indios:

«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» (F 1, 7).

Es éste, sin duda, un pasaje bien elocuente, que habla por sí solo del natural espíritu misionero de santa Teresa; pasaje, sin embargo, que no gustó a los superiores de turno cuando lo vieron impreso en la edición príncipe que hizo el P. Gracián (Bruselas 1610), quienes además de desacreditar al editor, se negaron a publicarlo en las ediciones posteriores, precisamente por su aversión a las misiones, a todo lo que no fuera la estricta observancia regular.

Lo que es innegable es que la tarea evangelizadora del nuevo mundo fue una de las grandes preocupaciones de la Madre Teresa, en tiempos en que iban ineludiblemente unidas ambas conquistas, la territorial y la espiritual, el hecho misionero y la colonización, y a cuya solución quiso contribuir ella con la oferta orante de su Reforma, como puede verse por la carta que dirige a su hermano don Lorenzo, en Quito, cuando éste le transmitió su intención de regresar a Castilla:

«En forma me parece he de tener alivio con tener a vuestra merced acá, que son tan poco las cosas que me le dan de toda la tierra, que por ventura quiere nuestro Señor tenga ése y que nos juntemos entrabmos para

<sup>44</sup> P. BORGES, «Un reformador de Indias y de la Orden franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía», en *Archivo Ibero-American*o 20 (1960) 281-337, 487-535; 21 (1961) 53-97. El P. Alonso Maldonado era natural de Ledesma (Salamanca), descendiente de conversos, misionero franciscano en Perú y México durante el decenio 1551-1561, de donde regresó a España como entusiasta seguidor del polémico Bartolomé de Las Casas, de cuyas ideas utópicas se hizo partícipe en sermones encendidos y memoriales enviados al Rey, al Consejo de Indias, al Nuncio, en los que decía expresamente que «están en estado de condenación los del Consejo de Indias» si no atienden «las proposiciones del cristianísimo y doctísimo obispo de Chiapas». Con esas ideas fue a Roma en 1570, a concienciar al papa Pío V, y de allí volvió a España para acabar en la cárcel, procesado por la Inquisición. Cf. T. ÁLVAREZ, «Maldonado de Buendía», en *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos 2002, pp. 1018-1020.

procurar más 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 poco. El Señor los dé luz, que acá y allá hay harta desventura, que como ando en tantas partes y me hablan muchas personas no sé muchas veces qué decir sino que somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra. Démos el Señor luz» (*Carta a don Lorenzo de Cepeda*, 17 de enero de 1570, n. 20).

«Aprovechar almas», «ganar almas», «allegar almas a Dios», son términos comunes con los que santa Teresa designa tanto el fin de la acción evangelizadora como el de la vida espiritual: «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras... Esto quiero yo, mis hermanas, que procuremos alcanzar, y no para gozar, sino para tener estas fuerzas para servir... Su manjar es que de todas las maneras que pudiéremos alleguemos almas para que se salven y siempre le alaben» (7M 4, 6. 12; cf. 7M 4, 14-15).

Y así se lo propuso a su venerado P. Gracián, descubriendole primero el sentido de su proyecto fundacional: «Cada día voy entendiendo más el fruto de la oración y lo que debe ser delante de Dios un alma que por sola su honra pide remedio para otras. Crea, mi padre, que creo se va cumpliendo el deseo con que se comenzaron estos monasterios, que fue para pedir a Dios que a los que tornan por su honra y servicio ayude, ya que las mujeres no somos para nada. Cuando yo considero la perfección de estas monjas no me espantaré de lo que alcancaren de Dios» (*Carta* 13 de diciembre de 1575, 5); y haciéndole después un voto de obediencia con ese propósito, precisamente, para «que entrambos nos conformásemos en todo» (CC 29, 1), de manera que «ahora ya le parece mayor [libertad] la sujeción que en esto tiene, y más agradable a Dios, porque halla quien la ayude a allegar almas que le alaben, que es un tan gran alivio y gozo éste, que a mí me alcanza harta parte» (*Carta* 9 de enero de 1577, 7).

En este sentido, el P. Gracián llegaría a ser el testigo más cualificado del espíritu misionero de santa Teresa, a quien le atribuye la iniciativa de haber enviado «frailes a las Indias Occidentales y a los reinos del Congo, en Etiopía, todo con consejo y ayuda de la misma Madre»<sup>45</sup>.

Sobre el parecer y la ayuda de la Madre en este caso no tenemos datos de su propia mano, sólo una pequeña alusión en la carta del 18 marzo de 1582 al P. Ambrosio Mariano, superior de Lisboa y delegado del P. Gracián para ultimar los detalles de los cinco frailes destinados al Congo, carta en la que envía saludos «al padre fray Antonio de la Madre de Dios» (n. 7), que era el jefe de la escuadrilla misionera. La Santa sabía que estaba en Lisboa y le envía un saludo de despedida. No hay más datos. Ni siquiera sabemos si ella se enteró del trágico desenlace de aquella primera expedición al Congo, hundida en pleno océano. En el epistolario teresiano de esos meses hay un vacío de cartas — ¿perdidas o perdidizas? — que nos impiden conocer la transmisión de intenciones de la Madre al P. Gracián para la puesta en marcha de las misiones.

Con todo, sin embargo, el P. Gracián sigue siendo la fuente mejor informada y la más fiable sobre este asunto, de quien recogemos aquí un par de testimonios<sup>46</sup>:

a) El año 1586, al término de su mandato como primer provincial de los Descalzos, el P. Gracián publicó en Lisboa una obra titulada *Estímulo de la propagación de la fe*, donde daba cuenta de cómo se había dilatado la orden durante ese trienio de 1582-85, enviando frailes a Italia, México y al Congo, y de las

<sup>45</sup> J. GRACIÁN, «Declamación en que se trata de la perfecta vida y virtudes heroicas de la beata Madre Teresa de Jesús y de las fundaciones de sus monasterios», en BMC, t. 16, p. 491. Es una relación escrita en 1611y enviada a las monjas de Consuegra tras la muerte de su hermana María de San José Dantisco (7 de mayo de ese mismo año), donde recuerda que «el fin que tuvo la beata Madre Teresa en estas fundaciones fue ganar almas para Dios», por lo que «no solamente fue la santa Madre Teresa fundadora de las monjas Carmelitas Descalzas, sino también de los frailes», y confirma que él envió «frailes a las Indias Occidentales, otros a los reinos del Congo, en Etiopía, todo con consejo y ayuda de la misma Madre».

<sup>46</sup> Para más información, cf. T. ÁLVAREZ, «Jerónimo Gracián, pionero de las misiones teresianas», en *Monte Carmelo* 110 (2002) 29-49.

razones que justificaban dicha expansión misionera<sup>47</sup>. La obra es un compendio de su pensamiento misionero, pero fue también causa de no pocos disgustos: «Como el libro vino a manos del Padre Fr. Nicolás de Jesús María, tomó tan a mal que aquellas razones anduviesen impresas... que escribió una carta al dicho P. Gracián reprehendiéndole haber escrito aquel libro»<sup>48</sup>. Más aún, esta obra fue el primer pretexto para su expulsión de la Orden.

**b)** En 1590, el jesuita P. Francisco de Ribera publicó en Salamanca la primera biografía teresiana, en la que había dedicado todo un capítulo al «fin que tuvo la Madre Teresa de Jesús para fundar estos monasterios»<sup>49</sup>. El propio autor envió un ejemplar de la obra al P. Gracián, que se hallaba entonces en Portugal, y éste anotó allí un extenso comentario a dicho capítulo:

«El más alto fin de las Religiones más perfectas, como dice Santo Tomás, es llevar almas para el cielo. Bien entendió la santa M. Teresa de Jesús ser ésta la vocación de nuestra Orden del Carmen de los Descalzos: oración y celo de almas, y no contradecir a nuestra Regla el púlpito y las conversiones... Y quien quisiere ver este espíritu de la Orden del Carmen de Descalzos en todo punto y perfección, tratando con la M. Teresa de Jesús, hallará una oración tan alta, como se colige de sus libros, y un celo de almas tan encendido, que mil veces suspiraba para poder tener libertad, talentos y oficios que tienen los hombres para traer almas a Dios predicando, confesando y convirtiendo gentiles hasta derramar la sangre por Cristo... De aquí nació criarnos todos a los principios en esta vocación de ir a convertir gentiles... Duéleme ver que ha habido algunos que con título de perfección han querido poner lengua en este espíritu de caridad y celo y atajar los pasos a las conversiones... Harto padeció la M. Teresa de Jesús y sus monjas en sus salidas para las fundaciones con algunos de este espíritu, pero fue dichosa en no los tener por prelados y que se quedaban solamente murmurando»<sup>50</sup>.

**c)** Finalmente, en 1612, dos años antes de su muerte, el P. Gracián escribió en su exilio de Bruselas la *Peregrinación de Anastasio*, donde recapitulaba su gesta misionera en términos muy concluyentes, reafirmando una vez más la voluntad de la Fundadora:

«Acabé mi oficio de Provincial enviando al P. Nicolao Doria para fundar el convento de Génova, donde tomaron principio los conventos de Italia. Hice Capítulo en Lisboa, y como Definidor más antiguo, envié doce frailes a las Indias, donde se han fundado en Nueva España conventos. Envié frailes a Congo a la conversión de los negros, que hicieron harto provecho, porque solos dos de ellos bautizaron más de cien mil negros: uno de éstos fue Fr. Francisco de Jesús el Indigno, de cuya santidad, espíritu y celo podría decir mucho. Había enviado otras dos veces a la misma jornada de Etiopía por orden del Rey de España. Los primeros se anegaron en la mar; los segundos volvieron desnudos, robados de luteranos, hasta que los terceros llegaron e hicieron el fruto que he dicho... Gran obra fue, a mi parecer, dilatar la Orden enviando frailes a Italia, Indias y Congo de Etiopía... Se me imputó a mí como a muy mala obra este haber enviado frailes. Porque hay espíritus que les parece que toda la perfección carmelitana consiste en no salir de una celda ni faltar un punto del coro aunque todo el mundo se abrase, y que el bien de la Orden consistía en multiplicar los conventos en pueblos pequeños de España y dejarnos de lo demás, y que cualquier otro espíritu llaman de inquietud y relajación. Dios no me llevó por este 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»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Texto recogido en BMC, t. 17, pp. 3-37. Al reeditar después este texto, el propio Gracián le antepuso una dedicatoria en la que decía: «el espíritu que conocí en la M. Teresa de Jesús me ha movido a tornar a sacar a luz esta exhortación e imprimirla en esta ciudad adonde al presente imprimo mis obras».

<sup>48</sup> J. GRACIÁN, *Historia de las Fundaciones*, en la colección documental *Monumenta Historica Carmeli Teresiani* (MHCT), vol. III, cap. 17, Teresianum, Roma 1977, p. 676.

<sup>49</sup> F. DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., libro II, capítulo 1, pp. 125-129.

<sup>50</sup> J. GRACIÁN, *Escolias a la Vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, ed. de J. L. Astigarraga, Teresianum, Roma 1982, pp. 33-36.

<sup>51</sup> J. GRACIÁN, *Peregrinación de Anastasio*, diálogo 3, ed. de J. L. Astigarraga, Teresianum, Roma 2001, p. 53.

## 5. Algunas conclusiones «en voz baja»

Santa Teresa, como la inmensa mayoría de los españoles de su tiempo, tuvo una versión del multiforme problema eclesial (la herejía «luterana», la salvación de los indios) a tenor de la publicística del rey y de la propaganda de los misioneros, esto es, por conductos oficiales y manipulados. Sin embargo, desde su experiencia espiritual, ella dio una respuesta muy distinta a la de las preocupaciones político-religiosas del poder, del «brazo seglar» (CV 3, 2), convencida de que en la tarea eclesial podía ser mucho más eficaz la virtualidad orante de sus monjas, de inducción a la experiencia (conviene tener en cuenta este elemento nada contrarreformista, en contraste con el otro estilo jesuítico)<sup>52</sup>, que las campañas bélicas del monarca y las otras batallas dialécticas de letrados y teólogos —que tampoco la entusiasmaban, aunque se diga lo contrario—, y de cuyos fracasos resultó ser una previsora perspicaz.

Hoy, frente a las urgencias de las nuevas campañas y cruzadas evangelizadoras, la propia santa Teresa parece invitarnos a realizar una espiritualidad misionera con la discreción, la paciencia y la modestia que caracterizan las «intervenciones» de Dios. En su nombre, pues, y no sin cierta osadía, me atrevo a formular tres conclusiones en voz baja.

### 5.1 Experiencia de Dios

Santa Teresa, con su respuesta orante al servicio de la Iglesia en una reforma gemela y alternativa a la luterana, nos recuerda que una verdadera reforma de la Iglesia nunca puede ser sólo una reforma de la Iglesia, que a una situación de «crisis de Dios», cual es la nuestra, sólo se puede responder con una «pasión por Dios», porque creer no es otra cosa, en expresión de Lonergan, que «estar enamorado de Dios»<sup>53</sup>. La frase no es la «genialidad» de un teólogo piadoso, sino la tradición constante de la teología mística que arranca del cuarto evangelio: «Como el Padre me ha amado, así os he amado yo; permaneced en mi amor» (Jn 15, 9). Nada nos acerca con más verdad al núcleo de la fe cristiana. ¿Qué otra cosa puede ser confiarse a un Dios que es solo y todo Amor? Nada hay más gozoso, nada llena tanto el corazón, nada libera con más fuerza de la soledad y el egoísmo, y nada genera tanta capacidad para la acción, para «aventurar la vida».

Hablamos demasiado de la Iglesia y muy poco de Dios, siendo ésta probablemente una de las razones de nuestra falta de vitalidad apostólica. «Es imposible —advertía la misma santa Teresa— tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios» (V 10, 6). Y Benedicto XVI lo expresaba también con claridad en su documento sobre el nuevo dicasterio: «Para proclamar de modo fecundo la Palabra del Evangelio se requiere ante todo hacer una experiencia profunda de Dios», pues «en la raíz de toda evangelización no hay un proyecto humano de expansión, sino el deseo de compartir el don inestimable que Dios ha querido darnos, haciéndonos partícipes de su propia vida»<sup>54</sup>.

Santa Teresa, en una época de «tiempos recios» (V 33, 5), avisaba a sus monjas de no culpar nunca a los tiempos: «no lo echen a los tiempos, que para hacer Dios grandes mercedes a quien de veras le sirve siempre es tiempo» (F 4, 5). Y san Juan de la Cruz abría la serie de sus aforismos con este principio de teología de la historia o paradoja de la teoría divina: «Siempre el Señor descubrió los tesoros de su

<sup>52</sup> Por lo general se han exagerado los elementos contrarreformistas de la propuesta teresiana: cf. Efrén DE LA MADRE DE DIOS, «El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José», en *Carmelus* 10 (1963) 216-219; R. GARCÍA VILLOSLADA, «Santa Teresa de Jesús y la contrarreforma católica», *ibid.*, pp. 231-262.

<sup>53</sup> B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1988. En el griego del Nuevo Testamento, amor se dice *agapé*, que tiene la misma raíz de *agon* y *agonía*, lucha y pasión. Así, pues, etimológicamente, no se puede amar en el sentido del *agapé* sin pasión y sin lucha, sin estar enamorado del Dios del cual se da testimonio.

<sup>54</sup> BENEDICTO XVI, *Ubi quoniam et semper*, en *L'Osservatore Romano*, ed. española (17-10-2010), pp. 11-12.

sabiduría y espíritu a los mortales, más ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho más los descubre» (D 1). Esto quiere decir que «todas las épocas son inmediatas a Dios»<sup>55</sup>, que todas están a la misma distancia y que Dios mantiene una relación inmediata con cada época. Esta es la firme convicción de nuestros místicos. Y a eso también estamos llamados nosotros, a descubrir en esta época nuestra los signos de la presencia de Dios y a encarnar esa indispensable experiencia en una espiritualidad que corresponda a los tiempos que corren, una espiritualidad laical, para gente que vive en medio del mundo, pero que no por eso tienen que resignarse a vivir de la experiencia que hagan otros o contentarse con una experiencia de fe por procuración.

## 5.2 Pequeñas comunidades

Hoy como ayer, como lo que hizo santa Teresa hace 450 años, la mejor respuesta para la realización de la misión evangelizadora pasa por la constitución de verdaderas fraternidades cristianas, fundamento sin el cual toda campaña de evangelización será activismo inútil, palabrería sin contenido, ideología engañoso.

Que las comunidades cristianas van a ser minoría en muchas sociedades, eso ya no es una previsión, es una constatación que se nos impone. Pero el problema no es el número de los cristianos, sino la calidad de su cristianismo y el tipo de minoría que representemos. La condición cristiana no se aviene con minorías que se reduzcan a residuos fósiles, testigos nostálgicos de otros tiempos; ni con minorías recluidas en guetos defendidos por muros que las separen de la sociedad y sus peligros; ni con minorías sectarias que se contenten con disfrutar en su interior del entusiasmo que provoca el sentimiento de la presencia del Espíritu; ni con minorías tan adaptadas a la sociedad que diluyan en ella su identidad.

La minoría que nos corresponde vivir es la que nos recuerdan las parábolas evangélicas del grano de mostaza y de la levadura en la masa (Mt 13, 31-33), presencias pequeñas pero dotadas de una enorme fuerza de germinación y transformación; minorías creativas de nuevas formas de vida inspiradas por el Evangelio, como lo fueron las comunidades de los primeros cristianos y las de la reforma teresiana; minorías significativas que irradien en la sociedad en la que viven el sentido, las razones para vivir y para esperar que les proporciona la Buena Nueva de Jesucristo en la que han creído y que se les ha encomendado comunicar; sin perder nunca de vista que la eficacia de su presencia no está en la relevancia social que conquisten, sino en la radicalidad de su vida cristiana, en la Presencia invisible que las constituye y que ellas tienen la misión de visibilizar<sup>56</sup>.

## 5.3 Pastoral mistagógica

La parábola del sembrador (Mt 13, 3-9.18-23) nos recuerda que, según sean las disposiciones del terreno que acoge la palabra de Dios, así será el fruto; argumento por el cual la lógica humana aconsejaría no sembrar en terrenos pedregosos. Sin embargo, la misma parábola nos dice que el terreno sólo después de la siembra revela lo que es, no antes; por lo que nosotros, como el sembrador de la parábola, debemos poner a prueba todos los terrenos, arriesgar la Palabra hasta en aquellos lugares que menos receptivos parecen. Tal vez sea necesario ahondar un poco bajo la superficie, pero al final descubriremos que también el hombre actual tiene sed de Dios, que en él vive inextinguiblemente el anhelo de lo infinito y que por eso mismo siempre hay una oportunidad para la fe.

<sup>55</sup> L. VON RANKE, *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid 1984, p. 77.

<sup>56</sup> Cf. M. GARCÍA-BARÓ, «La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural», en F. Conesa (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005, pp. 5-26.

Hace ya algún tiempo, un teólogo anglicano y buen conocedor de los dos grandes místicos carmelitas, indicó que «el problema pastoral más urgente de nuestro tiempo es cómo enseñar a orar a nuestro pueblo»<sup>57</sup>. La oración es el lugar natural y necesario para la experiencia de Dios. Sin oración no hay experiencia de Dios, pues ésta remite a aquélla, como el suelo nutriente en el que echa sus raíces, el manantial que la alimenta. De ahí la continua advertencia teresiana: «Sólo digo que, para estas mercedes tan grandes que [Dios] me ha hecho a mí, es la puerta la oración; cerrada ésta, no sé cómo las hará; porque, aunque quiera entrar a regalarse con un alma y regalarla, no hay por dónde, que la quiere sola y limpia y con gana de recibirlos» (V 8, 9).

Por otra parte, la oración es el primer servicio que un dirigente debe prestar a su comunidad, sosteniéndola con su oración personal, que debe tener en su vida una prioridad auténtica, y transmitiéndola en su ministerio como lo que es, el centro y eje de la vida cristiana.

Transmitir la oración es iniciar a la experiencia del Misterio, desarrollar una mistagogía, y sobre todo entre personas alejadas que vuelven a la fe. En otros tiempos, la Iglesia solía tener la tentación de utilizar los casos de conversiones como argumento apologetico e incluso como «banderín de enganche». Actualmente, la forma callada de su retorno, el número reducido y sus apariencias nada espectaculares nos ayudan a evitar tales peligros. Los convertidos actuales no nos permiten fomentar ningún tipo de orgullo ni de autosatisfacción eclesiástica. En su retorno, lo que cuenta de manera decisiva es la callada acción de Dios. Los convertidos buscan a Dios más que a la Iglesia. Por eso, ésta tendrá que ser para ellos, antes que nada, sacramento, relato y rostro de Dios. La Iglesia tiene una tarea irreemplazable, una misión fundamental que consiste en prestarles ayuda para la iniciación en la experiencia de Dios. Si todas las tareas pastorales tienen que tener algo de proceso mistagógico, la de la atención a los que retornan casi puede decirse que se reduce a eso: iniciación en la experiencia del Misterio. Si algo necesitan de la Iglesia los conversos es que ésta les provea de maestros, de expertos en las cosas de Dios, capaces de «engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18, 8).

Y aquí termino, porque como decía Oscar Wilde, quien pretende agotar un tema, acaba agotando a sus oyentes<sup>58</sup>. Nada más. Muchas gracias.

Ponencia presentada en el Congreso Internacional Misionero ocd  
Sao Roque (24-26 julio 2012).

Información del Congreso y ponencias en la web de ONGCarmel.net

<sup>57</sup> E.W. TRUEMAN DICHEN, *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Herder, Barcelona 1967, p. 10.

<sup>58</sup> O. WILDE, *El retrato de Dorian Gray*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid 1972, p. 115.