

EL SIMBOLISMO EN LAS OBRAS DE SANTA TERESA DE JESÚS

MONTSERRAT IZQUIERDO SORLÍ

RESUMEN: Teresa de Jesús, la mística «andariega» que se consideraba «iletrada», nos ha dejado una de las páginas más bellas de la literatura mística española de todos los tiempos. Leer a Teresa de Jesús es adentrarnos en la profundidad de su experiencia de Dios. Aunque ella se considera incapaz por ser «*mujer y ruin*», muestra en sus escritos una fecunda capacidad imaginativa creadora. La originalidad de su estilo no radica tanto en la originalidad de sus imágenes, recibidas en su mayoría de la Biblia y de la tradición, sino en su habilidad para flexibilizarlas y reconducirlas a su objetivo final, «dar a entender» las misericordias de Dios. La *luz y el agua, el vino y la bodega, el castillo y la puerta, el fuego y la llama* son imágenes que se entrecruzan en los escritos teresianos, una y otra vez, en un crescendo imparable, para declarar la fuerza de esa experiencia mística que la desborda. Pero sobre todo, es el «*centro*» del alma, el «*hondón interior*» donde se produce la unión transformante del alma con Dios, la imagen que mejor expresa la experiencia más profundamente vivida por Teresa. Es de todas sus experiencias místicas la realidad que constituye la clave y el fundamento de su espiritualidad.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Jesús / simbolismo / mística / imágenes literarias

ABSTRACT: Teresa of Jesus, the «restless» mystic who considered herself «illiterate», has left us one of the most beautiful works of Spanish mystical literature of all times. Although she considered herself incapable, for being both «contemptible and a woman», in her writings she shows a fruitful creative imagination. The originality of her style lies not so much in the originality of its images, the majority taken from the Bible and from tradition, but in her ability to make them more flexible and redirect them to her ultimate objective, «to help us to understand» the mercies of God. Light and water, wine and the winery, the castle and the door, fire and flame are images that intertwine through Teresa's writings time and time again, in an unstoppable crescendo, to declare the strength of that mystical experience that overwhelms her. But the image that best expresses the experience most deeply felt by Teresa is above all the «centre» of the soul, the «hondón interior» where the transforming union of the soul with God takes place.

KEYWORDS: Teresa of Avila / symbolism / mysticism / literary images.

Primero fue la realidad de la experiencia. Después vino el conocimiento místico. Por último, la declaración de esa experiencia. Porque la experiencia es siempre menor que la realidad y mayor que la traducción. No todos los místicos saben traducir su experiencia. La palabra es la puerta de la comunicación. No hay comunicación sin palabra. En Teresa de Jesús sí hay palabra. Primero recibe, luego entiende y, finalmente, declara. Fue gracia de Dios. La que llama ella de las tres mercedes: «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» (V 17,5). «Saber decir» y «saber dar a entender después de haberlo entendido» son expresiones que encontramos innumerables veces en la literatura teresiana. La Santa necesita declarar sus propias vivencias místicas para arrastrar a sus lectores a que se decidan a entrar por los caminos en los que ella ya ha experimentado que Dios se comunica al hombre y se une plenamente con él.

«Protagonista de una apasionante aventura espiritual, colmada por Dios de una de las experiencias místicas más profundas de todos los tiempos, y llamada a ser reformadora y maestra de oración, Teresa de Jesús tiene que recurrir al único instrumento comunicativo capaz de traducir su experiencia mística, el lenguaje literario. Como dice Unamuno «la mística es en gran parte filología». El místico tiene que valerse necesariamente de ese lenguaje porque se le hace incontenible en el alma el caudal inmenso de gracias recibido y rebosa en la palabra literaria o mejor, simbólica»¹.

En el prólogo del *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz confiesa la impotencia del lenguaje humano para declarar el sentido de las canciones que él ha compuesto

«escritas con algún fervor de amor de Dios... Sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística... con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda *nuestra flaqueza... pide por nosotros con gemidos inefables* lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar... Ésta es la causa por qué con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos *Cantares de Salomón* y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas» (C. E., pról, 1).

1 IZQUIERDO, Montserrat. *Teresa de Jesús. Una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Diputación Provincial de Ávila. Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 17.

Esas extrañas figuras con las que el místico intenta declarar los inefables misterios de su experiencia son la esencia del lenguaje simbólico. Lo que en el poeta profano es una ficción literaria en el místico se convierte en una creencia. Dios es la fuente del simbolismo místico. «El místico es un poeta que cree en la verdad de sus símbolos porque cree en Dios»².

Lo que caracteriza el magisterio de Teresa de Jesús es su experiencia del misterio. De ahí nacen su palabra y su mensaje doctrinal. No podemos entender su vida y sus escritos si no nos acercamos a su experiencia que es siempre la base de su exposición. Y la mayor experiencia de Teresa de Jesús es la misericordia de Dios. Toda su vida y toda su obra son historia de las misericordias de Dios. La misericordia de Dios es una palabra nuclear y el sustrato de todos sus escritos. Ya desde su primera obra, el *Libro de la vida*, nos muestra el contraste, no solo literario sino existencial, entre la misericordia de Dios y su propia miseria. «Su discurso autobiográfico discurre sobre esas dos coordenadas: *misericordia de Dios/miseria humana*. Miseria frente a misericordia, pecado frente a gracia, Teresa frente a Dios. Es la narración de su caso personal, su historia que es también la historia de todo hombre. Historia que no aparece como una excepción sino como ley: Dios es misericordia, el hombre es miseria»³. Cada uno de esos dos términos define al protagonista. La misericordia es la forma de ser de Dios. Teresa de Jesús declara en las primeras moradas que Dios concede muchas gracias a algunas almas, «no por ser más Santos... sino porque se conozca su grandeza». Dios ama siempre misericordiosamente. La última razón del amor está en Dios, no en nosotros, «*quien esto no creyere no lo verá por experiencia porque es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras*» (1M 1,4). El Dios de nuestra fe es un Dios que no tiene tasa en darse, Teresa insiste en el libro de las Fundaciones: «¿*Quién más amigo de dar si tuviese a quién?*» (F 2,7).

En los escritos teresianos la oposición *misericordia/miseria* va significada por la oposición simbólica *luz/oscuridad*. La *luz* es siempre para nuestra escritora la gracia de Dios, su comunicación al hombre, la iluminación divina, la verdad, la vida, y, sobre todo, Jesucristo, Cristo-Luz. Por el contrario, la *oscuridad*, las tinieblas son la falta de Dios, la dificultad para entenderle, el pecado, la mentira, el demonio mismo. Oposición de dos mundos enfrentados, *gracia/pecado* que, en el fondo, plantea una oposición existencial *vida/muerte*. Porque Dios es la luz y alejarse de Él equivale a morir. Dentro del simbolismo de la *luz* juegan un papel muy importante los verbos *mirar*, *ver* y *entender*. Este último es el más destacado por su función iluminante. *Entender* significa casi siempre para la Santa un conocimiento experiencial, dado por Dios, de las gracias místicas. Entiende sin saber cómo. Entender y saber comunicar es fruto de una triple merced que recibe y que hemos citado al principio: «una merced es dar el Señor... y otra dar a entender cómo

2 ETCHEGOYEN, Gaston. *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Bibliothèque de l'école des Hautes Études Hispaniques, Bordeaux-Paris: 1923, vol. IV, p. 223)

3 IZQUIERDO, Montserrat. *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos*, Ed. San Pablo, Madrid: 2006, p. 62

es» (V 17,5). El entendimiento infuso llega a ser tan grande que Teresa recurre a toda clase de expresiones complementarias y reiterativas para ponderarlo: *entender bien, entender con toda claridad, entender bien bien entendido*. A tal punto llega esa iluminación, que se siente desatinada: «Muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en ese amor, y jamás había podido entender cómo era. Bien entendía que era Dios mas no podía entender cómo obraba aquí... Gustado he en extremo de haberlo ahora entendido» (V 16,2).

Dentro de ese simbolismo de la *luz*, no podemos silenciar el texto ya clásico del «no entender entendiendo». Cuando declara la oración de unión y sus efectos, Teresa de Jesús siente la impotencia del lenguaje, recurre a la paradoja y juega con la sintaxis, exprimiendo todos los matices del verbo *entender* para declarar lo inefable: «Díjome el Señor... Deshácese toda para ponerse más en Mí... Como no puede comprender lo que entiende es no entender entendiendo» (V 18,14). Toda la crítica literaria ha visto en este texto la expresión última de la impotencia del místico ante la inefabilidad de los dones divinos. Dice A. Cilveti que «el «no entender entendiendo» no es un contrasentido místico, sino, por el contrario, la «expresión clásica de la oración de unión»⁴. Esa oposición *miser cordia de Dios/ miseria humana* vertebrata todos los escritos de Santa Teresa porque, en el fondo, todos son autobiográficos. Ella no sabe teología –en el siglo XVI la mujer no podía estudiar– y tiene que apoyarse en su propia experiencia mística. De ahí nace su teología y desde ahí la llama la Iglesia «Madre de espirituales». El gran propósito de la Santa es engrandecer la misericordia de Dios. Contarla y cantarla frente a su miseria. Pocos meses antes de morir, escribe a su amigo y confesor, don Pedro de Castro, admirada del bien que le han producido sus cartas: «*Qué cosa es la misericordia de Dios, que mis maldades han hecho bien a vuestra merced, y con razón, pues me ve fuera del infierno que ha mucho que tengo bien merecido, y así intitulé este libro «De las misericordias de Dios»*⁵.

El místico canta la misericordia de Dios porque la ha experimentado. La misericordia no es solo perdón del pecado y compasión de la miseria humana. Nosotros hemos devaluado el término. Pero toda acción de Dios, toda comunicación divina es misericordia. Dios no puede relacionarse con el hombre de otro modo. Teresa de Jesús, que ha experimentado esa misericordia divina, nos la cuenta a lo largo de todos sus libros aunque varíen los cauces literarios. Su forma de hacer teología es como la Biblia, narra, cuenta, relata lo que Dios ha hecho en ella, podríamos decir la «biografía» de Dios. En diciembre de 1577, muchos años después de escribir el *Libro de la vida*, en una carta a otro amigo le dice que, si fuera a verla, podría ver «*otra joya que le hace muchas ventajas porque no trata de cosa, sino de lo que es Él*». Se refiere al libro de las *Moradas del castillo interior*. Y añade con su lenguaje simbólico que este libro es superior al otro pues tiene «*más delicados esmaltes y labores porque dice que no sabía tanto el platero que la hizo entonces, y es el oro*

4 Cf. CILVETI, Ángel L. *Op. cit.* p. 204

5 Carta a don Pedro de Castro y Nero, Ávila, 19 de noviembre de 1581.

*de más subidos quilates aunque no tan al descubierto van las piedras como acullá. Hízose por mandado del vidriero, y parécese bien, a lo que dicen*⁶.

ORIGINALIDAD DEL ESTILO TERESIANO

Desde el momento en que el místico rebosa en la abundancia del Espíritu, se desata en él la vocación de escritor para comunicar su experiencia. Pero la efabilidad también es gracia de Dios⁷. Lo sabe bien Teresa que, en una ocasión, apremiada por la abundancia de gracias, escribe: «¡Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se olvidaran!» (CE 34,4). A medida que crece su experiencia mística, crece también en la Santa la gracia de la efabilidad. Poco a poco, se va liberando de las viejas ataduras y dependencias de sus maestros franciscanos hasta llegar a crear su propio bagaje doctrinal y lingüístico. Haría falta rastrear en la evolución de sus imágenes para comprender la originalidad de su estilo literario.

«El principio motor de ese proceso evolutivo que, arranca inicialmente del símil, gravita hacia la alegoría y tiende por último al símbolo, es, por una parte, la búsqueda angustiada de nuestra escritora por encontrar los cauces literarios que traduzcan su experiencia mística, cada vez más sublime; y, por otra, la absoluta libertad con que ella manipula las imágenes para reconducirlas a su objetivo concreto»⁸.

Teresa de Jesús recurre al símil de modo habitual, pero nunca se detiene en lo puramente descriptivo, solo le interesa la sustancia del elemento analógico a fin de que el lector no se demore en los elementos accidentales. Lo que ella busca es la mayor eficacia en la comunicación, por eso estruja el instrumento analógico sin fijar nunca la imagen y extrae la mayor connotación literaria que mejor exprese sus vivencias interiores. En los comienzos de su oración, la Santa declara su experiencia por medio del símil, por dos razones, por la tendencia del símil al didactismo y por la falta de capacidad imaginativa creadora de nuestra escritora. Pero su libertad de manipulación la lleva no sólo a modificar la imagen original, recibida casi siempre de la tradición literaria, sino a añadir elementos nuevos que mejor sirvan a su objetivo doctrinal. Con gran frecuencia dice que no sabe si ha leído u oído esa «comparación». En la alegoría de los modos de regar un huerto, escribe: «Paréceme ahora a mí que he leído u oído esta comparación... ni sé adónde, ni a qué propósito, mas para el mío, conténtame» (V 11,7). Y cuando declara la oración de recogimiento, dice de nuevo: «Paréceme que he leído que, como un erizo o

6 Carta al P. Gaspar de Salazar, Ávila, 7 de diciembre de 1577.

7 Cf. ANDRÉS, Melquiades. *Los recogidos. Nueva visión de la Mística española (1500-1700)*. Madrid FUE, 1976, p. 201.

8 *Teresa de Jesús, una aventura interior. Op. cit.*, p. 35

tortuga, cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió» (4M 3,3). Esa flexibilización de imágenes es característica del estilo teresiano.

Pero el símil aislado es escaso en sus escritos. Lo más frecuente son los símiles conectados entre sí por complejísimas correspondencias sémicas, con un significado último y trascendente, que gravitan hacia la alegoría y de ésta al símbolo. La situación cambiante y progresiva de su espíritu obliga a Teresa de Jesús a una gran variación de cauces literarios. También juega un papel importante en ese proceso literario la variedad de objetivos de su escritura, inscrita siempre en las coordenadas de la vivencia interior y de la comunicación. Porque la analogía teresiana tiende no solo a lo didáctico sino que integra muchos objetivos: entender claro el misterio que recibe, iniciar, mover, arrastrar. Como escribe A. Cilveti, las causas de esa variación de imágenes radica en el afán de Teresa de Jesús por revelar con la mayor exactitud «el cómo de la experiencia interior»⁹.

En sus escritos no podemos separar imágenes de palabras. De ahí la importancia de ver cómo esta mujer sabe conjugarlas para declarar sus altísimas experiencias místicas. Pero hay que decir desde el principio que Teresa de Jesús no crea imágenes nuevas. La mayoría le vienen de la tradición religiosa y profana. Su originalidad se basa, como hemos dicho, en su habilidad para manipular, flexibilizar y reconducir cada imagen a su objetivo concreto. Ella misma escribe con ironía que no le importa «trastornar la retórica» (V 15,9).

Toda la producción literaria de Teresa de Jesús se desarrolla en la segunda mitad de su vida (1562-1582) y coincide plenamente con su etapa mística. La Santa llega a la madurez literaria después de un aprendizaje. Al principio, no sabe declarar su experiencia. Desde las primeras *Relaciones o Cuentas de conciencia*, pasando por el *Libro de la Vida*, *Camino de perfección*, *Meditaciones sobre los Cantares*, hasta llegar a su obra cumbre, *Moradas del Castillo interior*, se produce en ella una clara evolución literaria. A medida que crece su experiencia mística descubre nuevos cauces literarios por donde verter la comunicación divina que le desborda del interior. Sin embargo, la propensión de Teresa de Jesús hacia el simbolismo no es una necesidad literaria, sino la búsqueda angustiada por declarar lo inefable. De ahí sus famosos «desatinos». Y aunque su tendencia al simbolismo es clara, no llega a construir un símbolo puro. Sus imágenes comienzan por ser un símil, una «comparación», que, al llenarse de contenido, desarrollan una alegoría. Éste sería el proceso: un símil que gravita hacia la alegoría y tiende, por último, al símbolo. Así ocurre en la mayoría de los núcleos simbólicos que emplea: *la luz y el sol*, *las piedras preciosas*, *el agua y la fuente*, *el fuego y la llama*, *el camino*, *el vino y la bodega*, *el castillo*, *la puerta*, *el gusano de seda que se transforma en mariposa*, *el centro del alma*... Desde el principio de su entrada en la vida mística hasta llegar a la unión transformante con Dios en «el hondón» del alma, Teresa de Jesús se vale de un lenguaje simbólico para traducir esa experiencia, lenguaje cuya evolu-

9 Cf. CILVETI, Ángel L. *Op. cit.*, p. 205.

ción podríamos estudiar a lo largo de todas sus obras, pero, dada la brevedad de estas páginas, nos centramos en las *Moradas del Castillo interior*, su última obra y compendio de su aventura espiritual.

De todas las experiencias místicas vividas por Santa Teresa,

«la presencia de Dios en el interior del alma y su actuación salvífica en ella es, sin duda, la realidad más fuertemente experimentada y la que constituye la clave y el fundamento de su espiritualidad. Dios vive dentro del alma, en el centro, en esa morada más interior «adonde paSan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1,3). La Santa ha llegado a esa morada interior y ha saboreado en ella el gozo inefable de la unión. Desde esa morada adonde la metió Su Majestad, Teresa de Jesús se ha convertido para siempre en una llamada a la interiorización»¹⁰.

Interiorización es sinónimo de oración. Orar es entrar dentro de sí. Afirma al principio del libro que «la puerta para entrar en ese castillo es la oración» (1M 1,7). Hay una adecuación perfecta entre los términos orar y entrar. «Entrar» significa conocer la verdad de Dios y la verdad del hombre. «Entrar» en el conocimiento del propio mundo interior, de la propia «casa» y del huésped que nos vive dentro. El «castillo» de la propia persona donde vive Dios y donde se produce la experiencia del encuentro personal»¹¹.

MORADAS DEL CASTILLO INTERIOR

Son la historia de ese encuentro personal entre Dios y el hombre. Teresa lo ha experimentado. Dios vive dentro, en el centro del alma y desde allí se le comunica y se le une. Verdad teológica clave de la espiritualidad teresiana.

A través de las páginas de ese libro asistimos al desarrollo de un proceso que arranca de las tinieblas del pecado, pasa por los duros caminos de la lucha ascética y llega, por fin, al abrazo transformante en las moradas de la Luz. Teresa de Jesús conduce al alma, peregrina de sí misma, por los caminos de la interiorización y la lleva hasta su centro donde ella ha experimentado que Dios vive. La suya es una historia personal avalada por la propia experiencia que intenta trasvasar a sus lectores para que también la vivan¹².

Para visualizar esa relación amorosa entre Dios y el alma y declararla a sus lectores, la Santa se vale de una «comparación» como ella misma dice: «estando

10 IZQUIERDO, Montserrat. «Teresa de Jesús, una llamada a la interiorización». En *Simposio. La mujer, nueva realidad. Respuestas nuevas*. Sevilla, 1991, pp. 305-315.

11 HERRÁIZ, Maximiliano. «Propuesta de Santa Teresa para una Iglesia en crisis». En *Letras de Deusto*, vol. 12, 1982, p. 34.

12 Sigo el desarrollo de mi artículo, en *La mujer, nueva realidad. Op. cit.*

hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí... se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos así como en el cielo hay muchas moradas» (1M 1,1). Hasta siete señala Teresa, pero «no habéis de entender estas moradas unas en pos de otras como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro que es la pieza o palacio adonde está el rey» (1M 2,8). El símil inicial desarrolla una alegoría en la que se entretajan todos los núcleos simbólicos empleados en sus obras anteriores. Alegoría que deviene en símbolo de interiorización, en alegoría simbólica. Porque el alma en gracia es también como «un paraíso» adonde un rey tan poderoso se deleita, y como «árbol de vida» plantado en las «mismas aguas vivas», y como una «perla oriental». Dios, que vive en el centro del alma es el «rey del castillo», el «sol que irradia luz desde dentro», la «fuente» de agua viva, el «amigo» que nunca se cansa de dar. Poco a poco, la imagen del castillo que comienza siendo «inmediata y directa» y de una gran plasticidad por su luz y la riqueza de sus materiales, se desplaza y llega a convertirse en «una imagen de sentido» cargada y hasta «sobrecargada» de contenido conceptual¹³. El *centro* lo polariza todo. En ese *centro*, poblado por la Divinidad, convergen todos los caminos teresianos: los lingüísticos, los semánticos y los simbólicos. El *centro* se convierte para Teresa de Jesús en la imagen de la *Interioridad*.

* Las primeras moradas son como la presentación del libro. La Santa ofrece a sus lectores un tema de profunda reflexión, «la gran hermosura de un alma y la gran capacidad» pues el «mismo Dios dice que nos crió a su imagen y semejanza». Apenas podemos comprender esa hermosura ni somos capaces de saber «quien somos». Y, aunque «sabemos que tenemos alma», mas «qué bienes puede haber en esta alma o quién está dentro de esta alma o el gran valor de ella pocas veces lo consideramos». Es el momento de declarar su gran mensaje, el tema principal del libro y el núcleo de la experiencia teresiana: «consideremos que este castillo tiene muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas ellas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1,3). Con esas palabras cerrará también el libro, en la morada interior, «en la misma morada que tiene para Sí» (7M 4,21).

El castillo teresiano se concibe desde el primer momento –y aquí comienza a dibujarse el simbolismo de interiorización– como un espacio divisorio entre el mundo interior y el exterior. De nuevo, dos mundos enfrentados. Dentro, en la morada más íntima, vive el *Rey*, alumbrado el *sol*, mana la *fuentes* y se recrea el *amigo*. Fuera, en la cerca del castillo, solo hay *tinieblas* y *sabandijas*, el demonio y las cosas exteriores que impiden la entrada. La única puerta «para entrar en este castillo es la oración y consideración» (1M 1,7). En la relación espacial dentro/ fuera, la puerta ocupa un lugar destacado. De todas las connotaciones poéticas que sugiere la puerta en

13 Cf. NOW, Otto F. *Rilke, poeta del hombre*, Madrid, Taurus, 1966, Traducción de Jaime Ferrero Alemparte, p. 349.

esa oposición¹⁴ Teresa de Jesús opta decididamente por la interioridad. Concibe la puerta como un espacio solo para entrar, límite entre esos dos mundos interior y exterior. La puerta significa la posibilidad de comunicarse con Dios que vive, misteriosa pero profundamente oculto, dentro del alma. Desde allí, «puede tener su conversación no menos que con Dios» (1M 1,6). Por eso, la llamada a entrar es constante. Y para apuntalar esa visión de interioridad, la Santa asocia dos imágenes, el palmito cuyo centro sabroso «muchas coberturas cercan» y el «camino», oración del propio conocimiento, indispensable para llegar a la morada de Dios (1M 2,8).

La cosmovisión teresiana del alma en gracia es esférica y concéntrica. Todo gira alrededor de ese *centro* o morada principal. El léxico nos ofrece la misma reiterada obsesión por la interioridad. *Estar dentro*, referido a Dios, y *entrar dentro*, referido al alma, son los dos núcleos léxicos que vertebran las primeras moradas. Hacia ese interior conduce Teresa de Jesús al lector que se adentra por sus páginas. La Santa crea así su propio sistema comunicativo. Partiendo de un término usual de la lengua, centro, logra convertirlo en «palabra-clave» de su mensaje doctrinal y literario. Su significado se va cargando de connotaciones espaciales, sensitivas, acústicas, olfativas, incluso sabrosas a medida que nos adentramos por las siete moradas del castillo, hasta convertirse en «palabra-símbolo»¹⁵. Lo que interesa a nuestra escritora es llevarnos al interior donde se realiza la unión transformante.

Teresa de Jesús comienza a construir de ese modo un símbolo de interiorización, no cuajado ni cifrable en un objeto o palabra. El suyo es un símbolo discontinuo tejido por elipsis, sobre el soporte de unas redes de imágenes conectadas entre sí por extrañas correspondencias sémicas. Las elipsis son continuas. Cuando creíamos tener todos los elementos necesarios para perfilar la imagen del castillo, ésta se interrumpe y, prácticamente, desaparece. Teresa recurre a imágenes nuevas. Su intento no es perfilar una alegoría, sino mostrar un proceso. De aquí su absoluta libertad para manipular y flexibilizar las imágenes. No se ata a ninguna. Utiliza la imagen en tanto le sirve para su objetivo concreto. Apuntados los elementos sustanciales del núcleo simbólico que precisa, recurre a otras imágenes. En esta técnica radica su originalidad y la fuente de su arte literario¹⁶.

* Las segundas moradas significan un paso más hacia el interior. La acción comienza a desarrollarse dentro del castillo porque el alma ya ha entrado y Teresa nos la presenta como un campo de batalla donde luchan los dos mundos enfrentados, Dios que llama desde dentro y el demonio y las cosas exteriores que se oponen desde fuera. Esa lucha desde el exterior va significada por las imágenes bélicas, *guerra, artillería y batería* y los simbólicos animales dañinos, *fieras, bestias y culebras*. Frente a ellos, la Santa nos ofrece la imagen de un Dios «lleno de mise-

14 Cf. BACHELARD, Gaston. *Poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957

15 Cf. PALOMO, Pilar. *Poesía de Antonio Machado*, Narcea, Madrid, 1985. Estudio crítico preliminar.

16 Cf. «Teresa de Jesús, una llamada a la interiorización». *Op. cit.* p. 307

ricordia y bondad», que es «muy buen vecino» y que «una vez y otra no nos deja de llamar para que nos acerquemos más a él, y es esta voz tan dulce, que se deshace la pobre alma en no hacer luego lo que le manda...» (2M 1,2). Designa a Dios con los poéticos nombres, *buen vecino*, *huésped*, *amador y amigo*, todos referentes humanos, inscritos en una línea semántica de afectividad y cercanía, en una «poética de encarnación»¹⁷.

En esa lucha en la que se debate el alma, Teresa de Jesús pronuncia la palabra que la define, «*la gran determinación de que antes perderá la vida y el descanso... que tornar a la primera pieza*» (2M 1,6). Hay que *entrar*. Palabra clave que concentra el simbolismo de interiorización. Su densidad semántica se refuerza con las expresiones «más adentro», «más adelante», «más cerca». Pero advierte que esa entrada está supeditada al desasimiento total y juega con el lenguaje para expresar el «sabor» que experimenta el alma en su identificación con la voluntad de Dios. Aquí todavía le falta mucho esfuerzo, «*no son éstas las moradas adonde se llueve la maná, están más adelante adonde todo sabe a lo que quiere un alma porque no quiere sino lo que quiere Dios*» (2M 1,7). El centro del alma adquiere ahora connotaciones gustativas. Morir a sí mismo es condición indispensable para «saborear» a Dios.

El final del camino ascético que hay que recorrer para llegar a la morada interior nos lo muestran las terceras moradas. En esta etapa hay que andar vigilantes y esforzarse con perseverancia y temor. Teresa de Jesús nos ofrece una configuración literaria muy pobre y austera acorde con la materia que trata. Fiel a su técnica de no atarse a ninguna imagen, se olvida del alegórico «castillo resplandeciente» y presenta el símil de una «fortaleza» que hay que defender «con armas» porque los enemigos intentan «desportillarla por alguna parte» (3M 1,2). El entorno militar y caballeresco de su infancia en la ciudad de Ávila del siglo XVI aflora en esta imagen. La morada interior, el centro del castillo, se convierte aquí en la «cámara real», imagen que Teresa emplea para urgir a las que llama irónicamente «almas concertadas» pues, a pesar de sus buenas obras, no arrancan a un amor definitivo. Esas almas concertadas «no pueden poner a paciencia que se les cierre la puerta para entrar adonde está nuestro Rey por cuyos vasallos se tienen y lo son» (3M 1,6). La imagen desarrolla una breve alegoría porque no todos los vasallos están dispuestos a morir por su Rey, «mirad los Santos que entraron a la cámara de este Rey y veréis la diferencia que hay de ellos a nosotros. No pidáis lo que no tenéis merecido». Teresa de Jesús pide entrega absoluta a Dios, completo desasimiento, «*entrad, entrad en lo interior, pasad adelante de vuestras obrillas*». Y si en el combate se cae «por falta de humildad», vendrá el Señor que es el «cirujano y con su unguento... Sanará nuestras heridas» (3M 2,6). Imagen humanísima que Teresa no duda en aplicar a Dios. Su habilidad para manipular imágenes es extrema y exageradamente expresiva.

17 Cf. GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Zaragoza, Ed. Ariel, 1978.

* De pronto, asistimos a un cambio de lenguaje y adivinamos un cambio de escenario, «como ya estas moradas se llegan más adonde está el Rey...» Estamos en las cuartas moradas. Teresa de Jesús se encomienda al Espíritu Santo para suplicarle que hable por ella «porque comienzan a ser cosas sobrenaturales y es dificultosísimo de dar a entender» (4M 1,1). La Santa estrena su propio lenguaje, el de los silbos y del ensanchamiento del corazón y construye un sistema simbólico peculiar por su habilidad para flexibilizar al máximo los núcleos imaginativos.

La primera oración que regala Dios al alma en las cuartas moradas es la oración de recogimiento. El Rey del castillo que se nos podía antojar lleno de poder y majestad se convierte ahora en el Buen Pastor que vive en la morada interior. Desde allí observa que las potencias y sentidos que son «la gente del castillo», se han ido lejos «con gente extraña... días y años». Pero, después «que se han ido», comienzan a recapacitar, y se van acercando aunque «no acaban de estar dentro» porque «esta costumbre es recia cosa». Y como ya no son traidores, «andan alrededor». La Santa hace una perfecta descripción del derramamiento exterior del alma y de su lucha por acercarse a Dios. Al fin, esas potencias y sentidos, cautivados por «el silbo tan suave del Pastor» que los llama, «se tornan a su morada», y «tiene tanta fuerza este silbo del Pastor... que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados y métense en el castillo» (4M 3,2). Por tres veces evoca el silbo del Pastor. Conviene destacar también la fuerza expresiva del reflexivo métense que acentúa el simbolismo de interiorización. La alegoría es de una belleza extraordinaria y constituye una página magistral de psicología espiritual y mística.

La oración propia de las cuartas moradas es la oración de quietud. En su declaración nos muestra la Santa de nuevo su habilidad para flexibilizar imágenes. Porque «la fuente que está en el centro del alma» como decía en las primeras moradas, se desdobra ahora en «dos fuentes, con dos pilas que se hinchen de agua» (4M 2,2). Pero se llenan de modo distinto. La primera está lejos y hay que traer el agua «por muchos arcaduces», con artificio de tubos y cañerías, y hace ruido. Por el contrario, la otra fuente «está en el mismo nacimiento del agua y se va hinchendo sin ningún ruido». Con este desdoblamiento de la imagen Teresa de Jesús señala la diferencia que hay entre la oración meditativa, ascética, y la oración de quietud, ya mística. En la primera, es grande el esfuerzo que tiene que hacer el alma porque los «contentos que produce esa agua» se sacan con la meditación y «los traemos con los pensamientos canSando el entendimiento», y «como viene con nuestra diligencia, hace ruido». Esta fuente, como dice Cilveti, es «una imagen del exterior»¹⁸. Por el contrario, en la oración mística el nacimiento del agua es Dios mismo y «cuando Su Majestad quiere... produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior... y vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo... y todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad». Esta segunda fuente es «una imagen del interior»¹⁹.

18 *Op.cit.*, p. 213.

19 CILVETI. *Op. cit.* p. 213.

En esa declaración de la oración de quietud la configuración del *centro* adquiere mayor significación pues lo más destacado de esa primera oración mística es precisamente su localización en el centro del alma. Teresa de Jesús insiste, una y otra vez, en que la comunicación divina se produce «en lo interior del alma». Recuerda el Salmo 118, «Dilataste mi corazón» y piensa que ese ensanchamiento no tiene su nacimiento en el corazón, y acumula expresiones progresivamente connotativas para declararlo, «no me parece que es cosa que su nacimiento es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda. Pienso que debe ser el centro del alma» (4M 2,4-5). Y añade otra imagen más con una fuerte connotación de interioridad, es «como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes, ni se ve la lumbre, ni donde está, más el calor y humo oloroso penetra toda el alma y aún hartas veces... participa el cuerpo» (4M 2,6). El «hondón interior» es para Teresa de Jesús la mayor expresión lingüística de la interioridad. En ese hondón interior ha experimentado la comunicación de Dios con todos los sentidos humanos y no tiene reparo en decirlo. Ha visto a Dios, lo ha oído, lo ha tocado, lo ha saboreado y hasta ha sentido su perfume. ¿Quién ha dicho que Teresa de Jesús es enemiga del cuerpo?, el centro del alma, la morada de Dios, está llena de luz, de palabra, de sabor, de contactos, de olorosas fragancias. Pero advierte enseguida que todo ese lenguaje es simbólico: «mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas... es para dároslo a entender». No obstante el simbolismo, la Santa asegura la verdad de esas gracias místicas: «Y entiendan las personas que no han pasado por esto que es verdad que pasa así y que lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora» (4M 2,6).

Las imágenes de la *fuelle* y del *brasero* se estructuran sobre el campo léxico de la interioridad y de la fruición. Dentro del primero son especialmente importantes las sustantivaciones porque Teresa de Jesús las emplea con una progresiva connotación de espacialidad en el proceso espiritual: *lo muy interior, dentro del alma, otra parte aún más interior, centro del alma, hondón interior*. También el campo léxico de la fruición es muy rico, Teresa maneja un amplio vocabulario para matizar los distintos grados de la fruición en la oración mística: *paz, quietud, gusto, suavidad*. Con la imagen del *brasero*, el *centro* del alma adquiere por primera vez en la literatura teresiana connotaciones sensitivas y olfativas. Ese léxico juega un papel muy importante por la novedad del lenguaje y por la conexión entre su semántica y los grados de aproximación a Dios. A mayor cercanía, mayor deleite espiritual.

* Las tres últimas moradas son las de la unión del alma con Dios, las moradas místicas. La vocación nativa del hombre es la unión con Dios, desde su nacimiento está llamado a participar de la vida divina. Así lo expresa el Concilio Vaticano II, «la vocación suprema del hombre es una sola, es decir, divina»²⁰. En esa unión el

20 *Gaudium et spes* 1,22

protagonista absoluto es Dios. Se trata de una experiencia cierta que Teresa de Jesús ha vivido y nos recuerda. Es la labor del místico. La imagen de la unión esponsal preside estas tres moradas místicas. La Santa, siempre maestra, acerca la imagen a la realidad social en la que vive y logra así un simbolismo nuevo que solo aparece en esta última parte de su libro. Adapta las tres fases de una boda castellana de su tiempo, vistas que hacían los novios, desposorio y matrimonio, a los tres grados de unión mística, «vistas» o unión simple; «desposorio espiritual» o unión plena; y «matrimonio espiritual» o unión transformante. Cada uno de esos grados de unión constituye la esencia de cada morada.

* Las quintas moradas son las de la unión, el punto de llegada del proceso ascético- místico y el punto de arranque hacia la unión definitiva. Dios se comunica y se une al alma como Esposo en la esencia misma de su ser. Y se le muestra y se le hace presencia en medio de un gozo indescriptible mientras los sentidos y potencias permanecen en una absoluta pasividad. La iluminación del alma es profunda y conoce a Dios de modo experiencial. Ante esa comunicación y donación divinas, el alma se entrega del todo y muere a sí misma. La Santa confiesa desde el principio la infabilidad de la unión mística: «¿cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo que fuera mejor no decir nada ya que ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de declararlos...» (5M 1,1). Por ello se ve obligada a bucear en el lenguaje simbólico del que destacan el símbolo del «gusano de seda» que se convierte en mariposa y el «matrimonio espiritual».

El símbolo del *gusano de seda* es, sin duda, uno de los más bellos del libro y el único original de la doctora mística. Lo desarrolla plenamente y lo concluye en las quintas moradas. Vale la pena recordarlo brevemente: «ya habéis oído en cómo se cría la seda...y cómo de una simiente que es a manera de granos de pimienta pequeños... con el calor, en comenzando a haber hoja en los morales, comienza a vivir esta simiente... hasta que después, de grandes, les ponen unas ramillas y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda, y hacen unos capuchillos... adonde se encierran, y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca muy graciosa» (5M 2,2). Con la metamorfosis del gusano, Teresa de Jesús significa el proceso de muerte-transformación que experimenta el alma en la unión y que se realiza en lo más profundo del ser. Identifica el «capuchillo» con la «casa» que el gusano comienza a «labrar» y «edificar» para morir luego en ella, «pues crecido este gusano... comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir». La Santa pasa de la alegoría a la metáfora pues el capuchillo se convierte en casa y esa «casa» es Cristo: «Esta casa querría dar a entender aquí que es Cristo» (5M 2,4). Como el gusanito que muere y se transforma, el hombre debe morir a sí mismo para ser vivido por Dios. Es la única condición que exige Teresa de Jesús. Todo en la descripción expresa urgencia y apremio: «Pues, ea, prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo... Muera, muera este gusano». Después de morir a sí mismo, el hombre será poseído por Dios que se le revela en lo más interior, «veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza

como lo está este gusanillo en este capucho» (5M 2, 6). Es interesante observar la acumulación de diminutivos: ramillas, boquillas, capuchillos, gusanillo, mariposica. Según unos autores su empleo por parte de la Santa se encuadra en la semántica de connotación afectiva. Según otros, para deslizar en ellos una connotación de ternura. Esos diminutivos serían el contrapunto de belleza que parece reflejar lo diminuto de una obra grandiosa. Aunque el simbolismo del gusano de seda que se convierte en mariposa era conocido por los místicos musulmanes, con Teresa de Jesús entra por primera vez en la mística cristiana²¹.

La Santa sigue jugando con el simbolismo *gusano/mariposa* significando el contraste muerte/transformación. De pronto, el simbolismo se ve entretreído con el símbolo del *vino* y Teresa nos sorprende con una extraña mezcla de imágenes sin relación semántica aparente con la que declara los efectos de la unión. En su nueva vida, la mariposilla muestra «un gran desasosiego... todo lo que ve en la tierra la descontenta, en especial, cuando son muchas las veces que le da Dios este vino» (5M 2,8). La flexibilización de imágenes se comprende porque el vino místico fortalece el alma y produce en ella grandes deseos de trabajar por Dios: «a esta mariposilla hanle nacido alas, ¿cómo se ha de contentar pudiendo volar de andar paso a paso?». La unión dura breve tiempo y el alma queda con descontento de las cosas del mundo y con «un deseo penoso» de salir de él. Dios se convierte en el «dolor» del alma²², dolor que llega «a lo íntimo de las entrañas... que parece desmenuza un alma y la muele» (5M 2,11). El protagonismo de Dios en esta oración y la interioridad donde se produce quedan plasmados en la imagen de la bodega que ya había anunciado Teresa en páginas anteriores y que aflora espontánea en este momento, «¿no habéis oído... que la metió Dios en la bodega y ordenó en ella la caridad?» (5M 2, 12). El alma queda rendida a la voluntad de Dios como queda «la cera cuando otro imprime el sello». Los rasgos sémicos que unen las imágenes bodega y cera son la «pasividad» y la «interioridad», connotados por las expresiones «la metió» y «sale sellada». En ambos casos, el sujeto activo es Dios y el pasivo, el alma.

También el simbolismo del *matrimonio* es nuevo aunque no original. Teresa de Jesús compara la unión que precede al *desposorio espiritual* con las «vistas» en las que los novios trataban si eran conformes el uno para el otro. Antes del encuentro definitivo, el alma es iluminada intensamente ya que «su Esposo quiere que le entienda más». Viene luego la aproximación, «quiere que vengan a vistas y juntarla consigo». Lo fundamental de estas vistas es que Dios quiere unirse con el alma y que «se vengan a dar las manos» (5M 4,4). La Santa sigue entretrejiendo imágenes con el simbolismo de la «luz», porque esa unión es brevísima, solo «un ver» pero el alma queda con una gran certeza de que Dios estuvo en ella y ella en Dios.

21 P. Jesús Castellano, OCD, nota tomada al oído.

22 HERRÁIZ, Maximiliano *Introducción a las Moradas*, Desierto de las Palmas (Castellón), 1981, pg. 95.

* Las sextas moradas son las del *desposorio espiritual*. Lo que define este grado de unión es el profundo conocimiento de Dios que enamora y mueve al alma a una entrega total. A pesar de los grandes deseos que tiene que se realice el desposorio, el Esposo quiere que lo desee más «y que le cueste algo». De ahí el carácter tremendamente purificador de estas moradas. Dios se muestra avasallador. Llama y se comunica. Ilumina y arrebatada. Purifica y hiere. Enamora pero se ausenta. Esa actuación divina se realiza en lo más interior del alma y produce una «pena sabrosa y dulce» (6M 2,2). La complejidad de fenómenos místicos que declara Teresa de Jesús en las sextas moradas y su extrema inefabilidad, la obligan a recurrir a unas complejísimas redes de imágenes que se cruzan y entrecruzan, una y otra vez, mediante sus rasgos sémicos. El símbolo más importante y el que los aglutina a todos, es el símbolo nupcial del *desposorio* cuya declaración es la más extensa del libro, once capítulos, y, sin duda, la más sugestiva por la belleza de sus imágenes y la riqueza de su léxico. Teresa de Jesús maneja un amplio vocabulario afectivo, sensorial y luminoso que impresiona por su expresiva variedad.

Antes de celebrarse el desposorio, Dios despierta al alma con unos impulsos que no sabe a qué comparar, y recurre a una constelación de imágenes, *la cometa, el trueno, la herida, el silbo, la saeta, el brasero, la centella y el fuego*. Y también a una reiteración de los adjetivos fruitivos, *sabroso, dulce y deleitoso*. El *centro* del alma donde se realiza la unión es significado incontables veces por las expresiones, *lo interior del alma, las entrañas, lo muy interior, lo íntimo del alma, lo hondo del alma, mundo interior gozo interior, vista interior, sentimiento interior*, con una creciente acentuación de interioridad. Explica después la Santa que el desposorio se realiza durante la oración de arrobamiento donde la acción de Dios es violenta y arrebatadora. Todo el léxico de estas moradas tiene en común el rasgo sémico «violencia». El alma siente grandes deseos de morir para gozar de Dios, pero al mismo tiempo desea pasar muchos trabajos «para gloria de su Majestad». Referencia continua en estas moradas porque después del desposorio espiritual, el alma se entrega. *Morir* es la expresión definitiva de la entrega total.

De singular belleza es el capítulo nueve en el que Teresa de Jesús declara las visiones cristológicas. Recurre a una serie de metáforas preciosistas y luminosas para decir a sus lectores que la presencia de Cristo en el interior del alma, es «como una piedra preciosa encerrada en un relicario de oro» (6M 9,2), metáfora que, como tantas veces, desarrolla una breve alegoría. Más importante aún es la visión intelectual en la que se revela al alma «cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo» (6M 10,3). Y para hacer más comprensible la revelación, vuelve de nuevo al *palacio* o morada «muy grande y hermoso» en cuyo interior se cometen los pecados de los hombres. Sin embargo, la visión intelectual que más hondamente conmovió a Santa Teresa es la revelación de que solo Dios es Verdad, «verdad que no puede faltar» (6M 10,6). Describe la visión con los mismos términos luminosos que emplea siempre para declarar la inefabilidad de los dones divinos: *dar a entender muy claro, dar más a entender, dar bien a entender, no se puede decir, no se puede saber decir*. La iluminación divina de esta sublime visión la lleva

a una determinación que se convierte en el eje de su vida y de su mensaje: «Dios es suma verdad y la humildad es andar en verdad» (6M 10,8).

Los últimos párrafos de las sextas moradas nos hablan del dolor por la ausencia de Dios, la soledad del alma desposada. Teresa recurre de nuevo al símbolo del *fuego* y de la *saeta*. El alma anda «abrasándose en sí misma» porque «se tarda el morir», es «como si viniese una saeta de fuego... que agudamente hiere... en lo muy hondo» (6M 11,2). El sentimiento del alma es claro, «porque el entendimiento está muy vivo» para entender la ausencia de Dios. Hasta el punto de que puede llegar a morir», «yo vi una persona así (ella misma) que verdaderamente pensé que se moría... porque cierto, es peligro de muerte» (11, 2-4). Teresa nos sorprende con una imagen tremendamente realista que expresa el desgarramiento del alma sedienta de Dios, «se ve como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir, abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua, y no sed que se puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana, y eso no se lo dan» (6M 11,5). Estando así el alma «se muere por morir», el «muero porque no muero» que canta en sus poesías. Es la última prueba purificadora antes del matrimonio espiritual. Sin embargo, la Santa subraya, paradójicamente, «el muy excesivo gozo y deleite» que se experimenta en este camino espiritual y que es «en tan grandísimo extremo, que verdaderamente parece que desfallece el alma... que no le falta tantito para acabar de salir del cuerpo... no sería poca dicha la suya» (6M 11,11).

* Las séptimas moradas son las del *matrimonio espiritual*, allí donde se realiza la unión transformante del alma en Dios. Significan la plenitud del proceso espiritual. Dios se manifiesta, se comunica, se muestra, se descubre, se une plenamente con el alma, pero todo ello *en la morada interior* donde Él vive de modo permanente. En esa morada convergen todos los simbolismos. Hacia ese interior encamina Teresa de Jesús al lector para darle a entender «algo de lo mucho que hay en ella» (7M 1,1). La inefabilidad de la experiencia es tan grande, que piensa «si será mejor acabar con pocas palabras». De hecho, la declaración es muy breve y muy sobria en imágenes. También el léxico, especialmente el fruitivo, es más contenido y menos rico que en las sextas moradas. El simbolismo *nupcial* y el simbolismo de *interiorización* aparecen íntimamente unidos, porque «primero que se consuma el matrimonio espiritual... mete (el Señor) al alma en su morada que es esta séptima. Porque así como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde solo Su Majestad mora» (7M 1,3).

Antes de recibir la merced del matrimonio espiritual, Teresa de Jesús tiene una visión intelectual de la Santísima Trinidad, visión que es descrita en términos luminosos. La comunicación trinitaria se simboliza no sólo por la «nube de grandísima claridad», sino por el léxico especial con el que va declarando las progresivas manifestaciones de esa comunicación divina: *mostrarse, comunicarse, descubrirse, manifestarse, aparecerse representarse*. Son términos nuevos, todos pronominales, todos se refieren a Dios y todos expresan la singularísima luz con que Él se

comunica al alma. Esa comunicación divina es directa. Teresa repite varias veces el adverbio *aquí* para señalar bien la diferencia entre esta unión sponsal y la unión de las moradas anteriores: «aquí es de otra manera... aquí se le comunican todas tres Personas... y la dan a entender que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama...». (7M 1,7).

Teresa de Jesús recibe el *matrimonio espiritual* durante una visión de la Sagrada Humanidad, primero imaginaria y luego intelectual. La *luz* polariza la descripción: «se le representó el Señor... con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado» (7M 2,1). También describe la merced del matrimonio en la Cuenta de Conciencia 25 pero en ella destaca el aspecto martirial de la gracia, «mira este clavo en señal que serás mi esposa desde hoy».

La referencia al gozo de la unión mística es mucho más contenida que en las sextas moradas. No obstante, la fruición es la nota característica del símbolo *nupcial*, ya que ninguna gracia como la del matrimonio produce en el alma tan profundas emociones. Es importante observar en estas moradas el campo léxico de la fruición: *gozo, deleite, alegría, gustos, ternura, paz, suavidad, quietud y silencio*. Quizá lo más destacado de estos términos frutivos es que van acompañados de modificadores superlativos antepuestos: *grandísimo gozo, grandísima alegría, grandísimo silencio*. Estas construcciones aparecen únicamente en las séptimas moradas y responden no solo a la retórica ponderativa de Teresa de Jesús, sino que cumplen, además, una función iluminadora: la diferencia entre el desposorio y el matrimonio espiritual. En el primero, el alma siente «gran deleite... de verse cerca de Dios». En el segundo, «es grandísimo el deleite que siente el alma». En el desposorio, el alma experimenta «tanto gozo interior...», en el matrimonio «grandísimo gozo» (7M 2,6).

Después de declarar cómo se realiza el matrimonio espiritual, la Santa dice qué es «un secreto tan grande y una merced tan subida... que no sé a qué lo comparar». Lo más esencial de la unión es que «queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios» (7M 2,4). El léxico se va haciendo cada vez más expresivo para significar esa unión indisoluble entre Dios y el alma: no irse, no apartarse, llegarse, no dividir, juntarse, hacerse uno. A ese allegamiento de Dios responde el alma con la entrega total: «aquí es... adonde la mariposilla... muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo» (7M 2,6).

El simbolismo del *agua* cobra ahora una gran fuerza para significar los efectos de la unión, efectos de los que participa la persona toda, alma y cuerpo. Teresa de Jesús pone especial énfasis en señalar la participación del cuerpo, incluso sensible y gozosa. Reafloran la imagen del *castillo* y de *la fuente interior*, pero convertidas en otra nueva que resulta una extraña mezcla de muchas imágenes anteriores. Porque, «de aquellos pechos divinos adonde parece está siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conforta...» (7M 2,7). Es un Esposo de cuyos pechos manan «rayos de leche», una leche que cumple una función materna de dar placer y sustento y, a la vez, emborrachar como el vino,

y más. Recordemos que en las Meditaciones sobre los Cantares, la Santa toma la imagen de la leche para declarar la superioridad de la unión regalada, el alma que ha llegado a esa unión «no sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina, (con) que la va criando su Esposo...» (MC 4,4). Antes, en el Libro de la vida nos había contado una visión que tuvo de «Cristo metido en los pechos del Padre» (V 38,17). Más tarde, en las cuartas moradas, vuelve a emplear la imagen del niño que todavía está mamando a los pechos de su madre, para avisar a las almas que han llegado a la oración de quietud que no se descuiden (4M 3,10). Y también nos habla de la fuente cuya agua revertía por todas las moradas del castillo. La superposición de todas esas imágenes nos permite comprender esta última tan sorprendente. Y así entendemos que la fuente se convierta en los pechos divinos, y los ríos de agua sean aquí rayos de leche, y el río cuya agua se mezclaba con el agua de lluvia se confunda ahora con «aquel río caudaloso adonde se consumió esta fontecica pequeña». De ella sale algunas veces, «algún golpe de agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados» (7M 2,7). El hilo conductor que une estas imágenes con aquellas más lejanas son los determinantes aquel, aquellos. Todo esto nos revela la habilidad de Teresa de Jesús para manipular, flexibilizar y reconducir una imagen, o varias, a su objetivo.

La unión esponsal produce en el alma una paz y quietud estables. Sin embargo, se apresura a decir la Santa que la paz y el silencio del matrimonio espiritual no es quietismo ni reserva para sí. El primer efecto es «un gran olvido de sí», «un extraño olvido», muy semejante a la muerte, «parece ya no es ni querría ser en nada» (7M 3,1). El contenido existencial del verbo SER pone de relieve la profunda transformación del alma. Sólo muriendo se puede ser vivido por Dios. Los efectos del matrimonio espiritual se resumen en una bella y anafórica conjunción de imágenes bíblicas con las que Teresa de Jesús evoca los núcleos básicos de su simbolización: «Aquí se le cumple esta petición... Aquí se dan las aguas a esta cierva que va herida. Aquí se deleita... Aquí halla la paloma...» (7M 3,13).

La Santa quiere subrayar que el matrimonio espiritual no significa quietismo inoperante y lo afirma con claridad, es para que «nazcan siempre obras, obras» (7M 4,6). Pone así de relieve que la mayor contemplación coincide siempre con la mayor donación. Esa entrega se expresa mediante un rico vocabulario: disponerse, determinarse, desasirse, vaciarse, emplearse, entregarse, morir, servir, aprovechar, ayudar, imitar, nacer obras, esforzarse, hospedar, allegar y padecer. Todos tienen en común el sema «con esfuerzo» y todos se refieren al alma. Pero quizá la imagen que expresa más gráficamente la entrega del alma es la de los esclavos marcados a hierro, imagen de gran dureza y realismo que sirve de contrapunto al gozo de la unión esponsal: «¿Sabéis que es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien señalados con su hierro, que es el de la cruz... los pueda vender por esclavos de todo el mundo como Él lo fue... poned los ojos en el crucificado y haráseos todo poco» (7M 4,9).

Todavía recurre Teresa al pasaje evangélico de Marta y María para significar la doble vertiente de contemplación y acción que caracteriza el matrimonio espiritual

y que emplea en otros libros con la misma significación, «creedme que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor» (7M 4,14). También reaparece el simbólico camino tan frecuente en las obras teresianas, porque Cristo es el camino indispensable para recorrer el proceso espiritual: «no queremos ir por camino no andado... sino por el que Él fue» (7M 4,14).

Con el simbolismo del agua termina el libro del Castillo interior. Teresa de Jesús vuelve al paraíso deleitoso de las primeras moradas. Quiere animar a sus lectores a que se decidan a entrar al interior del castillo cuya belleza acaba de mostrarles. Por él y por sus moradas pueden pasearse «a cualquier hora». Porque en cada una de esas moradas «hay lindos jardines y fuentes y cosas tan deleitosas» que desearán deshacerse en alabanzas de Dios. Si el lector se decide a entrar por esas moradas de la oración, «continuando a ir muchas veces a ellas», el Señor lo meterá «en la misma morada que tiene para Sí» (Epíl. 21). La concepción simbólica del castillo como un todo esférico se cierra, precisamente, en el punto central donde está Dios, en su morada. Allí confluyen todos los núcleos simbólicos del libro, allí se realiza la unión transformante. Teresa de Jesús concluye donde comenzó, en el centro del castillo, en la morada «más principal adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1M 1,3).

Montserrat Izquierdo Sorlí (Valencia) es licenciada en Historia por la Universidad de Zaragoza y doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca, con una tesis titulada *Simbolismo de la interiorización en las Moradas del castillo interior*. Durante muchos años ha ejercido su labor docente como profesora de Literatura Española y de Historia en varios Institutos y centros educativos tanto públicos como privados en distintas ciudades de España. En 1993 la Institución Duque de Alba y la Diputación de Ávila publican su libro *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, y en 1995, con esa misma obra, obtiene de la Real Academia de Doctores de Madrid el Premio a la Investigación. Entre 1996 y 2005 ejerce como profesora del Centro Internacional Teresiano Sanjuanista, Universidad de la Mística de Ávila, y en 2006 publica su segundo libro *Teresa de Jesús. Con los pies descalzos, biografía interior de la Doctora Mística*. En la actualidad imparte clases, conferencias y seminarios en España y en distintos países (México, Venezuela, Santo Domingo, Guatemala...).