

Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines

Université Toulouse Jean-Jaurès – Université Paul-Valéry, Montpellier 3

CECIL Numéro 3 - Année 2017

Dossier thématique: Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies discursives (M^a Mar Cortés Timoner coord.).....	5
M ^a Mar Cortés Timoner : Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús	9
Estelle Garbay-Velázquez : Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el <i>Tercer Abecedario espiritual</i> (1527) y la <i>Ley de amor</i> (1530) de Francisco de Osuna	27
Álvaro Castro Sánchez : Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en <i>Lumbre del alma</i> de Juan de Cazalla	45
Michel Bøeglin : Salterios y comentarios al Salmo en el Quinientos en Castilla. Entre herencia conversa y sensibilidad evangélica: el <i>Beatus Vir</i> (1546) del doctor Constantino	59
Rosa Navarro Durán : El espacio literario como lugar de comunicación: la escritura en libertad de Teresa de Jesús	75
Vincent Parello : Entre el velo y la pluma: el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624)	87
Rosa M ^a Alabrús : El discurso eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII	101
Maria Luísa Jacquinet : Entre escrita epistolar, biografía e hagiografía: o caso de Soror Maria Joana (1712-1754), religiosa do Mosteiro do Louriçal	115
Recensions d'ouvrages et compte-rendus	129
La edición de Pierre Darnis del <i>Guzmán de Alfarache</i>	131
La traduction du <i>Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus</i> (1902) d'Ernst Schäfer	135
Tomás López Muñoz. <i>La Réforme à Séville au XVIe siècle</i>	141

Les *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines (CECIL)* sont une publication lusiste et hispaniste d'histoire et de civilisation, de littérature, d'art et de sciences sociales qui favorise le comparatisme et les regards croisés sur les phénomènes culturels et les faits de civilisation en Amérique et dans la péninsule Ibérique. Axés sur l'étude des formes, des représentations et des imaginaires, les *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines* sont une revue en ligne avec une périodicité annuelle, adossée à l'IRIEC-EA740, l'équipe d'accueil qui réunit des chercheurs des universités Toulouse-Jean-Jaurès et Paul-Valéry, Montpellier 3.

Directeur : Michel Boeglin (UM3)

Rédacteur en chef: Patrick Lesbre (UTJJ)

Adresse d'expédition

Pour nous envoyer votre contribution, merci de nous contacter à

cahiersdetudes@gmail.com

Pour les normes de présentation, rendez vous sur le site de la revue:

<https://cecil-univ.eu/> à la section: *A propos des CECIL*

 creative commons



CECIL est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

© **CECIL Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines - ISSN 2428-7245**

IRIEC. Institut de Recherche Intersite d'Études Culturelles, Montpellier (EA 740)

Université Toulouse Jean-Jaurès – Université Paul-Valéry, Montpellier 3

El discurso eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII

Rosa M^a Alabrús¹ (Universidad Abat Oliba CEU)²

Resumen: En este artículo se analiza la evolución de la actitud de los tratadistas eclesiásticos ante el mundo visionario femenino desde el primer alumbradismo hasta comienzos del siglo XVII. Se subraya la significación de Teresa de Jesús en este proceso y la intensificación de los celos preventivos cuando el carisma individual puede entrar en contradicción con la doctrina de la gracia. Factores importantes para la desconfianza fueron los casos de embaucadoras y el fenómeno de la demonomanía suscitada a fines del siglo XVI.

Palabras clave: Visiones, Iglesia, religiosidad femenina, demonios, gracia, carisma, verdad y falsedad.

Titre: Le discours ecclésiastique face aux visions des femmes dans l'Espagne des siècles XVI et XVII

Résumé: Cet article traite de l'évolution de l'attitude des écrivains ecclésiastiques face au phénomène des visions féminines depuis le début de la répression de l'illumination (*alumbradismo*) jusqu'aux premières décennies du XVII^e siècle. On y souligne la signification de Thérèse de Jésus dans ce processus et l'intensification des doutes préventifs lorsque le charisme individuel peut entrer en conflit avec la doctrine de la grâce. Les cas de tromperie et le phénomène de la démonomanie qui se développa à la fin du XVI^e siècle sont des facteurs importants qui expliquent cette méfiance.

Mots-clés: Visions, Eglise, religiosité féminine, démon, grâce, charisme, vérité et mensonge.

Title: The ecclesiastical discourse against feminine visions in the Spain of 16th and 17th centuries

Abstract: This article studies the evolution of the attitude of ecclesiastical writers on female visionary world from the first «alumbradismo» until early Seventeenth century. The significance of Teresa of Jesus in this process is underlined, as well as increasing preventive misgivings when individual charisma could conflict with the doctrine of Grace. Important factors for distrust were cases of frauds and the Demonomania phenomenon of the late Sixteenth century.

Key words: Visions, Church, Female religiosity, Demons, Grace, Charisma, Truth and falsehood

Introducción

Mi objetivo en este artículo es recorrer la evolución del discurso eclesiástico postridentino en relación a la espiritualidad y el mundo visionario femenino. La actitud de la Iglesia, en este sentido, pasó por diversas fluctuaciones. En el siglo XV, no faltaron esfuerzos de control de las

¹ Es profesora agregada en la UAO CEU e investigadora principal del proyecto «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna» (2015-18) con publicaciones como: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina* (Cátedra, 2015); «La espiritualidad de Hipólita de Rocabertí y la construcción de su imagen en el s. XVII», *Hispania Sacra*, vol 67, n^o 135 (2015); «Visiones y sueños de las monjas del barroco español», *e-Spania*, n^o 21 (2015). e-mail: ralabrusi@uao.es

² Este trabajo se adscribe al proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad: «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna» con referencia HAR 2014-52434-C5-4-P.

manifestaciones de la religiosidad de las mujeres. Las obras de Jean Gerson (1401-1423), por ejemplo, reflejan una intención optimista respecto a la credibilidad de las manifestaciones visionarias. También el dominico y cardenal Juan de Torquemada en sus *Defensiones revelationum sanctae Brigittae* (1446) defendió la legitimidad de las revelaciones femeninas³.

A principios del siglo XVI, otro cardenal, Francisco Jiménez de Cisneros, en su anhelo reformista, apoyó la religiosidad femenina y promovió una mística de recogimiento con la edición de obras religiosas medievales inspiradas en Catalina de Siena o Ángela Foligno. Igualmente, Ignacio de Loyola, en su estancia en Manresa, se mostró partidario del recogimiento espiritual, con lecturas inspiradas en el *Libro de las horas*, el *Flos Sanctorum* o la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis⁴. La propia Teresa de Jesús, nacida en 1515, y su generación vivieron en su infancia los ideales de la primera reforma de la Iglesia, las propuestas erasmistas, los sueños alumbrados, las alternativas que planteaban un pensamiento más libre y autóctono⁵. Pero los arrebatos y revelaciones divinas, incluso con componentes eróticos, fueron considerados como inquietantes por la Inquisición. María de Santo Domingo, nacida en 1485, en Ávila, conocida como la beata Piedrahita, terciaria dominica desde 1502-1504 apoyada al principio por el franciscano Cisneros, acabó siendo procesada por el Santo Oficio entre 1508 y 1510. Por otra parte, el Tribunal de Toledo codificó, en el Edicto de fe de 1525, cuarenta y cinco proposiciones consideradas heréticas, atribuidas a los que se llamaban, a sí mismos, «alumbrados, iluminados, abandonados y perfectos». Entre ellos, hubo varias mujeres, como Isabel de la Cruz, Francisca Hernández o María de Cazalla al lado de hombres como Pedro Ruíz de Alcaraz, Francisco Ortiz o Bernardino de Tovar⁶.

Lo que más preocupó, ciertamente, a la Iglesia católica, y por lo que actuó la Inquisición, fue el temor a la difusión del abandono sin límites, la entrega absoluta a Dios, el dejamiento, mezclado con manifestaciones de vida irregular o de «vida bohemia⁷». Este espiritualismo alumbrado acompañaría a los primeros jesuitas, lo que motivó el rechazo feroz del dominico Melchor Cano con sus bien conocidas críticas a Ignacio de Loyola⁸.

Cano tildaba a Ignacio de Loyola de alumbrado por sus visiones propensas a la herejía:

Viniendo pues a los fundadores de esta Compañía que llaman de Jesús, el General de ellas es un lñigo, el cual se escapó de España, porque le quería coger la Inquisición, porque se decía ser de los alumbrados o dejados (...). Los padres del Instituto (...)

³ Lazzeri 1994.

⁴ Pérez 2014.

⁵ Serrano 2015.

⁶ Márquez 1980.

⁷ Caro Baroja 1978, 468-470.

⁸ García Hernán 2013, 177-181; Alabrús 2012, 159-188

penetran en las casas (...) apoderándose de las mujercillas, con llenarlas el ánimo con devocionillas y con hacer primero que juren en las palabras del maestro, desaficionándolas con beatificarlas. Fue a Roma y pidió ser juzgado del Papa y no habiendo quien le acusase fue dado por libre. Estando el autor una vez en Roma deseó ver a Íñigo y hablando con él (...) comenzó a hablar de la persecución que le habían hecho en España y cuan sin razón, y contó muchas y muy grandes cosas de las revelaciones que tenía de Dios (...); lo cual fue ocasión al autor de que le tuviese por vano y no diese crédito a sus revelaciones⁹.

Las críticas de Cano, con su «aristocratismo teológico» incidieron en la trayectoria de la Compañía de Jesús¹⁰. A lo largo del siglo XVI se produjo un proceso revisionista entre los jesuitas. Se estableció una clara diferenciación respecto a los alumbrados y la religiosidad interiorista y una plena adaptación a las directrices marcadas por la jerarquía eclesiástica. Los tiempos de confesionalización en los que se embarca la Iglesia exigían a la Compañía prescindir de viejos lastres erasmistas e intimistas. Los autos de fe de Valladolid y Sevilla de 1559 y el proceso a Carranza habían demostrado que una nueva etapa había comenzado y que las «novedades» podían pagarse caras.

El mundo visionario femenino

El imaginario visionario sería retomado por Teresa de Ávila en su *Libro de la Vida* (1565). La monja carmelita no lo tuvo fácil. La fundación del Carmelo de Sevilla provocó no pocas tensiones y el enfrentamiento entre calzados y descalzos. Su autobiografía, en la que narraba su experiencia visionaria, fue denunciada a la Inquisición. El dominico Domingo Báñez y Juan de Ávila la leyeron y resolvieron que «este libro no está para que se comunique a quien quiera sino a los hombres doctos y de experiencia y discreción cristiana¹¹». A pesar de que también el Inquisidor General Gaspar de Quiroga lo leyera y lo inmunizara estableciendo que «es de lectura muy segura, verdadera y provechosa», lo cierto es que la experiencia visionaria de Teresa que ella describió, con control emocional, reabrió el debate sobre la espiritualidad femenina:

En estos arrobamientos (...) las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas veces, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube, u esta águila caudalosa y cogeros con sus alas (...) y en este extremo que muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público y otras en secreto (...). Algunas podía algo, con gran

⁹ Vicens XVII, 7-9.

¹⁰ Caro Baroja 1978, 35.

¹¹ Teresa de Jesús 2013, 108-109.

quebrantamiento, como quien pelea con un jayán fuerte: quedaba después cansada; otras, era imposible, sino que me llevara el alma y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener y algunas todo el cuerpo, hasta levantarle¹².

El debate abierto sobre la ilusión y el discernimiento, entre la verdad o la falsedad del mundo visionario, salpicó a algunos de los amigos de Teresa como Fray Luis de Granada, Juan de Ribera y Juan de Ávila, acusados de profesar el alumbradismo¹³. En la última década de la vida de Teresa se había desatado un nuevo foco espiritual, en Llerena, en este sentido, denunciado por el dominico Alonso de la Fuente, en 1575. En este contexto, de la Fuente subrayó que las mujeres eran «fácil presa, por su ignorancia, de las presentes revelaciones divinas¹⁴».

Desde entonces, compañeros de Teresa, como san Juan de La Cruz (*Subida del Monte Carmelo*, 1578) recomendaron huir de esas experiencias, negándose a «examinar si son buenas y malas». Evitaron discernir y sentar doctrina sobre ello. El carmelita hizo una crítica de las presuntas capacidades sensoriales y consideraba que el demonio podía generar falsas ilusiones¹⁵. Otros, como el agustino Fray Luis de León –amigo de Teresa– en *La Perfecta casada* (1583), subrayarían la vocación femenina hacia el propio encerramiento y cultivo del mundo interior:

Su naturaleza es flaca y deleznable más que ningún otro animal y de su costumbre e ingenio una cosa quebradiza y melindrosa (...). Es justo que las mujeres se precien de callar todas, así aquellas a quienes les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden descubrir lo que saben; porque en todas es no solo condición agradable, sino virtud debida el silencio y el hablar poco; porque así como la naturaleza hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca; porque el hablar nace del entender y las palabras no son sino como imágenes o señales de lo que el ánimo concibe en sí mismo; por donde, así como a la mujer buena y honesta, la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultad, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender, y, por consiguiente, les tasó las palabras y las razones (...). Y pues no la dotó Dios ni del ingenio que piden los negocios mayores, ni de fuerzas las que son menester para la guerra y el campo, mídanse con los que son y conténtense con lo que es de suerte, y entiendan en su casa y anden en ella, pues las hizo Dios para ella sola. Los chinos, en naciendo, les tuercen a las niñas los pies, porque cuando sean mujeres no los tengan para salir fuera, y porque, para andar en su casa, aquellos torcidos les bastan. Como son los hombres para el público, así las mujeres para el encerramiento; y como es de los hombres el hablar y el salir a luz, así de ellas el encerrarse y el encubrirse¹⁶.

¹² Alabrús y García Cárcel 2015, 200-204.

¹³ Callado 2016.

¹⁴ Huerga 1978, 1; García Cárcel y Moreno 2000, 277-278.

¹⁵ Campagne 2014, 60-107.

¹⁶ Fray Luis de León 1992, 175-176

Cuando Fray Luis editó las obras completas de la monja de Ávila, introdujo precisiones como ésta: «No siendo de las mujeres el enseñar, sino el ser enseñadas, como lo escribió san Pablo, luego se ve que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa que emprendiese con cosa tan grata o grande¹⁷».

Tras la muerte de la monja abulense (1582), se desencadenaría un discurso eclesiástico, con mayores prevenciones hacia la religiosidad femenina. A ello contribuyeron diversos elementos. Un primer factor, a tener en cuenta, es la imbricación de las visionarias en el ámbito de la política. El primer ejemplo, el más famoso, ya que tuvo un enorme impacto, fue el de la dominica de Lisboa, María de Meneses o María de la Visitación. Esta monja, nacida en 1551, tuvo infinidad de visiones. Experimentó éxtasis, levitaciones y estigmas de todo tipo. Su momento álgido fue en 1575, en el que su mundo visionario, ante las primeras denuncias, fue apoyado y legitimado por Fray Luis de Granada. Después de que en 1588 se posicionara en contra de los derechos de Felipe II, al trono de Portugal, cayó en desgracia política¹⁸.

¿Cuántas beatas o monjas que gozaron de extraordinario prestigio, tanto en la corte como en la propia Iglesia, fueron después estigmatizadas como heterodoxas por desavenencias coyunturales con el poder político? Aparte de la citada ya María de la Visitación habría que situar aquí a personajes como Catalina de Cardona, Lucrecia de León o más tarde, María de Ágreda. La desconfianza hacia las visiones, vino, pues, del miedo a las embaucadoras, con las implicaciones políticas fluctuantes de las visionarias.

El segundo factor, a tener en cuenta, fue la demonomanía extendida por Europa a partir de la clásica obra de Juan Bodino (1580). La obsesión por el demonio, en relación con la magia y las visiones, ya se venía planteando con anterioridad. De ese modo destacan las obras de Martín de Castañega (*Tratado de las supersticiones, hechicerías y varios conjuros y abusiones y de la posibilidad y remedio dellas*, 1529) y Pedro Sánchez Ciruelo (*Reprobación de supersticiones y hechicerías*, 1538), pero no sería hasta finales del siglo XVI y principios del siglo XVII cuando el discurso sobre el demonio se intelectualizaría más. Paralelamente al interés por el diablo se desató la obsesión por las brujas, en la coyuntura dramática de los procesos de Zugarramurdi, con los famosos autos de fe del 7 y 8 de noviembre de 1610, donde varias personas que se resistieron a aceptar las acusaciones de la Inquisición de Logroño fueron quemadas vivas. Ello agrandó el debate, sobre si eran creíbles, o no, los presuntos contactos de las brujas con los demonios y

¹⁷ Fray Luis de León 1588, 2-3

¹⁸ Imirizaldu 1977; Kagan 1992; Martínez-Burgos García 1997, 464-475.

potenció la discusión acerca de la credibilidad de las visiones de las mujeres religiosas¹⁹. A partir de entonces, salieron a la luz las obras de Pierre de Lancre (*Tableau de l'instance des mauvais auges et demons*, 1612 y *L'incrédulité et mescréance du sortilege plainement convaincu*, 1622), cuyas manifestaciones críticas contra las brujas, bastante generalizadas en la Europa de la época, contrastan con el escepticismo de los *Memoriales* e *Instrucciones* de Alonso Salazar y Frías enviados al Consejo de la Suprema (Salazar fue el inquisidor que, en Zugarramurdi, durante y después de los procesos, puso en evidencia la falta de pruebas de las acusadas).

La polémica en torno a la ilusión femenina motivó la proliferación de diversos tratados eclesiásticos sobre la cuestión, como los de los jesuitas Benito Pereira (*Addversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrológica*, 1591), Martín del Río (*Disquisitionum magicarum libri sex: quibus continentur accurata curiosarum artium & vanarum superstitionum confutatio, utilis theologis, jurisconsultis, medicis, philologis*, 1612) o la del sacerdote Francesco Maria Guazzo (*Compendium maleficarum* o *Compendio de brujas*, 1608). El jesuita Luis de la Puente abogó en sus *Meditaciones* (1605) y en su *Guía Espiritual* (1609) por una visión fundamentada en la contemplación intelectual para evitar la influencia del demonio.

Igualmente, Juan de Horozco se significó respecto al mundo visionario. En 1588, publicó un *Tratado de la verdadera y falsa profecía* en el que intentó fijar las fronteras entre la realidad y el imaginario. Analizó, en particular, el caso de la monja franciscana cordobesa Magdalena de la Cruz, que tras realizar profecías diversas y gozar de notable prestigio acabó siendo procesada por la Inquisición:

Y no es menos notable el caso de Magdalena de la Cruz en Cordova, que entre nosotros es notorio, y no faltó quien fuera del Reyno le escribiese con mucha particularidad, y en suma es, que, siendo niña, se le apareció el demonio en figura de negro, aunque con halagos y caricias que no espantava del, antes cobrando amistad la hablaba cada día, aviendola amenazado si descubría a persona alguna lo que passava, y enseñándola cosas que no eran de su edad, la començó a poner en manera de santidad con que se admiraban todos y ella començó a sentir vanidad y con esto halló el demonio la entrada que pretendía y ofreciela que si se casaba con él, la haría ser estimada por santa y haría milagros y consintiendo ella en su mal casamiento, y torpezas que por muchos años duraron, permitió Dios que fuesse tenida por santa, haciendo fingidos milagros, descubría secretos, diciendo que tenía revelaciones de los Ángeles buenos, y así dixo la prisión del Rey de Francia, el día mismo que sucedió y también la entrada en Roma en tiempo de Clemente Séptimo. Y con semejantes engaños, creciendo la fama se su santidad, se

¹⁹ Morgado 1999; Tausiet y Amelang 2004; Amrán (ed.) 2015.

encomendaban en sus oraciones los Príncipes, hasta que fue Dios servido que ella misma se descubriese arrepintiéndose y pidiendo a Dios misericordia y a los ministros de su Iglesia, año de mil y quinientos y quarenta y seis²⁰.

En la línea de Teresa de Jesús, que establecía en *El libro de la vida* dos tipos de visiones: las imaginarias y las intelectuales, el arcediano de Cuéllar no condenaba la capacidad de profecía de la mujer religiosa, pero sí otorgaba mayor protagonismo a la visión intelectual, por encima de la imaginaria:

No se puede entender que cesase la profecía con la venida de Cristo, antes se continuó en Simeón, Anna, santa Isabel, san Juan y después en Agabo (como consta de los Actos de los Apóstoles) en Jerusalén y en las cuatro hijas de Philipo en Cesarea, de san Juan Evangelista, san Pablo (...) confesando que verdaderamente estaba Dios con ellos y estas revelaciones descubriéndose las cosas secretas son presentes, o las que están por venir han tenido muchos santos, como san Benito, san Paulino y santa Hildegarda y otros santos modernos como lee en sus vidas (...) ²¹.

Aporta como ejemplo de legitimidad las visiones de santa Teresa de Jesús:

En nuestros tiempos para gloria del mismo Dios, también se ha visto y publicado las grandes mercedes y favores que Dios hizo a la madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalzas carmelitas. Y si consideramos la grandeza de Dios y su benignidad inmensa y los favores que siempre hizo a las fundadoras de las religiones, habiéndola escogido para fundadora de tan santa religión, podemos decir que convenía su divina Majestad la honrosa y engrandeciese para gloria de su santo nombre, como lo ha sido el ver, que en tan pocos años se han fundado tantas casas de religiosas y de frailes de la misma orden (...) y en lo que trató del particular don de profecía y revelación se pudiera decir algo de lo que en sus libros dejó escrito la madre Teresa a quién en mi ánimo le doy el título que merece y sería Dios servido se le dé, más es a tiempo que se acaba de publicar. Y si lo fuera para otras cosas que en particular yo sé en negocios propios pudiera mostrar con evidencia el don que tuvo de profecía²².

Horozco precisa la diferenciación entre los engañadores y los engañados:

Estos profetas falsos se consideran de dos maneras, unos que el demonio los engaña y ellos piensan que son verdaderos y otros que conociendo su falsedad quieren engañar, y aunque todos son perjudiciales y suelen ser instrumento de grandes maldades que el demonio ordena por medio de ellos, los que pretenden engañar suelen ser de más perjuicio, para con la gente ordinaria y los que son engañados suelen ser el engaño de los

²⁰ Caro Baroja 1978, 40.

²¹ Horozco 1588, VIII

²² *Ibid.*, VIII

buenos, porque se fían de la sencillez que ven y de algunas cosas buenas que los acredita el demonio para sus fines²³.

Para remediarlo, Horozco fijaba varias reglas contra los falsos profetas y visionarios sin distinción entre hombre y mujer. Todavía parece participar del antiguo optimismo gersoniano respecto a las visiones aunque sean visibles las primeras muestras de vacilación y desconfianza. El escepticismo eclesiástico, en cualquier caso, será progresivo.

Los franciscanos no tardaron en tratar el tema. El franciscano Fray Juan de los Ángeles, en su obra, *Diálogo de la conquista del reino de Dios* (1595), arremetió contra las monjas visionarias a las que acusó de que «a costa de la virtud, que no tenían, se hacían ricas»²⁴, enfatizando, al mismo tiempo, lo siguiente:

Los daños que en nuestro tiempo han causado estas ilusiones, por cuya aprobación fueron menospreciados de los herejes, los Doctores y Prelados particulares de Nuestra Iglesia y el autor de la luz de las maravillas trae rarísimos ejemplos de ilusiones del enemigo hechos por este cambio a hombres doctos que aprobaron estos espíritus, los cuales yo reduzco a tres. Porque, o es espíritu bueno, como es Dios y Ángel, o es espíritu malo, como es el del diablo, de la carne y mundo y estos dos reducen el espíritu del demonio que es Príncipe de las tinieblas de este mundo²⁵.

No mucho más tarde, el también franciscano Francisco Daza, en 1610, señalaba tres tipos de visiones, matizando a Teresa: la sensitiva, la imaginaria y la visión intelectual. Daza repudiaba el mundo puramente sensitivo y realzaba la visión intelectual que es «cuando el ánima ve y conoce claramente lo que Dios le revela y llamase intelectual porque el entendimiento, sin que haya de por medio figura de cosas sensibles o imaginarias conoce lo que Dios le revela. Esta última se tiene por la más principal de todas, pues es semejante a la visión que gozan los bienaventurados en la Gloria²⁶».

De forma parecida a los tratadistas anteriores, el carmelita descalzo Tomás de Jesús en su obra *De contemplatione divina, libri sex* (1620) afirmó que el misticismo no es una cuestión de visiones extraordinarias y estableció la jerarquía entre la contemplación adquirida y la infusa. La una, obra del entendimiento y la voluntad; la otra, de la gracia divina.

²³ *Ibid.*, VIII

²⁴ De los Ángeles 1595, 213-214

²⁵ De los Ángeles 1595, 140-141

²⁶ Daza 1610.

La desconfianza eclesial

A la Iglesia, le preocupó la cuestión de la divulgación de revelaciones de las monjas visionarias, aunque le costó renunciar a los beneficios que suponía la proyección mediática de las mismas y que se reflejaron en el aluvión, casi paralelo en el tiempo, de hagiografías de religiosas. Leandro de Granada, de la orden de San Benito, escribió su *Luz de las Maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de sus profetas y amigos* (1607) después de haber editado a la mística alemana Gertrudis de Helfta. En la segunda edición de su libro *Resolución de la contemplación sobrenatural, revelaciones, apariciones, éxtasis y arrobamientos para confundir la falsa doctrina de los torpes y desvanecidos alumbrados* (1623), subrayaba el peligro de las falsas revelaciones, la inexistencia de revelaciones auténticas fuera de la escritura y el peligro de la publicación de las mismas en lengua vulgar²⁷. El dominico Miguel Bautista Lanuza realizó varias biografías de monjas entre las que destaca la de Isabel de Santo Domingo (1638), priora en el monasterio de San José de Ávila y después en Pastrana, junto a Teresa de Ávila. Lanuza definía a Isabel como un *alter ego* de Teresa. La promoción de la santidad interesó especialmente a las órdenes religiosas que rivalizaron en la lucha por la hegemonía dentro del propio escenario católico. Como ha dicho Teófanos Egido:

En este pugilato por el poder, por el prestigio, el contar con más y mejores santos era una baza decisiva puesto que las fiestas, las beatificaciones y canonizaciones se aprovechaban como ocasiones estupendas para exhibir la riqueza de la santidad como arna de propaganda²⁸.

Después de Teresa, las visiones y los éxtasis se convirtieron en objeto de relato de experiencias místicas por parte de no pocas monjas. En la medida que aumentó el fervor de la religiosidad femenina aumentaron los recelos. El propio proceso de beatificación y canonización de Teresa de Jesús, hasta su feliz culminación (1622), obligó a la institución eclesial a reavivar el viejo problema de la gracia, confrontando la providencia divina con los méritos de la persona agraciada. El extraordinario carisma personal de Teresa supuso tener que replantearse que las virtudes individuales no podían cuestionar la trascendencia de la gracia divina. Los analistas futuros, de las visiones femeninas, reconocerán su valía, pero se esforzarán en penalizar los egos excesivos de las mujeres religiosas y resaltarán que la generosidad divina está por encima del carisma individual.

Abiertamente reacio a las revelaciones femeninas y cargado de racionalismo político se manifestó el franciscano Gerónimo Planes, doce años después de la canonización de Teresa. En su

²⁷ Poutrin 1995, 62-65; Caro Baroja 1978, 46.

²⁸ Egido 2000, 68.

Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos (1634) resaltó el papel de la jerarquía eclesiástica, a la hora de determinar la genuina santidad femenina²⁹. En materia de *Discretio Spirituum* puso de manifiesto que la era de los milagros no había concluido y que desde el origen de la especie, la divinidad había transmitido mensajes a los hombres a través de visiones, sueños y profecías y continuaría haciéndolo hasta el final de los tiempos. No mostró reparo en los ejercicios de autodiscernimiento tradicionalmente practicados por los grandes santos cristianos, pero, desde luego, quiso dejar claro el protagonismo de la Iglesia en detrimento de la mujer religiosa.

Planes esgrimió como objetos principales de su misoginia: la debilidad de la mujer, las enormes limitaciones de la naturaleza femenina y la intrínseca perversidad moral de la misma. Respecto a la debilidad femenina se centró en subrayar la propensión de las mujeres a caer en las ficciones del imaginario sensitivo, pues son de «naturaleza flaca y frágil» y ello, afirma, las hace creer «más fácilmente en las revelaciones y sugerencias e imaginarios naturales o diabólicos (...). Por esto imaginan más presto y sustentan con mayor pertinacia sus imaginaciones que los hombres». En cuanto a las condiciones morales, su tesis es que la mujer es un arma en manos de Lucifer contra el hombre. Su crítica es feroz incidiendo en la mujer- tentación o puerta del diablo, engañadora de hombres «son otrosí las mujeres, el instrumento más eficaz que el demonio ha tenido y tiene para engañar a los hombres y por eso las emplea Satanás más ordinariamente entre los gentiles para engañarles³⁰».

Adjudicó a la mujer un sinfín de vicios y de poseer «vanidad, hipocresía, envidia, ambición, codicia, lujuria»³¹. La conclusión de Planes es rotunda: deben ser las autoridades eclesiásticas las que establezcan las fronteras entre la verdad y la falsedad, los criterios objetivos, en definitiva, del discernimiento.

Estableció la diferencia entre revelaciones, visiones y raptos. Revelación -para él- es el desvelamiento de la verdad oculta; la visión se trata de una manifestación espiritual; el rapto es el elevamiento o arrobamiento y lo identifica con los éxtasis. A su juicio, se pueden producir los mismos «por enfermedad corporal, apetito sensitivo, imaginación o voluntad³²».

Después de intentar fijar los conceptos Planes defendió la visión intelectual en sus tres grados:

El primer grado, (...), es cuando Dios avivando la Fe con su mano poderosa y concertando las especies, imágenes y figuras de la imaginación trazando, a su modo el

²⁹ Campagne 2014, 77.

³⁰ Planes 1634, 267.

³¹ *Ibid.*, 268.

³² *Ibid.*, 143-167.

entendimiento, hace que el alma conozca con más viveza y claridad que ella pudiera conocer con la luz natural o sobrenatural ordinaria de la Fe (...) Así es grande la diferencia que hace el conocimiento de las cosas sobrenaturales, cuando Dios esfuerza la Fe y tornando la mano del entendimiento la traza sabiamente las especies e imágenes que en si tiene, al que se puede alcanzar con la virtud sobrenatural de la misma fe. Porque como la mano de Dios es tan poderosa hace aquí muchas cosas que el hombre en ninguna manera pudiera (...). El segundo grado es cuando Dios infunde especies e imágenes de nuevo en el entendimiento sobrenaturales y de linaje celestial (...). El tercer grado es cuando no son solo las especies infundidas por Dios, sino que también se le da al alma un hábito infuso aunque no más cierto que la fe³³.

Se preocupó, sobre todo, por delimitar la situación en la que se deben tener las revelaciones: «Hay que tener una edad madura pero no ser ni demasiado viejo si demasiado niño. Si se tienen de anciano hay peligro de caducar y delirar, como la experiencia lo enseña. Y si son de poca edad, corre en las tales personas el riesgo de liviandad, y de la enfermedad de la imaginación³⁴».

Subrayó nueve condiciones que debían tener las revelaciones³⁵:

1. Revelaciones con humildad y honestidad. Solo así se llega a la comprensión de lo divino.
2. Revelaciones que no aparten de la hermandad, amor y caridad fraternal a los que se comunica.
3. Que la revelación tenga equidad en el interior y en el exterior del alma.
4. Que no se aparten de la obediencia.
5. Consentimiento de los consejos a partir de los santos varones.
6. Que fomenten o promuevan la misericordia y la compasión porque la sabiduría del ciego hace al hombre compasivo.
7. Variedad: Está lleno de buenos frutos de todas las obras de misericordia.
8. No juzgar mal al prójimo, ni sospechar de cosa mala, sin fundamento y bastante razón a partir de la revelación.
9. No fomentar la hipocresía a partir de la revelación.

El esfuerzo de Planes es extraordinario en enfatizar la gracia divina por encima de las propias cualidades carismáticas del individuo. La vía purgativa no conduce, para él, a la vía mística. Las revelaciones no se consiguen por la propia voluntad ni por el estudio o el ejercicio sino por la bondad recibida de Dios. Utilizó el ejemplo de Teresa de Jesús para poner de relieve que no basta la voluntad para tener revelaciones y, desde luego, cuestionó la vía puramente sensitiva:

Entre los que en ella han sido regalados en nuestros tiempos es la beata y santa Madre Teresa de Jesús, la cual, humildemente, confiesa de sí, que jamás entendió había otra manera de oír, que con los oídos corporales, hasta que lo vi por mi dice: «porque aunque

³³ *Ibid.*, 247-248.

³⁴ *Ibid.*, 266.

³⁵ *Ibid.*, 310.

son unas palabras muy formadas, las que Dios habla, más con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndase muy más claro, que si se oyesen y dejarlo de entender, aunque se resista es por demás: porque cuando acá no queremos oír, podemos a tapar los oídos, o advertir, a otra cosa, de manera que aunque se oiga, no se entienda. Pero en esta plática que hace Dios al alma, no hay remedio ninguno, sino aunque me pese me hace escuchar y estar el entendimiento entero, para entender lo que Dios quiere entendamos, que no basta querer, ni no querer: porque el que todo lo puede, quiere que entendamos y se ha de hacer lo que él quiere y en esto se muestra Señor verdadero de nosotros³⁶».

Conclusión

El recelo hacia la religiosidad femenina, ya estaba instalado en la época de Teresa, a pesar de que ella representara la voluntad de equilibrio permanente, entre la realidad y el imaginario, entre el mundo contemplativo y la vida activa, e intentara rebajar la transcendencia de sus propias vivencias. Teresa de Jesús marcaría, a lo largo de su vida, la frontera de legitimidad del imaginario religioso femenino. Se quedó en el límite de lo que una mujer podía hacer y decir. Su obra suscitó prevenciones pero acabó siendo aceptada porque supo unir, en todo momento, la religiosidad institucional y su propio carisma.

Las generaciones de religiosas siguientes a Teresa vivieron de lleno el impacto de la Contrarreforma y el fracaso de las apuestas por la tolerancia ideológica. Los marcos históricos cambiaron. Teresa pudo vivir las ilusiones generadas durante el imperio de Carlos V y la «herencia comunera», aunque el fin de la tolerancia, en 1559, amenazó seriamente todo su discurso ideológico. Las religiosas posteriores, en cambio, vivieron, de lleno, la crisis de los viejos ideales renacentistas y albergaron la Contrarreforma con toda su intensidad.

El racionalismo preventivo parece desatarse en el ámbito eclesiástico desde finales del siglo XVI y culmina con Gerónimo Planes, uno de los tratadistas con mayores prevenciones al mundo visionario femenino. Paralelamente a los recelos de Planes, es cierto que a la institución eclesiástica le costó renunciar, a los beneficios publicitarios que podía representar el mundo visionario femenino. El discurso eclesiástico hizo hagiografías de monjas, eso sí, subrayando el peligro de las falsas revelaciones y la inexistencia de revelaciones auténticas que *a priori* no hubiesen sido examinadas por los confesores o teólogos.

Estos recelos tuvieron que ver con el estancamiento de las beatificaciones y canonizaciones de las religiosas posteriores a Teresa. Solo algunas llegaron a la condición de Venerable. Muchas

³⁶ Planes 1634, 186.

fueron estigmatizadas como heterodoxas. A lo largo del siglo XVII, seguirán habiendo notables fluctuaciones en relación a la religiosidad femenina hasta el racionalismo preilustrado.

Referencias bibliográficas

- Alabrús, Rosa M^a, 2012, «El conflicto de dominicos y jesuitas en los siglos XVI y XVII», Xavier Torras (ed.), *Les altres guerres de religió. Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)*, Girona, Papers de l'IRH, 2.
- Alabrús, Rosa M^a y García Cárcel, Ricardo, 2015, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra.
- Amrán, Rica (ed.), 2015, *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Santa Barbara, University of California, Publications of eHumanista.
- Ángeles, Juan de los, 1595, *Diálogos de la conquista del Reino de Dios*, Palencia, Ed. Ángel González.
- Callado, Emilio, 2016, «Cuatro amigos. Teresa de Jesús, Francisco de Borja, Fray Luis Bertrán y Juan de Ribera», Emilio Callado (ed.), *Viviendo sin vivir en mí. Estudios en torno a Teresa de Jesús en el Vº Centenario de su Nacimiento*, Madrid, Sílex.
- Campagne, Fabián Alejandro, 2014, «Crisis y reinención del discernimiento de espíritu en la era confesional. Análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini», *Revista de Historia comparada*, 18, nº 2.
- Caro Baroja, Julio, 1978, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal.
- Daza, Francisco, 1610, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la Bienaventurada Virgen Santa Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro Padre San Francisco*, Luis Sánchez, Madrid.
- Egido, Teófanos, 2000, «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz)», *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 25.
- García Cárcel, Ricardo y Moreno, Adoración, 2000, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy.
- García Hernán, Enrique, 2013, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus.
- Horozco, Juan, 1588, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta.
- Huerga, Álvaro, 1978, *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, I.
- Imirizaldu, Jesús, 1977, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, Ed. Nacional.
- Jesús, Teresa de, 2012, «Libro de la Vida», *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Kagan, Richard, 1992, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea.
- Lazzeri, Víctor, 1994, *Teología mística e teología escolástica: l'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Roma, Pontificio Seminario Lombardo.
- León, Fray Luis de, 1992, *La perfecta casada*, Madrid, Espasa-Calpe.
- León, Fray Luis de, 1588, «Carta-prólogo», *Obras completas de santa Teresa*, Salamanca, Princeps.

- Martínez-Burgos García, Palma, 1997, «Los sueños de Eva: Visiones, éxtasis y raptos en la sensibilidad del Barroco», Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA, T. 63.
- Márquez, Antonio, 1980, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980.
- Morgado, Arturo, 1999, *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Pérez, Joseph, 2014, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus.
- Planes, Gerónimo, 1634, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, Valencia, Viuda Juan Chrysostomo Garriz.
- Poutrin, Isabelle, 1995, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Serrano, Eliseo (coord.), 2015, *Erasmus y España. 75 años de la obras de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Institución Fernando el Católico.
- Tausiet, María y Amelang, James, 2004, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons.
- Vicens, Gaspar O.P., *Miscelánea político-eclesiástica*, Ms. 1010, Biblioteca Universitaria de Barcelona.