

# Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines

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

## CECIL Numéro 3 - Année 2017

<b>Dossier thématique: Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies discursives (M. Mar Cortés Timoner coord.).....</b>	<b>5</b>
Ma. 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 Boeglin : 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 <sup>a</sup> 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
<b>Recensions d'ouvrages et compte-rendus .....</b>	<b>129</b>



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, l'équipe d'accueil qui réunit des chercheurs des universités Toulouse-Jean-Jaurès et Paul-Valéry, Montpellier 3.

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

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](mailto:cahiersdetudes@gmail.com)

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

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

ou nous contacter à l'adresse indiquée ci-dessus.

#### **Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines**

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

## CECIL Numéro 3 - Année 2017

<b>Dossier thématique: Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies discursives (Ma. Mar Cortés Timoner coord.).....</b>	<b>5</b>
Ma. 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 <sup>a</sup> 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
<b>Recensions d'ouvrages et compte-rendus .....</b>	<b>129</b>
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

# Dossier thématique

## Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge Pratiques et stratégies de discours Espagne, Portugal (XVe-XVIIIe s.)

Le discours mystique par sa nature insolite a rapidement suscité l'attention sourcilleuse des autorités face à ce qui était, avant tout, une "manière de parler", une "pratique de la langue" pour reprendre les expressions de Michel de Certeau. Face à l'expérience mystique, face au langage nouveau qu'elle induit pour rendre compte de ce ressenti du divin, où la vérité et la réalité s'effacent au profit de la relation qui se fait jour entre l'élu et Dieu, l'Inquisition et, de façon plus large, les autorités ecclésiastiques montrèrent une réserve et une défiance certaine et entendirent contrôler et canaliser la diffusion de ces récits et narrations.

Subversif par nature, le discours mystique, qui appelait à être aux côtés de la théologie scolastique l'une des sciences du divin et qui conduisait subsidiairement à amoindrir le rôle de la hiérarchie dans le salut, a fait l'objet d'encadrement et de surveillance. Et corollairement, dans leur écriture, mystiques, contemplatifs et auteurs ascétiques adoptèrent des stratégies discursives propres à déjouer les instances de censure, notamment à partir du moment où l'Inquisition castillane entendait encadrer les manifestations d'une mystique populaire — de laïcs et d'*idiotas* éclairés — à travers la répression de l'illuminisme. Si on se trouve, notamment dans les écrits de la mystique féminine, face à un discours médiatisé et contrôlé par les directeurs de conscience et les confesseurs, ces récits durent trouver une légitimité qui ne leur était pas acquise.

Ce discours, par sa nature, devint au cours du XVIe siècle et à l'âge de la déchirure confessionnelle, un des lieux privilégiés pour évoquer la majesté de la grâce et devint d'autant plus l'objet de lourdes suspicions que l'origine juive de nombre de contemplatifs interrogeait les juges de la foi.

Ce numéro de *CECIL* invite ainsi à s'interroger à l'époque moderne sur les stratégies d'écriture, de réécriture et de construction du discours afin de mystifier les censeurs de la fin du Moyen Âge et de la modernité. Par delà les pratiques d'écriture propres aux auteurs mystiques et ascétiques, les contributions replacent la médiatisation du texte ascétique dans son rapport à la norme juridique et canonique.

M. Mar Cortés Timoner (UB)

**Escribir bajo coacción: místicos, contemplativos y el espectro del juez. Prácticas y estrategias discursivas.**

**España, Portugal. De la Edad Media al siglo XVIII**

En la Baja Edad Media y los siglos XVI, XVII y XVIII, el discurso místico, por su insólita naturaleza, despertó rápidamente la atención y sospecha de las autoridades. Ante un lenguaje característico que intentaba verbalizar la experiencia de lo divino, donde la verdad o la realidad se diluían a favor de la relación que se establecía entre el elegido y Dios, la Inquisición y, en términos más generales, las autoridades eclesiásticas mostraron cierta desconfianza y buscaron controlar y canalizar la difusión de los textos que hablaban de esas vivencias personales de lo trascendente.

Subversivo por naturaleza, el discurso místico se erigió en un conocimiento individual de lo divino que podía hacer peligrar el papel de la Iglesia en la sociedad. En consecuencia, escritores contemplativos y místicos adoptaron en sus escritos estrategias discursivas para evadir los órganos de censura, sobre todo a partir del primer cuarto del siglo XVI, momento en el que la Inquisición española pretendió delimitar las manifestaciones de una mística popular.

En ese ambiente de férrea vigilancia, las autoras místicas debieron someterse –al menos aparentemente- a un discurso mediatizado y controlado por los directores de conciencia y confesores para legitimar sus composiciones. Sus obras se convirtieron en el espacio adecuado para evocar la grandeza de la gracia en clave femenina despertando, de esa manera, las sospechas de herejía y judaísmo.

Este número de la revista *CECIL* invita a cuestionarse sobre las estrategias de escritura o reescritura y la construcción de un discurso ascético-místico –por encima de las características propias de cada autor y autora– que tuvo que esquivar y sortear la censura bajomedieval y de la Edad de Oro.

M. Mar Cortés Timoner (UB)

**Escrever sob coerção: místicos, contemplativos e o espectro do juiz. Práticas e estratégias discursivas.****Espanha, Portugal. Da Idade Média ao século XVIII.**

Na Baixa Idade Média e ao longo dos séculos XVI, XVII e mesmo XVIII, o discurso místico, pela sua natureza incomum, rapidamente atraiu a atenção e a suspeita das autoridades. Perante uma linguagem peculiar que procurava verbalizar a experiência do divino, onde verdade ou realidade se diluem em favor da relação estabelecida entre o fiel e Deus, a Inquisição e, no geral, as autoridades eclesíásticas, revelaram certa desconfiança, tentando controlar e orientar a divulgação de textos que versassem sobre essas vivências pessoais do transcendente.

Subversivo por natureza, o discurso místico avocou a si a expressão do conhecimento individual do divino, levando assim a questionar o papel da Igreja na sociedade. Neste contexto, escritores místicos e contemplativos passaram a adotar estratégias discursivas tendentes a iludir a censura, especialmente a partir do primeiro quartel do século XVI, época em que a Inquisição espanhola se deteve com particular atenção sobre as manifestações ligadas à mística popular.

Neste clima de cerrada vigilância, os autores místicos viram-se constrangidos a enveredar - pelo menos aparentemente – por um discurso mediado e controlado por confessores e diretores de consciência como forma de legitimarem os seus escritos. As obras que compuseram assumiram-se, nos séculos XVI e XVII, como um campo fértil de evocação da grandeza da graça no feminino, mas, e por isso mesmo, também de suspeitas de heresia e judaísmo.

Este número da revista *CECIL* convida a aprofundar a questão das estratégias de escrita, reescrita e de construção do discurso místico-ascético que, para lá do estilo individual, foram usadas pelos autores para iludir e ultrapassar a censura institucional.

M. Mar Cortés Timoner (UB)



# Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús

M<sup>a</sup> Mar Cortés Timoner<sup>1</sup>

Universidad de Barcelona-IRCVM<sup>2</sup>

«Quiérollo dezir así simple e brevemente como lo entiendo»

Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*, 46v

**Resumen:** El artículo pretende destacar las similares estrategias retóricas que Teresa de Cartagena, escritora judeoconversa del siglo XV, y santa Teresa de Jesús –conscientes de su atrevimiento– desarrollaron en sus textos para autorizar su discurso espiritual. En ambas autoras, percibimos la vivencia de una piedad fundamentada en la vivencia personal y sincera de lo trascendente, que desean y necesitan verbalizar por escrito desde su realidad de mujeres elegidas por Dios.

**Palabras clave:** escritoras españolas, mística femenina, literatura espiritual, estrategias retóricas, literatura española de la Edad Media, literatura española de la Edad de Oro

**Titre:** Stratégies de consentement dans le discours spirituel de Teresa de Cartagena et Teresa de Jesús.

**Résumé:** Cet article met en évidence les similitudes des stratégies rhétoriques que Teresa de Cartagena, écrivaine judéo-converse du XVe siècle, et sainte Thérèse de Jésus – conscientes toutes deux de leur audace – ont développé dans leurs textes afin de pouvoir développer leur discours spirituel. Chez les deux auteures, on perçoit la défense d'une expérience de vie personnelle et sincère de la transcendance, qu'elles entendent et doivent exprimer par écrit depuis leur réalité de femmes élues de Dieu.

**Mots-clés:** femmes écrivains espagnols, féminine mystique, littérature spirituel, stratégies rhétoriques, littérature espagnole du Moyen Âge, littérature espagnole du Siècle d'Or

**Title:** Strategies of authorization in the spiritual discourse of Teresa de Cartagena and Teresa de Jesús.

**Abstract:** This article tries to highlight similar rhetorical strategies that Teresa de Cartagena, a fifteenth century converted Jewish writer, and Santa Teresa de Jesús –both aware of their boldness– developed in their texts to authorize their spiritual speech. In both authors, a defense of their personal and sincere life lessons of transcendence can be perceived. They wish and need to verbalize in writing their reality of women chosen by God.

---

<sup>1</sup> M<sup>a</sup> Mar Cortés es profesora doctora en la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona y miembro investigador de l'Institut de Recerca en Estudis Medievals (IRCVM). Ha publicado diversos estudios relacionados con las primeras escritoras de la literatura española y ha prestado especial atención a la espiritualidad femenina de la Edad Media y los siglos XVI y XVII. Asimismo, ha participado en varios congresos y proyectos de investigación internacional vinculados al estudio del teatro clásico español. Correo: marcortes@ub.edu.

<sup>2</sup> El presente trabajo se integra en el proyecto «La conformación de la autoridad espiritual en Castilla» (FFI2015-63625-C2-2-P) dirigido por Rebeca Sanmartín Bastida.

**Key word:** Spanish women writers, female mystic, spiritual literature, rhetorical strategies, Spanish Middle Age literature, Spanish Golden Age Literature

## **Introducción: mujer, religión, escritura y osadía**

Entre los nombres que merecen un lugar relevante en la historia de la literatura espiritual de nuestro pasado se hallan los de Teresa de Cartagena y Teresa de Ávila: autoras osadas que se atrevieron a hablar por escrito –con astucia– de su experiencia de lo trascendente en un contexto social que les imponía el silencio y la obediencia por ser mujeres. Durante la Edad Media y el Renacimiento, los moralistas y eclesiásticos repitieron con perseverancia que la mujer –por su falta de buen entendimiento– debía resguardarse del mundo exterior, cuidar sus obligaciones domésticas y dejarse guiar por los consejeros espirituales. A estas ideas, que perduran a lo largo de todo el humanismo y recobran fuerza en la Contrarreforma, hay que sumar la vigilancia férrea de una jerarquía eclesiástica dispuesta a proteger su poder persiguiendo los movimientos espirituales que, en especial a partir de la baja Edad Media, defendieron una comunicación individual y afectiva con lo divino que difuminaba las fronteras entre teólogos y laicos sin letras o devotas a la hora de alcanzar un verdadero conocimiento de Dios.

### **1. La escritura en manos de mujer**

En la segunda mitad del siglo XV, la religiosa burgalesa Teresa de Cartagena compuso dos tratados de temática espiritual -conservados en un códice<sup>3</sup> misceláneo copiado en el siglo XV (Rivera 2013: 612)- que destacan en el panorama religioso-cultural del prehumanismo hispánico y que conocemos con los títulos respectivos:

---

<sup>3</sup> Se trata del ms. h.III.24 de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Mis referencias a las obras de Teresa de Cartagena remiten al citado manuscrito, pero se han cotejado las ediciones de Lewis Hutton (Cartagena 1967) y Castro Ponce (Cartagena 2001). Para la transcripción de fragmentos, se ha colocado entre corchetes cuadrados las añadiduras o correcciones -algunas aparecen entre líneas o al margen del propio manuscrito- y en corchetes oblicuos las supresiones. Se ha modernizado: la puntuación, el uso de mayúsculas, los acentos y la unión o separación de palabras. El signo tironiano se ha transcrito por «e», la «s» alta o «ss» por «s» y la «R» o «rr» iniciales como «r»; además, se ha regularizado el empleo de «u/v» y «i/j/y». Para indicar la reproducción de fragmentos del tratado *Admiración operum Dey*, se escribirá la cifra II antes del número del folio.

*Arboleda de los enfermos*<sup>4</sup> y *Admiración operum Dey*<sup>5</sup>. Ambas obras dan cuenta de la relevante cultura de la autora y, por otro lado, nos hablan de la amarga experiencia de la enfermedad que la sumergió en una sordera total e incurable.

La escritora perteneció a la familia judeoconversa de los Santa María-Cartagena<sup>6</sup> y estudios actuales la identifican con Teresa Gómez de Cartagena, quien aparece documentada –entre 1446 y 1452– como monja profesa del convento de Santa Clara que se hallaba extramuros de la ciudad de Burgos (Rivera 2013: 605-606). En abril de 1449, el obispo de Burgos Alonso de Cartagena –tío de Teresa– consiguió una dispensa del Papa Nicolás V (Beltrán de Heredia 1966: 39) para que su sobrina pudiera desplazarse a un centro religioso de la orden cisterciense o benedictino que se desconoce<sup>7</sup> aunque, como se ha indicado, Teresa sigue mencionada en documentos de la comunidad clarisa hasta tres años después. María-Milagros (2013: 608) llega a exponer:

---

<sup>4</sup> Al final de la copia de *Arboleda de los enfermos* se puede leer que el amanuense fue Pero López de Trigo. Parece ser que la mano que copió *Admiración operum Dey* es diferente a la anterior y remite a otro/otra amanuense (Rivera Garretas 2013, 612-613).

<sup>5</sup> En el mismo códice se conserva *Vencimiento del mundo* de Alfonso Martínez de Toledo y la obra anónima *Dichos e castigos de profetas e filósofos que toda verdad fablaron*, que algunos pocos estudiosos como José Parada y Santín (1905, 56) consideraron que también podría haber sido compuesta por Teresa de Cartagena (Vargas Martínez 2016, 167). Puede consultarse la información acerca del códice en Zarco Cuevas (1924, 232-233) y en el catálogo en línea de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=2>>

<sup>6</sup> Cantera Burgos pudo concretar el linaje de la autora al descubrir el testamento (fechado el 6 de julio de 1453) en el que el escritor humanista don Alonso de Cartagena mencionaba a su sobrina «Teresie monacali» (Cantera Burgos 1952, 537). Esta identificación ha sido últimamente ratificada con el hallazgo –por parte de Milagros Rivera (2007: 763n1)– de la sentencia dictada por fray Íñigo de Mendoza (poeta franciscano sobrino de Teresa) de la herencia de Pedro de Cartagena, padre de la autora. En el documento, esta aparece mencionada como «doña Teresa de Cartajena» y se la considera –como se venía defendiendo hasta el momento– hija de María Saravia y Pedro de Cartagena, quien fue uno de los hijos del rabino Selomó ha-Leví. Selomó ha-Leví (c. 1352-1435) fundó el linaje cuando, el 21 de julio de 1390, se convirtió a la fe cristiana adoptando el nombre de Pablo de Burgos o García de Santa María; una vez nombrado obispo de Cartagena, tomó el apellido patronímico «Cartagena». Pablo de Cartagena estudió en la Universidad de París y llegó a ser nuncio papal y real canciller de Castilla en las cortes de Enrique III y Juan II. De esta importante figura política y religiosa de la Castilla bajomedieval conservamos varias obras de temática teológica e histórica (Cantera Burgos 1952). Su sobrino Alonso de Cartagena le sucedió en el cargo de obispo de Burgos y tuvo un papel muy importante en la cultura de la Castilla del siglo XV.

<sup>7</sup> D. Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim (Seidenspinner-Núñez y Kim 2004, 129-131 y Kim 2008, 40-42) sugieren que su ingreso en el Císter se justificaría por la imparcialidad que esta Orden mostraba hacia el creciente problema político-social de los conversos (Márquez Villanueva 2014, 45). A. Sicroff (1985, 92) ha comentado como, en cambio, la Orden de los franciscanos fue la primera en demostrar preocupación por «las mezclas entre cristianos, cristianos nuevos judaizantes y judíos, que producían disensiones en el seno mismo de todos los cristianos».

No se sabe a qué comunidad femenina se trasladó Teresa, si es que se trasladó a alguna, ya que no se puede excluir que la carrera eclesiástica que promovió<sup>8</sup> para ella su tío Alonso de Cartagena fuera trunca por la enfermedad, por su propio deseo o por otra causa.<sup>9</sup>

Entre Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús hallamos varios aspectos coincidentes que merecen tenerse en cuenta<sup>10</sup>. El que ambas se educaran en el seno de familias de origen judío pudo influirles en la defensa de una piedad más interiorizada que igualaba a los seres humanos –fueran mujeres o varones, iletrados o cultos, descendientes de cristianos viejos o convertidos– ante la Divinidad. En las obras de las dos escritoras se percibe el sentimiento de marginación social debido a su situación de mujeres, enfermas o débiles y, probablemente, por su mencionada ascendencia judeoconversa en una época crítica<sup>11</sup> donde había ido aumentando

---

<sup>8</sup> Con fecha del 2 de mayo de 1449, conservamos otra petición del obispo de Burgos dirigida al Papa solicitando que Teresa de Cartagena pudiera acceder a algún cargo o dignidad en la nueva Orden una vez hubiera cumplido los veinticinco años (Beltrán de Heredia 1966: 40-41); por tanto, Teresa habría nacido hacia 1425.

<sup>9</sup> María-Milagros (2013: 612) plantea la posibilidad de que Teresa de Cartagena hubiera abandonado el espacio conventual y acabara relacionándose con círculos literarios como el cenáculo que giraba en torno a Alonso Carrillo de Acuña. La corte del que fuera arzobispo de Toledo (1446-1482) dio cobijo a escritores judeoconversos y, además, contó durante años con la presencia del escritor Gómez Manrique y su esposa Juana de Mendoza: dama a la que la escritora dirigió *Admiración operum Dey* y con quien mantuvo una posible relación de amistad además de vínculos parentales (Deyermond 1998, 71-72).

<sup>10</sup> Las similitudes ya fueron señaladas por estudiosos del siglo pasado. Margarita Nelken consideró a Teresa de Cartagena como «la primera en fecha de nuestras grandes escritoras místicas» (Nelken 1930, 50 y 68-69). Carmen Conde (Conde Abellán 1963, 115) mencionó la continuidad espiritual que vinculaba a las dos religiosas: «Como faro esplendoroso, Teresa de Ávila. Y antes de ella, iniciación quizá del camino de dolor y de abnegación humana a la búsqueda deslumbradora de lo divino, aquella Teresa de Cartagena, la de la *Arboleda de los enfermos*». Américo Castro (Castro 1982, 29-30) habló de semejanzas estilísticas –relacionables con la común ascendencia hebrea– en las obras de ambas escritoras, quienes, junto a las vivencias místicas hablaron de su sentir en el mundo y de las relaciones con su entorno: «[santa Teresa] incluye en lo que escribe, como ya he dicho, la presencia de quien escribe, su estar pensando y su estar sintiendo, sus relaciones con su familia y con quienes trata.[...] Hay sí alguna relación entre el estilo de Teresa la santa y el de doña Teresa de Cartagena, cuando ésta describe la vivencia de su propia sordera [...]. Convertir lo genéricamente objetivado en lo sentido en realidad puede guardar relación con antecedentes literarios semítico-literarios [...]». Aurora Egido (1982, 601) explicó como la autora burgalesa había precedido a la santa carmelita en el empleo de una serie de elementos retóricos para defender y justificar su escritura siendo mujer. Aclaró que la «monja franciscana, familia de conversos y aquejada de enfermedades, ofrece paralelismos más que ocasionales» con Teresa de Jesús. Estudios más actuales que establecen relaciones entre las dos autoras son: Cortés Timoner (2004, 107-143 y 2015), Rivera Garretas (2012) y Márquez Villanueva (2014), quien expone en la página 35 de su artículo: «No hay prueba a favor ni en contra de que Teresa de Ávila tuviera conocimiento de su predecesora, pero el origen y trayectoria de ambas ofrece un coherente mapa de paralelos y de divergencias que solo ahora permite un acercamiento o balance acerca de vidas y obras».

<sup>11</sup> Cabe tener en cuenta los diferentes contextos socio-políticos y religiosos de las dos autoras: Teresa de Cartagena vivió antes de la expulsión de los judíos decretada por los Reyes Católicos en 1492 –aunque desde 1391 la hostilidad hacia los conversos fue acentuándose (Rábade Obradó

peligrosamente la tensión entre religiones; es en este sentido que podemos leer sus críticas a la excesiva importancia que la sociedad otorga a la vacua honra mundana, que se vincula a la codicia y la preocupación por las apariencias<sup>12</sup>.

Asimismo, sus textos evidencian la asimilación de unos conocimientos teóricos – por medio de coincidentes o semejantes lecturas<sup>13</sup> y la recepción (oral o escrita) de sermones– que desean enmascarar bajo la continua referencia a su torpeza intelectual y flaco entendimiento femenino. Las alusiones a su situación de mujeres endebles sin sabiduría y, además, pecadoras se combinan con otras estrategias retóricas que emplean para excusar su escritura ante los que detentan la cultura y el pensamiento (Cortés 2015, 239). De esta manera, su labor literaria se escuda (o apoya) en la voluntad de ayudar a los devotos y las devotas o responder a una petición<sup>14</sup> que, como ya indicó Rosa Rossi (1983a, 77-78) para el caso de la Santa, se

---

2001 y 2005)– y Teresa de Jesús escribió bajo la supervisión de varios confesores y la vigilancia inquisitorial (Llamas Martínez 1972) en plena Contrarreforma: época del Índice de libros prohibidos del inquisidor general Valdés y de la profusión de estatutos de limpieza de sangre (Vega Ramos 2014). Entre una y otra escritora se desarrolló, además, un período favorable a la defensa de una piedad afectiva, íntima y personal así como a la difusión de las ideas erasmistas (Bataillon 1966).

<sup>12</sup> En *Admiración operum Dey*, podemos leer: «E sy estos [los ojos intelectuales del ánima] por nuestros pecados se obsc[u]reçen e çiegan con el polvo de las ter[r]enales codicias, en tinieblas estamos [e] non podemos ver el camino de la nuestra patria e cibdad de lh[e]r[usa]lem, e si Aquel que es verdadera Luz no halumbra el nuestro entendimiento» (II, 63v). Por su parte, Teresa de Jesús manifiesta -en *Libro de la Vida*- el grave error que supone preocuparse por los asuntos de honra: «Fatígase de el tiempo en que miró puntos de honra y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra. [...] Ríese de sí, de el tiempo que tenía en algo los dineros y codicia de ellos [...] Muchas veces se procura con ellos el infierno y se compra fuego perdurable y pena sin fin» (XX, 115). Y en *Camino de Perfección* menciona la injusta valoración social en torno a las honras y riquezas terrenales: «Entiéndase bien, que me parece que esto de honra siempre traí algún interesillo de tener rentas y dineros; porque por maravilla, u nunca, hay honrado en el mundo si es pobre; antes, aunque sea en sí honrado, le tienen en poco» (II, 243). Joel Sangnieux (1983:71) llegó a decir, a propósito de la escritora carmelita: «el tema del honor, tema central de la obra teresiana, corresponde a la obsesión fundamental de los conversos». Cabe precisar que las referencias a las obras de santa Teresa se toman de la edición de Biblioteca de Autores Cristianos mencionada en el apartado bibliográfico (Jesús 2015). A la hora de citar fragmentos, se indicará –si no se ha hecho justo antes– entre paréntesis el título de la obra y, a continuación, el capítulo en cifras romanas y, posteriormente, las páginas.

<sup>13</sup> En especial, hallamos en sus obras influencias de san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio, san Bernardo y varias referencias a la Biblia. En ambas autoras percibimos semejanzas doctrinales (como la defensa de una piedad interiorizada fundamentada en la oración mental) que se deberían a la influencia del nuevo movimiento religioso que se difundió en la baja Edad Media y que en España originaría la mística del recogimiento, que alimentó la piedad de la escritora carmelita (Cortés Timoner 2004, 63-105).

<sup>14</sup> Se trata de las marcas propias que acompañan los prólogos de los textos de las primeras escritoras y, fundamentalmente, cuando tratan temas espirituales (Rossi 1983b, 44). G. Vega García-Luengos expone (como conclusión a su artículo en línea): «En realidad, entre la escritora «por obediencia» de Menéndez Pidal y esta escritora con «irrestañable vocación literaria» sólo

trata de un «movimiento táctico» o de un «peaje» que debe pagarse para evadir la prohibición de la élite pensadora<sup>15</sup>. En ese sentido, Alison Weber (1990, 36) ha mencionado las estrategias de Teresa de Jesús (lo que llama «retórica de la subordinación») al presentarse como una mujer ignorante, discreta y débil<sup>16</sup> que le permite, a la vez, protegerse de las críticas de vanidad o lascivia que podía recibir por escribir o hablar públicamente siendo mujer. En una línea similar, Joel Sagnieux (1983: 756) habla de «la insistencia irónica [de Teresa de Jesús] en la torpeza de las mujeres en general y la suya en particular. Una insistencia no desprovista de coquetería y que constituía indudablemente una postura táctica, estratégica frente a los peligros que la amenazaban». También podemos tener en cuenta las palabras de John F. Cammarata (1994: 63): «La aceptación, repetición y exageración de la inferioridad femenina es su técnica de superación humilde. Santa Teresa, sutilmente, invalida los efectos de la cultura patriarcal por su estrategia de validarlos arduamente».

Las dos Teresas asumen su inferioridad intelectual ante los varones, autorizan sus obras en su intención moral o piadosa y rechazan cualquier exhibición de habilidad literaria dejando claro que aprecian el contenido –sencillo y directo– por encima del estilo elegante o la abstracción teórica<sup>17</sup>. A este respecto, el empleo de expresiones

---

existe una antonimia aparente: ella sabía arreglárselas bien para que le mandasen aquello que estaba deseando obedecer».

<sup>15</sup> Fray Francisco de Santa María recoge en su crónica de la reforma descalza los términos negativos con los que el nuncio papal en España, Filippo Sega, describe a Teresa de Jesús, hacia 1578, durante una conversación con el padre carmelita Juan de Jesús Roca: «fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y preladados, enseñando como maestra contra lo que san Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen». Es interesante anotar que Teresa de Jesús hace referencia a este comentario misógino y malintencionado en una carta dirigida al Padre Pablo Hernández (Navarro Durán 1994, 55): «De mí le dicen que soy una vagamunda y inquieta».

<sup>16</sup> En *Libro de la Vida*, leemos: «basta ser mujer para caérseme las alas, cuantimás mujer y ruin [...] bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores» (X, 69); «a una mujercilla ruin y flaca como yo y temerosa» (XXVIII, 154). En la *Arboleda de los enfermos*, la autora también se presenta como mujer modesta y de poco conocimiento: «E como la baxeza e grosería de mi mugeril ingenio a sobir más alto non me consienta» (1v); «segund mi pobre e mugeril engenio lo puede comprehender o sentir» (24v); «porque mi grosero juizio mugeril haze mis dichos de pequeña o ninguna abtoridad» (42v).

<sup>17</sup> En su primer tratado, Teresa de Cartagena declara que su discurso rehúye el artificio retórico o las complicaciones formales: «E non tanto me plaze ser estudiosa en inquirir o buscar graçiosa eloqüencia quanto deseosa sea de manifestar a los que saberlo quisieren aquello que en mí manifesto paresçe, que, ha fin que como yo lo conozco, lo conozcan todos» (f. 2v); «quíerolo

de uso popular, refranes y proverbios que encontramos en sus discursos respondería a la búsqueda de un diálogo modesto y personal con sus lectores donde se valora la vivencia sincera e individual de lo trascendente (Cortés Timoner 2004, 130-131).

Principalmente en el *Libro de la Vida* y en los dos tratados de Teresa de Cartagena, sendas autoras hablan de la experiencia del sufrimiento físico que las encaminó hacia el encuentro de Dios<sup>18</sup>: hallazgo que se realizó en su madurez, tras una juventud sometida a la tensión entre la llamada a la vida espiritual y las tentaciones o atracciones mundanas. Mencionan como su escritura responde al presente de una nueva vida que las ha abrazado<sup>19</sup>, y consideran la voluntad como la facultad primordial para alcanzar el verdadero saber, que se fundamenta en una piedad íntima, humilde y afectiva.

---

dezir así simple e brevemente como lo entiendo» (46v). Asimismo, avisa del peligro de la soberbia que surge de «la graciosa eloquencia e muy alevado entender o ingenio» (30r).

En *Admiración operum Dey*, advierte a los que se creen equivocadamente dueños del saber: «Pero sabemos que muchos de los que aquestas [naturales] çiençias supieron se perdieron e otros muchos que nos las sabían se salvaron. Pues solamente aquella es verdadera çiençia que nos enseña e endereça e atrae a conosçer e amar e desear el verdadero Bien, e aquesta sabiduría no l[a] niega Dios a quien la desea e busca con entrañable cuidado» (II, 59r-v). Reitera que el objetivo de su escritura es el elogio al Señor: «e manificar a Dios por confisión de la lengua, dando loor e alabança al su santo Nonbre, recontando a las gentes la igualeza de la su justiçia, <de> la grandeza de su misericordia e la m[a]nifiçençia e gloria suya» (II, 64r). Teresa de Jesús también desea eludir cualquier muestra de sabiduría o adorno estilístico: «Y aunque no les dejarán de aprovechar mucho las letras antes y después, aquí en estos ratos de oración poca necesidad hay de ellas, a mi parecer, si no es para entibiar la voluntad; [...] créame que vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo». (*Libro de la vida*, XV, 90); «havré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera escusar por ser mujer, y escribir simplemente lo que me mandan» (*Libro de la Vida*, XI, 71).

<sup>18</sup> Aurora Egido (1994, 163) ya comentó cómo la *Arboleda de los enfermos* precede al *Libro de la Vida* en presentar a la enfermedad como «auténtica escala de virtudes que, con la ayuda del «soberano Físyco», conlleva el acrecentamiento de los dones espirituales y la huida del mundo».

<sup>19</sup> Teresa de Jesús habla de un nuevo libro y momento vital cuando inicia el relato de las vivencias que siguen a su renovación interior: «Es otro libro de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí» (XXIII, 126). En términos similares, Teresa de Cartagena sitúa su escritura en un presente dedicado completamente a su Creador: «Así que agora, sea por gracia infusa de la supernal bondad de Dios, agora sea por fuerça manifiesta del rigor de la justiçia, yo así contin[u]amente me estengo de la propia volunta[d] [...] E quanto escriví aquel tratado que trata de aquesta intelectual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabança e conosçer a Dios e a mí mesma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya [...]» (II, 64r).

## 2. El conocimiento personal y afectivo ante la teología escolástica

La *Arboleda de los enfermos* se integra en el género de la epístola y los consejos expuestos por su autora se cimentan en la vivencia<sup>20</sup> de la gracia divina que la condujo a una vida más serena, tras un largo periodo de padecimiento corporal y psíquico. Por otro lado, *Admiración operum Dey* surge como apología de su capacidad para escribir en torno a su experiencia de lo trascendente. En la presentación de su segundo tratado, la autora explica que una anterior obra suya (podemos suponer que es la *Arboleda de los enfermos* aunque no lo indica explícitamente<sup>21</sup>) ha causado –entre sus lectores– cierto desconcierto o sorpresa reflejando desconfianza hacia su autoría<sup>22</sup>. Expone que ello responde al hecho de no ser habitual la escritura entre las mujeres<sup>23</sup>, pero ello no invalida su capacidad para las tareas intelectuales, e insinúa como la malintencionada «admiración» encubre el

---

<sup>20</sup> El discurso de Teresa de Cartagena se fundamenta en el empleo recurrente de la primera persona para hablar de su experiencia de la enfermedad reveladora y, a partir de ella, interpretar las lecturas de las autoridades cristianas que apoyan y autorizan sus consejos y reflexiones de dimensiones generales. De esta manera, su obra se relaciona, además, con el género de la consolación y el de las confesiones (Cortés 2015, 244).

<sup>21</sup> La autora hace referencias al tratado que ha obtenido una problemática recepción sin indicar su título pero comentado aspectos temáticos relacionables con *Arboleda de los enfermos*: «e pues el tractado que yo hize, ya saben los prudentes varones que le an visto que no tracta de filolofia ni de teología, ni de otra ninguna çiençia natural, sino solamente desta ya dicha devota e saludable sabiduría, la qual es saber conosçer e reduzir a la memoria los benefiços de Dios e saber conosçer e escudriñar e buscar en estos mis públicos males las ascondidas misericordias del Señor [...] e aquello que a mi entendimiento mugeril se fazia escuro e dificultoso púdolo fazer claro e ligero Aquel que es verdadera Luz e Sol de justiçia» (II, 59v-60r). «E quando escreví aquel tractado que trata de aquesta intelectual Luz e sobredicha çiençia [...]» (II, 64r).

<sup>22</sup> Teresa de Cartagena podría referirse a las sospechas de haber asumido méritos inmerecidos de autoría, es decir, tal vez gente de su entorno considerara que su obra había sido compuesta o ideada por algún escritor erudito de su familia, como su tío Alonso de Cartagena. Aunque más bien parece defenderse ante quienes desacreditan su autoridad –como mujer– para hablar públicamente de la búsqueda de una comunicación personal y auténtica con Dios. El alcance de su apología (que aboga por el mismo merecimiento ante Dios de hombres y mujeres) ha conducido a integrar la obra en el conjunto de textos que alimentaron el debate europeo conocido como Querrela de las Mujeres (Rivera Garretas 2003, 19-21). Aunque existen diversas definiciones en torno a este fenómeno histórico, podemos considerar que se trata de una discusión originada en la Baja Edad Media y difundida hasta la Revolución Francesa –de dimensiones literarias, filosóficas, teológicas, científicas y políticas– que reflexionó sobre la supuesta inferioridad de la mujer en relación al hombre e intentó definir –en palabras de Vargas Martínez (2016, 20)– «el valor de lo femenino y de lo masculino, en especial el de las mujeres: su naturaleza, virtud, capacidad intelectual y acceso al conocimiento».

<sup>23</sup> Leemos: «creo yo, muy virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tractado es por no ser acostumbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil» (II, 52r).

error (o pecado de soberbia) en que han caído aquellos que consideran que el conocimiento es dominio absoluto de los varones letrados:

Pero deven notar los que se maravillan que aya una admiración o manera [de] maravillar en l[a] qual es loado e venerado el Hazedor o Inspirador de aquella obra de que nos maravillamos, [e] que ay otra admiración en l[a] qual no es loado ni sirvido el soberano Hazedor, antes es [en] enjuria e ofensa suya (II, 55v).

Ella aclarará :

[...] los que agora son maestros, en otro tiempo fueron diçípulos, e [a]quellos cuyos diçípulos fueron, otro maestro<s> los mostró. E así, enseñando los unos a los otros e aprendiendo, son venidas las çiençias a las manos de aquellos que agora las tienen e saben, pero, [si] bien hazen la pesquisa, [f]allaremos que así la sabiduría como la industria e graçia para la mostrar e aprender, todo desç[en]ndió e desçiende de u[n]a fue[n]te, ca el Señor de las çiençias, Dios solo es (II, 58v).

Amparará su vindicación en el elogio a las mercedes que el Señor –poseedor de la verdadera sabiduría<sup>24</sup>– puede otorgar a hombres y mujeres para emprender notables acciones (como la escritura de un tratado como él que ella compuso). De igual modo, la escritora abulense, en *Libro de la Vida*, dará validez al saber que ha recibido directamente del Señor:

[...] y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca u casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se pueda olvidar! (XXVI, 142).

---

<sup>24</sup> En la *Arboleda de los enfermos* desprecia la enseñanza que dice haber recibido en Salamanca al compararla con el beneficio que el enfermo (como ella misma) puede alcanzar por medio de la virtud de la paciencia y la vida entregada al Señor: «ca a esto no bastaría mi flaco juicio, mas segund la pequeña facultad de aquel y los pocos años que estudié en el estudio de Salamanca, los quales más me hazen dina de remisión plenaria en la sinpleza de lo sobredicho que no me otorgan sabiduría en lo que dezir quiero (46v)». Isabel Beceiro Pita (1991, 581), Milagros Rivera (2007, 765 y 2011, 248) y Victoria Rivera-Cordero (2005, 134-135) ven posible que Teresa de Cartagena ingresara en la Universidad de Salamanca –como algunos de los varones de su familia– (Cantera Burgos 1952, 410). Al no conservarse ningún documento que acredite el paso de Teresa por las aulas salmantinas, Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim ven más factible que la religiosa hubiera recibido lecciones en el convento de San Francisco de Salamanca (Seidenspinner-Núñez y Kim 2004, 139).

Ambas escritoras desearán hablar de la obtención gratuita de un alto conocimiento empleando conceptos relacionados con la idea de iluminación o alumbramiento: vocabulario que en tiempos de la carmelita podía resultar sospechoso de herejía<sup>25</sup>. En realidad, el promover un diálogo particular con la Divinidad que atenuaba el poder de la jerarquía puso a Teresa de Jesús en el punto de mira de la Inquisición, que examinó en más de una ocasión su espiritualidad susceptible de alumbradismo. Por otro lado, Teresa de Cartagena pudo temer que se dudara de su auténtica fe cristiana debido a sus antecedentes judíos en una época ya difícil para la convivencia entre distintas religiones. Por ello, en ambas autoras percibimos el esfuerzo por medir bien qué dicen y cómo lo expresan, a veces con estratégicos o perspicaces silencios<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Recordemos que al término «alumbramiento» hizo referencia Francisco de Osuna en la *Tercera parte del Abecedario espiritual*, una de las lecturas claves para Teresa de Jesús. Concretamente, en el tratado tercero, el escritor franciscano menciona la necesidad de ser «ciego», «sordo», «mudo» y «manso» al mundo exterior para hallar la luz o «lumbre» de la verdad espiritual. En general, las dos Teresas desarrollan expresiones en torno a la luz para designar la vivencia reveladora de la verdad que les ha guiado en su perfección moral y las ha alejado de la oscuridad en la que se sentían sumidas. En *Libro de la Vida*, la autora describe la recepción de «una luz que, sin ver luz, alumbraba el entendimiento para que goce el alma de tan gran bien» (XXVII, 144). En *Arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena expone: «plogo a la misericordia del muy Altísimo alunbrarme con la luzerna de su piadosa gracia» (1r). Podemos hablar -en ambos casos- de una experiencia mística en el sentido de la vivencia directa de lo trascendente en sí: Abraham Maslow (1983, 257-271) explica que la persona que vive ese tipo de experiencias se considera inmerecedor de ellas y, a partir de entonces, desarrolla «un sentimiento de gratitud para con Dios» que conduce «a la adoración, a dar gracias, a alabar». En ese sentido, podemos recordar las palabras de santa Catalina de Siena (otro importante referente de Teresa de Jesús), quien, en el siglo XIV, hablaba de un estado de plena serenidad: «Cuando el alma ha logrado experimentar esta luz [...] corre, como enamorada y angustiada de amor [...] Los que se hallan en esta dulce luz [...] se encuentran siempre en paz y quietud, y no hay quien los escandalice, porque han suprimido lo que produce escándalo, es decir, la voluntad propia» (Siena 1996, 239-240). Es necesario indicar que F. Márquez Villanueva (2014: 37), Y. Kim (2015, 214 y 223-225) y M. Morrás (2015: 15) no aceptan el término de «mística» en relación a Teresa de Cartagena sobre todo si se tiene en cuenta que en sus escritos no se describen estigmas, visiones, arrobamientos o raptos extáticos; pero, en cambio, apreciamos en sus palabras la certidumbre de haber experimentado la plenitud del alto conocimiento o saber quedando su vida enriquecida con el reconfortante amor divino (Rivera Garretas 1993 y 2011; Cortés Timoner 2004 y 2017). Miriam Majuelo (2008: 86) propone ver en su obra las tres etapas que suelen caracterizar la vivencia mística «(si bien no con la pureza que podrían percibirse en santa Rita de Cascia, por ejemplo): la pasiva-purgativa de la enfermedad, la iluminativa de la reflexión especulativa y la unitiva en la experiencia del Amor de Dios, la real aprehensión de la reflexión, como anticipación de la que espera, de forma esencial, tras la muerte».

<sup>26</sup> Como manifiesta Márquez Villanueva (2014, 46): «Las páginas de ambas ofrecen, en distintas dosis, idéntica receta de saltos y lagunas, supresiones y rincones oscuros».

### 3. ¿Las mujeres son más receptivas a la gracia divina?

En los textos de las dos religiosas hallamos conceptos coincidentes o cercanos a la piedad del recogimiento, como el destacar la virtud de la humildad y aconsejar la soledad contemplativa y el retraimiento que permite el viaje hacia el interior de cada uno que, bien regido, permite el diálogo enriquecedor con Dios. Teresa de Ahumada nos dirá en el primer capítulo de *Moradas del castillo interior*:

[...] mas qué bienes puede haver en esta alma u quién está dentro en esta alma u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos, y ansí se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura; todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos (473).

En el siguiente capítulo, imaginará –enlazando con una larga tradición de autores espirituales y conectando con Teresa de Cartagena (Cortés Timoner 2004, 98-101)– el alma pecadora como un castillo mal regentado: «¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ello! Y las potencias, que son alcaldes y mayordomos y maestresalas ¡con qué ceguedad, con qué mal gobierno!» (476).

Por su parte, la autora de *Arboleda de los enfermos* (6r) recurrirá al salmo 44, 11 – «Oye hija, y mira, inclina tu oído: olvida tu pueblo y la casa de tu padre» (Sagrada Biblia 1985, 714)– para promover la ruptura con lo mundano y estimular un verdadero comportamiento cristiano; interpretará que el «pueblo» son «las temporales cobdiçias e turbamulta de vanos cuidados» y la casa del padre «la inclinación humana, donde el deseo e ábito de pecar hazen su abitación o morada» (7v); y mencionará «la turbamulta de cobdiçias temporales e humanas» y peligrosas vanidades que pueden tomar «la çibdat de nuestra conçiençia» (6v)<sup>27</sup>. Francisco de Osuna y Juan de Ávila –escritores ascéticos que influyeron en la piedad de Teresa de Jesús– también acudirán a la interpretación del salmo citado para exponer la necesidad de recoger las potencias (Cortés Timoner 2004, 98-102).

---

<sup>27</sup>En relación al empleo de metáforas bélicas (y a los conceptos de combate y defensa) por parte de las dos Teresas, Y. Kim y A. M. Carvajal Jaramillo (2016) ofrecen otras posibles interpretaciones relacionadas con la conciencia de las autoras por luchar para conseguir un espacio en la sociedad patriarcal que les veda la palabra y la autoridad intelectual.

En *Admiración operum Dey*, su autora vinculará el tranquilo y sosegado ámbito privado que la sociedad reserva a la mujer con el espacio apropiado para la relación personal con lo divino. Astutamente, formulará una analogía botánica entre el frágil meollo del árbol y el espacio asignado a la mujer y, por otra parte, la robusta y protectora corteza –que recibe alimento de su interior– y las ocupaciones propias del hombre identificadas con el bullicioso espacio público<sup>28</sup>. Estas correlaciones destacarán la idea de complementariedad de los géneros y su mismo mérito ante Dios; de igual modo, pondrán en evidencia la especial relación que puede establecerse entre las mujeres y la vivencia íntima de la fe.

La escritora deseará aclarar cómo el Señor no creó la diferencia entre los dos sexos «por dar más ventaja o exelencia al un estado que al otro» (II, 53v), sino para que ambos se ayudaran<sup>29</sup>. Consciente de que quienes van a leer su texto serán, con toda probabilidad, hombres de la élite cultural, expresa su consideración hacia los «prudentes varones»:

Mas porque estos argumentos e quistiones hazen a la arrogancia mundana e vana e non aprovechan cosa a la devoción e huyen mucho del propósito e final entención mía, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tampoco favor<r>esçer al fimíneo, mas solamente loar la onipotencia e sabiduría e magnificencia de Dios, <e> que así en las henbras como en los varones puede ispirar e fazer obras de grande admiración e magnificencia a loor y gloria del santo Nombre (II, 54r).

No negará que, por su compleción física, los hombres están más predispuestos para las funciones públicas y bélicas, pero recordará que los dones de gracia pueden recibirse indistintamente y que el espacio del recogimiento favorece la recepción del auténtico saber. De esta manera, Teresa de Cartagena matizará el discurso oficial (Cortés 2015, 246) asociando el meollo con el espacio recluso que hace posible la

---

<sup>28</sup> La analogía llega a relacionar las ocupaciones de los hombres con la dificultad para dedicarse a tareas intelectuales; en cambio, el silencio y el aislamiento propician la perfección espiritual y la labor del intelecto (Quispe-Agnoli 1997, 1237).

<sup>29</sup> Precisa: «El meollo, así como es flaco e delicado, estando incluso obra interiormente, da virtud e vigor a las cortezas, e así lo uno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversida[d] o conposidad de las frutas que <e> vedes. E <e> por est[e] mismo respeto creo yo quel soberano e poderoso Señor quiso e quiere en la natura umana obra[r] estas dos contraridades, e conviene a saber: el estado varonil, fuerte e valiente, e el fimíneo, flaco e delicado [...] E así se conserva e sostiene la natura humana» (II, 53r-53v).

labor de la «péñola» que se mueve para elogiar a la Divinidad. Afirmará que tanto la espada como la pluma son dos instrumentos valiosos para defender la fe; y ella –siguiendo los dictámenes de su frágil naturaleza<sup>30</sup>– ha querido manejar el arma de las letras con el deseo de ensalzar las misericordias de Dios, quien es la verdadera fuente de su sabiduría:

Pues la ispirença me faze çierta e Dios e la verdad sabe que yo no ove otro maestro ni me consejé con otro algund letrado, ni lo trasladé de libros, como algunas personas con maliçiosa admiración suelen decir. Mas sola esta es la verdad: que Dios de las çiençias, Señor de las virtudes, Padre de las misericordias, Dios de toda consolaçión, el que nos consuela en toda tribulaçión nuestra, Él sólo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó (II, 60v-61r).

Como su homónima del siglo XV, Teresa de Jesús impulsará al cuidado del espacio interior que permite alcanzar el saber emanado directamente del Señor, a quien reconoce como su verdadero Maestro<sup>31</sup>. En el citado libro de las *Moradas*, imaginará el alma como un castillo de cristal que contiene la apreciada celda que hospeda al Rey; ámbito que comparará con el centro de «un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso lo cercan» (II, 477). En el capítulo XL del *Libro de la Vida*, expondrá que –en la vía del recogimiento– las mujeres pueden ser más receptivas a la comunicación divina :

Y hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara –y también lo he visto yo– que decía aprovechaban mucho más en el camino que hombres, y dava de ello exelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres (XL, 225)<sup>32</sup>.

La inteligente carmelita no olvidará que sus obras serán juzgadas por las autoridades eclesiásticas y consiguientemente, como en el caso de Teresa de

<sup>30</sup> «Más a mano viene a la henbra ser eloquente que no ser fuerte, e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será usar de la péñola que del espada» (II, 54v).

<sup>31</sup> Nos dice en el capítulo XIII de *Libro de la Vida* : «Su Majestad fue siempre mi maestro» (77). Y más adelante, leemos: «Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo (y después entendí que, si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por espiriencia me lo dava a entender ni sabía lo que hacía)» (*Libro de la Vida*, XXII, 121).

<sup>32</sup> En el cap. XXI alude a la ejemplar devoción de algunas mujeres: «Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de Vos» (117).

Cartagena, las referencias a su propia inferioridad como mujer enferma y sin letras buscarán la indulgencia de sus receptores, y no solo dar ejemplo de comportamiento modesto y humilde<sup>33</sup>. Ella tendrá siempre presente a los diversos lectores de sus palabras: «Estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros, para que hayan efecto nuestras palabras» (*Libro de las Fundaciones* 8, 704-705).

### Conclusión

En conclusión, Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús quisieron plasmar en tinta su vivencia trascendental del Amor que las había liberado e impulsado a comunicarse por y con Dios desde su realidad de mujer<sup>34</sup>. Para ello, debieron anclar –con astucia y cierta ironía– su discurso en el respeto al saber de los letrados y en la aceptación del poder de la Iglesia pero, también y sobre todo, quisieron sustentar una actitud humilde y predispuesta al diálogo sincero con la Divinidad, quien estaba por encima de jerarquías humanas y distinciones injustas o inmerecidas.

### Bibliografía mencionada

- Barbeito Carneiro, María Isabel, 2007, *Mujeres y literatura del siglo de oro: espacios profanos y espacios conventuales*, Belmonte de Tajo, Safekat,.
- Bataillon, Marcel, 1966, *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica [1950].
- Beceiro Pita, Isabel, 1991, «Educación y cultura en la nobleza (sigos XIII-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 21, pp. 571-590.
- Beltrán de Heredia, Vicente, O.P, (1966), *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, vol. III.
- Cammarata, Jonh F. (1994), «El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista» en Juan Villegas (ed.), *Actas del XI*

<sup>33</sup> En el capítulo XXVIII del *Libro de la Vida*, leemos: «Bastantes cosas había para quitarme el juicio, y algunas veces me vía en términos que no sabía qué hacer sino alzar los ojos al Señor; porque contradición de buenos a una mujercilla ruin y flaca como yo, y temerosa [...]» (154).

<sup>34</sup> Teresa de Cartagena expone en *Arboleda de los enfermos*: «e yo haziendo cuenta con mi pobre juicio, estando presente la espirençia, la qual en esta çiençia me haze saber más de lo que aprendo» (24r). Por su parte, Teresa de Jesús afirma en el *Libro de la Vida*: «yo no lo contradigo, porque son letrados y espirituales y saben lo que dicen, y por muchos caminos y vías lleva Dios las almas; cómo ha llevado la mía quiero yo ahora decir –en lo demás no me entremeto– y en el peligro en que me vi por querer conformarme con lo que leía» (XXII, 120). Las dos escritoras insisten en ponderar el conocimiento adquirido desde la experiencia individual del amor divino; se trata de una idea que la reforma bajomedieval promovió y que, siglos atrás, otras autoras místicas –de distintas áreas geográficas– habían defendido para autorizar su palabra y su ser en el mundo (Cirlot y Garí 1999, 14).

- Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Irvine, 24-29 agosto 1992), California, Universidad de California, vol. II, pp. 58-65.
- Cantera Burgos, Francisco, 1952, *Alvar García de Santa maría y su familia de conversos. Historia de la Judería de Burgos y sus conversos más egregios*. Madrid, CSIC, Instituto Arias Montano.
- Cartagena, Teresa de, *Arboleda de enfermos y Admiración Operum Dey*, ms. H-III-24 de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid: *Arboleda de los enfermos* (ff. 1r-49v) y *Admiración operum Dey* (ff. 50r-65v).
- Cartagena, Teresa de, 1967, *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey*, estudio preliminar y edición de Lewis Joseph Hutton, Madrid, Imprenta Aguirre.
- Cartagena, Teresa de, 2001, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, ed. crítica singular Clara Esther Castro Ponce, Dissertation (advisor: M. Vaquero), Providence, Rhode Island.
- Castro, Américo, 1982, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial: <<http://rbme.patrimonionacional.es/Busqueda-en-Catalogo.aspx?id=2>> [En línea] (consulta 15 de octubre)
- Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, 1999, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Conde Abellán, Carmen, 1963, «Tres Teresas a la búsqueda de Dios», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 157, pp. 110-115.
- Cortés Timoner, M<sup>a</sup> del Mar, 2004, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Cortés Timoner, M<sup>a</sup> del Mar, 2015, «Escribiendo desde la vivencia que autoriza: De Teresa de Cartagena a Teresa de Jesús», ed. J. García Rojo, *V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Diputación de Salamanca, pp. 235-252.
- Cortés Timoner, M<sup>a</sup> del Mar, 2017, «“Fue levado mi entendimiento”: Teresa de Cartagena y la escritura mística en femenino», *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 8 (2016), pp. 148-163. doi:10.7203/SCRIPTA.8.9292. [En línea] (consultado el 15 de diciembre) <https://ojs.uv.es/index.php/scripta/article/download/9292/8797>
- Deyermond, Alan, 1998, «Women and Gómez Manrique», ed. Alan Deyermond, *Cancionero Studies in honour of Ian Macpherson*, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College.
- Egido, Aurora, 1982, «Los prólogos teresianos y la “Santa Ignorancia”», eds. Teófanos Egido Martínez, Víctor García de la Concha y Olegario González de Cordado, *IV Centenario de Teresa de Jesús. Actas del Congreso Teresiano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia, Ministerio de Cultura, pp. 581-607.
- Egido, Aurora, 1994, «La enfermedad como camino de perfección en la Vida de Santa Teresa», eds. Alan Deyermond y Ralph Penny, *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*, Madrid, Castalia, pp. 161-173.
- Jesús, Santa Teresa de, 2015, *Obras completas*, eds. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm, Madrid, BAC, [1963].

- Kim, Yonsoo, 2008, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana edad moderna. «Arboleda de los enfermos» y «Admiración operum Dey» de Teresa de Cartagena*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- Kim, Yonsoo, 2015, Representación de la ansiedad masculina como discurso de santidad en Teresa de Cartagena, *Medievalia*, vol. 18, núm.2, pp. 211-228
- Kim, Yonsoo y Carvajal Jaramillo, Ana María, 2016, «La codificación de la espiritualidad femenina de Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila: *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 32, pp. 69-84 [En línea] (consultado el 15 de octubre de 2016) [http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7\\_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/5%20ehum32.st.carvajal.pdf](http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/5%20ehum32.st.carvajal.pdf)
- Llamas Marínez, Enrique, 1972, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición españolas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco Suárez».
- Majuelo Apiñániz, Miriam, 2008, *Teresa de Cartagena. La obra de una mujer castellana del siglo XV*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América, Facultad de Filología y de Geografía e Historia, Universidad del País Vasco.
- Márquez Villanueva, Francisco, 2014, «Cartagena y Ávila: las dos Teresas», *eHumanista / Conversos*, 2, pp. 35-53. [En línea] (consultado el 15 de octubre de 2016). <http://www.ehumanista.ucsb.edu/contact/conversos%202/articles/02ehumanconv.FMV.pdf>
- Maslow, Abraham, 1983, *La experiencia núcleo-religiosa o «trascendental»*, ed. A. H. Maslow et al., *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairós, pp. 257-271.
- Navarro Durán, Rosa, 1994, «La escritura en libertad», *Mujeres y literatura*, Barcelona, PPU, pp. 51-57
- Nelken, Margarita, 1930, *Las escritoras españolas*, Barcelona, Labor.
- Quispe Agnoli, Rocío, 1997, «“Anse maravillado que muger haga tractados”: defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)», ed. J.M Lucía Mejías, *Actas del VI Congreso Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, vol. II, pp. 1227-1239 [En línea] (consultado el 15 de octubre de 2016): <http://www.ahlm.es/IndicesActas/ActasPdf/Actas6.2/40.pdf>
- Parada y Santín, José, 1905, «Mujeres judías escritoras castellanas», *La Ilustración Española y Americana*, LXXX, pp. 54-58.
- Rábade Obradó, María del Pilar, 2001, «Cristianos nuevos», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n. 13-14, pp. 275-292.
- Rábade Obradó, María del Pilar, 2005, «Ser judeoconverso en la Corona de Castilla en torno a 1492», *Kalakorikos*, 10, pp. 37-56.
- Rivera-Cordero, Victoria, 2005, *Subjetividad, enfermedad y escritura : El discurso de la enfermedad y la construcción de la identidad en la temprana edad moderna española*, Tesis doctoral, Princeton University, UNI 3169811.
- Rivera Garretas, María-Milagros, 1993, «Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena», *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 5, pp. 51-71.

- Rivera Garretas, María-Milagros, 2003, «La diferencia sexual en la historia de la Querrela de las Mujeres» en W. Aichinger, M. Bidwell-Steiner, J. Bösch, E. Cescutti (eds.), *The «Querelle des Femmes» in the Romania. Studies in honour of Friederike Haussauer*, Wien, Turia und Kant.
- Rivera Garretas, María-Milagros, 2007, «Teresa de Cartagena vivía en 1478» coord. María del Val González de la Peña, *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez: Homenaje*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, pp. 763-772.
- Rivera Garreta, María-Milagros, 2011, «Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV», *Miscelánea Comillas*, 69.134, pp. 247-254.
- Rivera Garretas, María-Milagros, 2012, «El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús», *Biblioteca Virtual de Investigación Duoda* [En línea] (consultado el 15 de octubre de 2016) <http://www.ub.edu/duoda/bvid/obras/Duoda.text.2012.02.0001.seccion5.htm>
- Rivera Garretas, María-Milagros, 2013, «La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos» eds. J. Mutge Vives ; R. Salicrú i Lluch y C. Vela i Aulesa, *La Corona catalanoaragonesa, l'islam i el món mediterrani: estudis d'història medieval en homenatge a la Doctora María Teresa Ferrer i Mallof*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 603-615.
- Rossi, Rosa, 1983a, «Teresa de Jesús I. La mujer y la Iglesia», *Mientras tanto*, 14, pp. 63-80.
- Rossi, Rosa, 1983b, «Teresa de Jesús II. La mujer y la palabra», *Mientras tanto*, 15, pp. 29-46.
- Sagrada Biblia*, 1985, eds. Eloíno Nacar Fuster, Alberto Colunga, O. P., Madrid, BAC, [1944].
- Sangnieux, Joel, 1983, «Santa Teresa y los libros», eds. Teófanos Egido Martínez, Víctor García de la Concha, Olegario González de Cardedal, *IV Centenario de Teresa de Jesús. Actas del Congreso Teresiano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia, Ministerio de Cultura, pp. 747-764.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle y Yonsoo Kim, 2004, «Historicizing Teresa: reflections on new documents regarding Sor Teresa de Cartagena», *Corónica: a journal of medieval Spanish language and literature*, 32. 2, pp. 121-150.
- Sicroff, Albert A., 1985, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus [1979].
- Siena, Santa Catalina de, 1996, *Obras de Santa Catalina de Siena. El Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, ed. Salvador Salvador y Conde, O.P., Madrid, BAC [1991].
- Vargas Martínez, Ana, 2016, *La Querrela de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid, Fundamentos.
- Vega García-Luengos, Germán, 1997, «Santa Teresa ante la crítica del Siglo XX», *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, S. Ros García (ccord.), Salamanca, Universidad Pontificia, pp. 135-152 : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [En línea] (consultado el 15 de octubre de 2016) [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e\\_7.html#l\\_0](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e_7.html#l_0)

- Vega Ramos, María José, 2014, «Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro», *Criticón*, 120-121, pp. 137-54. [En línea] (consultado el 15 de octubre de 2016)
- Weber, Alison, 1990, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press.
- Zarco Cuevas, Fr. Julián, 1924, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. I, Madrid, Imprenta Helénica.

# Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna

Estelle Garbay-Velázquez<sup>1</sup> - Université de Bourgogne Franche-Comté

**Titre:** Deux plaidoyers mystiques en faveur du « *no pensar nada* » : le *Troisième Abécédaire spirituel* (1527) et la *Loi d'amour* (1530) de Francisco de Osuna

**Résumé:** Principe mystique ancré dans la théologie négative (du Pseudo-Denys l'Aréopagite à saint Jean de la Croix), le « ne rien penser » (*no pensar nada*) a été vigoureusement défendu par le prédicateur et maître spirituel franciscain du Recueillement Francisco de Osuna, à une époque de turbulences spirituelles marquée par la condamnation des illuminés de Tolède (*alumbrados*) en 1525. En dépit d'une forte pression inquisitoriale et de la menace de la censure, Osuna plaide ouvertement pour le « ne rien penser » dans un chapitre du *Troisième Abécédaire spirituel* (1527), puis dans son *Quatrième Abécédaire* ou *Loi d'amour* (1530). Nous nous proposons de relire ces deux plaidoyers mystiques comme des exemples significatifs d'écriture mystique sous la contrainte.

**Mots-clé:** Mystique, XVI<sup>ème</sup> siècle, Castille, recueillement, illuminisme, Francisco de Osuna, abécédaires spirituels, théologie négative

**Title:** Two mystical pleas for the «*no pensar nada*»: the *Third Spiritual alphabet* (1527) and the *Law of love* (1530) by Francisco de Osuna

**Abstract:** A mystic principle rooted in negative theology (from Pseudo-Dionysius the Areopagite to Saint John of the Cross), the «*no pensar nada*» («thinking-nothing») was strongly defended by Franciscan preacher and spiritual guide of the «Recollection», Francisco de Osuna, in a context of spiritual polemics marked by the condemnation of Toledo's «Alumbrados» («the Illuminated») in 1525. Despite the Holy Office's strong pressure, and the threat of censorship, Osuna openly advocated the «thinking-nothing» principle in a chapter of the *Third Spiritual Alphabet* (1527), then in the *Fourth Spiritual Alphabet* also entitled the *Law of love* (1530). We intend to read and comment these two mystic pleas as meaningful examples of mystic writings under coercion.

**Keys:** Mysticism, 16<sup>th</sup> century, Castilla, recollection, illuminated/enlightened, Francisco de Osuna, spiritual alphabets, negative theology

**Título:** Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna

**Resumen:** Principio místico anclado en la teología negativa (del Pseudo Dionisio Areopagita a San Juan de la Cruz), el «no pensar nada» fue defendido con vigor por el predicador franciscano y maestro espiritual del Recogimiento Francisco de Osuna, en una época de turbulencia espiritual marcada por la condena del alumbradismo castellano en 1525. Pese a la

---

<sup>1</sup> Estelle Garbay-Velázquez es profesor titular en la Universidad de Dijon desde el 2013. Leyó su tesis doctoral en 2011 sobre el *Cuarto Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, del cual realizó una edición anotada aún inédita. Publicó diversos artículos sobre la obra de Francisco de Osuna y la literatura espiritual del siglo XVI en diversas revistas (*Mélanges de la Casa de Velázquez*, *Revue d'Histoire des Religions*, *Études franciscaines*). Contacto: estelle.garbay-velazquez@u-bourgogne.fr

fuerte presión inquisitorial y la amenaza de la censura, Osuna aboga abiertamente a favor del «no pensar nada» en un capítulo del *Tercer Abecedario espiritual* (1525) y luego en su *Cuarto Abecedario* o *Ley de amor* (1530). Nos proponemos volver a leer estos alegatos místicos como ejemplos significativos de escritura mística bajo coacción.

**Palabras Clave:** Mística, siglo XVI, Castilla, recogimiento, alumbrados, Francisco de Osuna, abecedarios espirituales, teología negativa

## Introducción

El «no pensar nada» es, sin lugar a dudas, uno de los principios místicos de la espiritualidad del Recogimiento más atrevidos y controvertidos a lo largo del siglo XVI. El franciscano andaluz Francisco de Osuna, gran predicador considerado como uno de los principales maestros del Recogimiento, defendió este precepto con su elocuente «péndola» en dos de sus *Abecedarios espirituales*: el primero de los seis, el *Tercer Abecedario espiritual* —el que tanto influyó en santa Teresa<sup>2</sup>— publicado en 1527, y el *Cuarto Abecedario*, publicado en 1530 bajo el título de *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*.

Para entender el alcance de estos *Abecedarios espirituales*, conviene ubicarlos en el contexto en el que se redactaron y publicaron, o sea, la Castilla de los años 1520-1530, que vio la condena del alumbradismo por la Inquisición de Toledo en 1525. En efecto, el *Edicto de Toledo*, al censurar 58 proposiciones atribuidas a los «alumbrados, dexados y perfectos», convertía la espiritualidad del «Dejamiento» en la primera gran herejía del Siglo de Oro español, la de los «alumbrados», inaugurando así una oleada de procesos inquisitoriales que se inició con el de Pedro Ruiz de Alcaraz (1524-1529). Pero los llamados «dejados» no fueron los únicos llamados a comparecer en el banco de los acusados ante el tribunal del Santo Oficio: algunos partidarios del Recogimiento —espiritualidad que no compartía pocos puntos en común con el Dejamiento, como lo demostró Melquíades Andrés Martín<sup>3</sup>— fueron también procesados, como Francisco Ortiz, compañero franciscano de Francisco de Osuna. De modo que los *Abecedarios* se redactaron en un período

---

<sup>2</sup> Véase el capítulo IV, 7 de la *Vida* de santa Teresa (Teresa de Jesús 2006, 42).

<sup>3</sup> Andrés Martín 1974, 151-162. Andrés Martín enumera los principales puntos de convergencia —y las sutiles diferencias— entre ambas espiritualidades. Entre éstos figura el principio del «ocio santo» o «no hacer nada». No obstante, éste no parece haber tenido en el Recogimiento predicado por Francisco de Osuna tanta vigencia como en el Dejamiento. En cambio, el «no pensar nada» resulta más consensual, y ambas tendencias buscan «la unión con Dios por amor, estando acallado, en silencio, sin actuar el entendimiento».

de fuerte presión inquisitorial, que obligó a su autor a justificar y homologar su enseñanza espiritual, distinguiéndola claramente de la espiritualidad vecina que acababa de caer en la herejía. Estas obras constituyen por lo tanto un ejemplo de «escritura mística bajo coacción», obligada a transigir con la institución eclesiástica garante de la ortodoxia, para poder obviar la censura, homologar su doctrina y obtener así las necesarias licencias de impresión. El franciscano tuvo necesariamente que hacer hábiles concesiones para no atraerse las iras de los censores. No obstante, no renuncia a lo que constituye el meollo de su doctrina mística del Recogimiento, y sigue defendiendo algunos principios altamente polémicos, a causa de las coincidencias que podían presentar con el alumbradismo.

Es precisamente el caso del precepto del «no pensar nada», del que el franciscano andaluz fue un abierto partidario, pese a su carácter altamente subversivo. En efecto, la fórmula, por su brevedad y tajante negación, podría vincularse —a primera vista— con un principio «nihilista» en el sentido etimológico de negación de toda creencia, de todo pensamiento; este principio entendido literalmente negaría incluso la posibilidad de pensar en Dios, lo cual constituiría una impiedad escandalosa y una herejía manifiesta, muy próxima a los postulados del alumbradismo. Efectivamente, el precepto no deja de recordar la espiritualidad del Dejamiento, la cual pretendía alcanzar la perfección cristiana «dejándose» por completo al amor de Dios, sin otro tipo de consideración, suspendiendo todo acto del entendimiento y de la voluntad, y prescindiendo de las prácticas de devoción tradicionales —oraciones, penitencias, buenas obras, ejercicio de las virtudes, etc.—, que se ven relegadas a un segundo plano considerado imperfecto de la vida espiritual. Y si se creen las proposiciones del Edicto que se les atribuyen, los dejados habrían llegado a afirmar que, en esta suspensión de todas las potencias, el pensamiento mismo de Dios constituiría una tentación nociva e imperfecta:

Y que estando en aquella quietud [del dejamiento], por no distraerse, tenía por tentación acordarse de Dios<sup>4</sup>.

Resultaba por lo tanto urgente que Francisco de Osuna se situara en la polémica, aclarando este principio místico problemático que olía *a priori* a herejía. Y es

---

<sup>4</sup> *Edicto de Toledo* (1525), proposición 12, véase Márquez 1980, 232.

precisamente lo que hace cuando redacta el *Tercer Abecedario*, su manual de espiritualidad que expone con todo lujo de detalles la vía espiritual del Recogimiento, donde dedica un capítulo entero al «no pensar nada». Se trata del capítulo 5 del tratado 21, que glosa el verso correspondiente a la letra Y «Íntimamente asosiega y acalla tu entendimiento». A lo largo del tratado 21, Osuna glosa el verso alfabético explicando en qué consiste este «silenciar» el entendimiento: el que busca a Dios con verdad lo tendrá que buscar en su corazón, mediante la vía afectiva del Recogimiento, deteniendo temporalmente la actividad del entendimiento tanto «práctico» como «especulativo»<sup>5</sup>. Por «entendimiento práctico» entiende la parte más alta de la razón, lo que llama la «sindéresis», que viene a ser nuestra conciencia moral. El espiritual tendrá que apaciguar su conciencia moral manteniéndose alejado del pecado y de las tentaciones, que dan guerra a nuestra conciencia, y alcanzar la quietud. En cuanto al «entendimiento especulativo», el hombre recogido procura silenciarlo, abandonando durante la contemplación las especulaciones acerca de Dios así como todo pensamiento discursivo, para ahondar en la «vía negativa». En esta perspectiva se inscribe el principio del «no pensar nada», que Osuna justifica y defiende, a pesar de la formulación literal categórica que no es, según él, sino una simplificación de su precepto espiritual. Pero, al parecer, los argumentos y las razones que el franciscano expuso en este primer *Abecedario* no acabaron de convencer a todos ni bastaron para acallar a sus detractores. De modo que tres años más tarde, cuando publica su tratado sobre el amor divino y el amor humano, la *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual* —que no tiene de abecedario más que el título—, vuelve a tomar la defensa del «no pensar nada» en un vigoroso alegato «contra los disolutos», al que dedica en el cuerpo del capítulo 26 unas breves líneas que no exceden del folio y medio, pero que no pasan desapercibidas por la densidad de la argumentación y la elocuencia de su retórica.

Nos proponemos a continuación volver a leer estos dos textos de Francisco de Osuna como ejemplos significativos de «escritura mística bajo coacción», dedicando

---

<sup>5</sup> Francisco de Osuna 2005, *Tercer Abecedario espiritual*, 544. Para más comodidad, de aquí en adelante remitiremos al *Tercer Abecedario* (edición de 2005) mediante la abreviatura «*III Abc*» y al *Cuarto Abecedario* (edición de 1530, transcripción modernizada por nosotros, véase Garbay-Velázquez 2011), mediante la abreviatura «*IV Abc*».

una atención especial a las estrategias discursivas que el franciscano desarrolla para intentar salvar la ortodoxia de un principio místico subversivo y claramente controvertido.

### **1. Finalidad de los alegatos y estrategias discursivas**

En el primero de los dos alegatos, al final del capítulo 5 del tratado 21 del *Tercer Abecedario espiritual*, Francisco de Osuna deja muy claro su propósito: pretende probar el carácter sano y ortodoxo del principio místico del «no pensar nada», que había sido directamente desacreditado por la condena de la espiritualidad del Dejamiento.

No pienses que por ser alguna cosa común a buenos y malos es menos buena, ca en cada uno obra según la disposición de ellos, quedándose ella en su valor.

La estrategia de Osuna consiste aquí en decir, implícitamente, que no porque un principio espiritual se comparta entre ortodoxos y heterodoxos la sombra o sospecha de heterodoxia tiene necesariamente que recaer en dicho principio, que puede ser bueno, independientemente de quien lo defienda. Osuna pretende por lo tanto desvincular el «no pensar nada» de la espiritualidad alumbrada y probar su contenido ortodoxo, arraigándolo en la más ancestral tradición mística cristiana, que bebe directamente de las fuentes bíblicas y de toda la corriente de la teología negativa, a la que se aludirá a continuación.

Otra eficaz estrategia del escritor franciscano consiste en estigmatizar de entrada a sus detractores, a los que se refiere ya desde el título del capítulo 5 mediante el calificativo de «indevotos», acusándolos de ese modo desde el inicio de tener el mismo vicio que éstos presuponen en los partidarios del «no pensar nada», a saber, la falta de fe y de devoción. El inicio del alegato, mediante esta sutil inversión, constituye por lo tanto un contrataque frontal. En el *Cuarto Abecedario*, Osuna da un paso más al tachar a sus enemigos de «disolutos», en la acotación marginal correspondiente al primer párrafo del alegato, aludiendo al carácter inmoral de las críticas y ataques que padecieron los Recogidos, víctimas inocentes de la incorregible maledicencia. Además, aparte de la falta de devoción, de la incredulidad y de una

manifiesta inmoralidad, los enemigos del «no pensar nada» dejan patente su falta de experiencia y conocimiento en las materias espirituales: son personas «no ejercitadas en las cosas espirituales»<sup>6</sup>, que están opinando y juzgando algo que desconocen y que no entienden, precisamente por falta de experiencia espiritual, de modo que no son, para Osuna, más que «hombres animales» que «baldona[n] un ejercicio «santo»<sup>7</sup>.

Muy hábilmente, el franciscano inicia ambos alegatos rebajando y desacreditando a sus detractores: así rebajados al nivel de «hombres animales», incapaces de razonar e ignorantes de las materias espirituales —y, por lo tanto, desprovistos de toda autoridad—, sus argumentos resultan de antemano neutralizados. Osuna, en cambio, sabe ampararse en las autoridades aptas para homologar su doctrina. A modo de ejemplo, se apoya en una cita de Gregorio Nacianceno para evidenciar la ignorancia de sus detractores malhablados, al mismo tiempo que alza la supuesta «ignorancia» de los hombres recogidos al nivel de «docta ignorancia»:

Aunque sea lícito a cada uno alabar su manera de orar, mire que no diga mal de aquello cuyo bien ignora, porque allende de se mostrar atrevido, puede engendrar escándalo en los corazones que se llegan a Dios por una docta ignorancia que no alcanzan los sabios y prudentes del mundo<sup>8</sup>.

La expresión oximorónica «docta ignorancia» —que remite literalmente al título latín de la obra de Nicolás de Cusa *De docta ignorantia*— resume la paradoja del principio místico controvertido: «no pensar nada», pese a las apariencias, no constituye ninguna negación de todo pensamiento, de todo conocimiento, y aún menos de toda ciencia; muy al contrario, es una vía de conocimiento que procede por vía de negación, una forma de sabiduría muy alta y sutil que sólo se deja aprehender de los más «doctos», por muy ignorantes que puedan parecer desde fuera, y que pretende alcanzar un grado elevado de conocimiento cuyo objeto no es sino el «incogitable Dios que con sólo amor se deja tocar»<sup>9</sup>. De modo que los que atacan este «santo ejercicio» resultan ser, además de «ignorantes» en dicha ciencia, de algún modo sacrílegos, devolviendo así sutilmente al bando adverso la acusación

---

<sup>6</sup> *III Abc*, p. 557.

<sup>7</sup> *Ibid*: «De esta manera suelen los hombres animales baldonar aqueste santo ejercicio».

<sup>8</sup> *III Abc*, p. 557.

<sup>9</sup> *IV Abc*, f. 107r.

de sacrilegio, y reservando la santidad<sup>10</sup> para los que practican la espiritualidad del Recogimiento. En el *Cuarto Abecedario*, el tono polémico del franciscano se acentúa y se vuelve aún más ofensivo, ya que tilda abiertamente a sus detractores de «disolutos», y hasta de «bulliciosos» y de «soberbios»:

La vía del recogimiento [...] jamás se dejó comprender de los bolliciosos ni de los soberbios que buscan argumentos contra ella, resolviéndola en «no pensar nada<sup>11</sup>».

De creer las palabras del franciscano —el mismo razonamiento se repite en el *Tercer* y en el *Cuarto Abecedario*—, la fórmula «no pensar nada» no habría sido tanto un lema o precepto del Recogimiento, como una etiqueta estigmatizadora puesta por sus detractores. Y, efectivamente, en el resto del *Tercer Abecedario*, Francisco de Osuna se abstiene de predicar el «no pensar nada», prefiriendo otras fórmulas menos radicales y más consensuales, como «acallar el entendimiento», «cesar todo pensamiento discursivo», «suspender o dejar las especulaciones». La espiritualidad del Recogimiento habría sido por lo tanto víctima de una estigmatización, manipulación grosera por parte de sus enemigos, que la han reducido abusivamente a la fórmula «no pensar nada». Pese a lo dicho, en lugar de rechazar la fórmula problemática o renegar de ella, Osuna la acaba reconociendo y parece asumir plenamente el contenido espiritual que encierra.

## 2. El amparo de las autoridades: la tradición de la teología negativa

En realidad, el «no pensar nada», con su giro doblemente negativo, no puede ser ajeno a la espiritualidad del Recogimiento, que se hereda directamente de la teología negativa. Todo el intento del franciscano consiste en demostrar que el «no pensar nada» no constituye ninguna novedad escandalosa; muy al contrario, procura anclarla en la larga tradición de la mística cristiana, y especialmente en la rama de la teología negativa expuesta por el Pseudo Dionisio Areopagita (siglo VI). De modo que una vez estigmatizados y neutralizados sus detractores, la segunda estrategia de Osuna consiste en buscar el amparo de las autoridades para apoyar sus argumentos

---

<sup>10</sup> Para Osuna, el «no pensar nada» está en la línea del principio de la «sancta ociosidad» de san Agustino (*III Abc*, tr. 21, cap. 5, p. 560).

<sup>11</sup> *IV Abc*, f. 107v-108r.

teológicos. Como es natural, las Sagradas Escrituras y los Padres y Doctores de la Iglesia —entre ellos san Agustín, santo Tomás de Aquino, san Jerónimo, san Gregorio Nacianceno— y «el Filósofo» Aristóteles constituyen sus más seguros baluartes. Sin embargo, para justificar el «no pensar nada», se acoge lógicamente a la autoridad del Pseudo Dionisio, al que no duda en referirse directamente:

Si tú no entiendes a san Dionisio, no por esto está por entender, ca Gersón está ahí y otros doctores santos que lo entendieron [...] <sup>12</sup>.

Osuna inscribe sus enseñanzas espirituales en la misma línea mística de pensamiento negativo —al igual que Juan Gersón y Ricardo de San Víctor, a los que cita con mucha frecuencia—, que se sitúa a las antípodas de la teología especulativa. Si ésta pretende conocer a Dios mediante la razón, y producir sobre él un discurso positivo que desemboca en un conocimiento con valor de doctrina, la teología negativa, muy al contrario, busca a Dios por la vía de la negación de todo conocimiento discursivo:

La afirmación de la esencia de Dios no puede ser habida en pronto, porque no es definible la divinidad, sino que más verdadera y llanamente el apartar muestra negando lo que no sea que no afirmando lo que sea; porque no puede ser cosa que esté sujeta al sentido, ca excede todo entendimiento, y cualquier cosa que puede ser oída, vista o sabida no conviene a la Majestad. <sup>13</sup>

De ahí que el Recogimiento, que aspira al encuentro espiritual con Dios, preconiza «acallar» el exiguo entendimiento incapaz de dar cuenta de la infinitud de Dios, y explorar los senderos misteriosos de la vía negativa:

en este recogimiento de que hablamos, que lo niega todo, es Dios más magnificado. Y por esto se dice que «sube Dios sobre la puesta del sol» <sup>14</sup>, ca cuando por sólo él negamos el conocimiento a todas las cosas, se ensalza él más en nosotros mismos, al cual hacemos camino cuando entramos con silencio al corazón y causamos en nuestro pensamiento una tiniebla maravillosa <sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> *III Abc*, p. 558

<sup>13</sup> *III Abc*, p. 552.

<sup>14</sup> Véase Vulgata, Ps 67 (68), 5: «*Iter facite ei qui ascendit super occasum*».

<sup>15</sup> *IV Abc*, ch. 26, f. 107r.

Toda la teología negativa estriba en la idea según la cual Dios no se deja aprehender mediante la razón o el entendimiento humano: al ser infinito, no cabe en la mente humana, necesariamente finita y limitada. El hombre no podrá nunca alcanzar a comprender la divinidad, que es, por esencia, impensable, «incogitable»<sup>16</sup> y *a fortiori* indecible. Siguiendo este razonamiento, todo intento de acercarse a Dios mediante el pensamiento discursivo (o positivo) resulta vano, y se ve abocado al fracaso. De modo que la vía más segura, para poder aprehender de alguna manera sin errar al que está por encima de todo conocimiento y de todo discurso, resulta ser la vía o teología negativa, que procede por negación de todo conocimiento positivo. Siguiendo esta vía, el alma sedienta de Dios tendrá que seguir oscuros senderos y atravesar nubosidades densas —metáfora de la negación del conocimiento— que no dejan pasar la luz, símbolo habitual del conocimiento divino. De ahí la metáfora de la «tiniebla maravillosa», que remite directamente a las «tinieblas misteriosas del no-saber» dionisianas<sup>17</sup>, y que volvemos a encontrar en la obra emblemática de un autor anónimo inglés del siglo XIV titulada *La nube del no Saber*<sup>18</sup>. Esta metáfora de la nube paradójica o de la «tiniebla luminosa», que simboliza la oscuridad y la negación del conocimiento, se encuentra bajo la pluma de Osuna en la expresión «niebla de escura noche»<sup>19</sup>, la cual san Juan de la Cruz cantará en su luminoso poema *Noche Oscura*.

Indisociable de la metáfora de la «tiniebla maravillosa» resulta el concepto de «docta ignorancia», en el que Osuna no duda en ampararse en el *Tercer Abecedario*<sup>20</sup>. Y aunque el franciscano andaluz no lo nombre expresamente, quizás el teólogo que mejor haya teorizado este concepto sea Nicolás de Cusa, en 1440:

la exactitud de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia. Y ésta es la docta ignorancia que investigamos, sólo mediante la cual [...] podemos alcanzar el máximo Dios uni-trino, de infinita bondad [...].

La sagrada ignorancia nos enseña que Dios es inefable, porque es infinitamente mayor que todas las cosas que pueden ser nombradas, y esto

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Véase Pseudo Dionisio Areopagita 2007, *Mística teología*, 247-248.

<sup>18</sup> El título de la obra original inglesa es *The Cloud of Unknowing* (anónimo, siglo XIV).

<sup>19</sup> *IV Abc*, ch. 26, f. 107r.

<sup>20</sup> Véase nota 6.

sobre lo más verdadero hablamos con más verdad por medio de la remoción y de la negación, como lo hizo el gran Dionisio [...].<sup>21</sup>

De modo que la «docta ignorancia» no es sino un principio constitutivo de la teología negativa. Además de homenajear al maestro Areopagita, el teólogo alemán inscribió su doctrina de la santa ignorancia en la línea directa del filósofo Sócrates y del «sapiéntísimo Salomón». Pero al mencionar el concepto de «docta ignorancia», Osuna recogía también la herencia de los más ilustres doctores de la Iglesia, y especialmente san Agustín<sup>22</sup> y san Buenaventura<sup>23</sup>: ambos vieron en la *docta ignorantia* una vía de conocimiento de Dios perfectamente legítima, e incluso superior a la vía de la teología dogmática. Dadas las limitaciones de nuestro imperfecto entendimiento, reconocer nuestra ignorancia y ahondar en esta ignorancia constituye la vía más segura, y más sabia, para acercarse al «incogitable» Dios.

Pero la teología negativa no se queda en la constatación estéril de una imposibilidad: propone emprender una búsqueda de Dios por la vía mística o unitiva. Osuna, retomando a Ricardo de San Víctor, afirma que «donde no alcanza el entendimiento, penetra el amor». De modo que la experiencia amorosa será la única manera de poder esperar llegar a Dios, «que con sólo amor se deja tocar<sup>24</sup>». Esta idea según la cual la vía afectiva del amor constituye la verdadera inteligencia de Dios, que supera las solas capacidades intelectivas del hombre, resulta además característica del espíritu franciscano. El Recogimiento teorizado por Osuna, al exhortar a «buscar a Dios en el corazón» mediante el puro amor de Dios<sup>25</sup>, sigue esta vía negativa. Y este método de introspección espiritual, que no se puede concebir sin una búsqueda de silencio interior —que es silencio de palabras, pero también silencio de pensamientos—, requiere que se «acalle el entendimiento».

<sup>21</sup> Nicolás de Cusa 1983, Libro I, cap. XXVI, «Sobre la teología negativa».

<sup>22</sup> Agustinus Hipponensis 1840, *Epistola 130*, & 28, p. 485: «Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram».

<sup>23</sup> Buenaventura 1967, 76: «Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam *ignorantia docta* supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum [...]».

<sup>24</sup> *IV Abc*, ch. 26, f. 107r.

<sup>25</sup> Véase Garbay-Velázquez 2013, 583-608.

### 3. Refutación de las diferentes objeciones y eficacia argumentativa

Una vez establecidas estas premisas místicas, y amparado por unas autoridades indiscutibles, el franciscano acaba convirtiéndose en un fervoroso defensor del «no pensar nada», rebatiendo las sucesivas objeciones de sus detractores, que podrían resumirse en tres puntos (los cuales volvemos a encontrar en ambos alegatos): 1. «No pensar nada» no puede conllevar ninguna perfección; 2. No se puede amar lo que no se entiende, lo cual presupone que hay que poder pensar antes de amar; 3. Le es imposible al hombre no pensar en nada.

La primera objeción consiste en restarle al «no pensar nada» toda perfección. En el *Tercer Abecedario*, Osuna se defendía de la acusación implícita según la cual los Recogidos habrían hecho del «no pensar nada» un camino de perfección:

Los varones recogidos no ponen la perfección en no pensar nada, ca de esta manera los que duermen, cuando no sueñan, y los pasmados serían perfectos<sup>26</sup>.

Osuna prosigue con una concesión a sus adversarios, reconociendo que la fórmula entendida en su sentido literal, sin más, no puede encerrar ninguna perfección, y admite sin vacilar la superioridad de los santos pensamientos sobre el «no pensar nada»:

Si el no pensar nada para en aquello solo, no tan solamente carece de perfección, mas piérdese el tiempo que se podría aprovechar en algún buen pensamiento<sup>27</sup>.

No obstante, el en *Cuarto Abecedario*, el franciscano parece experimentar una especial delectación en llevarles la contraria a sus enemigos, y se convierte momentáneamente en un abierto adalid del «no pensar nada», encontrándole numerosas ventajas e incluso algunas perfecciones. Para ello, adopta un tono conversacional deliberadamente más suelto, más provocativo y más directo, regodeándose en la polémica:

aun alguna perfección es no pensar hombre vanidades ni dar el corazón a todo viento, y alguna perfección es no ofender hombre a nuestro Señor,

---

<sup>26</sup> *III Abc*, p. 558.

<sup>27</sup> *Ibid.*

cuyas ofensas, como nota san Isidro, siempre tienen comienzo en malos pensamientos. No sé por qué no me será lícito a mí no pensar nada, pues a ti te es lícito pensar todos los pleitos y negocios del mundo. Si tú, en pensar lo que te place, has placer, yo me deleito en no pensar nada, y quiero dar algún descanso a mi ánima de cuantos trabajos le do. Si a ti te parece que es cosa fácil no pensar nada, ruégote que gastes en esto lo que gastas en caminos inútiles, y lo que gastas en dormir demasiado, y en hablar. Y al «no pensar nada», añade un «por amor de Dios», y verás cuánto te vale si por amor de Dios no piensas nada. No seas incrédulo sino fiel. Mira que en esto no hay peligro ninguno sino piedad<sup>28</sup>.

El argumento que sostiene su razonamiento consiste en decir que no pensar nada siempre es preferible a tener malos pensamientos que podrían resultar ofensivos contra Dios. De manera que lo que parecía ser una impiedad peligrosa se convierte, bajo la pluma del franciscano, en una verdadera forma de «piedad». Es más, el «no pensar nada» constituye un baluarte muy fiable contra las tentaciones y los engaños del Demonio, según Gersón:

ca entonces, le tienes cerrada la puerta de la imaginación, por donde él empieza por nos combatir.

Finalmente, añade que si el «no pensar nada» no puede en sentido estricto conllevar perfección, el suspender todo acto del entendimiento, movido por el amor por Dios, basta para convertir este ejercicio imperfecto no solamente en algo provechoso, sino en la más santa y noble ocupación que ser pueda: dejar de pensar en las cosas criadas por amor, para «nos ocupar según todas nuestras fuerzas en solo Dios<sup>29</sup>».

Osuna se emplea a continuación en rechazar breve y eficazmente una segunda objeción: concede con san Agustín, que «ninguna cosa puede ser amada si primero no fuere entendida». Pero, según él, sus adversarios entendieron mal las palabras del Santo, y no toman en cuenta las enseñanzas espirituales del Recogimiento en su conjunto, que supone considerar las diferentes etapas de progresión espiritual. En efecto, la etapa contemplativa propiamente mística del Recogimiento no puede hacer caso omiso, según Osuna, de una etapa de profunda ascesis (vía purgativa), y de una etapa de meditación (vía iluminativa), de modo que los Recogidos que se

---

<sup>28</sup> *IV Abc*, f. 108r.

<sup>29</sup> *III Abc*, p. 558.

llegan amorosamente a Dios ejercitando el «no pensar nada» en principio «han ya aplicado su entendimiento primero en las cosas de Dios<sup>30</sup>».

En cuanto a la tercera objeción, a saber, que sería al hombre imposible «no pensar nada» por la naturaleza cambiante e inestable de su corazón —el cual compara con un «molino de viento que a todo aire corre»—, Osuna contesta con no menos elocuencia persuasiva: por eso mismo, el que el hombre, por esencia «más mutable que el viento», pueda tener fijo su pensamiento en ningún pensamiento en particular constituye una maravilla sólo atribuible a la mano divina, mediante la infusión de la gracia:

Tú dices que es imposible lo que éste hace, y él se goza en lo que tú tienes por imposible, como quien se burla de tu ignorancia, que no mira ser posible y fácil a nuestro Señor lo que es imposible a los hombres, el cual pone paz aun en los fines remotos y apartados del hombre<sup>31</sup>.

Una vez refutadas las tres objeciones anteriores, Francisco de Osuna emprende una última contra-ofensiva destinada esta vez a neutralizar una cuarta objeción implícita, que constituye en realidad el punto más problemático del «no pensar nada»: entendido en su sentido literal, el «no pensar nada» parecería invitar a abstenerse de pensar en cosa alguna, ni siquiera en Dios. Lo cual constituiría una impiedad escandalosa y una herejía declarada, en nada diferente a la que condenó el Edicto de 1525 (proposición 12). Evidentemente, no hay en los *Abecedarios* osunianos ninguna incitación a evacuar a Dios de su pensamiento, ni a apartar de él su atención en ningún momento de la experiencia contemplativa. Muy al contrario, el franciscano repite sin cesar que el Recogimiento consiste en una sencilla y fija «atención a sólo Dios», tal que no pueda existir pensamiento más alto. De manera que «no pensar nada» no debe entenderse en su sentido literal; antes resulta una forma o manera de hablar propia de los espirituales. En el *Tercer Abecedario*, Osuna atribuye esta forma de hablar a la gente sencilla, que suele simplificar las materias espirituales, en esencia complejas; y si la utilizan los maestros del Recogimiento, es, precisamente, según él, para poder ser entendido por los principiantes:

---

<sup>30</sup> *IV Abc*, f. 108r.

<sup>31</sup> *Ibid.*

si en alguna parte hallares que hay algún bien en no pensar nada, entiende que aquello se dice a los muy nuevos en este ejercicio porque aprendan a se tornar de las distracciones con humildad a Dios [...] <sup>32</sup>.

Pero, a continuación, tanto en el *Tercer* como en el *Cuarto Abecedario*, Francisco de Osuna parece asumir plenamente la fórmula polémica, la cual justifica como una peculiar forma de expresarse de los «varones recogidos» y de los místicos en general, que se enfrentan a la dificultad de poder hablar de su experiencia de lo divino. Es el eterno problema de la inefabilidad de la experiencia mística, que supera por completo las capacidades de nuestro entendimiento y choca contra las limitaciones y la pobreza del lenguaje humano:

Y porque esta divinidad en sí misma es indicible, y no se puede explicar ni aun con lenguas de ángeles, decimos, o dicen los que hablan simplemente, que no piensan nada los que piensan en ello, porque ellos mismos no pueden decir lo que piensan, ni esto que tienen es pensamiento de cosa alguna criada sino una muy sencilla representación con que afijan atentísimamente su intento en una simplicísima divinidad de Dios, sin variar de allí a cosa que sea. Y esto no se puede explicar cómo ello es en sí, ni hombre del mundo puede caer en esto si no acostumbra primero su corazón a no pensar nada por amor de Dios, creyendo que a él aplace este silencio <sup>33</sup>.

Al fin y al cabo, es forzoso constatar que el «no pensar nada», que el franciscano parecía al principio mantener a una prudente distancia como una acusación reductora y falsamente representativa de su doctrina, se convierte casi sin darnos cuenta al final de su alegato en un principio central y plenamente asumido del Recogimiento. Sólo que no habría que tomar la fórmula en su sentido literal, equívoco, sino entenderla en un sentido puramente espiritual, como formando parte de un lenguaje místico sólo comprensible para los «ejercitados» en altas materias espirituales:

Mira pues, que este no pensar nada es más que suena, y que no se puede explicar lo que es, porque Dios, a quien se ordena, es inexplicable; antes te

---

<sup>32</sup> *III Abc*, p. 558.

<sup>33</sup> *IV Abc*, f. 108v.

digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa<sup>34</sup>.

No pensar nada, es pensarlo todo, y, por lo tanto, pensar en «el Todo», por esencia indecible e impensable. La fórmula revela la fuerza creativa del discurso místico, que transgrede los códigos habituales del lenguaje, al proponerse alcanzar lo imposible. Pero revela al mismo tiempo los límites de las capacidades expresivas del discurso humano, que tiende en última instancia a disgregarse en el silencio. De modo que Osuna acaba poniendo punto y final al debate y cierra su alegato con una piadosa invitación al silencio, el silencio del recogimiento, que es silencio de palabra y de pensamiento, paz interior y perfecta quietud, cuando el corazón calla en presencia del Amado.

Este silencio que se ha de hacer en el corazón es alabanza soberana de Dios, y a él sólo se ordena este silencio; y pues él lo recibe por alabanza, no hay que altercar sobre esto, sino recogernos a él muy de corazón en esta paz interior, con que el amor va tan derecha y apresuradamente a Dios que no se detiene en otra cosa alguna, terrena ni celestial<sup>35</sup>.

## Conclusión

Es de suponer que las razones y argumentos del franciscano andaluz debieron de convencer a los censores, ya que ambos *Abecedarios* obtuvieron las necesarias licencias de impresión, y ninguno de los dos alegatos a favor del «no pensar nada» fue tachado por los posteriores índices inquisitoriales, ni siquiera el de 1559 —que sí censuró, en cambio, un fragmento del *Segundo Abecedario* y del *Gracioso convite*. No obstante, el «no pensar nada» continuó teniendo sus partidarios y sus detractores, y siguió despertando encarnizados debates y polémicas, como señala santa Teresa de Jesús en su cuarta *Morada*<sup>36</sup>. Y si tuvo en Bernardino de Laredo, en

---

<sup>34</sup> *III Abc*, p. 559.

<sup>35</sup> *IV Abc*, f. 108v.

<sup>36</sup> Teresa de Jesús 2006, *Moradas del castillo interior*, Cuartas Moradas, cap. 3, 4, p. 503: hablando del «no discurrir» y del «detener el pensamiento», advierte que «ha sido contienda bien platicada entre algunas personas espirituales». Y entre los principios espirituales que la Santa de Ávila expone y defiende en el apartado 5 del capítulo 3 de las cuartas moradas, el «no pensar nada» tiene perfecta cabida: «En esta obra de espíritu, quien menos piensa y quiere hacer, hace más»; y «El mesmo cuidado que se pone en no pensar nada, quizá despertará el pensamiento a pensar mucho».

san Juan de la Cruz y en Miguel de Molinos fervorosos adalides, suscitó también, entre los escritores espirituales, no pocos escepticismos y se granjeó enemigos declarados. Entre estos últimos se puede citar a Juan de Ávila, quien desaconsejaba en su correspondencia la lectura del *Tercer Abecedario* precisamente a causa del principio del «no pensar nada», potencialmente dañino:

es [...] muy provechoso leer libros de romance: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, los *Abecedarios espirituales*, la segunda parte y la quinta, que es de la oración: la tercera parte no la dejen leer comúnmente, que les hará mal, que va por vía de quitar todo pensamiento; y esto no conviene a todos<sup>37</sup>.

Dejando aparte las polémicas, estos dos alegatos a favor del «no pensar nada», son ejemplos significativos de escritura mística bajo coacción, una escritura atrevida, siempre en tensión, que se enfrenta a una doble dificultad: la primera, interna, estriba en el problema de la inefabilidad de la experiencia mística, una experiencia de trascendencia que choca inevitablemente con las limitaciones del lenguaje ordinario; la segunda dificultad, externa, surge de cara a la aceptación, por parte de la institución eclesiástica, de este discurso, que transgrede los códigos habituales de la piedad y pugna por liberarse de las cadenas que le quieren imponer, procurando siempre obviar la vigilancia de la censura. Francisco de Osuna, en sus alegatos, obra a favor de la legitimación del discurso místico a la vez que proclama su dignidad.

## Bibliografía

- Andrés Martín, Melquíades, «Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español», *Salmanticensis*, 21 (1974), p. 151-162.
- Anónimo inglés (siglo XIV), 1999, *La nube del no saber*, introducción, traducción y notas de Maite Solana y Albert Freixa, Barcelona, Herder.
- Agustín, véase Agustinus Hipponensis, 1840, *Opera omnia*, Parisiis, Apud Parent-Desbarres Editorem.
- Buenaventura, *Breviloquium*, Pars V, cap. 6, &8. Véase Saint Bonaventure, 1967, *Breviloquium*. Partie 5. *La grâce du Saint-Esprit*, texte latin de Quaracchi et traduction française, Paris, Éditions Franciscaines.
- Francisco de Osuna, 1530, *Ley de amor y quarta parte del Abecedario espiritual*, (Sevilla?), (Juan Varela?). Véase la transcripción realizada por Estelle Garbay-

---

<sup>37</sup> Juan de Ávila 1945, 324.

- Velázquez en *Etude et édition annotée du « Quatrième Abécédaire spirituel » de Francisco de Osuna*, tesis inédita, 2011.
- Francisco de Osuna, 1948, *Ley de amor y cuarta parte*, edición de Juan Bautista Gomis en *Místicos Franciscanos Españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo 1, p. 217-700.
- Francisco de Osuna, 2005, *Tercer Abecedario espiritual*, en *Místicos españoles II*, introducción y edición de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) [1527].
- Garbay-Velázquez, Estelle, 2011, *Etude et édition annotée du « Quatrième Abécédaire spirituel » de Francisco de Osuna*, tesis doctoral inédita, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 2 vol.
- Garbay-Velázquez, Estelle, 2013, « La quête du pur amour à travers la *Loi d'amour* ou *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) », en « *Sermo mysticus*. Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne », *Revue d'Histoire des Religions*, tome 230 – fascicule 4, p. 583-608.
- Juan de Ávila, 1945, *Epistolario espiritual*, en *Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, edición de Eugenio de OCHOA, tomo 1, Biblioteca de Autores Españoles, tomo XIII, Madrid, Ediciones Atlas, p. 295-462.
- Juan de la Cruz, *Noche oscura* en *Obras completas*, 2003, edición de Eulogio Pacho y Luce López-Baralt, Madrid, Alianza editorial, tomo I, p. 435-575.
- Márquez, Antonio, 1980, *Los alumbrados. Origen y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, segunda edición, corregida y aumentada (1970), apéndice I: *Edicto de los alumbrados de Toledo (1525)*, p. 229-236.
- Nicolás de Cusa, 1983, *La docta ignorancia*, trad. del latín, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Orbis.
- Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, edición de Teodoro H. Martín, Madrid, BAC.
- Teresa de Jesús, 2006, *Moradas del castillo interior y Libro de la Vida* en *Obras completas*, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC (1962).



# Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla

Álvaro Castro Sánchez<sup>1</sup>

**Resumen:** En este trabajo se analiza la obra *Lumbre del alma* articulando tres dimensiones. Una será la cognitivo-intelectual, que insertará la obra en su contexto teológico-filosófico y en la historia de la literatura espiritual castellana del XVI. La otra, la social, atenderá a la historia del texto así como a las implicaciones sociales del mismo. En tercer lugar, la dimensión personal, que se ocupa de la trayectoria vital desde la que emana. Así, se abordará el análisis de los temas fundamentales de la obra de Cazalla, que fueron el libre albedrío y el amor, cuya elección y tratamiento reproduce la línea moderna de un pensamiento de raíz franciscana, afronta debates cruciales de su tiempo y permite leer un afán de mundanizar la santidad, hecho inaceptable a ojos de la autoridad inquisitorial, o a los guardianes de un canon ortodoxo.

**Palabras clave:** Literatura espiritual, Juan de Cazalla, mística, siglo XVI, Renacimiento español

**Titre:** Construction du discours mystique et démocratisation de la sainteté dans *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla

**Résumé:** Dans ce travail, l'oeuvre *Lumbre del alma* sera analysée en articulant trois dimensions. La première sera la dimension cognitivo-intellectuelle pour insérer l'oeuvre dans son contexte théologique et philosophique, et plus concrètement, dans l'histoire de la littérature spirituelle castillane du XVI<sup>e</sup> siècle. Une autre dimension sera la dimension sociale ou matérielle, qui traitera de l'histoire du texte et ses implications sociales. En troisième lieu, la dimension personnelle ou émotionnelle, qui explique la trajectoire vitale dont elle émane. C'est ainsi que l'on abordera l'analyse des thèmes fondamentaux de l'oeuvre de Cazalla, qui sont ceux du libre arbitre et de l'amour. Leur choix et leur traitement reproduisent la ligne moderne d'une pensée d'origine franciscaine et affrontent des débats cruciaux de leur temps en nous permettant de lire un désir de mondanser la sainteté, un fait inacceptable aux yeux d'une autorité inquisitoriale ou pour les gardiens de l'orthodoxie.

**Mots-clés:** Littérature spirituelle, Juan de Cazalla, mystique, XVI siècle, Renaissance espagnol

**Title:** Construction of mystical discourse and vulgarization of holiness in *Lumbre del alma* of Juan de Cazalla

**Abstract:** This paper will analyse the work *Lumbre del alma* (Light of the soul) bringing together three dimensions. First, using the cognitive-intellectual aspect, the paper will pay attention to the theological and philosophical context of the work, and, more specifically, to its place in 16th century Spanish spiritual literature. Secondly, the social or material dimension will deal with the history of the text as well as its social implications. In the third place, the personal or emotional dimension will be about the life story that gave rise to this work. Therefore, the analysis of the main topics in Cazalla's work (that were free will and love) will be addressed. The way that the author choices and treats these themes reminds us a modern line of thought of Franciscan origin, as well as addresses crucial debates of his age and also makes a patent effort to turn holiness into a profane matter, something obviously unacceptable to inquisitorial authority or to guardians of an orthodox canon.

**Keys:** Early modern Spiritual literature, Juan de Cazalla, mystic, 16th century, Spanish Renaissance

## Introducción

Michel Foucault enseñó que todo discurso solamente se puede elaborar en función de un sistema regulado de restricciones igualmente discursivas que actúa como su campo de posibilidades estratégicas. Con dicho sistema se refería al conjunto de represiones externas e

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía ; coordinador del Seminario María de Cazalla; editor del libro *Franciscanos, Místicos, Herejes y Alumbrados* (2010) y autor de *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI* (2011) y *La mala planta. Diez casos de la historia de la Inquisición en Palma del Río* (2016). Miembro del Grupo HUM-536. Universidad de Cádiz. Correo electrónico: alvaroc.s@hotmail.es

internas que configuran un texto. Respecto a todo juego de intercambio y comunicación lingüística, también formarían restricciones los rituales que definen los gestos o comportamientos, así como los signos que deben de acompañar al discurso y que fijan la eficacia de sus palabras<sup>2</sup>. Así que desde esa perspectiva no se pueden entender los textos espirituales del siglo XVI, si se desligan de la mentalidad de su tiempo, de otras prácticas religiosas, como la meditación y la oración, o sin historiar la apropiación que sus autores hicieron de la tradición mística medieval y de conceptos teológico-filosóficos concretos, y teniendo en cuenta que en este sentido la prioridad la tenían los textos bíblicos. Entre otras cosas, las intenciones de lo que se quiere transmitir deben adivinarse a través de esas elecciones, de las convenciones y temas de los que se sirven. Pero si toda apropiación, en tanto que modo de importación, se da siempre en un contexto de descontextualización y recontextualización, dicho análisis no puede prescindir de otras dimensiones. En ese sentido, Roger Chartier ha insistido en que el discurso hay que insertarlo en la trayectoria o contexto histórico en el que se da, atendiendo especialmente a su historia social y material<sup>3</sup>.

Pero tampoco puede obviarse, especialmente en el discurso místico, la inquietud y trayectoria personal de su constructor o transmisor. De modo que, articulando esas tres dimensiones, se abordará el análisis de *Lumbre del alma*, que fue una adaptación, a partir de una obra anterior llamada *Viola animae*, de dos partes del *Liber creaturarum* de Raimundo Sibiuda, escrito un siglo antes. Una dimensión será la personal o emocional, que expondrá la trayectoria vital desde la que emana. Otra, la cognitivo-intelectual, que insertará la obra en su contexto teológico-filosófico y, más específicamente, en la historia de la literatura espiritual castellana del XVI. La tercera, la social o material, atenderá a la historia propia del texto así como a las implicaciones del mismo. Así, se abordará el análisis de los temas fundamentales de la obra de Cazalla, que fueron los del libre albedrío y el del amor, cuya elección y tratamiento reproduce la línea moderna de un pensamiento de raíz franciscana, afronta debates cruciales de su tiempo y permite leer un afán de socialización de la santidad inaceptable a ojos de la autoridad inquisitorial o de los guardianes del canon ortodoxo. Dicho esto, la perspectiva adoptada aquí no es la de supuesta eficacia de los mecanismos de censura. Relativizando su eficacia, se atiende más bien a las estrategias de elaboración, difusión o conservación de los libros prohibidos, porque la disciplina y la confesionalización convivieron con la indisciplina y formas heterodoxas de entender y experimentar la vivencia religiosa.

---

<sup>2</sup> Foucault 2010, 14-46.

<sup>3</sup> Chartier 1992, 52-53.

## 1. La obra

Del mismo modo que la literatura mística o espiritual del siglo XVI no se puede entender al margen de los debates intraeclesiales en torno al modelo de una Iglesia que venía siendo cuestionada por el Humanismo y la Reforma, tampoco puede hacerse sin calibrar las consecuencias de un medio técnico que la mundanizaba, como era la imprenta. En ese sentido, la literatura espiritual castellana conoció durante toda la Edad Moderna un momento espectacular de emisión, llegándose a contabilizar un total de 1200 obras entre 1485 y 1750<sup>4</sup>. Cabe decir que el 60% de los autores espirituales pertenecían a órdenes religiosas y el 23% eran franciscanos<sup>5</sup>. Entre las características del libro espiritual se encuentran la pluralidad, pues dichos textos deben comprenderse en pugna tanto por establecer un paradigma del modo de relacionarse con Dios, como con los modelos intelectualistas de la escolástica. Un elemento común es que el destinatario de esos textos se pensaba como universal, como un público abierto y no restringido a los privilegiados de la vida monacal, pues además dicha literatura se escribe mayormente en lengua romance –lo que no evita, en cualquier caso, una profunda preocupación por dirigir la lectura espiritual–. Otro elemento común es su voluntad conciliadora con los cristianos nuevos y las minorías, a la que se une una vocación apostólica y de dirección del fuero interno<sup>6</sup>.

También es importante el modo en el que dicha literatura, dichos libros, se construían, pues en su mayoría eran apropiaciones bajo la forma de transcripción, adaptación y transformación de textos de origen tardomedieval, por lo que suponen un modo de recepción de tradiciones teológico-filosóficas concretas. Toda recepción supone siempre una descontextualización respecto al tiempo y el espacio en el que una obra se produjo y recontextualización en la coyuntura para la que se reelabora, pero tal operación solamente es posible o útil en la medida en que en los textos de origen se encuentran elementos o modelos considerados importantes para el contexto de recepción. En este caso, esto es especialmente así porque la eclosión de la literatura espiritual castellana a comienzos de la modernidad hay que situarla en un replanteamiento de toda la vida religiosa que comienza a finales del medievo y que tiene raíces profundas.

En concreto, la obra que nos ocupa se apropia, fundamentalmente, de la adaptación que hizo Pierre Dorland en su *Viola animae del Liber creaturarum o Theologia Naturalis* de Raimundo Sibiuda. Este era un filósofo de origen catalán que enseñó en la Universidad de Toulouse, siendo su Rector entre 1428 y 1435, y la obra citada la acabó de escribir en 1436, pocas semanas antes de

---

<sup>4</sup> Andrés 1994.

<sup>5</sup> Pérez 2006, 31-50.

<sup>6</sup> Pérez 2006, 73-101.

morir. La filosofía de Sibiuda, heredera de Ramón Llull, fue uno de esos múltiples intentos de afrontar, en el contexto del Concilio de Basilea (1431-1445) y su intención de aplacar las consecuencias del Cisma de Avignon, la necesidad de ir más allá de los caminos agotados de la escolástica, pero evitando a su vez los peligros del nominalismo y el averroísmo. Las fuentes del *Libro de las criaturas* (1436) son san Agustín, el lulismo, el franciscanismo y el platonismo, y su intención era ofrecer una nueva ciencia, la del conocimiento y amor verdadero, que sería accesible a todos los hombres y capaz de vincular a la cristiandad fraternalmente. El final del Cisma y el regreso del papado a Roma promovían ese intento de estructurar una filosofía cristiana de concordia. Que el representante castellano en dicho Concilio fuese Alonso de Cartagena, eminente humanista hijo de un rabí y que difundirá la idea de iluminación para hacer referencia a una nueva fe que supera todas las diferencias<sup>7</sup>, dice mucho de aquel espíritu.

Además, en la obra de Sibiuda soplan aires renacentistas, pues se enfrenta a la centralidad dada en la misma época al ser humano y sus capacidades, y la llamada humanista a hacer del conocimiento –sobre todo de uno mismo– instancia de mejora y crecimiento personal. Así, se situaba en sintonía con la de Nicolás de Cusa –que escribe *De concordantia catholica* en 1433– o la Academia platónica de Marcilio Ficino en Florencia.

En su Prólogo, Sibiuda dice que su ciencia, como cimiento de los demás saberes, se puede aprender en menos de medio mes, y además «no necesita de ninguna otra ciencia, ni otro arte. No presupone la gramática, ni la lógica, ni ninguna de las siete artes liberales, ni la física ni la metafísica, pues ella es la primera, y la única necesaria al hombre»<sup>8</sup>, dando igual, además, ser clérigo que seglar. El problema principal para verse aprobada su publicación fue siempre dicho Prólogo, pues anunciaba un próximo final del mundo en sintonía con las profecías franciscanas de la época, hacía afirmaciones como que los dogmas del cristianismo podían ser explicados por la sola razón y que la sabiduría se puede hallar personalmente en el libro de la naturaleza y el libro de la Biblia, desdeñando la tradición y el poder interpretativo de la Iglesia. De tal modo, Dios ha dado dos libros a los hombres: la Sagrada Escritura y el de las criaturas. Y uno debía de leerse desde el otro. Así que *vuelta a las cosas mismas*, como reclamó Guillermo de Ockham, y a un hombre que no sólo es razón, sino también corazón y comunión con lo creado. Dicha ciencia es ciencia primera y las demás son mera vanidad.

El libro de Sibiuda tuvo una notable difusión en Francia. Nicolás de Cusa manejó un ejemplar manuscrito adquirido en 1450, y fue tenido en estima en el círculo humanista de Lefèvre d'Étaples

---

<sup>7</sup> Pastore 2010, 43-50.

<sup>8</sup> Sibiuda 1995, 65-66.

y Charles de Bovelles, y, sobre todo, fue popularizada después por Miguel de Montaigne, que publicó una traducción al francés en 1569 y escribió su conocida *Apología de Raymon Sebond*. Por otra parte, el padre Batllori señaló parentescos entre la obra de Sibiuda y los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola y es cierto que la obra junto a la de Lull fue manejada por los primeros círculos jesuitas, en los que provocó inquietud su prohibición en 1559<sup>9</sup>.

Íntegramente, la obra no se publica en España hasta 1854, pero conoció diferentes adaptaciones desde el siglo XV. La más importante es la *Viola animae*, del cartujo Pierre Dorland, que es el primer libro de piedad que se imprime en Toledo bajo la protección de Cisneros por parte de Pedro Hagenbach. Dorland aligeró el texto y actualizó su latín, pasando de 330 títulos a 86, dándole además forma de diálogo. Publicado por primera vez en Colonia en 1499, se editó nueve veces durante el siglo XVI, y figuró en el *Índice* romano de 1590 (Sixto V). Con la misma intención conciliadora y los mismos aires humanistas, por lo que era valorada en los círculos erasmistas, la *Violeta del alma*, en edición de 1549, se editó bajo el subtítulo de *enchiridio o manual*<sup>10</sup>, y también fue adaptada bajo el título *Despertador del alma*, de forma anónima, en Sevilla en 1544 y en Zaragoza en 1552.

Una vía importante para difundir las ideas directas de Sibiuda en lengua romance fue *Lumbre del alma*. La primera edición, de la que no se conserva ninguna copia, apareció con autoría anónima en la imprenta de Nicolás Thierry en 1528, en Valladolid; y después volvió a imprimirse con el nombre del autor en 1542, en Sevilla. Tiene dos partes, la primera de XVII capítulos y la segunda de XII. Si bien hay una correspondencia precisa entre la *Viola animae* y la *Lumbre del Alma*<sup>11</sup>, Cazalla cambia los nombres de los participantes en el diálogo, y sólo hay variaciones relativamente significativas en los capítulos I y II para después marchar en paralelo. No obstante, la transcripción de Dorland no es exacta, pues Cazalla prescinde de palabras, incluso de párrafos enteros, añade o vulgariza algunas ideas, etc. Además en el capítulo XIII de la primera parte se sale del guion de la *Viola* y acude a la doctrina aristotélica de las virtudes, al igual que incluye el texto *Brevesito modo para venir, de alguna manera, en conocimiento de Dios*, con el que se cierra la obra. Aquí expone de un modo esquemático doce grados para subir al conocimiento y contemplación de Dios.

Así, la *Lumbre del alma* representa un ejemplo de cómo se construye y reconstruye el mensaje y texto espiritual en el Renacimiento castellano, y tal tarea de lectura, expurgue, transcripción, recepción o divulgación —es decir, por qué se aligera la lectura; se corta y se pega, por qué, en

---

<sup>9</sup> Martínez 1974, 19.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 26

<sup>11</sup> Martínez 1974, 34.

definitiva, se priorizan unos mensajes sobre otros—, solamente se puede explicar desde una articulación de tres dimensiones: la personal del autor, la teológico-filosófica y la socio-histórica.

## 2. Quién era Juan de Cazalla

Si bien existen numerosas lagunas acerca de la identidad y trayectoria de Juan de Cazalla, se puede decir que este era procedente de Palma del Río, villa de señorío de la provincia de Córdoba, en la que sus parientes eran fieles sirvientes de la familia nobiliaria de los Portocarrero<sup>12</sup>. Esta villa se insertaba dentro de la Provincia franciscana de Los Ángeles, contando con una extraordinaria presencia de la Orden desde comienzos del siglo XVI<sup>13</sup>.

Hermano de la alumbrada María de Cazalla y primo hermano de Pedro de Cazalla, el padre de los famosos herejes luteranos de Valladolid, Juan habría nacido en 1480. Maestro en Teología, sirvió a Cisneros como secretario y capellán, y le acompañó en la conquista de Orán, cuyos acontecimientos describió en una carta por encargo de aquél. Se desconoce cuándo ingresó en la orden franciscana. El mismo año que dejó de servir a Cisneros y se instaló en Guadalajara (1512) un fraile franciscano llamado fray Andrés avisó al Cardenal de las profecías de un tal fray Melchor, fraile que cruzaba toda España anunciando la vecindad de una Edad Oscura a manos de un tirano antipapa, el cual habría sido acogido por Juan de Cazalla en su casa. Juan escribiría una segunda carta en la que se justificaba y subrayaba la fascinación que causaba fray Melchor, así como las extravagancias de sus profecías<sup>14</sup>. Ese año, por motivos desconocidos, dejó de servir a Cisneros, convirtiéndose en visitador en el Reino de Toledo y en obispo auxiliar de Ávila en 1517.

Algunos estudiosos, y con motivos fundados, han puesto en duda que el Juan de Cazalla hermano de María de Cazalla y autor de *Lumbre del alma* sea el mismo que sirvió a Cisneros y le acompañó a Orán, intuyendo la idea de un doble histórico. Milagros Ortega Costa señaló que, al existir el dato de que Juan de Cazalla se metió a fraile en torno a 1512, no puede tratarse del fray Juan de Cazalla que aparece como servidor de Cisneros, y, además, no tiene sentido que bajo la denominación de «maestro», con la que aparece en algunos de los procesos contra alumbrados — cuando no lo llaman «obispo»— caiga un fraile observante<sup>15</sup>. Por su parte, Rafael M. Pérez García apunta otros indicios en esa dirección<sup>16</sup>. No obstante, en una relación de servidores del Cardenal,

---

<sup>12</sup> Castro 2013.

<sup>13</sup> García 2010.

<sup>14</sup> Pastore 2010, 125-138. Archivo Histórico Nacional, Universidades, lib. 1224 - F, ff. 1r - 2v; Biblioteca de Derecho de la U. Complutense de Madrid, Cartas al Cardenal Cisneros, nº 102, fol. 1 Vº.

<sup>15</sup> Ortega Costa 1978, 365.

<sup>16</sup> Pérez García 2005, 153.

fecha en 1510, aparece «el maestro Cazalla» recibiendo una cantidad de dinero por sus servicios como secretario, tanto el día 31-5-1510 como el 7-11-1510<sup>17</sup>. Sería demasiada coincidencia tener dos «maestros» Juan de Cazalla, uno hermano de María de Cazalla, y otro servidor de Cisneros.

Otro dato a tener en cuenta es que tanto el maestro Cazalla de la correspondencia con Cisneros como el maestro Cazalla autor de *Lumbre del alma* son de origen judeo-converso, lo que creo que inclina más la balanza a pensar que se trata del mismo. Y, además, hay otros indicios referentes a la Conquista de Orán, pues su primo Pedro tuvo una importante relación con Cisneros. Siendo contador de la Corte y a su vez pagador de guardas, en 1505 le prestó 50.000 ducados (al 3%) para pagar las armadas del año anterior. Hay que explicar aquí que el «pago de guardas» era uno de los elementos cruciales de la política fiscal de la Corona. El dinero provenía de los llamados «obligados a guardas», es decir, una serie de personas que adelantaban altas sumas a distintos plazos a cambio de un interés o «salario», asegurándose así su ascenso político y social. En diversas ocasiones también aparece su hermano Diego y tanto este como Pedro utilizaban esos mecanismos de promoción en el ámbito del puerto de Málaga. Alguno de los préstamos dirigidos a la financiación de la conquista se canalizaron a través del secretario Diego López de Mendoza y fueron también recibidos en nombre del erario público por Pedro de Cazalla. De modo que Juan no era el único Cazalla relacionado de modo importante con Cisneros<sup>18</sup>. Más investigación lo aclararía.

Lo cierto es que el autor de *Lumbre del alma* se convirtió en una de las figuras intelectuales de los alumbrados del Reino de Toledo, y así aparece en sus procesos, especialmente en el de su hermana María de Cazalla, que fue una de sus líderes espirituales<sup>19</sup>. De hecho, a Juan se le encuentra omnipresente en la trama espiritual castellana de ese primer tercio del siglo XVI en la que se gestó el fenómeno de los alumbrados. La propia Provincia franciscana de Castilla se entrelazaba con la misma, y buena parte de su cúpula, con fray Antonio de Ciudad Real, fray Andrés de Écija, fray Pedro de los Ángeles o fray Diego de Barreda, estaban relacionados con los alumbrados. Esto era así y especialmente en el caso de la ciudad de Guadalajara. La propia María de Cazalla iba a su convento de clarisas y al de San Francisco a oír misa, y era frecuente que tanto esta como la terciaria franciscana Isabel de la Cruz recibiesen frailes en su casa<sup>20</sup>.

Juan de Cazalla había trabajado siempre en una labor apostólica o evangelizadora que le llevó a poner en relación la tradición espiritual con las demandas y vivencias religiosas populares, pero

---

<sup>17</sup> Torre 1946, 62.

<sup>18</sup> Alonso García 2004, 339.

<sup>19</sup> Castro 2011.

<sup>20</sup> Pérez 2005a, 148-154.

también, elaboró un modelo intimista de experiencia religiosa que conectaba con Erasmo y el humanismo francés de Lefèvre d'Étaples, a quien trató en sus tiempos de servidor de Cisneros. En ese sentido, se haría cargo con su composición de *Lumbre del Alma* del proyecto comenzado por el cardenal a comienzos de siglo de divulgación peninsular de los textos de espiritualidad. En coherencia con ello, Juan predicaba en Guadalajara o en Pastrana, asistía a los círculos de alumbrados de su hermana María, con quien mantenía un intercambio doctrinal y una admiración que resultó ser mutua, y se relacionaba con la nobleza local, especialmente los Mendoza. Las persecuciones contra los alumbrados le acabarían afectando, y sufrió un proceso del Santo Oficio entre 1528 y 1530, fecha aproximada en la que murió.

La labor apostólica de religiosos como Juan de Cazalla, que conectaba con las prácticas de los alumbrados o *dejados*, representaban un conjunto que no era ni uniforme ni unidireccional, si bien hay elementos comunes, como la apuesta por una vivencia interior de la fe; la defensa, por tanto, de la oración mental; una visión inclusiva y extensa de la experiencia religiosa, siempre en medio de un campo social cruzado tanto de sinceridad como de fingimiento y la pugna por adquirir estatus social y simbólico. Por eso, ni tiene sentido encontrarles un único origen doctrinal, ni tampoco localizar en ellos el comienzo, de modo unicausal, del protestantismo castellano. De lo que no cabe duda es que sin entender la mística y la teología tardomedieval y la apropiación de la misma en la literatura espiritual castellana del siglo XVI, especialmente la franciscana, no se entiende la apuesta intimista que llevaron a cabo Juan de Cazalla y la red en la que actuaba. Que ello conectase con la tradición paulina y conversa del siglo anterior, y desde ellas hiciese de puente hacia el evangelismo, no hace de estas sus únicas claves explicativas.

### 3. La obra *Lumbre del alma*

El libro comienza con el encuentro de dos hermanos, Antonio y Luis, que se preguntan acerca de qué cosas ha recibido el hombre de Dios y qué debe de hacer para corresponderle. Acosados por la duda, deciden preguntar a su maestro. De tal modo, el tema principal de la obra son los beneficios de Dios al hombre, que serían exteriores e interiores. Los primeros son los necesarios para el sustento corporal durante la vida terrenal y, en ese sentido, las criaturas sirven al hombre en cuanto al cuerpo, pero también lo hacen en cuanto al alma. Porque por la grandeza y hermosura de estas conoce a Dios y a sus otros bienes invisibles<sup>21</sup>. Los interiores son el entendimiento y el libre albedrío.

---

<sup>21</sup> Cazalla [1542] 1974, 88.

El maestro explicará a los hermanos los «oficios» del libre albedrío: entender las palabras, discernir entre lo verdadero y lo falso, y escoger entre lo bueno y lo malo (Cap. II), comparando los beneficios dados por Dios al hombre con los que dio al resto de criaturas, recurriendo a la clásica distinción aristotélico-tomista (Cap. IV) en la que los de abajo están para provecho de los de arriba (Cap. VI). De tal modo, las criaturas y el hombre forman un cuerpo cuya cabeza es este<sup>22</sup>. Así, en estos primeros capítulos va dando demostraciones de la existencia bondadosa de Dios por la vía positiva de la teología natural, partiendo de aquellos dones o del libre albedrío, para probar su infinita justicia y sabiduría.

¿Cómo debe de aprovechar el hombre su libre albedrío? Las cosas corporales nunca serán suficientes, porque «toda la corporal fábrica de este mundo no basta a justamente premiar la menor obra de la voluntad humana, la cual es tan noble, que con sólo premio eterno, y no con otro, se le puede hacer digna recompensa y pago»<sup>23</sup>. Poner el bien humano en los deleites y cosas corporales es más de brutos que de humanos, y eso le da pie a Cazalla para despreciar la religión islámica, al situar en el paraíso todo tipo de bienes terrenales.

Con el buen o mal uso del libre albedrío el hombre, sólo ante Dios, será juzgado, recibiendo pena o mérito. El entendimiento, junto a la voluntad, son virtudes del alma. La primera tiene por objeto «inquirir, juzgar y conocer verdades a las cuales así se ha como el ojo a los colores», mientras que el oficio de la voluntad es «querer y mandar y executar lo que el entendimiento ha aprobado por bueno»<sup>24</sup>.

A partir de aquí el libro acude a una exposición de las virtudes en sentido aristotélico para concluir que el beneficio de Dios, su máximo don, es su amor. ¿Cómo puede el hombre corresponderle? Con su voluntad, la cual no puede ser «forzada, ni impedida, ni tampoco serle quitada», y su darse libre y noblemente es lo que más satisface a Dios<sup>25</sup>.

Esta conclusión lleva a la segunda parte de la obra, dedicada a explorar las condiciones y propiedades del amor y a justificar de qué modo el primer amor debe de ser a Dios, para después amar ordenadamente al resto de las criaturas. Entre esas condiciones tiene la propiedad de trabar o transformar el amante en la cosa amada, es libre y tal como sea la cosa amada, así será el amor; tampoco es digna de contentarse con cosas corporales. Siendo la voluntad espiritual, ninguna cosa criada ni material merece ser amada primeramente por ella ni ejercerle señorío, por lo que primeramente hay que amar a Dios, para hacerlo después al resto de las criaturas. Por eso,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 106.

mediante el libre albedrío, el hombre puede decidir abandonar el amor propio y las cosas terrenales para amar primeramente a Dios, y así agradecerle todos sus dones.

La obra termina con un *Brevецito modo para venir, en alguna manera, en conocimiento de Dios*. En este se establecen doce grados para contemplar «puramente en Dios», para que el alma sienta su presencia, que no es otra cosa aquello en lo que consiste el alumbramiento. Estos doce grados los denomina así: solitario, recogido, íntimo, limpio, claro, cierto, inventivo, infuso, perseverante, guiador y alegre. Una vez superados, se entra, mediante la suspensión de todo juicio y acto volitivo, en una *escura caligen* (noche oscura), que es cuando «se muestra Dios al alma en esta vida mortal como a los santos en el paraíso» (...), lo que lleva directamente a la iluminación o contacto amoroso con Dios. Con ello, mediante un pequeño manual de conversión que requiere una estricta gimnástica del alma, Cazalla se pone en sintonía con el paulinismo converso proveniente del siglo XV, esto es, en la posibilidad de la conversión sincera a una verdadera fe en Dios: «Y en esta manera dicen algunos santos que vio Moisés en el Viejo Testamento a Dios y san Pablo en el Nuevo (...) E si tú así lo pidieres, también lo verás»<sup>26</sup>.

#### **4. Un modelo plebeyo de mística y la suerte de un libro espiritual**

La posición de Cazalla defendida a través de la apropiación de la filosofía de R. Sibiuda se situaba en la posibilidad del acceso a lo divino y el incremento de la experiencia religiosa sin mediación de la Iglesia. Situando al hombre solo ante Dios y con su libertad, Cazalla defiende un agustinismo que no hace referencia al papel pastoral de la institución ni a la función redentora de los sacramentos, enarbolando además una teoría del amor que no sólo lo ponía en continuidad con una larga tradición franciscana, sino que lo acercaba a Lutero o a Juan de Valdés. Para el incremento de la experiencia religiosa y el alcance de una iluminación como la de Pablo de Tarso proponía una serie de ejercicios aplicables por cualquiera y que, por tanto, mundanizaban la santidad como un modelo de mística accesible y sencillo. ¿Hubo, de hecho, un modelo aristocrático y otro plebeyo de mística en el siglo XVI? Aristocrático en tanto que basado en dones naturales y capacidad para los milagros de unos pocos elegidos tocados desde arriba por Dios y promovidos como santos por la nobleza y las autoridades eclesiásticas, frente a un modelo plebeyo en el que el sentido de dicho contacto era discreto, interno, amoroso y mantenido, a partir de una serie de ejercicios. Ese modelo plebeyo sería el mismo que llevó a Ignacio de Loyola a

---

<sup>26</sup> Cazalla [1542] 1974, 121-124.

afirmar que con 28 días sus ejercicios espirituales daban resultado. Los alumbrados o dejados del reino de Toledo habían sido su manifestación social más clara.

Por otra parte, la insistencia de Juan de Cazalla en el libre albedrío no podía ser casual justo en ese año de 1528, cuando Lutero ya había contestado el ataque de Erasmo en *De libero arbitrio* con su *De servo arbitrio*. En ese debate acerca de la importancia de la voluntad o la gracia para la salvación se jugaba una de las claves teóricas de las futuras ramas cristianas y el andaluz representaba un acercamiento al erasmismo desde el mundo del franciscanismo espiritual y recogido, hallándose en condiciones de fundar una posibilidad alternativa, que si bien rechazaba el formalismo intelectualista, el papel mediador de la Iglesia y salvador de los sacramentos, apostando por la limpieza de conciencia como condición del buen cristiano, a su vez defendía el libre albedrío y la decisión humana frente a la omnipotencia divina. El debate no era baladí y se reabrirá años después con la polémica *de auxiliis* llevada a cabo entre el jesuita Luis de Molina y los dominicos, cuestión que entroncaría con el probabilismo y las preocupaciones que este suscitó ya entrado el siglo XVII.

Respecto a la historia y suerte de la obra, una primera cuestión destacable es que la edición de 1528 salió sin título y así apareció en el *Índice* de Fernando de Valdés en 1559, en el que tampoco se hace referencia al título, solamente a una «obra impressa en Valladolid por maestro Nicolás Thierry, año 1528, en romance». ¿Por qué era esa obra de 1528 *Lumbre del alma*? Por una parte, los franciscanos Juan de San Antonio y Lucas Wadingo se la atribuyen a Juan de Cazalla. Por otra, el *Catálogo de las obras impresas en Valladolid* de Alcocer señala que Thierry solamente imprimió dos obras de franciscanos ese año, la *Lumbre del alma* y el *Tratado muy útil y provechoso en reprovación de los juegos*, de Diego del Castillo Villasante, por lo que con casi toda probabilidad se trata de la *Lumbre*. Las dudas sobre dicha edición, de la que Marcel Bataillon indicó que tuvo un ejemplar en sus manos en 1921 en el Convento de San Esteban de Salamanca, han quedado más despejadas al encontrarse una copia de la misma en un inventario del convento franciscano de San Antonio de Padua de Lora del Río, elaborado en 1640<sup>27</sup>. En dicho inventario vuelve a aparecer sin autor, lo cual apoya la hipótesis del anonimato en 1528. No obstante, cosida detrás de un *Speculum fratrum minorum*, es posible que le faltasen las primeras hojas –lo cual era habitual– y eso además contribuyó a que el negligente bibliotecario del convento no se percatase de que conservaba un libro prohibido.

De la segunda edición, la de Sevilla en 1542, se conserva hoy una copia en la Biblioteca Nacional de Lisboa, cosida detrás del *Tratado de las ocho cuestiones del templo*, de Juan de Vergara

---

<sup>27</sup> Pérez 2005b, 770-771.

(impreso por Juan Ferrer también en 1542) y *Declamatio in laudem precelentiffimi...* de fray Alonso de Orozco. A mano se indica dos cosas: «Sevilla, 1542», y «Libro hallado en la Cartuxa de Scala Coeli de Braganza, Arzobispo de Évora». Al respecto, indicar ciertas curiosidades. Si bien era práctica habitual encuadernar libros juntos y eso no era ni siquiera un recurso para esconder los prohibidos –que bien, podía ayudar a que pasasen desapercibidos– es curioso que la obra que acompaña a la de Cazalla sea de Juan de Vergara, insigne humanista que trató personalmente a Erasmo y canónigo de la catedral de Toledo. Precisamente por su proceso inquisitorial se sabe del que sufrió Juan de Cazalla. Este y su hermana María tenían como discípulo a su hermanastro Bernardino Tovar, y cualquier conocedor de la trama espiritual castellana era consciente de lo arriesgado de andarse con obras de ambos. Además, el libro de Vergara está dedicado al IV Duque del Infantado, Iñigo López de Mendoza, con el que se había casado Isabel de Aragón, amiga íntima dirigida espiritualmente por Juan de Cazalla. Respecto a la referencia a mano sobre el arzobispo de Évora, es conocida la trayectoria del cardenal-infante don Enrique, hermano del rey de Portugal Juan II y de Isabel, esposa de Carlos V, que promovió la literatura espiritual en dicha ciudad. Siendo arzobispo de Braganza desde 1533, cambió en 1540 su sede a Évora, donde fue nombrado cardenal en 1545. A dicha ciudad atrajo a Luis de Granada en 1550 y lo convirtió en su consejero, y favoreció la huida de los jesuitas espirituales a la ciudad (el propio Luis de Molina), en la que, imitando el modelo de formación del clero dispuesto por Juan de Ávila en Baeza –el cual le llevó a sufrir también un proceso por alumbradismo–, promovió igualmente la publicación de obras de Luis de Granada, la *Confesión de un pecador* de Constantino de la Fuente, etc., sirviéndose del impresor Andrés de Burgos.

La persecución del libro y la práctica espiritual hacía tiempo que había comenzado. Pero, si bien existía control inquisitorial del libro desde 1484, esta había sido dispersa y limitada. El sistema de concesión de licencias establecido por la Pragmática de 1502 hay que entenderlo de hecho como un medio más de patronazgo y concesión de favores para generar redes de clientes que, bajo una intención objetiva de control, y de hecho había muchos libros que se imprimían sin tales licencias. Esto no quita que no funcionasen censuras cotidianas entre autores, traductores, libreros y lectores<sup>28</sup>. Sin embargo, todo empezó a cambiar en la década de los veinte, al aparecer disposiciones prohibitorias o cuando las propias órdenes religiosas, como la franciscana, emprenden la persecución de los frailes más díscolos. Y, en efecto, en 1528, el mismo en el que tras el Capítulo de Guadalajara se encarcelaron algunos frailes franciscanos relacionados con los

---

<sup>28</sup> Peña 2012, 145-157.

alumbrados y una Junta de Teólogos prohibía obras de Erasmo en Valladolid, Juan publicaba su obra anónimamente.

La imposición del modelo escolástico frente al espiritual irá creciendo conforme ascienda una facción de poder vinculada desde sus orígenes al dominico Diego de Deza, quien en su día se enfrentó a Hernando de Talavera y Cisneros. Dicha facción, que desplazó a Fonseca o Alonso de Manrique, estaba encabezada por Juan Tavera y Francisco de los Cobos y de ella provino Fernando de Valdés. Y, de hecho, fue Tavera como arzobispo de Toledo quien, en 1536, promulgó la necesidad del examen previo y concesión de licencia por parte exclusiva de la autoridad eclesiástica toledana como efecto de los procesos contra los alumbrados y la labor difusora del impresor Miguel de Eguía en Alcalá de Henares. Eso sí, las preocupaciones se dispararon cuando en 1558 aparecieron los círculos luteranos de Sevilla y Valladolid, y se promulgó el *Índice* de Valdés un año después.

En conclusión. Nunca sabremos quién mandó coser aquellos libros ni quien los llevó a Évora, pero su historia material nos indica de qué modo frente al fantasma de la Inquisición y la censura, que llevaron a muchos a escribir bajo coacción, también existieron negligencias y múltiples estrategias de composición, circulación y conservación de unos libros prohibidos que, sin embargo, no evitaron que muchos acabasen pronto perdidos y olvidados. Que eso fuese obra de una censura explícita y eficaz y no del simple desinterés sigue siendo un debate abierto.

### Referencias bibliográficas

- Alonso García, David, 2004, *Fisco, poder y monarquía en los albores de la modernidad: Castilla, 1504-1525*, Madrid, UCM.
- Andrés Martín, Melquiades, 1994, *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B.A.C.
- Bataillon, Marcel, 1966, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, F.C.E.
- Castro Sánchez, Álvaro, 2013, «El estoque del II conde de Palma. La familia Cazalla y el linaje de los Portocarrero», en Bernardo de Ares, José M., *El Cardenal Portocarrero y su tiempo (1635-1709)*, León, CSED, p. 61-94.
- Castro Sánchez, Álvaro, 2011, *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI*, Madrid, La Linterna Sorda.
- Cazalla, Juan de [1528], 1974, *Lumbre del Alma*, edición e introducción de Jesús Martínez de Bujanda, F.U.E., Madrid.
- Chartier, Roger, 1992, *El mundo como representación, Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel, 2010, *El Orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

- García Naranjo, Rosa M<sup>a</sup>, 2010, «Monjes y señores: La relación de los condes de Palma con el convento de San Francisco de la villa durante el siglo XVII», en Castro Sánchez, A., García Naranjo, R., y otros, *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados. Actas del I Seminario de investigación "María de Cazalla"*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- García Oro, José, 1993, *El Cardenal Cisneros. Vida y Empresas*, 2 vols., Madrid, B.A.C.
- Gilson, Étienne, 1976, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos.
- Giordano, María Laura, 2004, *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Madrid, F.U.E.
- Martínez de Bujanda, Jesús, Introducción a Cazalla, Juan de [1528], 1974, *Lumbre del Alma*, Madrid, F.U.E., p. 11-51.
- Nieva Ocampo, Guillermo, 2011, «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», *Hispania*, 237, p. 39-64.
- Ortega Costa, Milagros, 1978, *Proceso de la Inquisición contra Maria de Cazalla*, Madrid, F.U.E.
- Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons.
- Peña, Manuel, 2012, *Andalucía: Inquisición y Varia Historia*, Huelva, Universidad de Huelva.
- Pérez García, Rafael M., 2005a, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, F.U.E.
- Pérez García, Rafael M., 2005b, «La biblioteca del convento de San Antonio de Padua de Lora del Río: libros de autor franciscano (1646)», *Hispania Sacra*, 116, p. 770-771.
- Pérez García, Rafael M., 2006, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea.
- Sibiuda, Ramón [1436], 1995, *Tratado del amor de las criaturas*, Barcelona, Tecnos.
- Torre, Antonio de la, 1946, «Servidores de Cisneros», *Hispania*, 23, pp. 179-241.

# Salterios y comentarios al Salmo en el Quinientos en Castilla. Entre herencia conversa y sensibilidad evangélica: el *Beatus Vir* (1546) del doctor Constantino

Michel Bœglin<sup>1</sup> (IRIEC EA740 - Univ Paul Valéry Montpellier 3)

«Item que en estos tiempos en cosa tan importante no basta no dezir la heregía contraria, sino es necessario dezir la verdad cathólica como contra Erasmo dixo bien Alberto Pío».

Autor del *Parecer de la Vaticana*<sup>2</sup>

**Resumen:** Con su *Exposición sobre el primer Salmo de David*, comúnmente conocida como el *Beatus vir*, sacada de sermones que había dado en la catedral de Sevilla, el humanista de origen converso Constantino de la Fuente se inscribía dentro de las corrientes humanísticas destinadas a comentar y darle todo su alcance al libro de los Salmos, en un sentido cercano al de los protestantes. Desarrollaba en su comentario determinados puntos de doctrina espinosos, usando de determinados procedimientos para poder difundirlos.

**Palabras clave:** Salmos, traducción, comentario, Inquisición, censura, Constantino de la Fuente, Castilla, siglo XVI

**Titre: Psautiers et commentaires du Psaume au XVIe siècle en Castille. Entre héritage d'une sensibilité conversa et sensibilité évangélique: le *Beatus Vir* du docteur Constantino**

Avec son *Commentaire du premier psaume de David*, communément connu sous le titre *Beatus Vir* tiré de sermons lus dans la cathédrale et publié en 1546, le docteur Constantino de la Fuente s'inscrivait dans le prolongement de courants humanistes destinés à commenter le livre des Psaumes et lui rendre toute sa portée, dans une perspective très proche de celle des protestants. Il développait dans son commentaire certains points de doctrine épineux, utilisant des procédés spécifiques pour pouvoir diffuser ses doctrines.

**Mots-clé:** Psaumes, traduction, commentaire, Inquisition, censure, Constantino de la Fuente, Castille, XVI siècle

**Title: Translations and comments on the Psalms in the XVIth century in Castille. Between inheritance of *converso* identity and an evangelical sensitivity: Doctor Constantino and his *Beatus Vir* (1546)**

**Abstract:** When he published his *Exposición sobre el primer Salmo de David*, commonly known as the *Beatus vir*, taken from sermons he had given in the cathedral of Seville, the humanist with Jewish origins Constantino de la Fuente was inscribing his work in the wake of humanistic currents that intended to give full scope to the book of Psalms, in a perspective close to the Protestants sense. He developed in his work certain polemical points of doctrine, using specific rhetorical processes to propagate his conceptions.

**Key words:** Psalms, translation, commentary, Inquisition, censorship, Constantino de la Fuente, Castille, 16<sup>th</sup> century.

---

<sup>1</sup> Univ Paul Valéry Montpellier 3, IRIEC EA740, F34000, Montpellier, France. Profesor titular.

<sup>2</sup> García Pinilla 1999, 213.

## Introducción

Autor de contadas obras, el doctor Constantino de la Fuente fue uno de los principales exponentes en la primera mitad del siglo XVI de una corriente humanística profundamente arraigada en Castilla, influida por el espíritu y los escritos de Erasmo. Pero aquel escritor de origen judío converso también se mostró abierto al prodigioso influjo de los Reformados alemanes en materia filológica para dar todo su significado y alcance a las Sagradas Escrituras, coincidiendo en numerosos puntos con las doctrinas protestantes, como le sería reprochado en su proceso inquisitorial. En efecto, aquel humanista que había sido capellán del príncipe Felipe y fue luego elegido canónigo magistral de la catedral de Sevilla acabó encarcelado por los inquisidores en 1558 y, tras su muerte sobrevinida en las cárceles inquisitoriales, fue condenado en efigie como «hereje luterano» en 1560<sup>3</sup>.

Había escrito diferentes obras en un periodo comprendido, *grosso modo*, entre la dieta de Ratisbona de 1541 y la reanudación de las sesiones del concilio de Trento en 1547, y todos sus libros alcanzaron un gran éxito hasta su condena. Ya se trate de *La confesión de un pecador*, de la *Suma de doctrina cristiana*, de la *Doctrina cristiana* comúnmente conocida como la «Doctrina grande del doctor Constantino» o de la *Exposición sobre el primer Salmo de David* (o *Beatus vir*), todas sus obras conocieron múltiples reediciones en espacio de 15 años hasta su prohibición por la Inquisición. Otra obra fue terminada en 1553, a la vuelta de Europa del Norte del humanista, pero tras entregarla al Santo Oficio para obtener el visto bueno de los inquisidores, al recibir el dictamen de realizar ciertas enmiendas, De la Fuente prefirió no entregarla a imprenta, en aquellos años en que las posibilidades de diálogo entre católicos y protestantes se reducían sensiblemente<sup>4</sup>.

Sin lugar a dudas, sus obras delataban una sensibilidad religiosa en deuda con Juan de Valdés y los Reformados alemanes y deseosa de hallar una expresión al difuso sentimiento de la justificación por la fe en un momento en que las autoridades inquisitoriales, después de las sesiones del concilio tridentino de 1547 relativas a dicha cuestión, velaban por censurar las doctrinas que eran asimiladas cada vez más a posturas reformadas. Y el *Beatus vir*, del nombre de las primeras palabras del Salmo inicial, cuya exposición presentó el doctor Constantino en seis sermones en la catedral de Sevilla antes de publicarla, presenta un interesante compendio de las posturas y estrategias usadas por el autor para escapar de la censura en el momento de su

---

<sup>3</sup> Sobre este autor, véase Boeglin 201; Bataillon 1991, I,105-119; Wagner 1979, Jones 1991.

<sup>4</sup> Se titulaba *Espejo del estado del hombre en esta presenta vida* y el manuscrito debió de ser quemado en el auto de fe de 1560 junto con los huesos del humanista, fallecido meses antes en la cárcel.

publicación. La obra de De la Fuente se inscribía dentro de una corriente poderosa en Castilla, especialmente en autores conversos, pero también entre evangélicos en Francia o en Alemania, encaminada a restituir a los Salmos de David su genuino significado<sup>5</sup>. El *Beatus vir*, no obstante, rozaba y abordaba temas sensibles en materia teológica en el momento en que se iban dibujando nítidamente las fronteras confesionales.

### 1. La recepción de los Salmos en la Castilla del primer Quinientos

Los denominados Salmos de David, uno de los textos más apreciados de la tradición hebraica, conocieron ya a fines de la Edad Media una notable recepción en los círculos letrados y religiosos castellanos. A pesar de las prohibiciones de las biblias en vernáculo dictaminadas en los concilios de Toulouse (1229) y Tarragona (1233-1234), circulaban traducciones como el *Salterio de Hermann «el Alemán»* del s. XIII<sup>6</sup>, traducido directamente del hebreo, así como otras translaciones del Antiguo Testamento que se leían en comunidades judías y que pasaron a constituir, posteriormente, para algunas de ellas, el material de la Biblia de Ferrara editada en 1553<sup>7</sup>. En los círculos conversos, el salterio despertó un alto interés y lo atestiguan varios procesos inquisitoriales como aquel incoado a un jurado de Toledo de fines del siglo XV, procesado porque tenía «una biblia en romance y leya en ella algunas vezes y rezava salmos del salterio» además de participar en actos sociales y religiosos con miembros de la comunidad israelita<sup>8</sup>. Y no es un caso aislado. Se trata de un tipo de lectura relativamente frecuente tal y como se destaca de los procesos incoados a conversos a finales del cuatrocientos. En la segunda mitad del s. XV, la glosa y parodia, a veces hecha por poetas de origen converso, señala la atención concedida a este texto bíblico así como su común consulta: así, por ejemplo, Guillén de Segovia escribe sus *Siete Salmos penitenciales glosados* o Mosén Gaçull publica un satírico *De profundis*<sup>9</sup>. Estos escritos muestran ya de por sí la marcada influencia del libro de David en Castilla en círculos de origen judío así como la amplia recepción del salterio en un público amplio y no exclusivamente converso. La llegada de las corrientes de la *devotio moderna* a la Península, ampliamente respaldadas por figuras como el cardenal Cisneros, había propiciado un mayor impulso a la lectura de las Escrituras y en particular de los Salmos, generando también curiosidad por su significado e interpretación. Alonso de Cartagena publicaba a fines del siglo XV una *Apología sobre el psalmo Judica me Deus* y bajo la

---

<sup>5</sup> Jeanneret 1969.

<sup>6</sup> Diego Lobejón 1993.

<sup>7</sup> Orfali 1994.

<sup>8</sup> Archivo Diocesano de Cuenca, Sección Inquisición, legajo 38 exp. 639, fº s.n.

<sup>9</sup> Núñez Rivera 2001, 107-109; Gernert 2009, 218-265.

pluma de su sobrina Teresa, la impronta del salterio traslucía igualmente en su *Arboleda de enfermos*<sup>10</sup>.

En la primera mitad del XVI se multiplicaban las traducciones del libro de David: la traducción propuesta por Lefèvre d'Étaples de las distintas versiones latinas del salterio que circulaban en la Antigüedad y cotejadas en el *Quincuplex Psalterium* de 1509 había tenido una importante influencia en los humanistas y protestantes del XVI. Se trataba de una obra que figuraba entre los más de mil volúmenes de la biblioteca del doctor Constantino<sup>11</sup>. También destacan en el primer tercio del XVI traducciones del salterio como la translación íntegra realizada por François Bonade *Eximii prophetarum* (París, 1531), seguida poco después por H. Eobanus Hessus y su *Psalterium Davidis carmine* (Marburg, 1537) o las traducciones de Johann Spangerbergius (Magdeburg, 1544). Por su parte, Micyllus, Obsopoeus y Melanchthon editaban conjuntamente una antología *Psalmi omnium selectissimi adflictis conscientiiis* (Hagenau, Von Neuenar, 1531). La edición veneciana en 1538 de la *Paraphrasis in duo et triginta psalmos* editada por Marcantonio Flaminio, un discípulo de Juan de Valdés en su círculo napolitano, revelaba una voluntad de experimentación métrica y de versificar los Salmos a la manera horaciana pero también de abandonar la interpretación alegórica y anagógica y liberar el texto de su corteza heredada de la teología escolástica para volver a la interpretación literal y revelar todo su alcance<sup>12</sup>.

En Castilla como en el resto de Europa, el Antiguo Testamento, y el salterio más particularmente, iba a ser el objeto del encarecido interés de los humanistas y reformadores en su interpretación. En 1515, Erasmo editaba su *Enarratio Allegorica in Primum Psalmum Beatus Vir*, traducida al castellano en 1531 bajo el título *Exposición y sermón sobre dos Psalmos el vno (Beatus vir) y el otro (Cum inuocarem*<sup>13</sup>). En este comentario de los primeros versos del Salmo dirigido a su amigo Beato Rhenano, el roterodamo criticaba las obras hechas sin un espíritu que las trascendiera. Y, como a menudo en este gran estilista y panfletario, las cualidades positivas –ya del creyente, ya del sacerdote, ya del obispo, ya del príncipe– estaban contrarrestadas con los aspectos más negativos: unos contrastes a los que era aficionado, menos por juego retórico que para captar y ganar el interés de su público y para tocar la sensibilidad e imaginación de sus lectores. A pesar de que fuera la *Exposición y sermón...* una versión edulcorada en castellano en la que el traductor omitió las referencias más escandalosas (referentes a la lascivia del clero, por ejemplo), el texto censuraba a los malos príncipes y obispos en que «ay tanta ambición y cobdicia

<sup>10</sup> Giordano 2010, 50-51; Cortés Timoner 2004.

<sup>11</sup> Wagner 1979.

<sup>12</sup> Núñez Rivera 2010, 117 & 119.

<sup>13</sup> *Vid.* Bataillon 1991, I, 308-309: trad. atribuida al Arcediano del Alcor o uno de sus familiares.

de honrra y valer, tanta avaricia, tanta locura y biven tan al revés, que los que avían de ser maestros de la bondad christiana tienen quasi por hereges, a los que trabajan y procuran de ser verdaderos christianos (Erasmus 1531, f<sup>o</sup> 16 r)».

Esta crítica antieclesiástica con que se abre el comentario al primer verso es particularmente feroz y se publica en un momento aún anterior al inicio de la protesta de Lutero, en que el humanista flamenco gozaba de mayor libertad de expresión y crítica. Aquella descripción de las debilidades y de los excesos del clero le permite, en el transcurso de su exposición, poner mejor de relieve la figura del buen prelado (*ibid.*, f<sup>o</sup> 30 r-v). El resto del comentario de los primeros versos del Salmo alterna entre consideraciones eruditas y una interpretación moral sobre la «soberana felicidad de Jesu Christo nuestro señor (*ibid.*, f<sup>o</sup> 4 v)». A pesar de la influencia que pudiera tener en el doctor Constantino, este libro no figura en el inventario de su biblioteca. Esta lista, redactada por notarios enviados por el Santo Oficio de la Inquisición tras el encarcelamiento del humanista, nos da a conocer el fondo de su biblioteca oficial que constaba de más de mil volúmenes y que constituía una de las más importantes colecciones de libros de Sevilla, y de Castilla incluso, en su época<sup>14</sup>. La impronta de la obra de Erasmo sobre el *Beatus Vir* de Constantino de la Fuente fue bastante limitada<sup>15</sup>.

De la misma vena era la obra de Marcantonio Flaminio, quien publicó un *In librum Psalmorum brevis explanatio*, salido a la vez en París y Venecia el mismo año de 1545. La influencia de este texto sobre el *Beatus Vir* es probablemente nula dada la proximidad de fechas entre ambas ediciones (el comentario de De la Fuente salía en 1546) y el carácter muchísimo más desarrollado del texto del predicador de Sevilla; en cambio, sí juzgó oportuno adquirir esta glosa particularmente erudita del salterio y esta se hallaba entre los libros de su biblioteca<sup>16</sup>.

El libro de los Salmos también había inspirado sobradamente a los padres de la Reforma. Lutero evocaba a menudo en sus escritos el libro de David aunque la publicación de su *Comentario a los Salmos* fue posterior a la muerte del fraile de Witenberg; la influencia de este texto en concreto sobre De la Fuente puede, por tanto, desecharse a diferencia de lo que pudo afirmarse alguna vez<sup>17</sup>. En cambio, Martín Bucero había publicado en 1529 en Estrasburgo una traducción de los Salmos acompañada de comentarios<sup>18</sup>, que el humanista conquense probablemente poseía entre

---

<sup>14</sup> Publicada en Wagner 1979.

<sup>15</sup> Ya lo había advertido Marcel Bataillon (Bataillon 1991, I, 570).

<sup>16</sup> Wagner 1979, 74. El comentario al Salmo primero ocupa solo dos páginas de la edición princeps: Flaminio 1545, 6-8.

<sup>17</sup> Nieto, citando *Luther's Work*, vol. 14, 299-300 se refiere a este texto del reformador alemán: Nieto 1997, 250. Ahora bien, sin sorpresa, ningún parentesco trasluce entre este comentario y el de De la Fuente puesto que contadas versiones manuscritas circularon. Ver la introducción a la traducción de G. Lagarrigue en Luther 2001.

<sup>18</sup> Ver Bucero 1529. López Muñoz 2011, II 513, *vid.* a Aretius Felinus.

sus libros en su imponente biblioteca, pues aunque no figura en el listado de libros suyos, sí aparece un ejemplar citado en otra lista, la de obras prohibidas depositadas en el castillo de Triana donde fueron a parar las decenas de libros prohibidos que tenía escondidos el humanista en casa de su amiga Isabel Martínez de Albo, en previsión de un inminente arresto inquisitorial<sup>19</sup>. En el mismo registro de libros prohibidos conservados por el Santo Oficio de Sevilla para que los consultores pudiesen referirse a ellos en caso de necesidad figuraba otra obra reformada que circuló por Sevilla: era el libro de Pomerano anotado *In Salmos* en la lista, tratándose probablemente del *In psalterium Davidicum auctarium* de 1535<sup>20</sup>.

Por fin, Tomás López Muñoz en su valiosa contribución al conocimiento de los círculos heréticos sevillanos de mediados del Quinientos registra otra obra, cuya procedencia podría ser también la biblioteca secreta del doctor Constantino: el *Comentarium hebraycum Rabi Rinchi in decem psalmos* de Paulo Faggio. Sin lugar a dudas ha de tratarse de la obra de Paul Fagius, cuyo verdadero nombre era Paul Büchlein (1504-1549), protestante y hebraísta, impresor y luego profesor en la ciudad de Estrasburgo en la que desempeñó importantes funciones, antes de tener que abandonarla con Bucero para refugiarse en Cambridge en 1548, cuando Carlos Quinto impuso la aplicación del Interim de Ausburgo a la urbe alsaciana. Fiel a su ideal de reunir a hebraístas judíos y a cristianos para difundir los conocimientos de los estudiosos judíos, Fagius había editado en latín los comentarios del provenzal rabí David Kimhi o Kimchi (por error copiado Rinchi en el registro inquisitorial) de los siglos XII-XIII, filósofo y exegeta, cuyos comentarios bíblicos, de los Salmos en particular, fueron considerados como una autoridad, incluso entre los cristianos, pese a las duras críticas a la fe de Cristo que contienen<sup>21</sup>.

Aunque no se pueda postular a ciencia cierta que dichos libros registrados en el archivo secreto de la Inquisición procedieran de la casa del doctor Constantino, es muy probable dado el carácter

<sup>19</sup> Sobre el secuestro de libros prohibidos del doctor Constantino escribe Diego Suárez a Láinez "Hallaron en casa de una señora, muy su apasionada, más de dos mil cuerpos de libros prohibidos emparedados en dos tabiques" *Lainii Monumenta* 1919, 469 (la referencia al número de volúmenes descubiertos (más de dos mil) es una exageración o confusión con el número total de libros, prohibidos y no prohibidos y manuscritos, que poseía aproximadamente De la Fuente). Una carta del tribunal evoca 347 libros invendibles por ser heréticos o considerados como tales potencialmente: Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición (en adelante AHN Inq.) leg. 4683<sup>3</sup>. También ver el testimonio del Reginaldo González Montes: se toma como ed. de referencia la de Castrillo Benito 1991 (en adelante *El "Reginaldo..."*), 438-439.

<sup>20</sup> López Muñoz II, 518. Ha de tratarse del *Ioannis Bvgenhagii Pomerani in psalterium dauidicum auctarium, ultima[que] manus meditationum seu commentariorum. Quod nõ hoc consilio ut liber cresceret accessit, sed potius prioribus, quae autor in hoc argumenti genere scripsit, necessario superaddendũ uisum fuit. Caeterum quibus haec non sunt, hi non existiment se iusta & integra Pomerani in Psalmos habere commentaria. Accessit et commendatio insignis Psalterij Davidis D. Martini Lutheri*, Basilea, Petri, Heinrich aus Basel und Bebel, Johann, 1535.

<sup>21</sup> *Commentarivm hebraicvm Rabbi David Kimhi, in decem primos psalmos davidicos, cvm uersione latina è regione, pro exercitamento omnibus hebraicae linguae studiosis, quibus ad legenda Hebraeorũ commentaria animus est. Per Pavlvn Fagivm / Constantiae Anno M. D. XLIIII*, Paul Fagius, 1544. Existía una versión manuscrita con notas laterales en latín y castellano hecha por Alfonso de Zamora y que pudo circular por Alcalá de Henares: *vid. Lacerenza* 2005.

altamente especializado de estos; es más, si no fuera el caso, procederían de personas que compartían las mismas afinidades que él y pertenecientes a los mismos círculos. Es evidente, pues, que De la Fuente contaba con un copioso material sobre los Salmos y la calidad de su exposición lo atestigua. Su serie de sermones así como la publicación de la obra respondía a un renovado interés por este texto sagrado que se manifestaba en diversas partes del orbe cristiano.

Predicador de la catedral de Sevilla, el canónigo tenía además una amplia colección de Sagradas Escrituras en su biblioteca, como lo revela el registro de esta. Seis biblias en latín se encontraban entre los volúmenes de su biblioteca además de la Biblia Políglota a cuya elaboración pudo haber aportado su contribución, al hallarse en los círculos eruditos de traductores en Alcalá de Henares en los años 1525<sup>22</sup>. El canónigo poseía además dos biblias en lengua hebraica y diferentes libros del Antiguo Testamento en hebreo y caldeo, como era el caso del Levítico por ejemplo. Los Salmos figuraban en su biblioteca en doce versiones (entre las cuales tres políglotas, una en hebreo y latín, y tres salterios en lengua hebraica). Tal vez poseyera otras versiones bajo una forma manuscrita pero resulta imposible saberlo puesto que los notarios enviados por los inquisidores para registrar el domicilio del canónigo solo consignaron las obras impresas. Pero resulta evidente la voluntad que tenía De la Fuente de acercarse de la forma más fidedigna al salterio original y la atracción que experimentó hacia este texto, como lo revela el introito de la obra.

## 2. Una «guía de verdadera inteligencia»

Desde el mismo introito, informaba el doctor Constantino de su propósito: «tractar las lecciones del Evangelio, entremeter algunas otras cosas de la Scriptura, para que con la variedad y conformidad de ella se acodiciassen más los oyentes a seguir el camino de la verdad y viessen como en todas partes resplandecía el beneficio de Jesu Christo Unigénito hijo de Dios» (*Beatus vir* 1546, f<sup>o</sup> a ii v). Publicado en 1546 en un momento en que aun la cuestión de la justificación por la fe no había sido debatida en el cenáculo del concilio de Trento, el autor retomaba la expresión «beneficio de Cristo», término acuñado por Thomas Kempis en el título de su obra *Meditationes de vita et beneficiis Jesu Christi* (1500) pero que sería luego usada a sazón por Melanchthon en sus *Locis communes* y otras obras suyas<sup>23</sup> y que otro discípulo de Juan de Valdés usaría en un tratado editado de forma anónima en Italia, *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso verso i christiani*, provocando un grande revuelo en Italia (Fontanini 1543)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Boeglin 2016, 80-84.

<sup>23</sup> Melanchthon 1543, f<sup>o</sup> 33, 39, 79 por. ej.

<sup>24</sup> Vid. Ginzburg-Proseri 1975.

Sin desarrollar su idea ni justificarse, Constantino de la Fuente apelaba a la autoridad de David para revelar el significado profundo que el Salmo encerraba para el creyente y para guiar a este en su comprensión, sin necesidad de justificarse. Proseguía, en efecto, «las causas y las razones por donde yo esto hize, y me parece que se deve hazer, no las quiero proseguir agora: quedarán para otro lugar (Fuente 1546, f° a ii v)». Y apostillaba sin dar más detalles, a continuación, «baste para lo presente que tengo exemplo y authoridad de todos los más graves y más estimados Doctores que la Yglesia sigue (*ibid.*)», según una técnica propia del autor y censurada por ciertos teólogos quienes reprobaban que no citara a los autores en que se fundaba<sup>25</sup>. En su comentario seguía sin lugar a dudas a san Agustín y Erasmo, quienes habían comentado, como vimos, el texto sagrado; el obispo de Hipona, en particular, consideraba que se había de ver detrás del justo la anunciación de la venida de Cristo y la descripción del Redentor. Pero como Erasmo y los evangélicos – entendidos como aquellos que entendían volver al espíritu genuino de las Sagradas Escrituras – De la Fuente aludía al verdadero creyente en su comentario del Salmo y es preciso guardar en mente que, a mediados del siglo XVI, lo que se conocía como el Libro de David constituía para los reformados un texto esencial para esclarecer o recalcar en un sentido distinto, ajeno a la tradición romana tal y como estaba redefiniéndose en Trento, la cuestión de la justificación y de la gracia.

El introito recalca la gran popularidad de los Salmos y cuánto eran rezados, pero lamentaba cómo su significado era ignorado:

Entre los libros Sagrados ninguno anda tan ordinario ni tan en las manos de todos, como es el Psalterio. En el officio eclesiástico la mayor parte es Psalmos. De [*sic*] toda suerte de gente, por maravilla ay quien no reze Psalmos. No puede ser cosa más acertada, y muchas vezes he mirado en ello.

Todo concurría a usar este texto para poner de relieve las verdades de las Sagradas Escrituras. Primero su brevedad en la que se concentraba toda la palabra divina: «en quán pocas palabras estaba sumada toda la doctrina de la Sagrada scriptura, todo lo que el Christiano deve saber y obrar; todo el bien y mal etc. (*ibid.* f° a iii v)». Los seis escuetos primeros versos aparecían así «como un espejo con quien el justo y el peccador deven de ordenar su consciencia y conoscer los deffectos della (*ibid.*)». A través de este espejo, el pecador conocería el verdadero imperio de la ley divina y tomaría conciencia del dominio del pecado: «enseñándoles quánto en mí fue verdadero temor y reverencia a la magestad Divina, pavor de la grandeza de sus juyzios y de la yra

---

<sup>25</sup> En el proceso del rector Monterde, amigo del doctor Egidio, cercano a De la Fuente, traslucen algunos reproches hechos a las obras del doctor Constantino (Boeglin 2012, 151). De igual manera, los registros de calificación que censuran su obra igualmente informan de la recepción de sus obras en ciertos sectores eclesiásticos.

que contra el peccado tiene (*ibid.*, f° a iv v)». Aquella revelación de la verdad de Dios a través de la palabra sagrada recordaba otra obra de Constantino de la Fuente, publicada inicialmente de forma anónima unos años antes, *La Confesión de un pecador delante de Jesucristo*, escrita a modo de una oración elevada al Hijo del Señor. En esta, trataba del creyente que, engañado por sus falsas ceremonias y embebido de una fe muerta, se había extraviado: se trataba de un tema que recogería y detallaría en el segundo sermón del *Beatus vir*.

Estos seis versos de las Sagradas Escrituras que centraban en sí tantas virtudes merecían indudablemente un discurso extenso. El predicador lamentaba que no existiese una «guía de inteligencia» para dar a conocer el significado profundo del salterio para el creyente:

Parecióme que si los oyentes fuesen ayudados con una declaración copiosa podrían usar mejor de él para este provecho, pues cada día lo traen en las manos. La misma razón que me movió a predicarlo me persuadió después a la publicación (*ibid.* f° a iii v – a iv r).

Y para defenderse de ciertas impropiedades que podrían censurarse, apostillaba : «Como lo prediqué, assí se escribió: y de aquí es que no va tan limado ni con tanta claridad ni concierto como yo quisiera (*ibid.* f° a iv r)», como si el autor prefiriera dejar cierta oscuridad en torno a algunos temas abordados en vez de retocarlos debidamente. Aquella excusa de la oscuridad asumida de ciertos fragmentos tal vez no fuera inocente a la hora de abordar determinados temas que se habían vuelto particularmente álgidos en el debate religioso a partir del inicio de la década de los años 1540. Aquello podía permitir junto con otros recursos propios de la retórica ciceroniana, ceñirse a una línea de defensa a la hora de tener que justificar ciertos giros ante las autoridades<sup>26</sup>.

Retomando el tópico del hombre cegado por la luz de la verdad, censuraba la pereza de este a afrontar el alumbramiento y anunciaba el proyecto editorial que tenía a continuación, después de la redacción del *Beatus vir*:

---

<sup>26</sup> Vid. Denis 2007. A su vuelta de Flandes, en 1553, el doctor Constantino fue interrogado por los inquisidores acerca de ciertos fragmentos del *Beatus vir* y del *Catecismo cristiano* : carta del Consejo del 23.3.1553: AHN, Inquisición, lib. 574, f° 374v : «Luego que se recibió en este Consejo el libro que con la presente se os envía del doctor Constantino, ansí de los *Sermones sobre el primer psalmo de David* como del *Catecismo Cristiano*, y las cualificaciones que ahí hicieron fray Gonçalo de Arciniega y el doctor Meléndez de las proposiciones y lugares que en los dichos libros les parecía tener alguna sospecha, se acordó que en la Universidad de Alcalá viesen los dichos libros personas de letras y conciencia. Y ansí se hizo, y los vieron y hicieron la cualificación que con esta os enviamos las personas que por ella veréis. Y todo visto y consultado con su Señoría Reverendísima, ha parecido que conviene que el dicho doctor Constantino declare cómo siente y entiende lo que se contiene en las dichas proposiciones y libros. Y que para este efecto sin mostrársele las cualificaciones que están hechas, se le digan y declaren todos los lugares que en los dichos libros están notados por sospechosos, y que se le diga que algunas personas han tenido y tienen escrúpulo de lo que en los dichos lugares se contiene. Y se le pida y declare por escrito como los siente y os entiende para que, vista su respuesta, se pueda proveer en ello lo que conviene». El registro de calificación, desafortunadamente, no ha llegado hasta nosotros.

Miramos con ojos ciegos y quexámonos de la luz; antojásenos tiniebla y alegamos que la ay quando no queremos que nos alumbren. Sea esto como aviso para la lección de la scriptura presente, y para la de otras de su calidad, si fuere Dios servido que salgan a luz<sup>27</sup> (*ibid.* f° a vi v).

En su comentario, no dudaba en censurar a los falsos creyentes (prevaricadores y fariseos), quienes adoraban externamente la palabra divina y puntualizaba: «procuré de exhortar a los hombres a que no se contenten con tener fe muerta, que solamente cree y no obra (*ibid.*, f° a iv v)», ahondando en un tema que había sido sensible en el debate religioso a vísperas del inicio del concilio de Trento, el de la fe viva y de la fe muerta<sup>28</sup>. En apariencia, De la Fuente instaba a las buenas obras del creyente, ciñéndose a la doctrina más católica, afirmando en efecto, «la fe que nos ha de salvar, acompañada ha de estar y encendida con charidad, biva ha de ser y produzidora de buenas obras, contenta y assegurada con todo lo que Dios dize, y executadora de lo que confiessa (*ibid.*)». No obstante, a continuación, en la exposición de la doctrina de la fe y de las obras, precisamente, se revelaría profundamente más complejo y menos acorde a la doctrina romana, dándole un alcance distinto al anunciado en el introito.

### 3. La Iglesia de los justos

La *Exposición sobre el primer Salmo de David cuyo principio es Beatus vir, expuesta en seis sermones* ilustra la estrategia discursiva de disimulo e insinuación a la hora de propagar una sensibilidad religiosa novedosa, dos décadas después de los edictos de fe inquisitoriales que incriminaban las doctrinas de Lutero (1521) y las doctrinas alumbradas (1524). En una obra con fuertes acentos augustinianos, De la Fuente iba a definir la iglesia de los justos, es decir la posible vía de santificación en este mismo mundo al alcance de todo creyente. El *Beatus vir* se adecuaba con una doctrina religiosa que, sin rechazar expresamente a Roma, procuraba librarse de ciertas prescripciones dogmáticas, en particular en un momento en que los principales puntos doctrinales aún –se publicó en 1546– no habían sido redefinidos en Trento. Mediante una escritura alusiva y sugestiva, pasando bajo silencio ciertos puntos de fricción con la doctrina católico-romana, alternando entre un estilo hablado, a veces coloquial y una lengua suntuosa para poner más de realce la grandeza de la fe, De la Fuente discurría abordando puntos, completándolos pero sin

---

<sup>27</sup> A continuación de la *Exposición*, que seguía la edición de en 1543 de la *Suma de Doctrina Cristiana* y de la *Confesión de un pecador* en su versión anónima, saldrían a luz en 1547 el *Catecismo cristiano* y en 1548 su compendiosa *Doctrina cristiana*.

<sup>28</sup> Unos años más tarde, en 1553, los jueces le instarán a suprimir de su manuscrito *Espejo del hombre en la presente vida* que se preparaba a publicar las referencias a la fe muerta: A.H.N. Inq. lib. 574 f° 331r, carta del 23.9.1553.

cerrarlos enteramente ni recalcar la diferencia existente entre católicos y protestantes, como se lo requerían sus detractores<sup>29</sup>.

Los seis versos del primer Salmo constituían otras tantas homilías. El primer sermón trataba de los pecadores, aquellos cuya pestilente sociedad rehuía el bienaventurado, es decir los criminales, ladrones, príncipes tiranos pero también religiosos, falsos devotos o ... inquisidores. En la exposición del segundo Salmo, el doctor Constantino ilustraba el combate entre la ley del pecado y la ley divina. Siguiendo a san Pablo, el pecador descubría, por la obra de la ley, el ser al que debía aspirar :

Por la Ley, dice el Apóstol sant Pablo, vino el conocimiento, y noticia del pecado. No sabía yo que mi ruin concupiscencia era peccado, hasta que vino la Ley y me dixo: No cobdiciarás (Rom. 7) ( ...). La ley despertó a mi consciencia; mi consciencia despertó a mi peccado; el tomó fuerças, yo no las cobré; él se embraveció, y parece que tomó filos en la justicia que pedía la ley, y siendo enemigo de ella, hízose de parte suya, para hecho de condenarme: de manera... que él está más vivo, y yo he quedado más muerto (Fuente 1546, f<sup>o</sup> lxii v-lxiii r).

El tercer sermón, retomando la metáfora del «árbol plantado a las corrientes de las aguas», era pretexto para una evocación de los justos en la historia antes y después de la venida de Cristo, abordando con ello, el tema de la predestinación. El comentario al cuarto verso era el ejemplo mismo de la conducta desvariada del falso o mal creyente, aquel que no tenía ni fe, ni caridad, ni amaba a Dios ni a sus prójimos. Fundándose en el Libro de los Profetas, el teólogo recordaba que el sacrificio y las obras, en aquellos falsos creyentes, constituían una abominación puesto que carecían del verdadero ardor que encendiera la llama de la fe y estaban desprovistos de caridad y esperanza. Las obras de este eran, en otros términos, el fruto de una fe muerta, es decir hechas por «peccadores que tan aficionados están a sus peccados y tan perseverantes en ellos, como esta de quien hablamos de deshazerse en sus manos la limpieza de las buenas obras, para que no las acepte el Señor como a cosa de siervos suyos, sino que diga que las aborece (*ibid.*, f<sup>o</sup> cil v-cl r)». El quinto sermón describía a aquellos que, embebecidos por sus supuestas buenas obras, erraban o aquellos que ciegamente engreídos confiaban en sus acciones de gracia, oraciones, sacrificios. No dudaba en espetar a su auditorio y a su lectorado: «Digoos de verdad que tan poca necesidad tiene Dios de vuestro servicio para ser honrado, como de vuestra hacienda para comer (...). Mucho querría que tuviéssedes entendido, quán a su salvo tiene el Señor su gloria y su honra (*ibid.*, f<sup>o</sup> cli r-v)».

---

<sup>29</sup> Sobre el estilo de De la Fuente, véase Aspe Ansa 1975.

Por fin, el último y sexto sermón cerraba la obra con una temática candente dos décadas después del inicio de la represión de los alumbrados abordando la cuestión de los justos. De la Fuente recordaba cuánto estaban puestos a prueba por el Señor: «justos ay en la escriptura, y se hallan cada día, que desmayan, y son vencidos y apartados de aquella grande amistad que entre el Señor y ellos avía. En tiempo de su caída, y en tanto que están caídos, perdido han el nombre de justos (f° clxvi r)». Acababa un poco más lejos diciendo del mismo justo: «sabe que es redimido de su peccado, que es heredado de grandes bienes, que es conservado para grande gloria de quién lo libró (f° clxxv v)» antes de recalcar un poco más abajo, fundándose en el salmo 124, «como provamos ser cosa cierta, ser muchos los Justos amparados y favorecidos, así es cosa cierta ser muchos los malos que son derribados (*ibid.*, f°clxxx r)». Unas palabras y referencias a aquellos hombres y mujeres que seguían el Evangelio y podían tener una especial resonancia en el marco del arzobispado de Sevilla donde, cinco años antes, el predicador laico Rodrigo de Valer había sido condenado por segunda vez y eran detenidos discípulos de los doctores Egidio y Constantino por acusaciones de herejía<sup>30</sup>.

Estas seis homilías transcritas tal y como supuestamente las había predicado, si en apariencia figuraban en el marco de la ortodoxia aún en 1546, se situaban en una línea cada vez más apretada y, ya a principios de la década siguiente, empezaron a ser objeto de un escrutinio riguroso por los calificadores del Santo Oficio. Su contenido podía ser fuertemente sospechoso, como lo sabía a la perfección su autor, muy buen conocedor de las doctrinas protestantes. Como en Melanchthon, que se situaba en la filiación de Lutero, la ley se reducía a los Diez mandamientos y por ley, en De la Fuente, se tenía que entender la ley de Dios sola, no los mandamientos de la Iglesia. La Iglesia era la Iglesia de los santos en su definición; en ningún momento, el doctor Constantino definía la cabeza de esta Iglesia, es decir la autoridad romana, prevaleciéndose del cuerpo místico de Cristo a la hora de evocar dicha cuestión y refiriéndose únicamente al Hijo del hombre como cabeza de la Iglesia. En consonancia con las posturas de los padres de la Reforma, la fe era considerada como un don de Dios y las obras, el efecto de esta (producidas por el efecto de la gracia, no por el hombre).

E indirectamente, en medio de aquella realidad transfigurada en el cuerpo de Cristo, en medio de una Iglesia universal más amplia que la de los santos, se planteaba la cuestión central: ¿cómo podía el fiel verdadero, en medio de una Iglesia mancillada, rendir un culto grato a Dios? Sin contestar directamente a dicha pregunta, De la Fuente sugería una postura muy cercana a la del reformador alsaciano Bucero: la actitud de conformarse con el acatamiento exterior a los ritos

---

<sup>30</sup> Boeglin 2007, 129.

pero propiciando la fe verdadera, no la otra, puramente exterior y verbal, la fe muerta de los prevaricadores y fariseos<sup>31</sup>.

## Conclusión

En resumidas cuentas, se trataba de unos sermones que entroncaban perfectamente dentro del amplio movimiento en Castilla de renovación de las devociones y redescubrimiento del significado genuino del salterio. Pero estas homilías estaban puestas al servicio de una sensibilidad religiosa particular, respondiendo al agudo sentimiento de la justificación por la fe y expresada con un arte retórico portentoso, pero sin recargas inútiles. Procuraba captar a los oyentes con la mayor viveza, sugiriendo una clarísima idea de su objeto a aquellos que ya estaban iniciados o compartían esta misma sensibilidad. En sus homilías venía a moldearse el significante al significado con pasmosa facilidad mediante paralelismos, clímax, anticlímax y un sinfín de recursos retóricos muy propios de la escuela ciceroniana, pero sin recargamientos ni artificios inútiles que falsearan su objeto que era ganar la adhesión del público a su meta y granjear una auténtica conversión en los oyentes.

Ahora bien, jugando con subterfugios, desarrollando unas temáticas directamente vinculadas con el espíritu de la justificación que pasaba a constituir el gran eje divisorio entre católicos y reformados a mediados del siglo XVI y al callar las fuentes de la autoridad de la Iglesia a las que se refería, fundándose en todas sus citas en las Escrituras exclusivamente, Constantino de la Fuente, en la exposición de los primeros versos del Salmo, mostraba su profunda fidelidad a la primacía de la Escritura sagrada sobre cualquier otra autoridad. Evangélico, en el sentido originario de la palabra de fidelidad a la letra de las Escritura y fiel a una doctrina religiosa que no se satisfacía con las fronteras confesionales que el concilio de Trento en definitiva había ahondado en vez de difuminar, su postura religiosa a partir de finales de la década de 1550 siguió fiel a este espíritu de concordia hasta su detención por el Santo Oficio, en un momento en que dicha postura pasaba a ser altamente sospechosa.

---

<sup>31</sup> Un culto centrado en el espíritu, lejos de los excesos señalados de los fariseos : *vid.* Fuente 1546, Sermón 5 : «Este es el camino por donde las obras de los Justos son tan aceptas: porque corresponden con su debido fin, y tienen origen de imagen y representación del Señor: la qual está conservada en el ánima de los buenos, como raíz y como verdadero fundamento de verdadero bien: para que nos guíe la divina clemencia a que recibamos grandes mercedes de la mano de quien servimos. En lo demás, poca necesidad tiene Dios de nuestros bienes ni de nuestros servicios (fº cli v - clii r)».

**Referencias bibliográficas**

- Aspe Ansa, M<sup>a</sup> Paz, 1975, *Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su lenguaje*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española.
- Bataillon, Marcel, 1991, *Érasme et l'Espagne*, Ch. Amiel (ed.), Ginebra, Droz, [1937 1<sup>a</sup> ed.], 3 vol.
- Bedouelle, Guy, 1979, *Le "Quincuplex Psalterium" de Lefèvre d'Étaples: Un guide de lecture*, Ginebra, Droz.
- Bœglin, Michel, 2007, «Valer, Camacho y los "cautivos de la Inquisición". Sevilla 1541-1542», *Cuadernos de Historia moderna*, 32, p. 113-134.
- Bœglin, Michel, 2012, «Aspectos de la Reforma en Aragón a finales del reinado del Emperador. El proceso del rector Miguel Monterde», *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 30, 139-159.
- Bœglin, Michel, 2016, *Réforme et dissidence religieuse au temps de l'Empereur. L'affaire Constantino de la Fuente (1505? – 1559)*, París, Honoré Champion.
- Bucero, Martín, alias Aretius Felinius, 1529, *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad ebraicam ueritatem genuina uersione in Latinum traducti : primum appensis bona fide sententijs, deinde pari diligentia adnume ratus uerbis, tum familiari explanatione elucidati : per Aretium Felinum, Argentoratum* [Estrasburgo].
- Cortés Timoner, María del Mar, 2004, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Calvin, Jean, 1558, *Commentaire sur les Psaumes*, Genève, C. Baldius.
- Denis, Delphine, "Approches de l'obscurité au siècle classique", in D. Denis, *L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien régime*, Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia, 2007, p. 23-38.
- Diego Lobejón, María Wenceslada de, 1997, *Los Salmos en la literatura española*, Valladolid, Universidad.
- Diego Lobejón, María Wenceslada de, 1993, *El salterio de Hermann «el Alemán» (ms. escurialense I-j-8)*, Valladolid, Universidad.
- Erasmus de Rotterdam, Desiderio, 1531, *Exposicion y sermon sobre dos Psalmos el vno (Beatus vir) y el otro (Cū inuocarē) q[ue] expuso en latin el excellēte varō Erasmo Roterodamo trasladados agora en Romāce*, s.l., s. n.
- Flaminio, Marco Antonio, 1545, *M. Antonii Flaminii In librum Psalmorum brevis explanatio ad Alexandrum Farnesium...*, París.
- Fontanini, Benedetto, 1543, *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo crocifisso verso i christiani*, Venecia, Bernardino de Bindonis.
- Fuente, Constantino de la, 1546, *Exposicion del primer psalmo de dauid : cuyo prīcipio es Beatus Vir: / diuidida en seys Sermones : por el Doctor Constantino*, s.l., s.n. [en el colofón : «octubre de 1546»]. Ejemplar de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.
- García Pinilla, Ignacio J., 1999, «Más sobre Constantino Ponce de la Fuente y el parecer de la Vaticana», *Cuadernos de investigación científica*, 17, p. 191-225.
- Ginzburg, Carlo – Prospero, Adriano, 1975, *Giochi di Pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Torino, Einaudi.

- Giordano, M. Laura, 2010, «La ciudad de nuestra conciencia»: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556), *Hispania Sacra*, 125, 43-91.
- Gunkel, Hermann, 1983, *Introducción al salmo*, EDICEP, Valencia.
- Jeanneret, Michel, 1969, *Poésie et tradition biblique au XVI<sup>e</sup> siècle: recherches stylistiques sur les paraphrases des "Psaumes", de Marot à Malherbe*, París.
- Jones, William Burwell, 1965, *Constantino Ponce de la Fuente. The problem of the protestant influence in sixteenth century Spain*, Tesis de doctorado, Vanderbilt University, Michigan, 2 vol.
- Lacerenza, Giancarlo, 2005, «Il Commento ai Salmi di Dawid Qimhî in un manoscritto di Alfonso de Zamora», *Hebraica Hereditas, Studi in onore di Cesare Colafemmina, DSA Series Minor (LXX)*, Nápoles, 68-93.
- Lainii Monumenta*, 1915, Madrid, Gabriel López del Horno, Tomo IV.
- Lefèvre d'Étaples, Jacques, (El Estapulense), 1509, *Quincuplex Psalterium, Gallicum, Romanum, Hebraicum, vetus conciliatum*, Paris, Henri Estienne.
- López Muñoz, Tomás, 2011, *La Reforma en la Sevilla del s. XVI*, Sevilla, Eduforma, 2 vol.
- Luther, Martin, 2001, *Etudes sur les psaumes*, trad. et étude de Georges Lagarrigue, Genève, Labor et fides.
- Melanchthon, Philipp, 1541, *Loci Communes Theologici*, Georgius Rhavv Wittenberg.
- Melanchthon, Philipp, 1543, *De la puissance et autorite de la sainte Eglise Chrestienne et comment elle peut estre congneue par la Parole de Dieu*, s. l., s. e.
- Nieto, José C., 1997, *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Genève, Droz.
- Núñez Rivera, Valentín, 2001, «Glosa y parodia de los Salmos penitenciales en la poesía de cancionero», *Epos. Revista de Filología*, 17, p. 107-140.
- Núñez Rivera, Valentín, 2010, *Poesía y Biblia en el Siglo de Oro : estudios sobre los Salmos y el Cantar de los Cantares*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert.
- Orfali, Moisés, 1994, «Contexto teológico y social de la Biblia de Ferrara» en *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara...*, Jacob M. Hassan y Angel Berenguer Amador (eds.), Madrid, Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, pp. 229-249.
- Peter, Rodolphe - Gilmont, Jean François, et al., 1994, *Bibliotheca Calviniana: Écrits théologiques, littéraires et juridiques*, 11, 1555-1564, Ginebra, Droz.
- San José Lera, Javier, 2003, «Fray Luis de León, Salmo 1: traducción, poesía y hermenéutica», *Bulletin Hispanique* 105, pp.51-97.
- Wagner, Klaus, 1979, *El doctor Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su biblioteca*, Sevilla, Diputación.



# El espacio literario como lugar de comunicación: la escritura en libertad de Teresa de Jesús

Rosa Navarro Durán<sup>1</sup>  
Universidad de Barcelona

**Resumen:** Teresa de Jesús escribe para comunicar sus experiencias y conocimientos, y lo hace insistiendo en su condición de mujer no letrada, en su torpeza, en sus dudas. Su yo de escritora adquiere volumen, entidad con la imperfección que pregona, y así quita todas las barreras entre su palabra y sus destinatarias, las monjas, a las que incluso incluye en su relato. Y no solo a ellas, sino que también introduce en su texto a su censor, es decir al confesor a quien se lo da a leer para que elimine de él lo que considere oportuno. Su prosa es una escritura en libertad aunque dice que escribe por mandato; ella sabe muy bien que la censura inquisitorial la acecha. La estrategia de Teresa de Jesús para que su palabra escrita sobreviva forma parte de la espléndida originalidad de su obra. Su creación es palabra viva, fruto de la experiencia de una magistral escritora, que aprendió de la samaritana –una mujer– a transmitir a los demás lo que había descubierto.

**Palabras claves:** autobiografía, comunicación, censura, mística, samaritana, oralidad.

**Titre:** L'espace littéraire comme lieu de communication: l'écriture en liberté de Thérèse de Jésus.

**Résumé:** Thérèse de Jésus écrit pour communiquer ses expériences et ses connaissances, et elle le fait en insistant sur sa condition de femme non lettrée, sur sa maladresse, sur ses doutes. Son je d'écrivaine prend corps et toute son entité avec l'imperfection qu'elle publie, et de cette façon elle ôte toutes les barrières entre ses mots et leurs destinataires, les religieuses; elle les introduit même dans son récit. Et non seulement celles-ci, mais Thérèse met aussi dedans de son texte son censeur, c'est à dire le confesseur à qui il sera donné à lire en lui disant qu'il peut éliminer ce qu'il considère nécessaire. Sa prose est une écriture en liberté malgré le fait qu'elle assure qu'elle écrit sous commandement: elle sait très bien que la censure de l'Inquisition guette ses œuvres. La stratégie de Thérèse de Jésus afin que ses écrits puissent survivre fait partie de la splendide originalité de sa création; cette dernière est parole vivante, fruit de l'expérience d'une écrivaine magistrale. La sainte apprit de la samaritaine –une femme– à transmettre aux autres ce qu'elle avait découvert.

**Mots clés:** autobiographie, communication, censure, mystique, Samaritaine, oralité.

**Title:** The literary space as a place of communication: writing free of Teresa of Jesus

**Abstract:** When Teresa de Jesús writes she does so in order to communicate her experiences and insights; she insists upon that fact that she is an illiterate woman, with all the clumsiness and doubts that accompany her condition. Her writer-self acquires volume and this entity, combined with a stately imperfection, results in the erasure of all barriers between her words and their recipients – the nuns – whom she goes as far as to include in her story. The nuns are not the only ones: Teresa de Jesús also introduces in the text her censor – that is to say, her confessor – to whom she gives it so that he can eliminate from the text anything he considers inappropriate. Her prose is written in liberty, but she says that she writes by force: Teresa de Jesús knows very well that inquisitorial censorship lurks behind every corner. Indeed, forming part of the splendid originality of

---

<sup>1</sup> Catedrática de la Universidad de Barcelona, donde ejerce la docencia desde 1969, es especialista en literatura de la Edad de Oro. Es autora de más de sesenta libros, entre ensayos y ediciones de textos áureos, y también de numerosas adaptaciones de textos clásicos para niños y adolescentes. En 2015 fue co-comisaria de la exposición de la BNE "La prueba de mi verdad" para conmemorar el V Centenario del nacimiento de Teresa de Jesús. Su primer ensayo es de 1983, y el último de 2013, sobre una fábula mitológica, inédita, de Pedro Soto de Rojas, la "Fábula de Alfeo y Aretusa"; en 2016 ha publicado la edición de tres continuaciones de *La Celestina: Segundas Celestinas* (Biblioteca Castro), y la introducción y edición anotada de *La vida de Lazarillo de Tormes* (Alianza Editorial). Correo: rosanavarr@ub.edu.

her work is the writer's strategy for making sure that her words would survive. Her creation is living word, fruit of the experience of a masterful writer who learned from the Samaritan – a woman – to transmit to others what she had discovered.

**Key words:** autobiography, communication, censorship, mystics, Samaritans, oral tradition.

## Introducción

La prosa de Teresa de Jesús es muy cercana a los lectores porque nada se interfiere entre ambos; el propósito de la escritora era la comunicación, y le era completamente ajena la exhibición de su condición de creadora y, por tanto, de ser persona culta, letrada, que se vincula a una tradición literaria. Ella dice que escribe por mandato, y en realidad lo hace por voluntad de transmitir lo que ha vivido, lo que ha aprendido, de ser útil, de entregarse en forma de palabra a los demás; pero para poder hacerlo va a lograr que ese camino elegido sea fruto de la orden de sus sucesivos confesores. Vamos a ver cómo creará un espacio literario totalmente novedoso al incluir en él a sus interlocutoras, a sí misma como personaje e incluso al propio censor de sus palabras.

### 1. Su obra literaria, fruto de la experiencia vivida

Toda la creación literaria de Teresa de Jesús es autobiográfica, porque no solo el *Libro de la vida* recoge trozos de vida, experiencias, reflexiones, análisis de alma, sino también lo hacen todas las demás obras. Con razón Gerardo Diego dijo: «santa Teresa escribe, no tanto como habla, sino como es. Es escribiendo, lo es en su totalidad y unidad<sup>2</sup>». Y Juan Marichal, al analizar el papel de Teresa en el ensayismo hispánico dice de su escritura: «la pluma es, en santa Teresa una vía de acceso a la propia interioridad individual<sup>3</sup>». Sus experiencias las transforma en palabras que pretenden ser útiles a los demás; en su prosa *monere* es prioritario a *delectare*, y sin embargo, su capacidad expresiva hace que el lector saboree el placer de la armonía y belleza de su escritura.

Su prosa incluye su *yo* y su diálogo con el Señor, pero también a sus hermanas las monjas o a su confesor, cuando a ellos está destinada. Y su *yo* no es solo una persona gramatical que desempeñe el papel del narrador, sino que está reforzado por los adjetivos que se aplica y que reafirman así su condición de mujer escritora. Adquiere volumen, bulto, grosor con sus menciones a su rudeza, su pobreza, su incapacidad: «Hela aquí una pobre monja descalza, sin ayuda de ninguna parte, sino

---

<sup>2</sup> Diego 1997, 685.

<sup>3</sup> Marichal 1957, 105.

del Señor, cargada de patentes y buenos deseos y sin ninguna posibilidad para ponerlos por obra [...] ¡Oh grandeza de Dios! ¡Y cómo mostráis vuestro poder en dar osadía a una hormiga!», *Fundaciones*, 2, 6-7<sup>4</sup>.

Escribiendo a veces conversa con sus destinatarias, pero al mismo tiempo las convierte en testigos de su autoanálisis: «Ahora no hablo con vosotras –que haría mal sería no tener entendido esto–, sino conmigo, el tiempo que me precié de honra sin entender qué cosa era, y íbame al hilo de la gente por lo que oía» (*Camino de perfección*, 63, 3)<sup>5</sup>. Menéndez Pidal ve a la santa «concentrada intensamente en la propia subjetividad» y dice que «habla por escrito» porque «el hervor de la sintaxis emocional rebasa a cada momento los cauces gramaticales ordinarios»<sup>6</sup>.

Al dirigirse a las monjas, a menudo utiliza su experiencia para justificar su voluntad de transmitirles sus enseñanzas; por ejemplo, se presenta a sí misma con su incapacidad para rezar adecuadamente hasta que el Señor le enseña el camino de entrar dentro de sí, del recogimiento. Luego supone que la mayoría de sus interlocutoras puedan ya saber hacerlo, y así habla solo «a las que no lo sabéis»: es una admirable *captatio benevolentiae* de una extraordinaria comunicadora:

Su Majestad lo enseñe a las que no lo sabéis, que de mí os confieso que nunca supe qué cosa era rezar con satisfacción y consolación hasta que el Señor me enseñó este modo; y siempre he hallado tantos provechos de esta costumbre de recogerme dentro en mí, que eso me ha hecho alargar. Y por ventura todas os lo sabéis, mas alguna verná que no lo sepa; por eso no os pese de que lo haya aquí dicho (*Camino de perfección*, 50, 3<sup>7</sup>).

## 2. Su objetivo: la comunicación

La finalidad de la creación de Teresa es, como he dicho, la comunicación, y la pone de manifiesto al insistir en que quiere que la entiendan; con razón Víctor García de la Concha habla de «su lucha por la conquista de una comunicación eficaz en toda la gama de funciones de la lengua»<sup>8</sup>. Es habitual no solo que acuda a comparaciones cotidianas para hacer visuales conceptos abstractos y ponerlos al alcance de sus destinatarias, sino que manifieste su voluntad de darse a entender, y justifica así a veces sus rodeos, como en las *Moradas primeras*, 1, 9: «Pareceros ha, hijas, que es esto impertinente, pues por la bondad del Señor no sois de estas. Habéis de tener

---

<sup>4</sup> Teresa de Jesús 1982, 524-525.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>6</sup> Menéndez Pidal 1968, 125.

<sup>7</sup> Teresa de Jesús 1982, 286.

<sup>8</sup> García de la Concha 1978, 161.

paciencia, porque no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oración, si no es así<sup>9</sup>».

Que la escritura sea esencialmente comunicación hoy parece obvia, pero no lo era tanto en su tiempo porque los escritores no solo creaban para «decir», sino para exhibir sus conocimientos, para asentar su creación en una tradición literaria culta y al mismo tiempo utilizar a autoridades como garantía de su verdad. Y para que pueda verse el procedimiento habitual, recorro a una de las lecturas esenciales de Teresa de Jesús, el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, y reproduzco un pasaje en que el franciscano, siguiendo a san Cipriano (o Arnaud de Bonneval), dice que «la plenitud de la espiritual presencia no pudiera venir mientras la corporal de Cristo estaba presente al acatamiento de la carne apostólica», y enseguida añade:

San Bernardo y san Gregorio y san Agustín y Gersón y todos los que han hablado sobre la ida del Señor al cielo para que viniese el Espíritu Santo, se conforman a san Cipriano, diciendo que los apóstoles estaban detenidos en el amor de la sacra humanidad, la cual era menester que les quitasen para que así volasen a mayores cosas, deseando la venida del Espíritu Santo, que les enseñase a conocer a Cristo, no según la carne, sino según el espíritu<sup>10</sup>.

Teresa se sitúa en otro lugar, en el de la escritora no letrada, y lo hace para no levantar suspicacias y a la vez para lograr su único objetivo: comunicarse con destinatarias que sabe con muy poca formación. Al mismo tiempo es coherente con su forma de estar en el mundo: con suma sencillez y autenticidad. En la *Visita de Descalzas*, les dice a las monjas: «También mirar en la manera del hablar, que vaya con simplicidad y llaneza y relisión, que lleve más estilo de ermitaños y gente retirada que no ir tomando vocablos de novedades y melindres –creo los llaman– que se usan en el mundo, que siempre hay novedades. Préciense más de groseras que de curiosas en estos casos<sup>11</sup>». Y ese «grosero» es el adjetivo con que califica a su estilo de escritura tras haber hecho una digresión que comenta a sus destinatarias: «Mucho me he divertido; quiero tornar a lo que decía, que creo era decir qué es oración mental y contemplación. Impertinente parece, mas para vosotras todo pasa; quizá lo entenderéis mejor por mi grosero estilo que por otros elegantes», *Camino de perfección*, 26, 6<sup>12</sup>. Es el estilo que dice usar el autor de un libro que fue decisivo para Teresa de Jesús porque le enseñó a hablar de su propia vida sin usar la forma de

---

<sup>9</sup> Teresa de Jesús 1982, 367.

<sup>10</sup> Osuna 1972, 126-127.

<sup>11</sup> Teresa de Jesús 1982, 660.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 244-245.

confesión al modo de san Agustín: *La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*, en cuyo prólogo su autor habla del libro como «esta nonada que en este grosero estilo escribo<sup>13</sup>».

Define muy bien Marichal su escritura al decir que «su voluntad de estilo se cifraba en una voluntad de no-forma, en una entrega a los dictados de su pluma que hicieron de sus escritos –sin considerar sus múltiples significados espirituales– un ejemplo siempre vivo, siempre pertinente de prosa orgánicamente humana<sup>14</sup>».

No le importa minimizarse, declarar su torpeza ante la interpretación de un texto sagrado, de un Salmo (111, 1), como lo hace al comienzo de las *Terceras Moradas*: «A los que por la misericordia de Dios han vencido estos combates y con la perseverancia entrado a las terceras moradas, ¿qué les diremos sino “bienaventurado el varón que teme a el Señor”? No ha sido poco hacer Su Majestad entienda yo ahora qué quiere decir el romance de este verso a este tiempo, según soy torpe en este caso<sup>15</sup>». Sabe muy bien utilizar el escudo del Señor cuando entra en terreno vedado; pero al mismo tiempo subraya su torpeza: nadie puede decirle que se envanece con la lectura de lo prohibido, pero la da.

En el capítulo 2 de las *Moradas cuartas*, recurre a una comparación para aclarar el concepto «gustos de Dios», que ella misma precisa que lo ha llamado de otra forma: «que en otra parte lo he nombrado oración de quietud» (en el *Libro de la vida*, 14-15). Habla de dos pilones que se llenan de agua de diferentes maneras, y al presentar la comparación, añade su gusto por el agua: «Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua. Que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento, que he mirado con más advertencia que otras cosas<sup>16</sup>».

Junto a la comparación elegida, viene el apunte autobiográfico, su capacidad de observación, y de nuevo la insistencia en su poco saber, en su escaso ingenio; con este procedimiento, que repite, despeja suspicacias y avala el método como fruto de su experiencia cotidiana. Se convierte en persona que observa, experimenta, narra, y que escribe porque le dicen que escriba aunque sin tener pretensión alguna de escribir con arte, de ser una escritora. Y lo es de pies a cabeza porque su prosa fluye con elegancia, con armonía, con suma expresividad. Nadie había escrito antes como ella, hablando con las destinatarias de sus escritos, acudiendo a comparaciones para que la entiendan, mencionando el mismo momento de la escritura, hablando de cómo lo hace,

---

<sup>13</sup> Valdés 2011, 4.

<sup>14</sup> Marichal 1957, 114.

<sup>15</sup> Teresa de Jesús 1982, 376.

<sup>16</sup> *Íbid.*, 385.

manifestando sus dudas, indicando sus digresiones y reconociendo su torpeza, su falta de memoria al hilo de la misma escritura.

Por ejemplo, en el capítulo 48 del *Camino de perfección*, 1-2, Teresa esboza lo que será la alegoría de sus *Moradas del castillo interior*: «Haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo su edificio de oro y piedras preciosas [...] y que en este palacio, este gran Rey –que ha tenido por bien ser vuestro Padre– en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón». Y una vez esbozado ese interior como morada, empieza a explicar lo que quiere decir a sus destinatarias al mismo tiempo que califica el camino que está tomando para hacer comprensible una difícil abstracción:

Parecerá esto al principio cosa impertinente –digo hacer esta ficción para darlo a entender– y puede ser aproveche mucho, a vosotras en especial, porque, como no tenemos letras las mujeres ni somos de ingenios delicados, todo esto es menester para que entendamos con verdad que hay otra cosa más preciosa, sin ninguna comparación, dentro de nosotras que lo que vemos por de fuera<sup>17</sup>.

Y una vez unida ella, como mujer, a sus destinatarias en su falta de formación, de letras, e incluso manifestando aceptar la incapacidad nata de su sexo, justifica el procedimiento por tal razón, ¡ella que acaba de crear esa ingeniosa senda para hacerse entender!

Fray Luis de León, su primer editor, se dio cuenta de la belleza y de la capacidad expresiva de esta prosa sin afectación, como dice en la Carta-Dedicatoria a las Madres Prioras Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid:

[...] en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma del decir, y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada, que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale<sup>18</sup>.

### 3. La samaritana, una mujer a la que escuchan

Hay un episodio bíblico que influyó profundamente en Teresa de Jesús, es el de la buena samaritana, que narra san Juan en su Evangelio, 4, 1-42. En el *Libro de la vida*, 30, 19, comenta:

¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la samaritana!, y ansí soy muy aficionada a aquel evangelio. Y es ansí, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era y suplicaba muchas veces a el Señor me diese aquel agua, y la

---

<sup>17</sup> Teresa de Jesús 1982, 282.

<sup>18</sup> Luis de León 1944, 1352.

tenía dibujada adonde estaba siempre con este letrero, cuando el Señor llegó a el pozo: «Domine, da miqui aguan»<sup>19</sup>.

Cuando la mujer de Samaría le pregunta a Jesús: «Señor, si no tienes cubo, y el pozo es hondo, ¿de dónde sacas el agua viva?» (4, 11), Jesús le contesta: «El que bebe de esta agua vuelve a tener sed; pero el que beba del agua que yo le daré nunca más tendrá sed: el agua que yo le daré se convertirá dentro de él en un surtidor de agua que salta hasta la vida eterna» (4, 14); es «el agua viva» tan presente en la obra de Teresa. El diálogo entre la samaritana y Jesús (los discípulos se extrañan mucho al ver que está hablando con una mujer) acabará cuando él le diga que es el Mesías: «Soy yo, el que habla contigo» (4, 26). Ella deja entonces el cántaro y se va al pueblo a contar a la gente su encuentro y animarles a que vayan a ver a Jesús: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho, ¿será este el Mesías?» (4, 29). Y muchos le hacen caso, como sigue narrando san Juan: «En aquel pueblo muchos samaritanos creyeron en él por el testimonio que había dado la mujer: “Me ha dicho todo lo que he hecho”», (Juan 4, 39).

Teresa de Jesús, en sus *Meditaciones sobre los Cantares*, 7, 7, lo evoca así:

Iba esta santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles. Lo que me espanta a mí es ver cómo la creyeron, ¡una mujer! Y no debía ser de mucha suerte pues iba por agua. De mucha humildad, sí; pues cuando el Señor le dice sus faltas, no se agravió (como lo hace ahora el mundo, que son malas de sufrir las verdades); sino díjole que debía ser profeta. En fin, le dieron crédito, y por solo su dicho salió gran gente de la ciudad al Señor<sup>20</sup>.

Teresa, como la samaritana, va a dejar su cántaro y va a escribir sobre sus vivencias y experiencias y va a fundar monasterios para dar testimonio de lo que ha sentido, de lo que sabe. A la pobre samaritana la creyeron, aun siendo una mujer, ¿por qué ella no iba a poder lograrlo? Esa es su inmensa labor de sus últimos veinte años, en los que da a los demás todo lo que ha ido atesorando en su experiencia mística y humana.

En el epílogo de las *Moradas séptimas*, Teresa expresa muy bien el trabajo de su escritura y la satisfacción que siente al ver acabado su libro por el provecho que puede dar a sus hermanas las monjas:

Aunque cuando comencé a escribir esto que aquí va fue con la contradicción que al principio digo, después de acabado, me ha dado mucho contento y doy por bien empleado el trabajo, aunque confieso que ha sido harto poco. Considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de entretenimiento que tenéis, mis hermanas, y no casas tan bastantes como conviene en algunos monesterios de los vuestros, me parece os será

<sup>19</sup> Juan 4, 15: *Domine, da mihi aquam*. Teresa de Jesús 1982, 136.

<sup>20</sup> Teresa de Jesús 1982, 360-361.

consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora<sup>21</sup>.

Teresa crea con su escritura en libertad un espacio distinto, nuevo literariamente, porque en él va de sí misma a sus interlocutoras, o se une a ellas bajo la mirada del Señor, o se dirige a él, o se incorpora a sí misma como personaje («yo sé de una persona...<sup>22</sup>»), o incluso, como diré, incluye al censor en el mismo discurso literario.

Su finalidad es ser como la samaritana: servir de testimonio y que se la crea; lo dice en el *Libro de la vida*, 19, 4: «Una de las cosas por que me animé, siendo la que soy, a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor –con no servirle, sino ofenderle– ha sido esta: que, cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto; a el Señor suplico Su Majestad la dé<sup>23</sup>».

Su arma es la verdad de lo que cuenta porque es fruto de su experiencia, de su vivencia; y como dice Américo Castro, «esa maestría para intimar con la propia conciencia hace que Teresa domine el arte de ser íntima con los demás<sup>24</sup>».

#### 4. La ausencia de barreras entre la escritura de Teresa y los lectores

Entre ella y el lector no hay barrera alguna porque nada oculta, no esconde ni sus vacilaciones, ni su propósito. En *Camino de perfección*, 31, 1, para explicar qué es la contemplación perfecta echa mano de las propiedades del agua, y después de exponerlas, exclama: «¡Qué valiera aquí ser filósofo para saber las propiedades de las cosas y saberme declarar!, que me voy regalando en ello y no sé decir lo que entiendo, y por ventura no lo sé entender<sup>25</sup>». Es el afán de saber para poder transmitir mejor su experiencia mística, y desemboca en el uso sumamente expresivo de la paradoja al tocar lo inefable.

Menciona incluso el momento de la escritura: «Muchas veces os lo digo y ahora lo escribo aquí» *Camino de perfección*, 19, 1<sup>26</sup>, o en el *Libro de la vida*, 6, 9: «¿Qué es esto, Señor mío? ¿En tan peligrosa hemos de vivir? Que escribiendo esto estoy...<sup>27</sup>». O su vida tan llena de ocupaciones que no le deja casi lugar para la escritura: «Ayúdame poco el poco tiempo que tengo [...] porque

---

<sup>21</sup> *Íbid.*, 450.

<sup>22</sup> *Íbid.*, 367: *Moradas primeras*, 2, 2.

<sup>23</sup> *Íbid.*, 86.

<sup>24</sup> Castro 1982, 75,

<sup>25</sup> Teresa de Jesús 1982, 253.

<sup>26</sup> *Íbid.*, 233.

<sup>27</sup> *Íbid.*, 43.

he de andar con la comunidad y con otras hartas ocupaciones [...] y ansí es muy sin tener asiento lo que escribo, sino a pocos a pocos». *Libro de la vida*, 14, 9<sup>28</sup>.

Se ve a sí misma en el mismo acto de la escritura y precisa el lugar desde donde lo hace, o describe el dolor de cabeza que tiene en el momento de hacerlo, como en las *Moradas cuartas*:

Escribiendo esto, estoy considerando lo que pasa en mi cabeza del gran ruido de ella, que dije al principio, por donde se me hizo casi imposible poder hacer lo que me mandaban de escribir. No parece sino que están en ella muchos ríos caudalosos y por otra parte que estas aguas se despeñan, muchos pajarillos y silbos, y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, adonde dicen que está lo superior del alma; y yo estuve en esto harto tiempo, por parecer que el movimiento grande del espíritu hacia arriba subía con velocidad<sup>29</sup>.

Las sensaciones dolorosas se convierten en sugestiva descripción, y esta abre un espacio para la vivencia en el momento de la escritura: es innegable su originalidad, la belleza de lo que dice, a la vez paréntesis en el relato y autoanálisis del yo de la escritora. Un poco antes había expresado su lucha para entender lo que le preocupa y que, al verlo claro, escribe; es decir, su voluntad de analizar y encontrar una solución a la materia en la que se perdía: «Yo he andado en esto de esta barahúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por espiriencia que el pensamiento u imaginación, por que mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntelo a un letrado, y díjome que era ansí, que no fue para mí poco contento<sup>30</sup>». La escritora describe, pues, su proceso de aprendizaje desde las dudas, la confusión, y tras acudir a alguien experto –un letrado–, puede ya exponerlo a las demás monjas en ese texto que escribe, sin barrera alguna entre ella al escribir y sus destinatarios, los lectores.

## 5. El censor dentro de la obra

Teresa crea con su escritura un espacio de libertad porque la verdad guía su pluma, como dice en el *Libro de la vida*, 8, 3: «porque va todo lo que escribo dicho con toda verdad, trato ahora esto<sup>31</sup>». Admite el error, pero no la mentira; así lo dice en las *Moradas cuartas*, 2, 7: «Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes; no es maravilla, porque en casi quince años que ha que lo escribí, quizá me ha dado el Señor más

---

<sup>28</sup> *Íbid.*, 71.

<sup>29</sup> *Íbid.*, 384.

<sup>30</sup> *Íbid.*, 383.

<sup>31</sup> *Íbid.*, 50.

claridad en estas cosas de lo que entonces entendía, y ahora y entonces puedo errar en todo, mas no mentir; que, por la misericordia de Dios, antes pasaría mil muertes; digo lo que entiendo<sup>32</sup>».

Pero sabe muy bien que, a pesar de todas las estrategias que va usando y convirtiendo en rasgo de su estilo, su escritura está bajo sospecha. Y para evitar la destrucción que la amenaza, introduce al censor dentro de su obra y le da poder para actuar contra lo que considere oportuno: es la misma persona que supuestamente le manda que escriba, su confesor.

Se advierte bien porque el *Libro de la vida* no lo dirige a su confesor desde el comienzo, como destinatario de lo que podría entenderse como confesión, porque no es así; el «vuesa merced» como interlocutor aparece avanzada la obra, y su papel, por tanto, es otro: es el de censor. Es la persona, su confesor, a quien le muestra su libro para que dé el visto bueno, para que la «autorice». Y no creo que haya otro escritor que le dé un papel dentro de la propia obra al censor: «No sé si digo desatinos. Si lo son, vuestra merced los rompa; y si no lo son, le suplico ayude a mi simpleza con añadir aquí mucho»; y más adelante: «No sé si acierto a decirlo; vuestra merced lo verá», 7, 22 y 13, 22<sup>33</sup>. Antes, en 10, 7, ha dicho:

Yo lo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan; y si no fuere bien, romperalo a quien lo envió, que sabrá mejor entender lo que va mal que yo; a quien suplico por amor del Señor, lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados lo publiquen (desde ahora doy licencia, y a todos mis confesores, que ansí lo es a quien esto va), y si quisieren, luego en mi vida, por que no engañe más el mundo, que piensan hay en mí algún bien; y cierto, cierto, con verdad digo, a lo que ahora entiendo de mí, que me dará gran consuelo<sup>34</sup>.

En *Camino de perfección*, dirigido a las monjas, como en el prólogo dice, porque son ellas las que insisten en que lo escriba, le da licencia al censor en ese mismo lugar prologal para que lo quemé si no acierta a decir lo que puede aprovechar a sus hermanas: «Si no acertare, quien lo ha de ver primero –que es el padre presentado dicho– lo quemará, y yo no habré perdido nada en obedecer a estas siervas de Dios, y verán lo que tengo de mí cuando Su Majestad no me ayuda<sup>35</sup> ». El padre presentado es fray Domingo Báñez, su confesor entonces, que es quien –dice ella– le ha dado licencia para escribir, mientras fueron las monjas, al saberlo, las que con su insistencia le animaron a hacerlo. Teresa sigue, por tanto, creando ese lugar de su escritura en libertad, sometida a dos imperativos, que acepta y exhibe: la obediencia a quienes le piden que escriba, y la vigilancia de su confesor, a quien da libertad para poner en práctica su censura.

---

<sup>32</sup> *Íbid.*, 386.

<sup>33</sup> *Íbid.*, 49 y 69.

<sup>34</sup> *Íbid.*, 56-57.

<sup>35</sup> *Íbid.*, 195.

Y dentro de la misma obra, de *Camino de perfección*, 52, 1, sigue anunciando su voluntad de que primero lo lea «el censor» a pesar de lo cuidadosa que es en estar siempre dentro de los límites de lo ordenado por la Iglesia: «... como en todo nos sujetamos a lo que tiene la Iglesia (como lo hago yo siempre, y aun esto no os daré a leer hasta que lo vean personas que lo entiendan), al menos si no lo fuera, no va con malicia, sino con no saber más<sup>36</sup>».

Era una amenaza real, como es bien sabido: el *Libro de la vida* estuvo en manos de la Inquisición doce años (1574-1586), y el padre Diego de Yanguas mandó a la santa en 1580 que quemase sus *Meditaciones sobre los Cantares*. La defensa a esa mordaza era escribir y escribir; a veces la misma obra: conservamos dos manuscritos del *Camino de perfección*, con abundantes modificaciones. Y su ayuda fue la multiplicación de copias de sus obras en tiempos en que convivía aún la transmisión manuscrita con la impresa. Pero la voluntad de la santa fue la de imprimir los libros que había escrito; y aunque no lo consiguiera en vida, lo intentó con *Camino de perfección* aprovechando que D. Teutonio de Braganza, amigo suyo, había sido nombrado coadjutor del cardenal arzobispo de Évora. La edición saldría a la luz en 1583, ya muerta Teresa, con correcciones de muy distinto estilo al de la escritora, hechas por alguien que parece ser que fue el capellán Gaspar de Villanueva, como dicen Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink<sup>37</sup>. Felizmente Teresa de Jesús es la escritora de la que conservamos más autógrafos, y el trazo firme de su caligrafía da fe de lo que escribió y quiso entregar a los demás.

En sus *Meditaciones sobre los Cantares*, la oímos en su llamamiento a todos, a los cristianos y a las monjas, convocándoles al amor a Dios y al prójimo, y en esta exhortación está su voluntad de hacerse entender y también su conocimiento del alma humana en la mezcla de palabras místicas y de expresión coloquial:

¡Oh cristianos y hijas mías!, despertemos ya, por amor del Señor, de este sueño, y miremos que aún no nos guarda para la otra vida el premio de amarle; en esta comienza la paga. ¡Oh, Jesús mío, quién pudiese dar a entender la ganancia que hay de arrojarnos en los brazos de este Señor nuestro y hacer un concierto con Su Majestad: que mire yo a mi amado y mi amado a mí, y que mire Él por mis cosas y yo por las suyas! No nos queramos tanto que nos saquemos los ojos, como dicen<sup>38</sup>.

Así es la escritura en libertad de Teresa: pura expresividad al servicio de las más hondas vivencias y con la consciencia de la amenazante destrucción inquisitorial.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 350-351.

**Referencias bibliográficas**

- Diego, Gerardo, 1997, «Santa Teresa, escritora», *Obras completas*, V, ed. de F. J. Díez de Revenga, pp. 677-685.
- Durán López, Fernando, 2007, *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*, Madrid, F.U.E.
- Castro, Américo, 1982, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial.
- García de la Concha, Víctor, 1978, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel.
- Luis de León, fray, 1944, *Obras completas castellanas*, ed. del P. Félix García, Madrid, BAC.
- Marichal, Juan, 1957, *La voluntad de estilo*, Barcelona, Seix Barral.
- Menéndez Pidal, Ramón, 1968, *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Osuna, Francisco de, 1972, *Tercer abecedario espiritual*, ed. de Melquíades Andrés, Madrid, BAC.
- Teresa de Jesús, santa, 1982, *Obras completas*, ed. de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC.
- Valdés, Alfonso, 2011, *La vida de Lazarillo de Tormes. Novela picaresca*, I, ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Biblioteca Castro.

# Entre el velo y la pluma: el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624)

Vincent Parello<sup>1</sup> – Université Bordeaux Montaigne

**Resumen:** Este artículo analiza la autobiografía de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624), de la que se conserva hoy en día una copia manuscrita del siglo XVII en la BNE. Esta autobiografía espiritual, redactada a petición del general Alonso de Jesús María y del provincial José de Jesús María, es una muestra de escritura mística que expresa la imposibilidad de decir la esencia de Dios.

**Palabras clave:** Ana de San Agustín, carmelita descalza, autobiografía espiritual, literatura mística, siglo XVII.

**Titre:** Entre le voile et la plume. Le discours de la vie de la carmélite déchaussée Ana de San Agustín (1555-1624)

**Résumé:** Cet article analyse l'autobiographie de la carmélite déchaussée Ana de San Agustín (1555-1624), dont une copie manuscrite du XVIIe siècle est conservée actuellement à la BNE. Cette autobiographie spirituelle, rédigée à la demande du général Alonso de Jesús María et du provincial José de Jesús María, relève de l'écriture mystique qui dit l'impossibilité de dire l'essence de Dieu.

**Mots clés:** Ana de San Agustín, carmélite déchaussée, autobiographie spirituelle, littérature mystique, XVIIe siècle.

**Title:** Between the veil and the pen: the discourse of the life of the barefoot Carmelite Ana de San Agustín (1555-1624)

**Abstract:** This article is an analysis of the autobiography of the Discalced Carmelite Ana de San Agustín (1555-1624). A 17th century manuscript copy of it is kept at the BNE. This spiritual autobiography written between 1606-1609 and 1622, at the Carmel of Villanueva de la Jara and the Carmel of Valera de Abajo, ordered by General Alonso de Jesús María and the provincial José de Jesús María, belongs to the mystical literature which tells the impossibility to tell the essence of God.

**Key words:** Ana de San Agustín, Discalced Carmelite, spiritual autobiography, mystical literature, 17th century.

## Introducción

A la zaga del *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna publicado en Toledo en 1527<sup>2</sup>, del *Libro de la vida* de santa Teresa, redactado entre 1562 y 1565<sup>3</sup> y, de manera más general, de los relatos de vida espiritual escritos por las monjas desde la soledad de sus celdas<sup>4</sup>, la carmelita descalza Ana de San Agustín – Ana de Pedruja en el siglo – elaboró su propia autobiografía

---

<sup>1</sup> Vincent Parello est Professeur de civilisation et de littérature de l'Espagne moderne à l'Université Bordeaux Montaigne. Il a publié, notamment, *Les judéo-convers de Tolède (XVe-XVIIe siècles). De l'exclusion à l'intégration*, Paris, L'Harmattan, 1999; *La Catalogne de Cervantès*, Montpellier, PULM, 2006; *Des réfugiés espagnols de la Guerre civile dans le département de l'Hérault (1937-1939)*, Perpignan, PUP, 2010; *Aux origines du roman: la littérature picaresque espagnole*, Strasbourg, Université Ouverte des Humanités de Strasbourg, 2008 (ouvrage en version électronique); *Lexique historique de l'Espagne moderne*, Strasbourg, Université Ouverte des Humanités de Strasbourg, 2009 (ouvrage en version électronique publié en collaboration avec Michel Boeglin. Mel: vincent.parello@u-bordeaux-montaigne.fr

<sup>2</sup> Osuna 1527 (ed. de 1911).

<sup>3</sup> Avila 1562. El manuscrito está conservado en la Real Biblioteca del monasterio de El Escorial. Existen dos ediciones contemporáneas del *Libro de la vida*: Barrientos 1984; Steggink 1986.

<sup>4</sup> Pouttrin 1995. Esta autora cita varias vidas de carmelitas del siglo XVI como las de Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé, María de San Alberto, Mariana Francisca de los Angeles o Ana de San José.

espiritual entre los años 1606-1609 y 1622 en el Carmelo de Villanueva de la Jara (Cuenca) y en el de Valera de Abajo a petición de sus superiores jerárquicos, el general Alonso de Jesús María y el provincial José de Jesús María<sup>5</sup>.

Tras ubicar el manuscrito de la carmelita en su contexto histórico y religioso, me detendré en la cuestión de la génesis del texto, para luego destacar las principales características de la escritura mística, una escritura que, muy a menudo, obedece a determinismos que trascienden con creces la voluntad de las mismas autoras.

## 1. El debate entre doctores y espirituales en la España del siglo XVI

Para mejor entender el discurso de la vida de Ana, hace falta enmarcarlo dentro del debate entre doctores y espirituales que discurre a lo largo de todo el siglo XVI<sup>6</sup>. En efecto, huelga decir que la experiencia de la carmelita es un acontecimiento en sí, en el sentido histórico de la palabra.

Si no hubo Reforma en España como pudo haberla en Alemania o en Francia, la península ibérica no se quedó al margen de las angustias espirituales que sacudieron a Europa a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. Aquí como en otras partes, se hacía sentir la necesidad de una reforma de la Iglesia católica. Bajo los reinados de Carlos V y de Felipe II, asistimos a una represión de corrientes espirituales más o menos afines al protestantismo, en el sentido amplio de la palabra. Los primeros en sufrir los rigores del Santo Oficio fueron los llamados alumbrados (o dejados) que tendían a apartarse de las formas tradicionales de la religiosidad, luego los discípulos españoles del humanista holandés Erasmo (erasmistas), y por fin los auténticos protestantes (llamados luteranos) que se descubrieron a mediados del siglo XVI en Valladolid y Sevilla<sup>7</sup>.

A pesar de sus divergencias, estos movimientos espirituales compartían algunos puntos comunes que podríamos sintetizar de la manera siguiente:

- el deseo de una reforma de la Iglesia católica que se alejaba cada vez más del modelo evangélico y apostólico;
- la necesidad de una espiritualidad afectiva que radicaba más en el corazón (*alma*) que en el entendimiento;

---

<sup>5</sup> Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS, 6472. De ahora en adelante: *Autobiografía*. El manuscrito es una copia del siglo XVII y consta de 147 folios. El manuscrito original que lleva la firma de Ana de San Agustín se conserva en el Carmelo de Palencia. Elisabeth Theresa Howe cita dos otros manuscritos que figuran en la BNE: MSS/13523 y MSS/13751 (Howe 2004, 40).

<sup>6</sup> Bataillon 1998; Andrés Martín 1994; Beltrán de Heredia 1941; Pérez 2000, 189-205, 279-307, 307-323.

<sup>7</sup> Márquez 1972; Nieto 1979.

- la voluntad de privilegiar la espiritualidad de los «idiotas» frente a la ciencia de los doctores y de los teólogos;
- la vuelta a las fuentes primitivas del cristianismo;
- la lectura de la Biblia en lengua vernácula;
- la llamada a una vida interior más auténtica (*devoción moderna*);
- los sueños de tipo mesiánico y apocalíptico (en el caso, principalmente, del franciscanismo).

Bajo la influencia de Joaquín de Flora, muchos laicos y religiosos de las órdenes mendicantes esperaban la llegada de la edad del Espíritu, edad de la libertad y de la inteligencia, en la que Dios sería objeto de una adoración espiritual, sin necesidad de organización jerárquica de la Iglesia ni de sacramentos. Esta edad del Espíritu sucedería a la edad del Padre (ley del Antiguo Testamento) y a la edad del Hijo (ley del Nuevo Testamento)<sup>8</sup>.

Francisco Jiménez de Cisneros que fue arzobispo de Toledo, inquisidor general y cardenal desde 1507, regente del reinado de Castilla en 1506-1507 y 1516-1517, puso todo su empeño en la reforma de las órdenes eclesiásticas y en la renovación religiosa, impulsándola incluso en sus manifestaciones más ambiguas, como las visiones y las revelaciones<sup>9</sup>. Fue él quien renovó la teología escolástica creando la universidad de Alcalá de Henares, quien promovió la realización de la *Biblia Políglota*, llamada también *Biblia Complutense*, y quien trató de poner al alcance del pueblo las obras de espiritualidad más difundidas en aquel entonces. En efecto, a él se deben traducciones al español de libros como la *Escala espiritual* de san Juan Clímaco, el *Libro de la bienaventurada Angela de Fulgino*, el *Tratado de la vida espiritual* de san Vicente Ferrer, las *Epístolas y oraciones* de santa Catalina de Siena, la *Vita Christi* de Eiximenis y la de Rudolfo de Sajonia, así como obras de Ramón Llull o de Savanarola. A mediados del siglo XVII, Pedro de Quintanilla, que andaba preocupado por la beatificación de Cisneros, no dejaba de alabar la actividad editorial del prelado:

Hizo nuestro venerable Cardenal imprimir a su costa y divulgar, parte en latín y parte traducidos en nuestra lengua castellana, algunos libros de piedad y devoción, con los cuales el siervo de Dios se solía deleitar y aprovechar para alentar el espíritu de oración y los repartió por todos los conventos de monjas para que se leyesen en el coro y el refectorio, y para desterrar la ociosidad y ocupar a los fieles en la lección de libros

---

<sup>8</sup> Milhou 1983.

<sup>9</sup> Pérez 2014.

espirituales de que no había memoria en España ni estaban en lengua que todos los pudiesen gozar<sup>10</sup>.

Estos movimientos espirituales que podríamos calificar de evangelistas, se desarrollaron en Castilla la Nueva – zona de mayor dinamismo demográfico y económico– entre los eclesiásticos en los conventos y monasterios franciscanos, entre las beatas, entre los laicos en los círculos aristocráticos (cortes del duque del Infantado, del duque de Escalona, del marqués de Villena...) y en los medios de la alta burguesía donde abundaban los conversos. Dicho protagonismo no debe extrañarnos, ya que como lo señalara Marcel Bataillon en su tiempo, los cristianos nuevos acogieron con mucho entusiasmo las nociones de religión depurada, de cristianismo interior y de culto en espíritu, que estaban muy alejadas del fariseísmo de la ley de Moisés y del formalismo de la Iglesia católica romana<sup>11</sup>.

Frente a esta religión interior que quería romper con todos los formalismos externos y con lo que los alumbrados llamaban «ataduras», se dio una fuerte reacción antimística por parte de los teólogos y de los sectores más tradicionalistas de la Iglesia<sup>12</sup>. Poco después de la muerte del cardenal Cisneros, el nuevo inquisidor general Manrique publicó el 23 de septiembre de 1525 un edicto de fe contra los alumbrados del reino de Toledo que preconizaban el abandono al amor de Dios, que rechazaban la autoridad de la Iglesia con sus dogmas y su jerarquía, así como cualquier forma de devoción tradicional<sup>13</sup>. Y en 1559, el inquisidor general Valdés elaboraba su famoso *Indice* en el que figuraban tratados de devoción en lengua vulgar, ediciones completas de la Biblia que no iban acompañadas de los comentarios destinados a explicitar la interpretación dada por la Iglesia, etc.

Ahora bien, no hay que confundir la doctrina del dejamiento considerada como heterodoxa por los inquisidores con la doctrina del recogimiento vista como perfectamente compatible con la ortodoxia cristiana. Es lo que apunta Joseph Pérez:

La espiritualidad española del siglo XVI derivada del franciscanismo se divide en dos grandes tendencias: la del recogimiento y la del alumbradismo. La primera representa una vía compatible con la ortodoxia. No supone un corte tajante con las instituciones, el dogma, sus aspectos exteriores, por una parte, y la llamada a la interioridad y afectividad por otra parte. Encuentra en el Tercer Abecedario (1527) de Francisco de Osuna su más lograda expresión en la época de Carlos V, tratado en el que la vida espiritual aparece encuadrada en el marco de una teología ortodoxa, conforme a la tradición medieval, autorizada desde los Padres de la Iglesia hasta Gerson por una serie ininterrumpida de

---

<sup>10</sup> Quintanilla y Mendoza 1653, fol. 53.

<sup>11</sup> Bataillon 1998, 21, 24, 29, 64-66, 83, 87, 119, 121, 194-196.

<sup>12</sup> Pérez 2004, 141-161.

<sup>13</sup> Selke 1952.

obras de carácter místico. El recogimiento es una técnica espiritual que recomienda la concentración del alma como método y medio de llegar a la unión con Dios. Se trata de preparar el alma, vaciándola de todo lo accesorio: criaturas, imágenes, ideas. No pensar nada, es decir despojarse de todo lo que no es esencial, y entrar en comunicación directa con Dios, por vía experimental y no por medio del discurso intelectual. El recogimiento supone ejercicios preparatorios, de tipo ascético, que dispongan el alma a la transformación mística en Dios. La voluntad no basta pero su papel es muy importante y, a diferencia de todas las desviaciones quietistas posteriores, la responsabilidad del hombre queda entera. «Si alguno estando al sol no quiere abrir los ojos, suya es la culpa si no ve». Osuna, además, procura descartar toda falsa interpretación, toda desviación sospechosa, en el sentido de una separación inconciliable entre vida activa y vida contemplativa, exterior e interior, cuerpo y alma<sup>14</sup>.

A la luz de lo que venimos diciendo, está claro que la carmelita descalza Ana de San Agustín formaba parte de aquellas espirituales castellanas que se dedicaban a la vida contemplativa y al recogimiento, sin nunca poner en tela de juicio la ortodoxia católica. Era una mujer que iba buscando formas de vida religiosa más apropiadas, con menos formalismo y más interioridad, y que anhelaba salvarse por medio de una fe intensa, basada en la Biblia y lecturas espirituales. Como mucha gente de su época, aspiraba a una religión que ayudara a bien vivir y a bien morir, que no se redujera a unas meras oraciones mecánicas y a una conducta más o menos formal; deseaba un cristianismo interior, más intensamente vivido y no sólo un culto externo y formal.

## 2. La vida de un discurso

Si la autobiografía de Ana no tuvo mucho éxito en su tiempo, fue porque el nombre de santa Teresa de Avila vino a eclipsar, de alguna manera, el de muchas carmelitas que eran a la vez místicas y escritoras, y porque la mística se había vuelto sospechosa en materia de fe a principios del siglo XVII por sus conexiones con el quietismo y el molinismo:

En el Carmelo descalzo, el recuerdo aplastante de la fundadora fue mantenido por la política de los superiores, que defendieron las causas de canonización de las primeras descalzas a costa de las siguientes. Las carmelitas pues no consiguieron granjearse mucha fama entre el público, aunque entre ellas se hallaban escritoras espirituales muy talentosas. Sus escritos permanecieron a menudo inéditos, y sólo aparecían bajo la forma de fragmentos insertados en la crónica de la orden. Por fin, la evolución de las mentalidades y la coyuntura redundaron contra los místicos de principios del siglo XVII cuyos escritos no habían sido publicados a tiempo. Cuando salieron el *Desengaño de Religiosos* de María de la Antigua en 1678 y las obras de la dominica Hipólita de Jesús (m.

---

<sup>14</sup> Pérez 2004, 194; Tellechea Idígoras, 104; Andrés Martín 1976, 13-20.

1624) en los años 1679-1685, se habían endurecido las reticencias antimísticas por lo del quietismo<sup>15</sup>.

Antes de llegar a ser un manuscrito acabado, cuyo original está conservado actualmente en el Carmelo de Palencia en Castilla la Vieja, retazos del relato de la vida de la carmelita circularon oralmente a través de las charlas entre las hermanas, de las diversas confesiones y confidencias dirigidas a los directores espirituales. Lo interesante es que la autobiografía conserva las huellas de aquellos relatos oralizados que confieren al estilo de Ana de San Agustín todo su frescor y toda su espontaneidad.

De dicho manuscrito original, la Biblioteca Nacional de España posee una copia manuscrita in-4° del siglo XVII. Los 147 folios contienen dos obras: la primera (fol. 1-105) es una vida de Ana de San Agustín; la segunda (fol. 105-147), una escueta biografía de la carmelita escrita por la religiosa Antonia de Jesús, quien fue autora de su propia autobiografía. La autobiografía nos proporciona datos de sumo interés acerca del tiempo de la enunciación y de las circunstancias materiales de la redacción. Esta se hizo en dos etapas: en 1606, en el Carmelo de Valera de Abajo, por orden del superior provincial Fray Joseph de Jesús María y, de 1609 a 1622, en el Carmelo de Valera de Abajo y el de Villanueva de la Jara, por orden del superior general Fray Alonso de Jesús María. En un primer tiempo, Ana pasaba a escrito todos los pensamientos varios que se le ocurrieran en unos cartapacios que transmitía a sus confesores. Sor Antonia de Jesús, obedeciendo las órdenes de su superior, se encargaba luego de transcribir nuevamente las palabras y los escritos de la monja y de pasarlos en limpio. Se volvía de esta manera coautora y transcriptora de la autobiografía: «Cuando me pasó esto, me mandaron por obediencia que lo fuese refiriendo a una hermana [Antonia de Jesús] para que lo pusiese en metro por no tener yo habilidad para hacerlo<sup>16</sup>». Finalmente, confesores y directores de conciencia intervenían a nivel de la compaginación y de la elaboración del texto.

El discurso de la vida de Ana se inscribe en la línea de las *Confesiones* de San Agustín, de los escritos de los maestros de la espiritualidad del recogimiento como Luis de Granada, Pedro de Alcántara, Francisco de Osuna..., del *Libro de la vida* de santa Teresa de Avila y de las vidas de

---

<sup>15</sup> Poutrin 1995, 87: «Dans le Carmel déchaussé, le souvenir écrasant de la fondatrice fut entretenu par la politique des supérieurs, qui soutinrent les causes de canonisation des premières déchaussées aux dépens des suivantes. Les carmélites ne purent donc parvenir à une large célébrité auprès du public, bien qu'elles aient compté nombre d'écrivains spirituels de haute volée. Leurs écrits demeurèrent largement inédits, ne paraissant que sous forme d'extraits insérés dans la chronique de l'ordre. Enfin, l'évolution des mentalités et la conjoncture joua contre les mystiques du début du XVIIe siècle dont les écrits n'avaient pu être publiés à temps. Lorsque parurent le *Desengaño de Religiosos* de María de la Antigua en 1678 et les œuvres de la dominicaine Hipólita de Jesús (m. 1624) dans les années 1679-1685, les réticences des antimystiques étaient accrues par l'affaire du quiétisme».

<sup>16</sup> *Autobiografía*, fol. VII.

místicas contemporáneas. Combina el relato retrospectivo en prosa, el relato de experiencias espirituales, el relato de revelaciones, de mercedes y de misericordias, y adopta un punto de vista único: el de la narradora-protagonista Ana de San Agustín, priora del Carmelo de Valera de Abajo que ha llegado a un alto grado de perfección espiritual. Es el yo, en efecto, quien confiere al mundo su verdadero significado: los acontecimientos y las experiencias sólo existen desde el momento en que el sujeto se apodera de ellos. Los numerosos giros afectivos que abundan en el texto como «se me había desaparecido», «se me quemaron», dan fe de esta voluntad de antropomorfización de lo real. El conjunto del relato converge hacia este presente de la enunciación (años 1609-1622) al que se opone el pasado de la narración (años 1566-1606), y el yo de la narradora se metamorfosea en una multiplicidad de «yo(s)» del protagonista: Ana niña, Ana tomando el hábito de religiosa en el Carmelo de Malagón, Ana fundadora del Carmelo de Villanueva de la Jara, Ana víctima de la tentación demoníaca... El relato de vida de la monja gira en torno a tres grandes hitos: su niñez (1566-1575), su entrada en religión (1575) y su vida conventual (1580-1606). Termina cuando el tiempo de la enunciación coincide con el tiempo de la narración, o sea con la muerte de Ana acaecida en 1624. Ahora bien, en la perspectiva de la conversión a Dios, la muerte no es considerada como una ruptura, sino como un renacimiento a la vida eterna. Así es como la defunción de Ana, muerta en olor de santidad, pronto será objeto de una recuperación hagiográfica por parte de los religiosos de la orden del Carmelo descalzo. El 13 de abril de 1628, el padre Fray Francisco de la Natividad, en nombre del general Fray Juan del Espíritu Santo, presentó un «sumario de la vida, de las virtudes y de los milagros de la venerable madre Ana de San Agustín» ante el obispo de Cuenca, don Enrique Pimentel, para que éste iniciara en Roma una causa de canonización en la Congregación de los Ritos<sup>17</sup>.

Mediante el artificio de la ficción autobiográfica, la narradora evoca lo que ve, oye y experimenta el personaje, dando así al lector la impresión de revivir el mismo acto de la percepción. A modo de ejemplo, citemos un fragmento que figura justo al principio de la autobiografía:

Un día estando yo cosiendo unas flores de alelís, de edad de once o doce años, y ya había hecho voto de castidad, vi entre entre ellas un niño muy hermoso y que tenía gran belleza, y dijome que le diese una flor y yo le respondí que tomase la que quisiese, dijome que no, sino que yo le diera una, y así se la di, tomóla el niño mostrándome el rostro muy

---

<sup>17</sup> Las deposiciones de los testigos tuvieron lugar el 6 de septiembre de 1628 en el locutorio del convento, ante el licenciado Juan de Villanueva, cura y comisario de la Inquisición de Cuenca (*Autobiografía*, fol. VIII).

alegre y agradable y sonriéndose, dijele que si era Dios y respondiome que sí, diome tan excesivo contento interiormente que no lo podré explicar<sup>18</sup>...

En esta escena, de acentos muy lorquianos, Ana nos hace vivir su primer encuentro con el niño Jesús en el universo prosaico de la casa paterna<sup>19</sup>. Esta irrupción del mundo sobrenatural en el orden cotidiano se incorpora a un relato en primera persona en el cual alternan pretérito e imperfecto. A la inmediatez de la sensación del niño, el discurso indirecto opone la presencia de la reflexión del narrador. Este encuentro, marcado por el sello de la subjetividad, corresponde a *este* instante preciso en que *esta* moza vislumbra *este* niño-Dios de una rara belleza y habla con él.

### 3. El discurso de una vida

A diferencia de la autobiografía picaresca, el relato de la vida de Ana no apunta a mostrar la metamorfosis del protagonista en narrador y escritor, sino a describir la conversión de un alma pecadora en mística y santa heroica.

Para la carmelita descalza, la escritura nada tiene que ver con una vocación literaria: pretende pasar a la posteridad por el velo y no por la pluma, y entra en escritura como se entra en religión. Ella misma declara que no tiene habilidad para ello y pide la misericordia de su confesor por las faltas que puedan encontrarse en sus apuntes:

No paso adelante por no cansar a Vuestra Reverencia padre nuestro, sólo suplico y pido por amor de Nuestro Señor me perdone las faltas que esta su obediencia hay de mi parte, y como tan verdadero padre alcance Vuestra Reverencia de la misericordia de nuestro Dios perdone mis muchos pecados y me dé gracia para aprovecharme de ejemplo desta gran santa<sup>20</sup>.

Es más: para Ana, la escritura se convierte en una verdadera pesadilla, un sufrimiento y una auténtica mortificación:

Actualmente lo estoy haciendo [escritura] con gran repugnancia, mas puesta al pie de la santísima cruz en quien se puso el hijo de Dios para obedecer a su eterno padre (...) <sup>21</sup>. Cuando nuestro padre [Fray Joseph de Jesús María, padre provincial] me mandó escribir esto, estando yo resistiéndole porque lo sentía con todo extremo que me parecía que no

---

<sup>18</sup> *Autobiografía*, fol. 1v-2r.

<sup>19</sup> El fragmento citado recuerda estos versos de Lorca sacados de *La monja gitana*: «Silencio de cal y mirto/Malvas en las hierbas finas/La monja borda alhelíes/sobre una tela pajiza» (*Romancero gitano* (1928), Madrid, Akal, 2012, 82.

<sup>20</sup> *Autobiografía*, fol. 143r.

<sup>21</sup> *Autobiografía*, fol. 1r.

se me podía ofrecer cosa de más pena (...)»<sup>22</sup>. Yo le [a su confesor Fray Juan de San José] resistí cuanto pude, mas convenciéndome las razones que me dijo lo puse por obra<sup>23</sup>.

Como podemos averiguarlo, Ana escribe contra su voluntad, a regañadientes y bajo coacción. La escritura para ella es un deber, una deuda que le incumbe en función de la obediencia, término derivado del latín *oboediencia*, que remite, por una parte, a la obediencia religiosa y, por otra, a la virtud de obediencia a un superior jerárquico:

La obediencia prometida al confesor y la que se debía a un superior no eran de la misma índole. La primera cobraba la forma de un compromiso individual, a veces sellado por un voto privado, y permanecía siempre subordinada al consentimiento de los superiores. La obediencia para con el superior derivaba del principio jerárquico y afectaba formas jurídicas: el precepto formal de obediencia impuesto por el superior debía observarse so pena de sanciones<sup>24</sup>.

El caso de Ana de San Agustín no es único en el panorama de la mística femenina. Santa Teresa de Avila redactó su *Libro de la vida* para su comitente, el Padre García de Toledo, quien «pronto conoció el tesoro de santidad acumulado en la vida de la madre Teresa y el carácter ejemplar de su itinerario en la práctica de la oración»<sup>25</sup>. Por eso le aconsejó que escribiera la historia de su vida espiritual y detallara las mercedes y las maravillas que Dios había obrado en su alma. Ana de Jesús redactó su autobiografía en Sevilla entre 1610 y 1617 a petición de su confesor Antonio del Espíritu Santo, trinitario descalzo<sup>26</sup>. Ana de San Bartolomé redactó su vida en Amberes en 1622 a petición de un superior, probablemente el general de la Congregación italiana de las carmelitas descalzas, Matías de San Francisco<sup>27</sup>. Bernardina de Jesús escribió las «relaciones autobiográficas de su vida» en Baeza por los años 1607-1610. Su relato fue dictado a la priora Isabel de la Encarnación por orden del provincial Bernardo de la Concepción<sup>28</sup>...

Ana de San Agustín se deja penetrar por la palabra divina y se convierte, de alguna manera, en su humilde mediadora. La escritura de la monja, basada en el presupuesto fundamental de la conversión absoluta a Dios, se aleja de cierta estética barroca que cultiva los ornamentos conceptistas o culteranos, la búsqueda de efectos y el tono oratorio. A una teatralización excesiva

---

<sup>22</sup> *Autobiografía*, fol. 86r.

<sup>23</sup> *Autobiografía*, fol. 91r.

<sup>24</sup> Poutrin 1995, 120: «L'obéissance promise au confesseur et celle qui était due au supérieur n'étaient pas de même nature. La première prenait la forme d'un engagement personnel, éventuellement scellé par un vœu privé, et demeurait toujours subordonnée au consentement des supérieurs. L'obéissance envers le supérieur découlait du principe hiérarchique et affectait des formes juridiques: le précepte formel d'obéissance imposé par le supérieur devait être observé sous peine de sanctions».

<sup>25</sup> Llamas Martínez 1972, 228-230.

<sup>26</sup> Poutrin 1995, 421.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 421.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 422.

de los mundos sobrenaturales, Ana opone los detalles de la vida cotidiana, del que retoma la mayoría de sus comparaciones y de sus metáforas. Cultiva una escritura sobria y escueta, no desprovista de cierto realismo patético cuando se trata de evocar los trabajos de Cristo o los tormentos eternos del Infierno. Su meta no es agradar ni divertir, sino aleccionar y edificar. Como santa Teresa, a quien se propone imitar, se pone a hablar escribiendo y a escribir hablando, como si reanudara por escrito los intercambios y las conversaciones iniciadas con sus hermanas del convento. Esta tonalidad oral se nota, entre otras cosas, mediante el empleo recurrente de la parataxis que encadena las oraciones por medio de conjunciones o por simple yuxtaposición. Al contrario de la subordinación, que permite introducir cierta perspectiva en la frase y dar cuenta de la realidad en la simultaneidad de sus planos, el estilo paratáctico ofrece una visión lineal y sin perspectiva del mundo.

Repetidas veces Ana de San Agustín se hace eco de este dilema que Michel de Certeau califica de «lucha de los místicos con el lenguaje<sup>29</sup>». Se enfrenta con lo indecible, la imposibilidad de decir la esencia de Dios. Después de haber tenido la tentación de no decir nada – «desde niña tengo esta costumbre y esta contradicción de dar cuenta a nadie<sup>30</sup>»–, desea decir lo más posible, sabiendo sin embargo que nunca podrá decirlo todo – «no lo podré decir», «no se puede explicar»<sup>31</sup>. Como santa Teresa, Ana establece una distinción entre estos momentos distintos que son la experiencia, la comprensión de la experiencia y su comunicación<sup>32</sup>. A propósito de la experiencia de la grandeza de Dios y de la fragilidad humana, la carmelita declara lo siguiente: «Esto me daba a entender con grandes noticias en el alma y con gran claridad en el entendimiento, y si lo pudiera explicar como lo sentía y entendía, pudiera decir muchos pliegos<sup>33</sup>».

Si tiene plenamente conciencia de haber vivido y entendido esta experiencia con los ojos del «cuerpo y del alma», en cambio le cuesta mucho comunicarla, como lo sugiere el empleo de la oración subordinada condicional. Para decir lo que no se puede decir, los místicos suelen recurrir a la aproximación, a la negación, a la paradoja, a la comparación y a la metáfora, ya que la realidad evocada está por encima de cualquier afirmación y de cualquier negación humana. Las cosas aparecen así en su imprecisión, en su halo de misterio. La forma más característica de la

---

<sup>29</sup> Certeau 1982, 20.

<sup>30</sup> *Autobiografía*, fol. 9v.

<sup>31</sup> *Ibid.*, fol. 11v.

<sup>32</sup> Vasse 1991, 189: «Ainsi les trois choses –motion, compréhension, témoignage– sont différentes. La première indique le mouvement que la parole produit dans l'âme sans qu'elle sache nécessairement de quoi il s'agit. La seconde permet de reconnaître de quelle faveur il s'agit et en quoi elle consiste. La troisième consiste à posséder la science grâce à laquelle un autre entend ce qui se passe en lui et discerne les effets et l'origine des motions qui l'animent».

<sup>33</sup> *Autobiografía*, fol. 14v

descripción es la evocación en el sentido poético de la palabra: «me pareció que», «como», «a la manera que», etc. Para que se les entendiera mejor, los místicos recurrían a una lengua concreta y metafórica, más apta que el lenguaje conceptual de los escolásticos para describir en profundidad las experiencias. La perífrasis «dueño de todo lo que es bueno»<sup>34</sup> califica la esencia de la divinidad. La belleza hiperbólica del niño Jesús se expresa a través de una redundancia bastante común: «un niño muy hermoso y que tenía gran belleza»<sup>35</sup>. El alma de la monja que se debate entre el Bien y el Mal es comparada a una pelota que se hacen pasar el ángel y el diablo – «que estos dos ángeles malo y bueno peleaban cada uno por poseerla [el alma] y la traían como pelota del uno al otro»<sup>36</sup>— o a un castillo asediado por legiones infernales y defendido por ejércitos angelicales – «por la parte de abajo, le combatían gran multitud de demonios [...] por la parte de arriba, vi muchos ángeles que defendían esta guerra»<sup>37</sup>.

El relato de vida de Ana privilegia la aventura interior a costa de la aventura externa. La acción está, de alguna manera, supeditada a los motivos psicológicos, morales o espirituales de los protagonistas. Esta elección tiene una incidencia directa en el tipo de discurso empleado. El estilo descriptivo está omnipresente en el texto, a través de la topografía (descripción de lugares), la prosopografía (descripción de las características físicas de un personaje) y la etopeya (descripción del carácter y de los rasgos morales de un personaje). Mediante una adjetivación precisa, se trata de referir una experiencia personal y de subjetivarla. Es el caso de la descripción del diablo que aparece, a veces, bajo una forma espantosa, otras veces, bajo la máscara hipócrita del seductor «fingiéndose hombre galán». En varias ocasiones, el diablo se empeña en destruir los cartapacios de Ana, razón por la cual ésta acaba dudando del fundamento de su empresa literaria:

[...] y teniendo escritas algunas cosas de mi letra, un día teniendo yo los papeles en la mano, y estando actualmente escribiendo en ellos, me los quemaron sin ver quién, mas del fuego que me pareció extraordinario por la brevedad con que en un punto lo vi arder y consumir los papeles en un instante, y como vi esto parecióme que no debía de ser gusto de nuestro señor el escribirlo y que algún demonio, por su voluntad, me había quemado los papeles<sup>38</sup>.

La vida de Ana es una vida de imitación que se ofrece, a su vez, como un modelo que imitar. La experiencia mística define un deseo según el Otro que se opone al deseo según el Yo del que se vanaglorian la mayoría de los hombres. Como cristiana, Ana intenta calcar su vida sobre la de

---

<sup>34</sup> *Autobiografía*, fol. 1v.

<sup>35</sup> *Autobiografía*, fol. 1v.

<sup>36</sup> *Autobiografía*, fol. 24v-25r.

<sup>37</sup> *Autobiografía*, fol. 101r.

<sup>38</sup> *Autobiografía*, fol.90v.

Jesucristo. Como carmelita descalza, sigue el ejemplo de la fundadora de su orden, santa Teresa de Avila, a quien conoció personalmente: «Como buenos hijos procuremos imitar sus heroicas virtudes y en particular la de la obediencia que tanto resplandeció y resplandece en esta gran santa y madre nuestra<sup>39</sup>». Como priora, le incumbe compartir su experiencia con las demás monjas de su convento, esperando que cada una podrá asimilar sus enseñanzas en función de su grado de perfección espiritual. Para aconsejarlas y alertarlas de los peligros del mundo, se presenta como una mujer que anduvo en dimes y diretes con el demonio y que, con razón, puede ayudarlas a mejor desbaratar sus mañas. Ana experimenta pronto el deseo de ensanchar el campo de aplicación de su didactismo dirigiéndose a un público más amplio, a quien quiere mostrar el ejemplo y el camino. Ya no se trata de salvar su propia alma o la de un puñado de monjas, sino de salvar al prójimo abriéndole al amor:

Sentía ansia y deseo grandísimo de dar a entender a todo el mundo lo que aquel lugar era, de manera que si me fuera posible salir por las calles y plazas de él, cubierta de ceniza y con apariencia que manifestara lo que mi alma sentía, diciendo a gritos lo que era el infierno y lo engañados que los hombres viven, yéndose por sus pasos contados a tal desventura por no poder rienda a sus dañados apetitos y a gustos tan ruines que les es causa de pena eterna<sup>40</sup>.

Con lo cual, la autobiografía de Ana deja de ser una hagiografía para uso interno de los conventos de la orden del Carmelo descalzo para transformarse en un catecismo para todos los cristianos.

### **Conclusión**

A pesar de su propósito ejemplar y didáctico, la autobiografía de Ana de San Agustín presenta cualidades artísticas y estilísticas innegables. Escritura en primera persona y punto de vista único de la narradora sirven para referir un itinerario espiritual que no es otro que la suma de experiencias vividas por la protagonista y revividas por la narradora a través del prisma de la superiora que se dedica enteramente a Dios. Lejos de los excesos de cierta retórica barroca, el estilo de Ana pretende ser elegante, sobrio y despojado y se distingue apenas de la conversación hablada cuyas características procura reproducir mediante el uso de la parataxis, de los giros afectivos y de las expresiones coloquiales. Al igual que la ascesis y la mística del recogimiento, la escritura trata de dar cuenta de una experiencia, por definición, paradójica: hablar de un Dios cuya esencia se nos escapa pero al que podemos acercarnos no obstante por medio de Cristo encarnado. A medio camino entre el silencio y la palabra, la escritura mística toma las vías de la

---

<sup>39</sup> *Autobiografía*, fol. 61r.

<sup>40</sup> *Autobiografía*, 66.

paradoja, de la aproximación, de la comparación y de la metáfora, sin nunca poder afirmar nada de una realidad que sobrepasa las capacidades del entendimiento humano.

Ahora bien, la autobiografía de la carmelita sólo constituye la primera etapa en la vía del proceso hagiográfico en el cual intervienen imperativos políticos, económicos y espirituales. Hace falta cotejarla con la biografía de Alonso de Jerónimo que mezcla intención hagiográfica y pretensión historiográfica<sup>41</sup>. A partir de 1628, la muerte de Ana es recuperada por los religiosos de la orden del Carmelo descalzo que intercedieron en su favor ante el obispo de Cuenca, pero habrá que esperar hasta 1776 para que se promulgue en Roma el decreto de aprobación de sus virtudes.

### Referencias bibliográficas

- Andrés Martín, Melquiades, 1976, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Andrés Martín, Melquiades, 1976a, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC.
- Andrés Martín, Melquiades, 1994, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Barrientos, Alberto, 1984, *Teresa de Jesús. Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- Bataillon, Marcel, 1998, *Erasme et l'Espagne*, Ginebra, Droz.
- Beltrán de Heredia, Vicente, 1941, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, Biblioteca de teólogos españoles.
- Certeau (de), Michel, 1982, *La fable mystique*, t. 1, París, Gallimard.
- Howe, Elisabeth Theresa, 2004, *The Visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Woodbridge, Tamesis.
- Jerónimo (de), Alonso, 1688, *Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y Madre Ana de San Agustín, carmelita descalza, fundadora del convento de Valera y compañera de nuestra Madre Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Francisco Nieto, (BNE, 2-9096).
- Llamas Martínez, Enrique, 1972, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC.
- Márquez, Antonio, 1972, *Los alumbrados*, Madrid, Taurus.
- Milhou, Alain, 1983, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón.
- Nieto, José, 1979, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Osuna (de), Francisco, 1911, *Tercer Abecedario, t. I, Escritores Místicos Españoles*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles.
- Pérez, Joseph, 2000, *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*, Madrid, Biblioteca de la Casa de Velázquez.
- Pérez, Joseph, 2004, *Crónica de la Inquisición en España*, Barcelona, Martínez Roca.

---

<sup>41</sup> Cincuenta y cuatro años después de la consagración de santa Teresa de Avila beatificada el 24 de abril de 1614 por el papa Paulo V, y cuarenta y cuatro años después de la muerte de Ana de San Agustín acaecida en 1624, Alonso de Jerónimo, carmelita descalzo del Carmelo de Alcalá de Henares redactó una biografía de la religiosa.

Pérez, Joseph, 2014, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus.

Poutrin, Isabelle, 1995, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Biblioteca de la Casa de Velázquez.

Quintanilla y Mendoza, Pedro, 1653, *Archetypo de virtudes, espexo de prelados. El venerable padre, y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, Palermo.

San Agustín (de), Ana, *Autobiografía*, BNE, MSS/ 6472.

Steggink, Otger, 1986, *Santa Teresa de Jesús, Libro de la vida*, Madrid, Castalia.

Tellechea Idígoras, Juan Ignacio, 1968, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, Ed. Guadarrama.

Vasse, Denis, 1991, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui sainte Thérèse d'Avila*, París, Seuil.

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

Rosa M<sup>a</sup> Alabrús<sup>1</sup> (Universidad Abat Oliba CEU)<sup>2</sup>

**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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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<sup>o</sup> 135 (2015); «Visiones y sueños de las monjas del barroco español», *e-Spania*, n<sup>o</sup> 21 (2015). e-mail: ralabrusi@uao.es

<sup>2</sup> 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 femeninas<sup>3</sup>.

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 Kempis<sup>4</sup>. 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 autóctono<sup>5</sup>. 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 Tovar<sup>6</sup>.

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 bohemia<sup>7</sup>». 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 Loyola<sup>8</sup>.

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 (...)

---

<sup>3</sup> Lazzeri 1994.

<sup>4</sup> Pérez 2014.

<sup>5</sup> Serrano 2015.

<sup>6</sup> Márquez 1980.

<sup>7</sup> Caro Baroja 1978, 468-470.

<sup>8</sup> 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 revelaciones<sup>9</sup>.

Las críticas de Cano, con su «aristocratismo teológico» incidieron en la trayectoria de la Compañía de Jesús<sup>10</sup>. 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 cristiana<sup>11</sup>». 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

---

<sup>9</sup> Vicens XVII, 7-9.

<sup>10</sup> Caro Baroja 1978, 35.

<sup>11</sup> 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 levantarle<sup>12</sup>.

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 alumbradismo<sup>13</sup>. 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 divinas<sup>14</sup>».

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 ilusiones<sup>15</sup>. 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 encubrirse<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Alabrús y García Cárcel 2015, 200-204.

<sup>13</sup> Callado 2016.

<sup>14</sup> Huerga 1978, 1; García Cárcel y Moreno 2000, 277-278.

<sup>15</sup> Campagne 2014, 60-107.

<sup>16</sup> 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 grande<sup>17</sup>».

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 política<sup>18</sup>.

¿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

---

<sup>17</sup> Fray Luis de León 1588, 2-3

<sup>18</sup> Imirizaldu 1977; Kagan 1992; Martínez-Burgos García 1997, 464-475.

potenció la discusión acerca de la credibilidad de las visiones de las mujeres religiosas<sup>19</sup>. 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 fuese 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

---

<sup>19</sup> 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 seis<sup>20</sup>.

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 (...) <sup>21</sup>.

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 profecía<sup>22</sup>.

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

---

<sup>20</sup> Caro Baroja 1978, 40.

<sup>21</sup> Horozco 1588, VIII

<sup>22</sup> *Ibid.*, VIII

buenos, porque se fían de la sencillez que ven y de algunas cosas buenas que los acredita el demonio para sus fines<sup>23</sup>.

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»<sup>24</sup>, 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 mundo<sup>25</sup>.

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 Gloria<sup>26</sup>».

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.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, VIII

<sup>24</sup> De los Ángeles 1595, 213-214

<sup>25</sup> De los Ángeles 1595, 140-141

<sup>26</sup> 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 vulgar<sup>27</sup>. 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 propaganda<sup>28</sup>.

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

---

<sup>27</sup> Poutrin 1995, 62-65; Caro Baroja 1978, 46.

<sup>28</sup> 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 femenina<sup>29</sup>. 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 engañarles<sup>30</sup>».

Adjudicó a la mujer un sinfín de vicios y de poseer «vanidad, hipocresía, envidia, ambición, codicia, lujuria»<sup>31</sup>. 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 raptó 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 voluntad<sup>32</sup>».

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

---

<sup>29</sup> Campagne 2014, 77.

<sup>30</sup> Planes 1634, 267.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>32</sup> *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 fe<sup>33</sup>.

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 imaginación<sup>34</sup>».

Subrayó nueve condiciones que debían tener las revelaciones<sup>35</sup>:

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

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 247-248.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>35</sup> *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 nosotros<sup>36</sup>».

## 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 celos 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 celos 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

---

<sup>36</sup> 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<sup>a</sup>, 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<sup>a</sup> 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.

# Entre escrita epistolar, biografia e hagiografia: o caso de Soror Maria Joana (1712-1754), religiosa do Mosteiro do Louriçal

Maria Luísa Jacquinet - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

**Resumo:** No século XVIII português, num contexto particular de apetência pela mística clássica e na ambiência propícia da clausura monástica, floresceu a vida e a opinião de virtude de Soror Maria Joana (1712-1754), aclamada mística a quem se atribuiu a messiânica predição do cataclismo que acometeria Lisboa em 1755. O conteúdo das cartas por ela escritas no quadro da confissão, e cujos originais se mantêm inéditos, serviu de esteio, uma vez adaptado, a edições destinadas a consagrar a sua fama de santidade. Com base na análise dos vários textos produzidos, propomo-nos sublinhar as suas particularidades narrativas e identificar as estratégias discursivas que substanciam a tentativa de ultrapassar o crivo institucional.

**Palavras-chave:** epistolografia, hagiografia, espiritualidade, confissão, censura, mosteiros femininos, Portugal, século XVIII

**Titre:** Entre écriture épistolaire, biographie et hagiographie: le cas de Sœur Maria Joana (1712-1754), religieuse du Monastère du Louriçal

**Résumé:** Au XVIII<sup>ème</sup> siècle portugais, dans un contexte particulier d'engouement pour la mystique classique et dans l'ambiance propice de la clôture monastique, s'épanouit la vie et l'opinion de vertu de Sœur Maria Joana (1712-1754), mystique acclamée à qui on attribua la prédiction messianique du cataclysme qui survint à Lisbonne en 1755. Le contenu des lettres qu'elle a écrites dans le cadre de la confession, et dont les originaux demeurent inédits, sert de support, une fois adapté, à des éditions destinées à consacrer sa réputation de sainteté. Sur la base de l'analyse de différents textes produits, nous nous proposons de souligner les particularités narratives et d'identifier les stratégies discursives qui sous-tendent la tentative de dépasser le crible institutionnel.

**Mots-clés:** épistolographie, hagiographie, spiritualité, confession, censure, monastères féminins, Portugal, XVIII<sup>ème</sup> siècle

**Title:** Between epistolography biography and hagiography: the case of Sister Maria Joana (1712-1754), nun of the Monastery of Louriçal

**Summary:** In a particular context of the eighteenth century Portugal, characterized by the revaluation of classical mysticism, flourished the life and the opinion of virtue of Sister Maria Joana (1712-1754), acclaimed Poor Clare mystic to whom is attributed the premonition of the Lisbon earthquake of 1755. The content of the letters she wrote to her confessor, which originals remain unpublished, served as a source for editions that aimed to consecrate her fame of holiness. Based on the analysis of the various texts produced, we intend to underline their narrative features and to identify their discursive strategies that reflect the attempt to overcome the institutional barriers.

**Keywords:** epistolography, hagiography, spirituality, religion, censorship, convents, Portugal, XVIII century

## Introdução

Intitulado «Escrever sob coação - Místicos, contemplativos e o espetro de juiz. Práticas e estratégias discursivas», o colóquio internacional recentemente realizado em Montpellier convidava a refletir sobre a definição do discurso escrito de carácter ou âmbito religioso tendo por

base os constrangimentos institucionais a que está sujeito e o intuito íntimo de os ultrapassar<sup>1</sup>. Dentro destes pressupostos genéricos se enquadrou a comunicação que àquele encontro apresentámos e com a qual pretendemos sublinhar a relação intrínseca entre a escrita e a construção de uma identidade e destacar o carácter estratégico do discurso considerando os propósitos que lhes subjazem e as grelhas de avaliação a que têm que se submeter ou fazer face a fim de conhecerem autorização institucional.

O caso representado por Soror Maria Joana (1712-1754) coloca-nos perante um panorama complexo. Os discursos escritos que se lhe associam, desde cartas autógrafas a biografias ou notas de cariz biográfico, estão na base da definição não só de um percurso espiritual privado, como, mais tarde, de uma identidade de natureza hagiológica de alcance público. Pelo carácter de mediação que assumem, esses discursos ou fontes, sucessivamente reapropriados e reescritos, passam a servir diferentes propósitos e, por conseguinte, a confrontar-se com diferentes critérios e instâncias de legitimação.

Neste processo de concordância em relação a modelos e a constrangimentos doutrinários, morais, estilísticos ou outros, emergem muitas das questões de sólito suscitadas pela escrita feminina em ambiente claustral: a autonomia, a identidade, o conflito entre a esfera privada e a esfera pública e, é claro, a «autoridade censória», que aqui tomaremos em sentido amplo, emprestando-lhe não apenas o valor de coerção ou de óbice, mas de crivo, critério ou condicionante<sup>2</sup>.

## 1. Em torno de Maria Joana (OSC), 1712-1754

Nasceu Maria Joana na cidade de Évora em 1712 e ingressou no Real Mosteiro do Santíssimo Sacramento do Louriçal, de clarissas da Primeira Regra, com vinte anos<sup>3</sup>. A atração por este cenóbio, cujo processo fundacional remonta a 1631, conotado com a estreita ligação aos ambientes da Corte e com a fama dos portentos e rigores ascéticos das suas religiosas, é elucidativa do ideário existencial que a clausura monástica então cultivava e propunha à imitação.

---

<sup>1</sup> Referimo-nos ao Colóquio Internacional «Écrire sous la contrainte: mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies de discours», organizado pela Universidade Paul-Valéry, Montpellier, e realizado nos dias 13 e 14 de novembro de 2015. O título da nossa apresentação oral corresponde ao do texto agora apresentado.

<sup>2</sup> Um recente e atualizado «ponto de situação» acerca dos desafios colocados à produção literária feminina em contexto claustral poderá ser encontrado em Santos 2015.

<sup>3</sup> Com a fundação, em 1708, do Mosteiro do Santíssimo Sacramento do Louriçal, nascia em Portugal um novo instituto religioso, canonicamente ligado à Primeira Regra da Ordem de Santa Clara, de que passou a constituir uma derivação. A proximidade da corte régia e a sua proposta devocional e espiritual garantiram ao cenóbio uma assinalável influência na vida religiosa e moral do país.

Eram, aliás, os próprios rigores, que a todos causavam assombroso respeito, que atraíam a religiosa, desejosa de abraçar um modo de vida que considerava tanto mais perfeito quanto mais austero<sup>4</sup>.

Se, por um lado, a própria Regra o preconizava, timbrando a vida das monjas - a si próprias definidas «Custódias vivas do Diviníssimo Sacramento» - pela identificação plena com Cristo na Sua Paixão e Morte<sup>5</sup>, os vários exemplos de vida perfeita do mosteiro sufragavam um paradigma de beatitude pautado pelo desprezo do mundo e de si, pela humildade radical, pela perseverança na experiência mística, e, sobretudo, pela ascese por meio da mais extremada penitência<sup>6</sup>. Foi de uma elevação espiritual alavancada por uma ofensiva violenta dirigida contra o próprio corpo, de um ideal de virtude baseado nos sinais corporais, que Maria Joana deu, em plenos meados de Setecentos, singular testemunho<sup>7</sup>.

Apesar da data tardia, o ideário espiritual da monja do Louriçal aparenta remeter para época anterior. Na verdade, a espiritualidade do século XVIII português prolongou a dos dois séculos precedentes, dando continuidade às correntes de oração e de direção espiritual e à influência inaciana, e assistindo ao incremento de traduções de obras e à difusão de manuais de oração e biografias espirituais<sup>8</sup>. Além disso, é do século XVIII a assim chamada Jacobeia, movimento de reação contra a relaxação e frivolidade da existência religiosa, que preconizava a austeridade dos costumes, o despojamento, a prática da oração mental, da penitência e da direção espiritual e, enfim, o regresso à mística clássica e ao ideário de desprezo do mundo<sup>9</sup>.

Não tendo sido moldada no Século de Ouro da Mística, a identidade religiosa de Maria Joana não deixa, contudo, de se nutrir dos seus exemplos<sup>10</sup>. De santa Teresa de Jesus, antes de mais, que desde sempre se assumira como paradigma espiritual da casa, mas também da fundadora do instituto do Louriçal, cuja vivência mística Maria Joana mimetiza e reatualiza<sup>11</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre a vida de Maria Joana, a fonte até à data mais exaustiva é a obra biográfica de Frei José Caetano de Sousa (O.C.), as *Memórias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santíssimo Sacramento do Louriçal*, editada em 1762.

<sup>5</sup> Cfr. Monteiro 1750, 190-198.

<sup>6</sup> Cfr. Belchior - Carvalho 1986, cols. 1958 a 1973.

<sup>7</sup> Cfr. Zarri (dir.) 1991, 24. Ao referir-se a uma sacralidade baseada nos sinais corporais, a autora refere o paralelismo entre o pão e o sangue, por um lado, e o jejum e os estigmas, por outro, defendendo constituírem estes últimos «autoafirmações femininas numa sociedade autoritária e patriarcal» e «a expressão mais completa da assimilação a nível simbólico de uma religião baseada no pão e no sangue, elementos que fazem parte da experiência cultural feminina». [Tradução nossa do original italiano].

<sup>8</sup> Cfr. Belchior - Carvalho, *op. cit.*, cols. 1958 a 1973.

<sup>9</sup> Cfr. Pimentel Lavrador, 1995, 122-123.

<sup>10</sup> É pouco o que se sabe acerca dos suportes literários específicos desta cultura espiritual. No que diz respeito ao «consumo cultural», nomeadamente literário, das monjas na época considerada, veja-se Morujão 2002, 111-170 (que se refere também ao caso de Maria Joana) e Correia Fernandes 1994, 133-157.

<sup>11</sup> Veja-se, sobre Maria do Lado, fundadora mística do Mosteiro do Louriçal, Jacquinet 2013.

## 2. Da carta autógrafa à biografia

### 2.1. No âmbito da confissão: as cartas ao confessor

As qualidades da experiência religiosa de Maria Joana terão sido imediatamente reconhecidas pelo seu diretor de consciência, Frei Luís da Costa Simões, que ao longo de vários anos secundou o progresso espiritual da penitente através de cartas onde esta deveria transmitir as vicissitudes da sua vivência anímica. Desconhece-se o número exato das cartas, que, no entanto, terão em muito ultrapassado as sessenta e duas posteriormente referenciadas<sup>12</sup>. Como vemos, o caminho da vida interior não prescinde de uma direção, garantida, neste caso, pelo confessor, nem de um suporte de comunicação, que assume aqui a modalidade epistolar.

Os exemplares que hoje conhecemos estão longe de assumir a forma de um produto acabado. Constituem, antes de mais, peças de um processo de maturação espiritual propiciada pela dinâmica mesma da escrita, que necessariamente pressupunha uma contrapartida, ainda que de natureza não epistolar. É, portanto, com este caráter de veículo ou instrumento e no terreno da mística e da confissão que esta escrita deve entender-se. E era este o caráter que abertamente lhe reconheciam seja a venerável monja, que várias vezes pedia a destruição dos seus escritos, seja o seu diretor de consciência, que acabou por lançar ao fogo muitos deles e que sempre se revelou escrupuloso em utilizá-los para qualquer outro fim<sup>13</sup>.

No conteúdo como na forma, as cartas apresentam-se como notícias dadas na primeira pessoa, num registo espontâneo, vivaz, de índole quase coloquial e de todo isento de afetação. Revelam, na liberdade a que se abrem, todos os matizes dos estados da alma e nisso firmam a sua riqueza e frescura. Maria Joana interpela sem requebros o seu interlocutor (o confessor), pede-lhe opinião e deixa frequentemente entender que a experiência mística e ascética que vivencia precede a orientação do próprio pai espiritual. Fala miudamente dos seus progressos espirituais, das penitências a que se abandona, refere com extremos de minúcia o uso que faz de cilícios e disciplinas e revela o sentimento que todas essas experiências a levam a experimentar<sup>14</sup>. Mesmo desconhecendo a resposta que as cartas mereceram ao confessor, é de crer, atento o ideal de virtude que se pretendia ver florescido e a evolução dos próprios escritos, que fossem menos de censura que de aceitação ou incentivo.

---

<sup>12</sup> A informação é-nos dada na «Notícia ao leitor» das «Cartas que escreveu a seu confessor para noticia da sua consciência, e por preceito do mesmo a Serva de Deos Soror Maria Joanna» (ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 2222).

<sup>13</sup> «Cartas que escreveu a seu confessor para noticia da sua consciência [...]».

<sup>14</sup> Os excertos citados constam das já referenciadas «Cartas que escreveu a seu confessor para noticia da sua consciência [...]».

## 2.2. No encaço da autorização canónica

Maria Joana viria a falecer em 25 de março de 1754, no termo de uma existência assinalada pela mais crua penitência, que tão bem ilustra, na radicalidade da imitação do sofrimento de Cristo, a apetência para o que Sanchez Lora designou como «estética do sangue<sup>15</sup>». As virtudes que já então lhe eram reconhecidas terão alimentado a pretensão de que viesse a ter assento no orbe seráfico. Dos muitos favores divinos com que foi bafejada, conta-se a premonição do Terramoto de 1 de novembro de 1755, cataclismo que assolou grande parte da cidade de Lisboa (e não apenas dela) e que tão profundas consequências teve em todo o reino. Não é anódina, portanto, a afirmação da escritã do Mosteiro, quando, ao registar o trânsito da monja no *Liber Mortuorum*, preannuncia a divulgação da sua biografia<sup>16</sup>.

É neste contexto que o então bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, instaura o processo informativo da vida, virtudes e morte da Serva de Deus e que, paralelamente, o Mosteiro do Lourçal dá ao prelo a *Breve relação da vida, e morte prodigiosa da Madre Soror Maria Joanna*, notícia histórica de apenas dozes páginas que terá servido para apoiar a fase instrutória do processo de beatificação e para divulgar a fama de santidade da Venerável, mesmo que ressaltando o seu caráter putativo<sup>17</sup>.

Neste novo quadro, as cartas, que antes haviam constituído apenas o suporte de um percurso de vida íntima, transpõem o plano secreto da confissão para passarem a servir de atestação a uma condição pública de santidade.

Movido por este propósito, Frei José Caetano de Sousa<sup>18</sup>, religioso que entretanto substituíra na função de confessor o antigo diretor espiritual de Maria Joana, dá a lume, em 1762, as *Memórias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana*, obra fundada nas cartas escritas ao confessor, em documentos pertencentes ao processo informativo e noutros documentos não especificados<sup>19</sup>.

As *Memórias da Vida de Virtudes* acautelam a sua legitimidade institucional, apresentando na «Protestação», *ipsis litteris*:

Em observancia dos Decretos da Santa Madre Igreja por boca dos Summos Pontifices, protesto que não he o meu animo dar mais credito a todas, quaesquer noticias, visoes,

---

<sup>15</sup> Sanchez Lora 1988, 244.

<sup>16</sup> Vd. *Liber Mortuorum*, fl. 17 (ANTT, AC, Lv. 1103).

<sup>17</sup> Vd. *Breve relação da vida, e morte prodigiosa da Madre Soror Maria Joanna nossa irmã, que faleceu a 25 de Março deste presente anno de 1754 neste nosso Convento de Lourçal, 1754*, Lisboa, Oficina de Manuel Coelho Amado.

<sup>18</sup> A respeito da biografia de Frei José Caetano, veja-se, a título de exemplo, Duarte Vilela da Silva 1829.

<sup>19</sup> Vd. Fr. José Caetano de Sousa (O.C.) 1762

locuçoens, ou favores sobrenaturaes feitos a esta serva de Deos, ou a qualquer outra pessoa que se insinuar na sua vida, ou cartas, mais que aquelle credito que póde entrar nos limites de huma fé humana, em quanto a santa Igreja lhe não dér maior certeza: assim o protesto na melhor fórma, como filho obediente da Igreja<sup>20</sup>.

Como vemos, o teólogo, invocando a necessária observância dos decretos pontifícios que estatuem em matéria de santidade, demarca-se da pretensão de avocar tal condição para a sua biografada<sup>21</sup>. No entanto, ao abrigo do alegado conceito de «fé humana», não deixa de assumir como suposição, como não deixa de reconhecer às cartas o estatuto de matriz referencial da sua obra, superiorizando o propósito de divulgação ao respeito pela inviolabilidade de uma correspondência que se entendia parte intrínseca do segredo de confissão.

### 3. As cartas espirituais

#### 3.1. A edição das cartas

Com a edição de 1762, grande parte das informações contidas no epistolário de Maria Joana passou ao conhecimento público, mas não ainda as cartas em si mesmas, enquanto expressão direta da voz da sua autora. Foi em 1779, num contexto específico de afirmação institucional do Mosteiro do Lourçal, onde couberam ações tendentes à beatificação de várias religiosas da mesma casa, que teve lugar a primeira – e única - tentativa expressa de publicação das cartas<sup>22</sup>.

A Frei José Caetano, autor das *Memórias da Vida de Virtudes*, coube, uma vez ainda, e a pedido expresso de D. Miguel da Anunciação, prelado de Coimbra, a composição do texto a editar sob o título *Cartas que escreveu a seu confessor para noticia da sua consciência, e por preceito do mesmo a Serva de Deos Soror Maria Joanna*. O intuito implícito de reacender a devoção dos fiéis e, assim, de creditar a bom nome do Instituto, subsume-se, em termos discursivos, no intuito – esse expresso – de doutrinar através do exemplo. O paratexto da obra oferece-nos, a respeito, oportunos esclarecimentos acerca dos filtros interpostos entre o original e o exemplar proposto a edição. Na «Notícia ao leitor» assim se escreve:

Se tens Lido a sua vida, verias huma boa P.e das suas Cartas: agora as lerás inteiram.te. Vaõ mudadas escassam.te alguãs palavras, q. convinha fiar do segredo, emqto o Céu não o revela. Não vão todas as q. há da mesma serva de D.s, por.q alguãs, e bem preciosas, paraõ em mão q. não escrupulozou a reserva para veneração e cautela. [...] Não te

---

<sup>20</sup> *Idem*, «Protestação», *fl. inum*.

<sup>21</sup> A definição jurídica da santidade na Idade Moderna tem como pilares os decretos de Urbano VIII (1623-1644) e de Bento XIV (1740-1758). *Vd.*, a propósito Torre 1991, 231-264.

<sup>22</sup> *Cfr.* Jacquinet 2014, 1, 133-134.

paressa q. a serva de Deus só escreveu o breve numero das que te oferecemos; porem a prudencia do Confessor desta grande alma não era demaziadam.te estimadora mais que de virtudes, e fazendo da serva de D.s o conceito que elle mesmo confessou no processo, com tudo elle não procedeu a reservar estes papeis entre outros muitos, q. entregou ao fogo, se não quando a providencia suavemente o obrigou, ou a preciosa morte de Sor Maria Joanna lhe seguiu a estimação se sua Authora. [...] Muito terás q. aprender de penitencia, de mortificação, e de todas as virtudes com esta lição, se o desejas. [...] Entre as obras da Serva de D.s merecem suas cartas especial estimação, e as de huma mulher como poucas S. Theresa de Jesus merecerão as illustrações do Ill.mo Palafox<sup>23</sup>.

Do excerto citado várias notas diretamente se extraem: o epistolário de Maria Joana era mais extenso que o conjunto de cartas agora propostas à publicação, tendo parte dele sido eliminado pelo confessor; o conteúdo das cartas foi ligeiramente alterado pelo redator em atenção do secretismo reclamado por certas passagens; a publicação das cartas revestia um propósito pastoral; a cada uma das cartas o narrador após um comentário, à semelhança do que fizera Juan de Palafox em relação às cartas de santa Teresa. Este esclarecimento legitimador que Frei José Caetano dirige formalmente ao leitor de imediato nos elucida da presença de uma grelha de mediação entre os originais da monja e o leitor.

A obra que se entende dar à colação consta, em suma, de uma seleção de sessenta e duas cartas copiadas, parcialmente reescritas e individualmente comentadas pelo seu narrador. Mas a que correspondem as «ilustrações» (comentários) do reputado teólogo? Em breve, a uma espécie de legenda substanciada numa descrição do conteúdo epistolar resultante de uma interpretação justificativa de caráter teológico. O emprego do discurso indireto, o afastamento emocional em relação à vivência do relato, a autoridade sóbria do estilo e o enquadramento doutrinário emergem como os principais recursos desta exegese legitimadora em que os comentários se subsomem, e que, na prática, pretendem dotar de aceitabilidade a voz original.

A carta 18.<sup>a</sup>, com o respetivo comentário, oferecem-nos disso um exemplo eloquente. Nela, Maria Joana relata com especial realismo e sem quaisquer aparentes reservas as penitências que pratica. O comentador parece neutralizar a aspereza excessiva do relato, contrapondo sobriamente:

A primeira materia desta carta é sobre o uso de uma «tunizella» composta de ásperos cilícios. Continua a declarar o modo prodigioso como preparou [...] a alegria da penitencia. Passa a relatar outros exercicios [...]. O sr. revellou a soror Maria Joanna o

---

<sup>23</sup> «Cartas que escreveu a seu confessor para noticia da sua consciência, e por preceito do mesmo a Serva de Deos Soror Maria Joanna» (ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 2222).

quanto era offendido de hum pecado, elle declarou o nome donde procedeu e huma suplica e empenho [...] <sup>24</sup>.

### 3.2. Sob o espectro da censura

Apresentado à Real Mesa Censória, o manuscrito de Frei José Caetano não foi isento de críticas, algumas delas contundentes <sup>25</sup>. Das sessenta e duas cartas, onze mereceram reparos e, dos comentários do frade, quatro suscitaram reserva. Não obstante, o censor dispunha-se, mediante a emenda das passagens criticadas, a sufragar o escrito, mas a Real Mesa foi de parecer contrário, determinando a supressão das cartas <sup>26</sup>.

São vários os pontos em que assenta a censura realizada por Fr. Joaquim de Santa Ana <sup>27</sup>. O censor adverte, antes de mais, a falta de autorização canónica da obra. E di-lo claramente: «As Obras desta natureza, [...] só se podem publicar sem perigo, ou temor de gravíssimos resultados depois que a Igreja interpoem o seu juizo sobre a santidade e virtudes heroicas dos seus servos, devem conter huma unção m.to superior á Natureza». Além disso, prossegue, «devem conter Regras, e Maximas seguras, abstrahidas de preocupações, e illusões e devem finalmente respirar hua tal erudição Sagrada, que lhe dê algum merecimento no Público». Faz ainda notar que a publicação carece da autorização da própria autora, que sempre exortara o diretor espiritual a que mantivesse a sua escrita em sigilo. Faz ainda notar que as cartas tinham um «estilo muito familiar», que lhes faltava a «devida dedução» [i.e. ponderação], «que antes de estar exaurido hum objeto, repentinamente se passa a outro, e que frequentissimamente se tem repetidos os mesmos assumptos».

E quando, na carta 26.<sup>a</sup>, Maria Joana compara o sofrimento que experimenta pela ausência do confessor com o sentimento de falta de Deus, o qualificador é perentório: «Admiro-me como o tal Confessor não rasgou esta Carta, para que jamais apparecesse: que indigna, e escandalosa, e blasfema comparação da falta de uma Creatura com a falta de hum Deos Summo, e infinitamente Bom».

A censura prossegue, apontando outrossim a inverosimilhança e carácter ilusório dos fenómenos descritos. Refere que as rigorosas penitências de Maria Joana eram impróprias ao género feminino; põe em causa o aparecimento das chagas no corpo da religiosa, arguindo que o

---

<sup>24</sup> *Idem*, carta 18.<sup>a</sup>.

<sup>25</sup> A Real Mesa Censória, criada em 5 Abril de 1768 e extinta em 1794, tinha como objetivo fiscalizar as obras que se pretendiam publicar ou divulgar no Reino. A sua criação representou a transferência de uma atribuição anteriormente detida pela Inquisição, pelo Desembargo do Paço e pelos bispos.

<sup>26</sup> ANTT, Real Mesa Censória, cx. 11, n.º 49. Aí se escreve: «Assentou porem da Mesa, e foi de parecer, que as sobreditas Cartas ficassem suprimidas. Lx.<sup>a</sup> 15 de Novembro de 1779».

<sup>27</sup> Todas as referências feitas, nesta secção, à censura que impendeu sobre o texto apresentado em 1779 por Frei José Caetano encontram-se em ANTT, Real Mesa Censória, cx. 11, n.º 49.

«Senhor não concedeu [as chagas] por doze séculos a alguns dos Santos; e maiores Amigos», e descredibiliza taxativamente o relato, que qualifica de «fictício e inverosímil», em que Maria Joana revela acreditar estar a ser perseguida pelo demónio e tê-lo pressentido numa hóstia (carta 16.<sup>a</sup>).

O juízo do censor incide igualmente sobre aspetos doutrinários e padrões de vida espiritual. Assim, quando a Venerável narra ter renunciado a todas as coisas espirituais e temporais (carta 6.<sup>a</sup>), Frei Joaquim retorque que, segundo as máximas da vida espiritual e as regras seguras da teologia mística «não cabe a renuncia de todas as cousas Espirituaes; nem o despir o affecto á mesma glória». E quando, na carta 38.<sup>a</sup>, a religiosa descreve o espetáculo sangüinário das mortificações a que se sujeita, o censor exclama: «Enchi-me de horror quando li a sobredita passagem». Define tal conduta como imprópria ao sexo feminino e ofensiva da virtude e da lei da caridade.

Mais adiante, perante a carta 62.<sup>a</sup>, onde a penitente emprega o termo «óbice», o censor desacredita-a, justificando que o conceito era próprio de teólogos e que a religiosa não o poderia ter usado por lhe faltar o acesso a livros de teologia. Neste reparo, como noutros, a impressão pessoal baseada numa precisa noção de género é assumida como uma questão com implicações morais, reclamando assim o crivo da censura.

Uma advertência sobre os perigos da direção espiritual encontra-se presente, por sua vez, na crítica à carta 27.<sup>a</sup>, cuja leitura suscita forte indignação no censor. A confessanda revela ter vislumbrado sobrenaturalmente a figura do diretor espiritual e revela, com algum detalhe, ter por ele sentido uma inclinação pecaminosa. Frei Joaquim, face ao que poderia longinquamente evocar o delito de solicitação, ou outro de natureza semelhante, de pronto sentencia: «Este he hum dos objectos mais delicados e perigosos para servir de assunto em uma carta, que huma dirigida escreve ao seu Director». E prossegue: «Esta era outra carta, que o confessor devia rasgar, para que se não lesse no publico: Eu não me abstenho de maior reflexão porque até hé perigoso o fallar muito em semelhantes objectos». A carta 32.<sup>a</sup> motiva igual tipo de comentário. Nela, a religiosa descreve circunstanciadamente o modo como procede a algumas mortificações corporais, ao que o censor estabelece: «Esta carta he demasiadamente miuda, muito perigosa para se ler e não menos para nella se fallar».

À luz da censura, porém, as reservas que impendem sobre as confissões espontâneas de Maria Joana são dissipadas ou mesmo anuladas pelos comentários de Frei José Caetano, os quais, sujeitos igualmente a exame, não se veem senão escassamente criticados. O censor revela, de facto, que

O que de algum modo faz sobressair as ditas Cartas, são as reflexões, que a todas, e a cada huma dellas fez o P. M. Fr. José Caetano, [...] genuinas, instrutivas, e cheias de Regras seguras para os Directores da Alma; e de Maximas solidas para os que seriam. te cuidão no importante negócio da salvação, applicando-a ao bom uso da mortificação e Penitencia.

Apesar das contundentes críticas suscitadas pelo discurso epistolar, a obra no seu todo recebeu parecer final positivo. Entendeu o censor que os assuntos merecedores de reparo e que poderiam obstar à publicação do escrito se encontravam afinal já publicados na obra anterior de Frei José Caetano, a *Memória da Vida e Virtudes*, por sua vez baseada no processo informativo mandado encetar, para efeitos de beatificação, após o falecimento da religiosa. Assim, conclui: «He o meu parecer, que emendadas as Passagens, sobre as quaes se fizeram os ditos reparos, se dê licença para a estampa das ditas cartas e suas reflexões».

Não parece totalmente isenta a posição de Frei Joaquim, atento o facto de que fora ele próprio, enquanto qualificador do Santo Ofício, a conceder licença à mencionada *Memória da Vida e Virtudes*, corria o ano de 1762<sup>28</sup>. Na Censura que então redigiu, elogiou frontalmente os méritos de Maria Joana, enaltecendo a sua virtude, pureza e espírito de penitência. «Por estas razões», concluía então, «e por não conter esta obra cousa alguma, em que offenda a nossa Fé, nem os bons costumes, a julgo muito digna de que Vossas Illustrissimas concedaõ a licença, que se pede para se fazerem publicas estas memorias<sup>29</sup>».

Como explicar esta diferença de juízo? Será ela proporcional à diferença entre as duas obras? E como justificar que episódios descritos nas *Memórias* tenham passado inobservados ao escrutínio da censura quando, em 1779, foram, pelo mesmo avaliador, merecedores de escrúpulo? Vários fatores podem concorrer para o explicar, desde a oportunidade do escrito em relação à vida moral e espiritual do país, à adequação do exemplo representado pela monja em relação aos modelos de virtude julgados edificantes, à própria operacionalidade dos meios e critérios de vigilância em relação a uma realidade tradicionalmente inspiradora de reserva.

Como vimos, não obstante as críticas, o parecer do censor individual foi positivo. Não positivo, pelo contrário, foi o juízo conjunto da Real Mesa Censória, que recusaria a publicação do texto e determinaria mesmo a sua supressão. E certo é que o autor estava ciente de que o que propunha raiava a fronteira entre ortodoxia e heterodoxia, entre o que poderia resultar numa sã doutrinação e o que, pelo contrário, poderia pervertê-la. Eloquentes são, a propósito, as palavras

---

<sup>28</sup> «Licenças do Santo Ofício/Censura do qualificador Frei Joaquim de Santa Ana, religioso de S. Paulo Eremita» insertas, em página inumerada, nas *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana*, de Frei José Caetano. As licenças datam de 2 de julho de 1762.

<sup>29</sup> *Idem*.

de Luís Vilela, autor de um elogio histórico a Frei José Caetano, ao referir-se à publicação das cartas espirituais de Maria Joana.

Não será alheio do fim, a que nos propozemos neste Escripto, advertir quanto seja difficultoso desempenhar assumpto de semelhante natureza, pois he certo que Escriptores de huma piedade pouco illustrada tudo achão maravilhoso, persuadidos que por este meio honrão a piedade, quando elles a deslustrão, dando motivo a que os inimigos da Religião nos motejem [...]. Todavia talvez haja quem, lendo alguns Capitulos da Vida desta Serva do Senhor, note o que temos ponderado, e reprove excessos, e encarecimentos<sup>30</sup>.

Perante tão manifestas fragilidades, não surpreende que a publicação tenha sido vetada nem que, na sua sequência, a santidade de Maria Joana tenha cessado de ser reivindicada. Não quer isto dizer, contudo, que o conteúdo epistolar não tenha conhecido difusão, nem tanto menos a fama de virtudes da Venerável ou a devoção popular que se lhe dispensava. Sabemos, efetivamente, que o Mosteiro do Louriçal exhibia à devoção retratos e imagens da monja, assim como hábitos e instrumentos de mortificação que lhe haviam pertencido<sup>31</sup>. E sabemos que a vida prodigiosa da religiosa cedo ultrapassou os muros do convento, sendo certo que o famoso Padre Gabriel Malagrida conhecia bem as profecias da religiosa no que respeita à origem sobrenatural do terramoto que assolou Lisboa em 1755<sup>32</sup>.

## A concluir

Em relação à época a que nos reportámos, a História revela que a integração da escrita de autoria feminina no circuito literário oficial é tudo menos linear. Essa integração, que se assimila a um conflituoso processo legitimador, pressupõe frequentemente a construção, por outrem, de uma espécie de «exo-esqueleto» discursivo tendente a credibilizar a fonte original aos olhos da autoridade eclesiástica, bem como a encriptação do discurso original<sup>33</sup>. O resultado, esse, é incerto, não raro correspondendo à proscricção do escrito ou, diferentemente, à sua aceitação mediante a conversão do seu primitivo género literário, que passa frequentemente a assumir a modalidade biográfica.

O caso de Maria Joana é ilustrativo dos termos e vetores que compõem este panorama. As três obras que acerca da sua vida se compuseram podem ver-se, porquanto fundadas na

---

<sup>30</sup> Duarte Vilela da Silva 1829, 10.

<sup>31</sup> *Cfr.* «Registo das esmolos pertencentes às imagens santas que se conservam na igreja e capelas do Real Mosteiro do Louriçal» (ANTT, AC, liv. 424).

<sup>32</sup> *Vd.* Gabriel Malagrida (S.J.) 1756. Com interesse para o assunto, considere-se Marques 2006, 219-329.

<sup>33</sup> Sobre o tema, veja-se Morujão 2011, 35-54.

epistolografia autógrafa, como etapas de um processo heurístico de sucessiva aproximação à fonte primeira. Mas, apesar dos criteriosos meios empregues neste percurso de resgate, a eficácia dos instrumentos cautelares logrou superiorizar-se, acabando por frustrar os propósitos inerentes à pretensão de dar voz ativa a Maria Joana.

Não apenas no quadro dos desafios apresentados pela literatura autorizada se coloca o caso da religiosa louricalense, mas outrossim no da construção de um percurso de vida e de memória. Também neste plano os condicionalismos institucionais inapelavelmente pontificam. Na ação do confessor, desde logo, pela orientação e modelo espiritual que forneceu e propôs; mais tarde, na ação do Mosteiro do Louriçal e da Diocese de Coimbra, ao incentivar, com o apoio de Frei José Caetano de Sousa, o reconhecimento de um estatuto de beatitude e a cristalização de um modelo de virtudes; por último, na atuação da Censura, ajuizando da bondade de um escrito de intenção catequética.

Bem que concebidas no âmbito estrito da confissão, as cartas espirituais da religiosa viriam a servir seja o propósito de progresso espiritual, seja o de atestação de santidade. É nesta medida que se verifica uma apropriação da escrita de Maria Joana e um não reconhecimento de um valor de autonomia e de vontade que o conceito de autoria deveria em si mesmo caucionar.

E se é certo que o conceito de individualidade se transmuta quando inserido no quadro da clausura feminina, certo é também que a índole privada do sacramento da confissão não deveria ser institucionalmente obliterada. Uma vez mais nos adentramos no terreno da sensibilidade social, que ditou o repúdio espontâneo de manifestações superficiais de piedade, tão própria de fenómenos heterodoxos fortemente combatidos em épocas anteriores, e no terreno das leis não escritas, como as que reservavam à mulher um estatuto de fragilidade emocional e menoridade intelectual. Terrenos a que as instâncias do poder religioso não deixavam de ser permeáveis.

## Fontes

### ***Arquivo Nacional da Torre do Tombo***

Arquivo das Congregações, *Liber Mortuorum*, Lv. 1103.

Arquivo das Congregações, *Registo das esmolas pertencentes às imagens santas que se conservam na igreja e capelas do Real Mosteiro do Louriçal*, Lv. 424.

Documentação de conventos por identificar, cx. 8, *Memórias da vida e morte da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa professa da primeira regra de São Francisco no Real Convento do Santíssimo Sacramento do Louriçal* (1779).

Manuscritos da Livraria, n.º 2222, *Cartas que escreveu a seu confessor para noticia da sua consciência, e por preceito do mesmo a Serva de Deos Soror Maria Joanna*.

Real Mesa Censória, cx. 11.

### ***Biblioteca Nacional de Portugal - Fundo geral***

*Breve relação da vida, e morte prodigiosa da Madre Soror Maria Joanna nossa irmã, que faleceu a 25 de Março deste presente anno de 1754 neste nosso Convento de Louriçal, 1754, Lisboa, Oficina de Manuel Coelho Amado.*

Sousa, Fr. José Caetano de (O.C.), 1762, *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santissimo Sacramento do Louriçal, Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues.*

### **Referências bibliográficas**

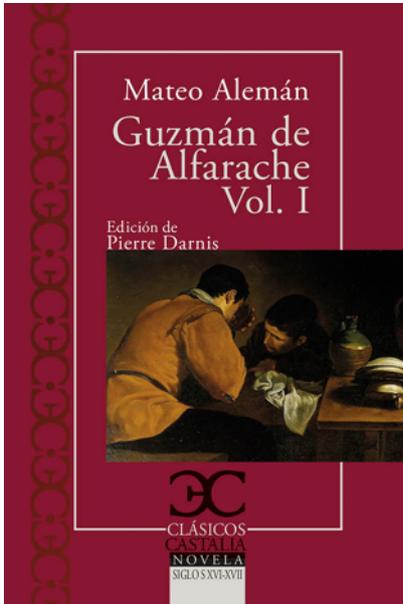
- Belchior, Maria de Lurdes – Carvalho, José A. de, 1986, «Portugal (sécs. XVI-XVIII)», in Viller, M., Cavallera; F.; Guibert, J. de, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Tomo XII, Paris, Beauchesne, cols. 1958 a 1973.
- Creytens, Raimondo, 1965, «La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini», *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Vol. I, Roma, Herder, p. 45-79.
- Fernandes, Maria de Lurdes Correia, 1994, *Recordar os «santos vivos»: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português*, Separata da Revista *Via Spiritus*, n.º 1, p. 133-157.
- Jacquinet, Maria Luísa, 2013, «Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado», *Lusitania Sacra*, Vol. XXVIII, CEHR/UCP, p. 75-95.
- Jacquinet, Maria Luísa, 2014, *Dos monumentos do Desagravo do Santíssimo Sacramento: arte, poder e espiritualidade no Portugal do Antigo Regime*, 2 vols., Coimbra, s/n [Tese apresentada à Universidade de Coimbra para obtenção do grau de Doutor em História, especialidade de História da Arte].
- Lavrador, João E. Pimentel, 1995, *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação. Bispo de Coimbra (1741-1779) e renovador da diocese*, 1.ª edição, Coimbra, Gráfica de Coimbra.
- Marques, João Francisco, 2006, «A acção da Igreja no terramoto de Lisboa de 1755: ministério espiritual e pregação», *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2.ª série, n.º 18, p. 219-329.
- Monteiro, Pe. Manuel (C.O.), 1750, *Historia da fundação do real convento do Louriçal de religiosas capuchas, e vida da venerável Maria do Lado, sua primeira instituidora, e de algumas religiosas que n'elle faleceram com opinião de virtude*, Lisboa, Francisco da Silva.
- Morujão, Isabel, 2002, «Livros e leituras na clausura feminina de Setecentos», in *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, n.º 19, p. 111-170.
- Morujão, Isabel, 2011, «Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos», 41, *Rever*, Ano 11, n.º 1, jan/jun, p. 35-54.
- Sanchez Lora, José Luis, 1988, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

- Santos, Zulmira, 2015, «Escrita conventual feminina: um «arquipélago submerso». Apenas algumas notas», *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*, CEHR/UCP, p. 125-138.
- Silva, Luís Duarte Vilela da, 1829, *Elogio historio do P.e M.e Fr. José Caetano de Sousa, Carmelita da Antiga, e Regular Observancia, Doutor Theologo pela Universidade de Coimbra [...]*, Lisboa, Impressão Régia.
- Torre, Giuseppe dalla, 1991, «Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV», in Zarri, Gabriella, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turim, Rosenberg & Sellier, p. 231-264.
- Zarri, Gabriella (dir.), 1999, *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Viella.

# **Recensions d'ouvrages et compte- rendus**



## La edición de Pierre Darnis del *Guzmán de Alfarache*



A la zaga de Samuel Gili Gaya, Francisco Rico, Benito Brancaforte, Florencio Sevilla Arroyo, Rosa Navarro Durán y Luis Gómez Canseco, Pierre Darnis, profesor de literatura española del Siglo de Oro en la universidad de Bordeaux Montaigne, nos propone una nueva edición del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, cuya primera parte vio la luz en 1599 poco antes de publicarse el *Quijote*. Ambas obras proponen una vía distinta para acercarse a lo que se viene llamando la novela moderna. En el *Quijote*, asistimos a una degradación cómica y burlesca de la materia épica, mientras que en el *Guzmán* se ahonda la vía de la

retórica y del sermón.

Aunque el *Guzmán* no figura en la biblioteca de don Quijote de la Mancha, fue un verdadero *best seller* en su tiempo, a juzgar por las distintas ediciones que se conservan de él: siete para la primera parte (dos en 1599 en Madrid y Barcelona, tres en 1600 en Lisboa y Madrid, una en 1601 en Madrid, y una en 1602 en Sevilla) y seis para la segunda parte (una de 1604 en Lisboa, y cinco en 1605 en Lisboa, Valencia y Barcelona). Como lo explica Pierre Darnis, el mismo Mateo Alemán intervenía directamente en el proceso de impresión de sus libros, siendo a la vez escritor e impresor, de ahí la importancia de todos los signos diacríticos, de las minúsculas y de las mayúsculas, de los blancos tipográficos, de las bastardillas, etc., en su obra.

La Introducción, clara y bien documentada, se compone de cuatro partes:

1. La circunstancia.
2. El género y la conseja alemaniana.
3. La complejidad alemaniana.
4. El arte janual de Mateo Alemán: velar y simular; insinuar y desvelar.

En la biografía de Mateo Alemán, Pierre Darnis hace hincapié en los orígenes conversos del autor quien, por parte paterna descendía de una familia sevillana de cristianos nuevos y, por parte materna, de una familia de hombres de negocios florentinos instalados en Sevilla para participar en el comercio trasatlántico. Como muchos compañeros de su generación, juzgaba con distancia e

ironía la sociedad en que le había tocado vivir. A continuación, Pierre Darnis nos habla de sus estudios en Alcalá de Henares, de su nombramiento como juez de comisiones en 1583, de su cargo de juez visitador en la mina de azogue de Almadén en 1593, de sus estrecheces económicas en la década de los años 1590 y, por fin, de su salida a México con su amante Felipa Calderón y sus tres hijos naturales a principios del siglo XVII, país donde publicará la *Ortografía castellana* (1609) y los *Sucesos del arzobispo García Guerrero* (1615).

Al margen de *La vida de Lazarillo de Tormes*, el *Guzmán* recibe la influencia de la *Relación de la Cárcel de Sevilla* compuesta por Cristóbal de Chaves y de la fábula del dios Momo, sátira menipea adaptada al español en 1553 por Agustín de Almazán bajo el título de *El Momo. La moral e muy graciosa historia del Momo: compuesta en latín por el docto varón, León Baptista Alberto Florentín* (Alcalá, Juan Mey, 1553)<sup>1</sup>.

Si la perspectiva autobiográfica del *Guzmán de Alfarache* se parece a la del *Lazarillo de Tormes*, existen en cambio diferencias notables entre las dos obras. En primer lugar, Guzmán ya no es el hijo de un molinero ladrón, sino de un hombre de negocios genovés, representante emblemático de la finanza internacional y experto en quiebras fraudulentas. Su madre ya no es una prostituta que frecuenta las caballerizas, sino una mujer mantenida por un anciano que saca sus riquezas de las rentas eclesiásticas. En segundo lugar, el marco del relato desborda con creces el marco geográfico castellano. Guzmán va de Sevilla a Roma y de Roma a Sevilla pasando por Madrid, Toledo, Barcelona, Génova, Siena, Florencia, Boloña, Zaragoza y Alcalá de Henares. En tercer lugar, la sátira de la sociedad que hallamos en el *Guzmán* ya no se reduce a la de los distintos amos. Estos no pasan de ocho en las dos partes, y dos sólo aparecen en los últimos capítulos. En cuarto lugar, el *Guzmán* presenta varios niveles de relato; en él tres historias interpoladas y varias digresiones morales, religiosas, políticas, etc., vienen a interrumpir el hilo del relato principal.

Esta «poética historia», tal como la define el autor en su Declaración para el entendimiento de su libro, nos brinda una visión muy pesimista de la naturaleza humana concebida como un continuo vivir «en asechanza los unos de los otros». Frente a todas las arañas que están al acecho, Guzmán bien podría representar la serpiente que finge estar dormida. Mediante la simulación, la disimulación y el atayalismo, Guzmán puede lograr triunfar de los peligros que le rodean. Sin embargo, según Pierre Darnis, a diferencia de Lázaro que vela por sus propios intereses, Guzmán quiere obrar por el bien común:

---

<sup>1</sup> Esta obra debía tener mucho éxito en la época. Figuraba, por ejemplo, en 1573, en la biblioteca de don Alonso Osorio, marqués de Astorga (Pedro M. *Cátedra, Nobleza y lectura en tiempos de Felipe II. La biblioteca de don Alonso Osorio, marqués de Astorga*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, p. 284).

Lázaro dejó entender que podría ofrecer malas artes para servir a los intereses de Vuestra Merced; Guzmán, en la galera alegórica, tiene perspectivas más nobles: a él le interesan la paz social (ética de los súbditos), el desarrollo del comercio (trabajo y ahorro), el buen funcionamiento del palacio (Corte y privanza) y la eficacia nacional e internacional (Razón de Estado) (p. 29).

Ahora bien, el lector siempre tiene que hacer la diferencia entre la historia de Guzmanillo, o sea, el nivel de la conseja, y las digresiones del Guzmán reformado, o mejor dicho, el nivel del consejo. Mateo Alemán invita incluso al discreto lector a hacer una interpretación alegórica de toda la conseja, a través de la cual un castigo divino puede transformarse en milagro, o unas maldades pueden convertirse en obras saludables.

En lo que se refiere a la conversión del protagonista, resulta, al igual que toda la moral del libro, sumamente ambigua. ¿Ha abandonado o no Guzmán sus maldades para siempre? ¿Está dispuesto o no a ya no pecar mortalmente? ¿Ha obrado en él la iluminación de la gracia? Ambas opciones pueden darse como verosímiles, pero al lector es a quien, en última instancia, le incumbe resolver la duda, absolver o no al pícaro.

La parte, sin duda, la más lograda de la introducción de Pierre Darnis es la que se refiere a las estrategias discursivas y retóricas desplegadas por Mateo Alemán para, a la vez, manifestar y encubrir su pensamiento profundo.

Como autor cauto deseoso de disimular su mensaje, éste se vale de la ambivalencia de la confesión que permitía sondear las almas así como preservar el fuero interno. En efecto, como lo explican algunos manuales de confesores de la época, el confesor no debía preguntar todo lo que había podido cometer el pecador ni se obligaba a éste a revelar sus pecados veniales.

La paradoja permite a un tiempo afirmar una cosa y su contrario. Así es como, por ejemplo, la defensa del trabajo productivo puede correr parejas con una crítica de la nobleza ociosa, como el episodio del hijo de Pantaleón Castelleto puede leerse como una crítica de los falsos pobres –a los que Cristóbal Pérez de Herrera llamaba pobres de Satanás–, y una alabanza del ingenio, o como los médicos tienen que curar con el mismo veneno que el que enfermó al paciente, etc.

A modo de tahúr, Mateo Alemán se vale de referencias oblicuas, de alusiones y de sugerencias a lo largo de toda su obra. Con un solo cambio de puntuación, se puede trocar el sentido, pasar de un mensaje ortodoxo a otro perfectamente heterodoxo. Para recalcar una serie de frases o de expresiones, utiliza paréntesis, colones o bastardillas. Recurre también al desdoblamiento discursivo, a la repetición secuencial (zeugma narrativo), a la inversión irónica, a la metonimia, a la paradiástole, a la delegación de palabras y al juego de muñecas rusas:

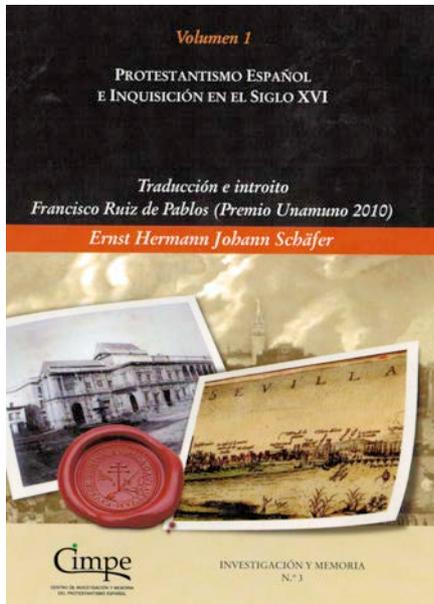
lo que la imperfecta narración de Guzmán oculta se desvela en los relatos interpolados. La abismación es algo más que una figura narrativa: determina la poética novelesca del *Guzmán* de manera análoga a la escritura silénica. Alemán recurrió a la difracción axiológica, encerrando varias claves de su narración extradiegética en sus relatos intradiegéticos (las historias de Ozmín y Daraja, de Dorido y Clorinia o de Dorotea y Bonifacio, etc.). No pocos críticos notaron el apego del autor al pensamiento emblemático (recuérdese el artículo fundamental de Maldonado de Guevara). Lo interesante es que Alemán recicla el método del emblema en la construcción general de su ficción (Darnis, 2015, 45).

Con todas las notas de pie de página que acompañan el texto (¡más de 1530 para la primera parte!), la edición de Pierre Darnis hace más asequible una obra que, por ser un clásico de la literatura española, no deja de ser muy compleja.

Vincent Parello  
Université Bordeaux Montaigne

**Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Edición de Pierre Darnis, Madrid, Clásicos Castalia, 2 vol., 2014-2015, 576 p., 1178 p.  
ISBN 10: 849740677X – ISBN 10: 8497406788**

## La traduction du *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus (1902)* d'Ernst H. J. Schäfer



En cette année de commémoration des cinq cents ans de la naissance de la Réforme, force est de constater que les travaux sur le sujet en Castille se sont considérablement étoffés ces trois derniers lustres. Plusieurs ouvrages sont venus traiter ce sujet longtemps négligé par l'historiographie espagnole. On citera les travaux de Werner Thomas, de Stefania Pastore, de Gianclaudio Civale, de Tomás López Muñoz pour ne citer que ceux-là. Mais c'est une œuvre qui attendait depuis plus d'un siècle son traducteur qui est enfin disponible en castillan : l'ouvrage d'Ernst H. Johan Schäfer, le *Beiträge zur Geschichte des*

*spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16 Jahrhundert.*

Paradoxalement, malgré une extrême richesse des sources relatives à la Réforme sur le sol espagnol chez les sujets de Charles Quint et de Philippe II, l'historiographie relative à la Réforme en Espagne s'est longtemps intéressée principalement aux accusés protestants étrangers, en provenance d'Europe du Nord. Pourtant, à l'époque de l'Empereur, l'influence de la Réforme avait été tangible chez nombre de sujets espagnols : de Marcelino Menéndez Pelayo à Stefania Pastore, en passant par Marcel Bataillon, la controverse n'a cessé de diviser les historiens, à propos de la véritable nature des qualifications d'illuminisme (*alumbradismo*) et de luthéranisme retenues contre les sujets du roi d'Espagne. Cette histoire des groupes péninsulaires gagnés à la Réforme, étroitement liée à l'essor de l'humanisme dans la péninsule ibérique au XVI<sup>e</sup> siècle, a longtemps été l'objet d'un intérêt plus que relatif. La disparition de l'essentiel des procès inquisitoriaux n'avait fait que renforcer ce désintérêt, notamment les pièces des tribunaux de Valladolid et de Séville, villes qui avaient connu une répression vigoureuse contre les cercles réformés et assimilés comme tels au début du règne de Philippe II.

C'est toutefois cette grande injustice que vient réparer la traduction en castillan faite par Francisco Ruiz de Pablos de l'imposant ouvrage d'Ernst Hermann Johann Schäfer, le *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition*, qui a longtemps constitué l'ouvrage de référence sur les cercles protestants de Séville et de Valladolid. Une œuvre à vrai dire davantage citée que véritablement lue car elle était difficilement accessible à un public non germaniste bien qu'elle apportât nombre de sources et de données pour éclairer un débat historiographique longtemps empreint de passions confessionnelles et politiques. En effet, au XIX<sup>e</sup> siècle, la question de la Réforme en Espagne avait été l'objet d'une sourde lutte entre cercles conservateurs et libéraux. Ainsi, aux yeux de l'historiographie catholique, il ne faisait guère de doute que les condamnés pour luthéranisme (la qualification criminelle employée pour l'hérésie protestante) étaient d'authentiques hérétiques, car ils avaient embrassé une foi étrangère au royaume. Il suffisait pour s'en convaincre de suivre les charges retenues par les inquisiteurs dans les procès pour hérésie ou, à défaut, les sentences. À la veille du XX<sup>e</sup> siècle, dans son *Historia de los heterodoxos*, l'historien cantabrique Marcelino Menéndez Pelayo n'hésitait pas à considérer nombre d'éminentes figures des lettres espagnoles indignes de figurer dans le panthéon national du fait de leurs accointances avec une confession honnie car étrangère à l'identité des territoires de la couronne. Au contraire, pour les libéraux et les protestants espagnols, ces mêmes accusés avaient pâti de l'arbitraire politique et de l'aventurisme fanatique de Philippe II, conformément à l'image de l'« *España negra* » dépeinte par le *Reginaldo González Montes* et relayée par le martyrologe réformé de Jean Crespin.

Si les travaux de Benjamin Barron Wiffen ou d'Edward Boehmer vinrent nuancer les thèses sans demi-mesure de Marcelino Menéndez Pelayo, l'ouvrage de Schäfer paru en 1902 chez C. Bertelsmann venait à point nommer éclairer la question de la Réforme en Castille comme l'historien des idées espagnol lui-même le reconnaissait. Tant le matériel brassé que la rigueur de l'analyse et la parfaite connaissance des rouages de l'Inquisition présentait sous un jour nouveau la question du protestantisme en Castille. Elle délaissait l'approche passionnée et confessionnelle présente dans d'autres œuvres qui l'avaient précédée et Ernst H. J. Schäfer, sans faire mystère de la profonde aversion que lui inspirait le tribunal de l'Inquisition et ses méthodes, faisait œuvre d'historien, reconstituait avec impartialité la trame des événements et analysait comment nombre de sujets du roi d'Espagne avaient adhéré au protestantisme.

Avec les travaux de Marcel Bataillon à partir des années 1930 et le prodigieux élan que produisit la publication de sa thèse de doctorat dans les cercles d'historiens espagnols et

auprès de l'hispanisme français, anglais et italien, une nouvelle vision des cercles réformés castillans se fit jour. Les travaux de l'hispaniste français renouvelèrent l'intérêt pour l'ouvrage de Schäfer (quand ils ne le firent pas découvrir), mais force est de constater qu'*Erasme et l'Espagne* éclipsa nombre des thèses de Schäfer, tant l'interprétation de M. Bataillon rencontra un vif succès : la théorie selon laquelle les cercles luthériens réprimés en 1559 à Séville et Valladolid étaient en réalité constitués d'érasmistes accusés à dessein par les inquisiteurs de luthéranisme pour mieux discréditer cette école de pensée, fit passer à un second plan le minutieux travail de l'historien réformé allemand.

Or le propos de Schäfer avait été de faire justice à la réception de la Réforme dans divers cercles en Espagne au temps de l'Empereur. Né en 1872 dans les environs de Hambourg, Ernst H. J. Schäfer avait étudié la théologie puis l'histoire dans différentes universités allemandes, notamment à Leipzig et à Rostock. En 1898, alors qu'il était inscrit à l'université de Rostock, il réalisa un séjour d'études en Espagne et il recueillit une grande partie du matériel qui lui servirait à écrire son ouvrage de référence sur les protestants en Espagne. Établi à partir des pièces de procès de Madrid et de Simancas, le *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition* a été un admirable travail de recherche mais également un patient labeur de traduction, puisque compte tenu de la relative méconnaissance du castillan en Allemagne, l'auteur avait préféré traduire l'essentiel des pièces extraites des procès et de la correspondance. Il publia par la suite une autre étude qui fit date sur le conseil des Indes qui fut, elle, publiée en castillan durant les années 1935-1947 *El Consejo Real y Supremo de las Indias : Historia y organización del Consejo y de la Casa de la Contratación de Indias*.

Signe de l'intérêt de l'université allemande pour l'archéologie et l'histoire espagnoles et du courant germanophile en Espagne durant l'entre-deux-guerres, le parcours de l'historien allemand révélait les liens noués entre les cercles académiques espagnols et allemands ; il illustre également les accointances de ce dernier avec les valeurs national-socialistes et les liens croissants avec l'Espagne nationaliste. Son traducteur, Francisco Ruiz de Pablos, revient en introduction notamment sur le rôle et les discours de Schäfer lors de la grande *Exposición del libro alemán*, une exposition itinérante qui fit halte à Séville en décembre 1938 et visait à diffuser la propagande nazie dans une Espagne qui avait sombré dans la guerre civile (Schäfer 2015, I 118-122).

L'édition espagnole de l'ouvrage de Schäfer, éditée sous le titre *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, comporte trois tomes publiés en quatre livres. Le premier volume de

653 pages comprend une imposante introduction du traducteur, dont les longues digressions desservent parfois le propos, pourtant fort opportun, de contextualisation de cette œuvre. A la suite, dans le même volume, le traducteur a rendu fidèlement l'étude historique du théologien et historien allemand dans un style élégant : en trois parties dans ce premier volume, sont présentés l'Inquisition moderne espagnole et les grands traits de la procédure suivie contre les accusés du Saint-Office, protestants tout particulièrement. Puis, après avoir étudié la diffusion du protestantisme dans l'Espagne de l'Empereur Charles et de Philippe II, Schäfer analysait, dans un troisième temps, l'histoire des communautés de Valladolid et de Séville.

Le second volume de 585 pages réunit les pièces de la correspondance administrative des cours du Saint-Office de Barcelone, de Logroño, de Valence, de Saragosse, de Cordoue, de Cuenca, de Grenade, de Llerena, de Murcie et de Saint-Jacques de Compostelle. Une seconde section de ce deuxième volume est consacrée à Tolède et la troisième section fournit les pièces essentielles de la documentation existante sur les cercles luthériens de Séville. Les volumes restants (vol. 3 A et 3 B) réunissent les pièces d'archives inquisitoriales relatives à la communauté protestante de Valladolid. Près de 1700 pages de documents où l'on trouve des rapports, des lettres et des ordonnances de 1558 à 1588, et les pièces des procès de Marina de Guevara, de Francisco de Vivero et de Pedro de Cazalla. S'il ne s'agit pas des principaux accusés de ces groupes protestants de Valladolid démantelés à partir de 1557-1558, il s'agit de personnages-clés dans les villes de la province d'où provenaient les condamnés et qui étaient en lien avec les acteurs essentiels qui diffusaient les nouvelles doctrines et les écrits hérétiques. On y trouve également des témoignages d'accusés de protestantisme de Valladolid tirés du procès de l'archevêque de Tolède et primat des Espagnes, Bartolomé Carranza. Un procès dont les pièces ont aujourd'hui en très grande partie été éditées par José. I. Tellechea Idígoras.

Le traducteur, F. Ruiz de Pablos a choisi, de rechercher et transcrire les documents originaux manipulés et traduits et adaptés par l'auteur allemand et en toute logique, a préféré revenir aux sources initiales en réactualisant, de surcroît, les cotes des documents. Si certaines pièces de procès, comme celui de Pedro de Cazalla avaient déjà été éditées, la réunion dans un même ouvrage et conformément à l'esprit de Ernst Schäfer de l'ensemble des documents est une réussite. Le résultat est un ensemble de sources d'une incomparable qualité avec le référencement actualisé de celles-ci, pour les sources maniées par Schäfer aux Archives Générales de Simancas et qui furent, au cours du XXe siècle, transférées à Madrid au siège de l'Archivo Histórico Nacional.

Cet ouvrage édité par le CIMPE (Centro de Investigación y Memoria del Protestantismo Español) complète ainsi la collection Investigación y Memoria dirigée par Emilio Monjo et qui entend rééditer les principales œuvres des auteurs réformés de langue castillane mais aussi les principaux travaux de recherche, en mettant l'accent tout particulièrement sur les sources documentaires pour reconstruire l'histoire des communautés et le parcours des auteurs de sensibilité protestante, avant la violente répression qui s'abattit sur eux à compter aux débuts du règne de Philippe II.

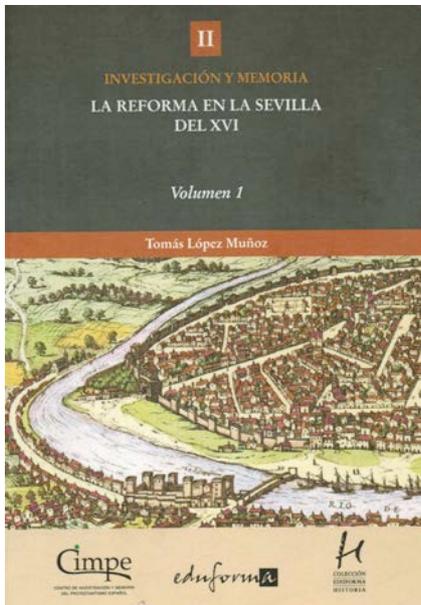
Michel Bøeglin  
Université Paul-Valéry Montpellier 3

**Schäfer, Ernst H. Johann, *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, traducción y estudio introductorio de Francisco Ruiz de Pablos, 2014, Séville : Mad - Centro de Investigación y Memoria del Protestantismo Español, 4 vols. (1<sup>ère</sup> édition allemande : Gütersloh : C. Bertelsmann, 1902).**

**Vol. 1 : ISBN 13 : 978-84-676-9480-2; vol. 2 : ISBN 13 : 978-84-676-9481-9; vol. 3-A : ISBN 13 : 978-84-676-9482-6; Vol. 3-B : ISBN 13: 978-84-676-9530-4**



## Tomás López Muñoz. *La Réforme à Séville au XVI<sup>e</sup> siècle*



L'enracinement socioculturel de la Réforme protestante en Europe a été déterminé par l'assise institutionnelle et politique des cercles qui avaient adhéré aux doctrines des novateurs. La péninsule ibérique ne fait pas exception en la matière. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, si les souffles réformateurs en provenance du nord de l'Europe trouvèrent parfois des relais dans les royaumes de la péninsule, l'Inquisition veilla très vite à réprimer toute manifestation hétérodoxe, notamment à compter du règne de Philippe II. Pour autant, la lecture et la réception d'œuvres réformées dans des cercles ecclésiastiques et aristocratiques proches de l'Empereur sont attestées.

L'Espagne, comme le Portugal par ailleurs, ne demeurèrent nullement en marge du grand débat théologique qui divisait la chrétienté au siècle de l'humanisme chrétien. Et c'est ce que vient illustrer l'ouvrage de Tomás López Muñoz sur la Réforme à Séville au XVI<sup>e</sup> siècle, ouvrage d'une très belle facture en deux tomes.

Dans le premier volume de *La Reforma en la Sevilla del XVI*, l'auteur s'attache initialement à des considérations générales relatives à Séville, passée en l'espace d'un demi-siècle d'une simple ville de province à l'une des principales cités commerciales du pourtour méditerranéen et devenue l'une des capitales de l'humanisme castillan (López Muñoz, I, 31-32). Par la suite, l'auteur s'attache à analyser l'hérésie sévillane, les différents cercles dans lesquels la Réforme avait pris racine à Séville et les différentes congrégations religieuses affectées par l'appartenance de l'un ou l'une de ses membres à des cercles professant l'« hérésie luthérienne » ainsi que les caractéristiques de la répression des différents groupes de croyants menée par l'Inquisition.

Les doctrines des novateurs avaient, en effet, pris racine, à compter des années 1540, dans de larges secteurs de cette cité devenue la tête de pont du commerce avec les Indes au XVI<sup>e</sup> siècle ainsi que dans la capitale du royaume, Valladolid. Plusieurs centaines d'hérétiques, issus de différentes couches sociales, avaient été condamnés lors d'autodafés massifs orchestrés à partir des années 1559-1560 dans ces deux villes. Mais, comme le rappelle Tomás López Muñoz, à la différence de Valladolid, sur les rives du Guadalquivir, les doctrines censurées avaient pris pied

dans des groupes variés : non seulement dans les cercles ecclésiastiques et aristocratiques mais également dans des milieux populaires (artisans, travailleurs des villes, etc.). La diffusion des doctrines hérétiques était d'autant plus grande qu'un corps de prédicateurs issus de la jeune université d'Alcalá de Henares avait été promu par l'inquisiteur général et archevêque de Séville, Alonso Manrique de Lara, à la fin des années 1520 et réunissait des noms tels que Juan Gil, alias le *doctor* Egidio, les docteurs Constantino de la Fuente et Francisco de Vargas, pour ne citer que les plus connus (López Muñoz, I, 70-93). Leur prédication avait favorisé la diffusion de principes qui s'inscrivaient dans le prolongement d'un courant religieux local, taxé d'hérésie compter de 1525, l'*alumbradismo*. Mais on retrouvait également au sein de cette école de prédication nombre de doctrines marquées du sceau du protestantisme, au cours de ces années durant lesquelles le concile de Trente peinait à être convoqué et conclu, au cours de la décennie 1550.

Le second volume vient présenter l'ensemble des sources qui ont été utilisées pour l'étude de la Réforme à Séville, rendant accessible pour le lecteur nombre de pièces qui dormaient jusqu'alors dans le silence des archives et qui n'avaient été citées que de façon incidente. Il est à relever le caractère ambitieux de l'entreprise de transcription faite par M. López Muñoz et qui aura mobilisé part de ses énergies dans la réalisation de ce travail remarquable. Les sources inquisitoriales de cette époque singularisent, pour Séville, par leur caractère lapidaire et hétéroclite. En effet, lors de l'abolition du tribunal de l'Inquisition au lendemain de l'invasion napoléonienne, la forteresse de Triana, siège de la cour inquisitoriale de Séville, avait été incendiée et l'ensemble des fonds détruits et dispersés. Seul demeure aujourd'hui à la disposition des chercheurs la correspondance administrative du tribunal envoyée à l'autorité centrale, la cour de la Suprême Inquisition, communément appelée la *Suprema*, dont les pièces se trouvent aujourd'hui à l'Archivo Histórico Nacional de Madrid. López Muñoz a également incorporé des sources éparses provenant de la Compagnie des jésuites à Rome et des Archives Générales de Simancas. C'est l'ensemble de ces pièces que propose l'auteur, à l'issue d'une patiente retranscription, dans le second volume de cet ouvrage dont le contenu est disponible en version imprimée ou numérique.

On regrettera que l'éditeur n'ait guère prévu, dans ce second tome qui regroupe les pièces tirées d'archives, une classification plus opératoire qui permette un accès rapide aux sources. L'index des documents, s'il résume fort heureusement le contenu des documents, n'en signale pas la date et renvoie au numéro du document là où une indication du ou des numéros de page aurait permis une navigation plus aisée dans cet imposant et appréciable recueil de 584 pages. On appréciera, en revanche, grandement l'index des noms propres même si, là encore, se reporter

directement à la page correspondante aurait permis un maniement plus aisé du volume, plus en accord avec les besoins des chercheurs auxquels s'adresse principalement un ouvrage de ce type.

Forcément dans un corpus aussi imposant, débroussaillé par un jeune chercheur, des choix discutables en matière d'interprétation de certaines abréviations ou de certains fragments difficilement déchiffrables sont immanquables. Certains documents ont été partiellement détruits par les ravages du temps et certains termes ou phrases sont parfois définitivement perdus. Toutefois, l'ouvrage de M. López Muñoz s'inscrit dans une tradition historiographique de chercheurs engagés dans la thématique de la réception de la Réforme en Espagne et qui avaient commencé à publier une partie de ces pièces, qu'il s'agisse d' Ernst J. H. Schäfer, d'Ignacio José Idígoras Tellechea, de Klaus Wagner ou de d'Alvaro Huerca. Une œuvre que López Muñoz a poursuivie sans relâche pour Séville. Son travail montre combien il était devenu urgent de proposer un corpus cohérent de documentation pour l'analyse de la réception de la Réforme à Séville face à la diversité d'interprétations concurrentes sur ce que López Muñoz nomme l'« *heterodoxia sevillana* ». Ce travail est appelé à être complété par l'imposante mine de documents qui dorment dans les archives capitulaires et notariales de la cité andalouse pour mieux connaître les cercles sociaux et l'assise de ces groupes hétérodoxes que la documentation inquisitoriale ne permet d'appréhender que de façon biaisée et imparfaite.

Tomás López Muñoz signe là un ouvrage d'une très belle facture et apporte une contribution appréciable à l'histoire de la Réforme en Castille. Il constitue un outil précieux pour le chercheur à l'heure d'analyser certaines réalités confessionnelles peu ou mal connues, tant l'histoire du protestantisme en Castille est longtemps restée tributaire d'une vision souvent partielle et fragmentaire.

Michel Bøeglin  
Univ. Paul-Valéry Montpellier 3

**López Muñoz, Tomás, *La Reforma en la Sevilla del XVI*, Séville: Editorial Mad, Colección Historia, 2 vol., 2016 (rééd.), 341 p. et 584 p.**

**Vol. 1 : ISBN 13: 978-84-943994-5-9 ; Vol. 2 : ISBN 13: 978-84-943994-6-6**



## CECIL Numéro 3- Année 2017

<b>Dossier thématique: Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies discursives (M. Mar Cortés Timoner coord.).....</b>	<b>5</b>
M. 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 <sup>a</sup> 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
<b>Recensions d'ouvrages et compte-rendus .....</b>	<b>129</b>
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 H. J. Schäfer .....	135
Tomás López Muñoz. <i>La Réforme à Séville au XVIe siècle</i> .....	141



