

CAPÍTULO 6

Una narración autobiográfica entre ángeles, demonios y uniones divinales: Teresa de Ávila y la búsqueda de auto legitimación en su *Libro de la Vida* (1565)

Facundo Sebastián Macías

Introducción

El presente capítulo tiene por objetivo adentrarse en la narración autobiográfica escrita por la reformadora y visionaria castellana Teresa de Ávila (1515-1582) -conocida también como Teresa de Jesús por su nombre en religión. La monja en cuestión fue un personaje central en el movido mundo de la política religiosa de la Contrarreforma castellana. Miembro de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, se propuso reformar la corporación religiosa que la acogía para llevarla hacia un mayor grado de apego a lo que interpretaba como su organización de vida originaria. De ese movimiento reformador surge el Carmelo Descalzo (el uso de sandalias como signifiante de la pobreza profesada). Fundó conventos por toda España, tanto de mujeres como de hombres, y logró entablar un nutrido conjunto de relaciones que la apoyaron en su aventura fundacional. Sin embargo, su camino no estuvo exento de adversidades, puesto que la espiritualidad introspectiva -en fuerte ascenso desde la Edad Media en amplias capas de la población- la volvían protagonista de una subjetividad fuertemente sospechosa para una corporación teológica que se inquietaba ante clamores alternativos de contacto con Dios en los turbulentos tiempos que sucedieron al sismo producido por la Reforma Protestante. El presente capítulo, entonces, propone al lector dos objetivos. En primer lugar, repasar brevemente el intrincado panorama político, religioso y teológico suscitado por el estallido del protestantismo en el Viejo Mundo y cómo ello incrementó la sospecha hacia la espiritualidad afectiva -incluso cuando la alentaba. En segundo término, busca desandar el camino de auto legitimación que Teresa de Ávila dejó marcado en su narración autobiográfica, conocida como *Libro de la Vida* (1565), a partir de la resolución teórica y práctica de tres de los problemas más inquietantes para la cultura e intelectualidad religiosa del período: la contemplación femenina, la demonología y el discernimiento. Observaremos que entre ángeles, demonios y uniones divinales se delatan los conflictos de un universo

relacional y representacional desde el cual la monja abulense intentó intervenir, proponiendo e insinuando una respuesta propia a uno de sus grupos de lectores potenciales: los censores.

El sismo protestante y la respuesta romana

Si es necesario resaltar un conjunto de acontecimientos que tuvieron efectos sísmicos en la vida política, social, religiosa y cultural de la Europa Moderna, claramente el proceso conocido como Reforma Protestante y Contrarreforma católica debe ser destacado. La fecha mítica que inicia esta sucesión de eventos es el 31 de octubre de 1517. Entonces, el aún agustino Martín Lutero (1483-1546), fijaba en la puerta del palacio episcopal de la ciudad de Wittenberg el texto conocido como las *95 tesis*. Un escrito, por cierto, sumamente moderado: solamente cuestionaba las indulgencias papales (es decir, la facultad del Sumo Pontífice de reducir los castigos que deberían cumplir los perdonados por el acto sacramental de la confesión auricular). Y lo hace por un motivo: el intento del papa León X Medici de ofrecer indulgencias a cambio de limosnas dirigidas específicamente a la construcción de una nueva basílica de San Pedro. Falta tiempo aún para encontrar a un Lutero decididamente adversario de las enseñanzas romanas. Lo reseñaremos un poco más adelante. Lo que ahora es menester advertir es que en la actualidad resulta impropio plantear el punto cero de la Reforma a partir de estos actos. Las corrientes reformistas del mundo medieval son variadas en sus propuestas y alcances (desde el condenado John Hus y el posterior movimiento Husita, hasta la del ortodoxo cardenal Cisneros en territorio castellano), pero sin lugar a duda expresan un fluir de aspiraciones reformistas en el seno de la Iglesia que anteceden por mucho la acción de Lutero.

En términos políticos, la avanzada protestante sacudió el orden del Antiguo Régimen. El centro del movimiento sísmico coincide con un espacio jurisdiccional ya de por sí fragmentado: el Sacro Imperio Romano Germánico. Éste funcionaba como un sistema político ampliamente descentralizado, el cual envolvía a pequeños estados en pleno proceso de desarrollo como estructuras territoriales y centralizadas de ejercicio de poder con sus propios sistemas legales¹⁷⁰. Los efectos de tal dispersión serán notables: mientras que algunos principados tomaron el camino signado por la reforma, otros se mantendrán en los rieles del catolicismo romano (contando entre estos a los principados-episcopales en los cuales la autoridad temporal y religiosa descansaban en una misma persona: el obispo). Entre ellos, vale destacar al príncipe elector de Sajonia, Federico el Sabio (1463-1525). Este personaje es sumamente importante, ya que le dará su apoyo material y político a Lutero, permitiéndole continuar con el movimiento de ruptura que había comenzado. La variación confesional se asumió definitiva en el mapa político del Sacro Imperio tras

¹⁷⁰ Habría que esperar a la Carolina (1532), bajo el reinado de Carlos V, para que el Imperio tuviese un corpus legislativo que pretendiese unificar el sistema legal. No obstante, su presencia no pudo erradicar la existencia de legislaciones locales y la prioridad que se les daba.

la Paz de Augsburgo de 1555, a partir del principio *cuius regio, eius religio*: la confesión religiosa de una jurisdicción quedaba atada a la profesada por su soberano¹⁷¹. Otro actor célebre que rompió su vínculo con el Vicario de Cristo fue Enrique VIII de Inglaterra (1491-1547), quien en su conflicto con el Pontífice decide romper con su Iglesia y conformar una religión de Estado -altercado alimentado por el deseo de anular su matrimonio con Catalina de Aragón-, conocida como anglicanismo (Evertt, 2015; Newcombe, 1995). En el reino de Francia, las consecuencias de las disputas confesionales serían trágicas. El calvinismo logró expandirse por suelo francés. Pero la convivencia entre los calvinistas y los católicos no resultó sencilla. La monarquía y la sociedad gala se vieron envueltas en sucesivos combates internos de orden bélico entre 1562 y 1598, fenómeno conocido como Guerras de Religión. El derramamiento de sangre más intenso tuvo lugar a comienzos de la noche del 24 de agosto de 1572 en París, durante la masacre de San Bartolomé que costaría la vida de miles de hugonotes franceses (es decir, calvinistas). El Edicto de Nantes, firmado por Enrique IV en 1598, el cual autorizaba una libertad de culto limitada a algunos espacios geográficos a los hugonotes, puso fin a los combates, aunque los conflictos no cesarían definitivamente (Crouzet, 1990)¹⁷². España, por su parte, cerraría filas en torno a la religión católica. El temor al enemigo protestante fue muy vívido durante la primera mitad del siglo XVI, cuya entrada se buscó suprimir. Durante el reinado de Felipe II se intentó con mayor énfasis unificar la creencia religiosa de los súbditos para hacer de la religión católica uno de los rasgos identitarios de la naciente hispanidad. La inquisición, entonces, sirvió como vehículo de censura y persecución en el que convergían las aspiraciones regalistas de promover una unidad tanto religiosa como política, con las de la jerarquía eclesiástica por imponer su ortodoxia moral y cultural católica (Thomas, 2001; Martínez Millán, 1994). Finalmente, la península itálica no estuvo exenta del despertar reformador, aunque sus raíces resultaron finalmente poco profundas (Firpo, 1993 y 2016). Sin embargo, a pesar de que el catolicismo se impuso como la confesión reinante en la península, ello no supuso la unidad política del territorio italiano, que siguió dominado al norte y sur de la península por el rey de Castilla, y jurisdiccionalmente disperso a causa de algunas ciudades como Venecia que, aunque en franco declive, aún mantenía un grado de independencia política y económica respecto de las coronas castellana y francesa que batallaban por la influencia política sobre Italia y el papado.

Mirado desde el prisma de la larga duración, el estallido del cristianismo occidental a comienzos del siglo XVI coincidió también con procesos de mayor alcance: la emergencia de los nuevos Estados modernos y la construcción de nuevas identidades proto-nacionales. Ello explica en parte por qué este nuevo intento de renovación en el seno de la Iglesia terminará teniendo un éxito relativo. Tengamos en cuenta, además, que en términos materiales estas rupturas con la

¹⁷¹ La Paz de Augsburgo fue firmada por el emperador Carlos V y la Liga de Esmacalda, un grupo de príncipes protestantes que defendían su adhesión al luteranismo.

¹⁷² El edicto sería derogado tiempo más tarde por Luis XIV en 1685.

Santa Sede tenían efectos económicos enormes e inmediatos: en primer lugar, la desamortización de los bienes eclesiásticos en los lugares donde la Reforma llegó a dominar y, en segundo lugar, cortar el flujo de riquezas hacia la Iglesia expresado principalmente en el diezmo.

El movimiento de Reforma, por otro lado, buscó jaquear el corpus doctrinal que la Iglesia había construido desde los tiempos patrísticos. Mencionemos brevemente los postulados más importantes de los dos reformadores más célebres del siglo XVI: el ya mencionado Martín Lutero y el francés arraigado en Ginebra -tras un breve exilio en Estrasburgo-, Juan Calvino (1509-1564). Una selección arbitraria, sin dudas. Pero también justificada: ambos teólogos son las principales fuentes doctrinales de las dos confesiones protestantes de mayor volumen¹⁷³. Quizás el principio más importante de la teología luterana es aquel de la justificación por la sola fe (*sola fides*): el justo no se salva por medio de las buenas obras, sino por la fe en Cristo. Esto atacaba un ideal central del cristianismo medieval que la Iglesia romana se negaría a abandonar. En términos soteriológicos (es decir, en relación a la economía de la salvación), esto volvía el lugar de las creaturas humanas sumamente marginal, ya que nuestra salvación descansaría sólo en la gracia otorgada por Dios a la cual accederíamos por nuestra fe puesta en la gracia obtenida para nosotros por Él a través de su Encarnación y posterior crucifixión. Otro de sus principios más importantes fue el del sacerdocio de todos los fieles. Ello rompía con uno de los fundamentos más importantes que la Iglesia había intentado forjar con fuerza desde la Reforma Gregoriana iniciada en el siglo XI: el hiato que separaba al clero de los laicos, expresado en el celibato clerical. Para el reformador germano tal distinción era improcedente: si la salvación proviene sólo de la fe, cualquier intermediación humana entre lo sobrenatural y lo humano para acceder al cielo resultaba innecesaria. Quien dirigía la comunidad religiosa era, como mucho, una persona especializada en las Sagradas Escrituras. En este sentido, el clero regular resultaba innecesario y abogaba igualmente por la supresión del monacato religioso. En cuanto al reformador galo, quien también rechazó la ordenación sacerdotal, su premisa más importante -ausente, sin embargo, en la primera edición de su *Institutio Christianae Religionis* (1536)- fue aquella de la doble predestinación: la idea de que Dios ya había elegido, antes de que creara a los humanos, quiénes serían salvados y quiénes condenados. Es por los primeros que el Dios-hombre se sacrificó. No había nada que la creatura pudiera hacer ante el plan providencial. Señalemos, finalmente, que una coincidencia importantísima unía a ambos teólogos: la aversión a la primacía de la potestad pontificia.

¹⁷³ Sobre las figuras de Lutero y Calvino, véase Roper (2017) y Crouzet (2001) respectivamente. Aclaremos que con esta decisión no sólo dejamos de lado personajes centrales como Melancthon (1497-1560), Karlstadt (1486-1541) y Zwinglio (1484-1531), sino también al anabaptismo -cuyo rasgo teológico central es el rechazo del bautismo infantil en favor del rito bautismal a los adultos- y su vertiente más radical expresada por Thomas Müntzer (1489-1525), quien fue uno de los líderes de los anabaptistas durante la llamada Guerra de los campesinos (1524-1525), y por los anabaptistas de Münster (1534-1535), quienes lograron durante un año el control de la ciudad, declarándola la Nueva Jerusalén. Vale recordar esto ya que, si bien el cuerpo del texto se ha centrado en la relación de los efectos sísmicos de la reforma con la configuración política, el movimiento campesino nos pone delante de otro aspecto de ese temblor: la agitación social y la búsqueda de un nuevo horizonte humano. Al respecto aún resulta de lectura obligatoria Williams (1983).

Ambos reformadores también atacaron un dogma sacramental de suma importancia para el culto romano: la transubstanciación. En términos teológicos, ella suponía el cambio de la sustancia del pan y del vino por las sustancias carne y sangre de Cristo, mientras que sus accidentes, es decir, su forma externa y visible, permanecían de la misma manera. Al ser la sustancia lo que define las cosas, el cambio sustancial volvían al pan y al vino en la verdadera carne y sangre de Cristo. Él se hacía presente real y físicamente en el milagro eucarístico por un acto que dependía de la intermediación del sacerdote y de un vínculo contractual asumido entre la Iglesia y Dios (cada vez que el sacerdote consagrado en su función por la institución eclesiástica alzara la hostia y dijera “este es mi cuerpo” o elevara el cáliz y dijera “esta es mi sangre”, el hecho extraordinario tendría lugar). La teología luterana, en cambio, adoptó el dogma de la consubstanciación: la idea de que la sustancia pan y vino conviven junto a la sustancia carne y sangre de Cristo dentro del accidente. Aquí también existiría una presencia real y física de la divinidad durante el ritual eucarístico. Pero el cambio es temporal, y no definitivo como en la construcción católica. Calvino, por el contrario, adoptó una postura más radical: no existe cambio alguno en la sustancia del pan y del vino. ¿Quería decir con ello que la divinidad no se hacía presente en términos efectivos? Pues no. Lo que creía Calvino era que Dios se hacía presente, pero no materialmente, sino en espíritu, impregnando el alma.

¿Cómo reaccionó la Iglesia romana? Lo hizo con un llamado conciliar, impulsado también por el emperador Carlos V que veía cómo los principados del imperio adoptaban posturas confesionales enfrentadas. La cita conciliar fue el largo e intermitente Concilio de Trento (1545-1563). Tan extendido y entrecortado fue el evento que su convocatoria recayó en tres Papas distintos: Paulo III, Pío III y Julio IV¹⁷⁴. Si bien se intentó acercar a los reformadores al Concilio, lo cierto es que éste terminó siendo un espacio de reafirmación del ideario romano. Ello no quiere decir que se hayan ignorado cuestiones vinculadas a la crítica que la Iglesia recibía. El catolicismo no se mantuvo como una religión estática, fosilizada, sino que se puso en movimiento. En términos de política eclesiológica, quizás el ejemplo más evidente sea la insistencia en combatir el ausentismo episcopal que conllevaba un descuido hacia sus feligreses asignados. Asimismo, algunas órdenes nuevas, como la Compañía de Jesús, tomaron un papel sumamente activo en la difusión misional y expansiva del ideario romano por el globo. Sin embargo, es cierto que allí se ratificaron principios teológicos nodales. En particular, la doctrina de la transubstanciación (su confirmación en la XIII sesión de 1551 habría acabado con cualquier posible compromiso entre los católicos y los protestantes que se habían acercado a esta segunda fase del concilio), y el culto a los santos. Este último aspecto es muy importante, ya que es un rasgo cultural y central del cristianismo que la Iglesia heredó del mundo medieval y que aún hoy delata su importancia en la fe mantenida por los seguidores de la

¹⁷⁴ En 1547 el Concilio debió mudar sus sesiones a Bolonia debido a una peste. Ya que no todos los asistentes estaban dispuestos a mudarse, se decidió su suspensión definitiva. Las sesiones se retomaron en 1551 pero tan sólo por el lapso de un año. Fue reabierto recién en 1562 hasta su conclusión en 1563. Sobre los sucesos políticos que fueron condicionando estos cierres y aperturas véase Po-Chia Hsia (2010, pp. 27-44) y Prosperi (2008).

Iglesia católica. Desde los siglos finales de la Edad Media, la Iglesia había ido centralizando cada vez más la canonización de los santos. A su vez, visto desde el campo de la teología, el santo se presentaba como un mediador-intercesor entre el aquí y el más allá. El nuevo santo era colocado como un canal de comunicación que conectaba dos mundos: el de los vivos y el celeste. Estas nuevas figuras aureoladas hacían las veces de mediadores entre nuestros requerimientos y la potencia absoluta de Dios. Ello no excluyó que el santo se concibiera a ras del suelo como el agente portentoso capaz de producir milagros vinculados a las facetas materiales más ordinarias: ayudar a una cosecha o a sanar una herida. Pero para la Iglesia lo que hacía a un santo era su papel intercesor.

Lutero se fue alejando lentamente de la noción de santidad heredada. Quizás su desapego final resulte lógico: al establecer el dogma de la salvación por la sola fe, habría convertido el camino hacia la salvación en un sendero íntimo entre el creyente y Dios, un vínculo personal que volvía superflua la intercesión milagrosa de los santos (Weinstein y Bell, 1982, p. 184). Hacia 1520 en su *Carta a la nobleza cristiana de la nación alemana* ya afirma que las canonizaciones papales son producto de un negocio mundano y demoníaco. Más punzante todavía fue la pluma esgrimida por Calvino. El reformador francés afirmaba que el único ser capaz de oficiar de mediador e intercesor es Jesús. Aunque reconocía que los miembros vivos de la comunidad pueden interceder los unos por los otros, Calvino se encargó de subrayar que eso era sólo posible porque nuestras palabras se direccionan hacia Cristo¹⁷⁵.

La Reforma Protestante, entonces, movió las placas tectónicas de la sociedad europea. Y su temblor generó una reacción acorde por parte de las autoridades políticas y religiosas. La adopción de políticas que tendieran a suprimir las alteridades religiosas y construir una homogeneidad de creencia fue una característica en la conformación de las unidades políticas del Mundo Moderno, en donde la disidencia religiosa fue cada vez más asociada a la disidencia política y social¹⁷⁶. Ello se percibe con claridad en solar ibérico, cuna territorial en la cual nace la escritora de la autobiografía que se apresta a estudiar este breve escrito. De todos modos, en toda la Europa católica, la sospecha comenzaría a recaer sobre formas de religiosidad que expresaran aspiraciones inmediatas de contacto con lo sobrenatural -es decir, no mediadas por un agente sacerdotal-, como los alumbrados de Toledo condenados en 1525 en los reinos ibéricos (Kahn, 2018; Pastore, 2004), lo que realimentó las suspicacias hacia las prácticas contemplativas de oración, dando así sus primeros pasos una cultura contrarreformista que delata, sin quererlo, las disputas hacia el interior de un mismo campo confesional.

¹⁷⁵ Sobre el protestantismo y el culto a los santos consúltese Heming (2003).

¹⁷⁶ Este aspecto ha sido ampliamente trabajado dentro del paradigma de la confesionalización, desarrollado por los historiadores alemanes Reinhard (1977 y 1989) y Schilling (1981 y 1992). Actualmente ha sido objeto de varias críticas. Al respecto véase Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor (2007) y Lotz-Heumann (2001).

La oración afectiva en solar ibérico

Durante las primeras centurias del segundo milenio, el ideal monacal de asociar la vida religiosa a la angélica -y cuyo objetivo último se hallaba en lograr una relación íntima con Dios-, traspasó los muros conventuales y encontró acogida en una porción más amplia de la sociedad. El Occidente cristiano presenció así el florecimiento de nuevas corrientes espirituales. Aquel vínculo extraordinario ya no sería una prerrogativa exclusiva de hombres ordenados, sino que se convertiría en un ideal de vida abrazado también por sectores laicos, especialmente entre las mujeres, expandiéndose por toda la Europa Occidental una cultura penitencial basada en una práctica creciente de los sacramentos de la comunión y la confesión, con su consecuente búsqueda de directores espirituales -agentes que eran una condición obligada y rara vez elegidos, adversidad que también afectaría a Teresa de Ávila (Simons, 2012; Bilinkoff, 2005, pp. 13-16; Elliott, 2004, pp. 47-84; Keck, 1998, pp. 117-123). Este nuevo enfoque religioso, género relacionado y centrado en la relación directa con la Esencia increada, tuvo -a pesar de los intentos por controlarlo- un claro componente disruptivo: la resignificación de la *praxis* religiosa que transitó desde una experiencia mediada hacia una inmediata de lo numinoso, lo cual formulaba tácitamente una separación entre el saber afectivo y el intelectual que minaba la aspiración de la cultura erudita tardo medieval de lograr una síntesis entre razón y fe (Campagne, 2015, pp. 121-131).

En la Europa Moderna, esa búsqueda de algunos fieles por encontrarse con la divinidad sin intervención humana halló una amplia expansión en el universo católico, al mismo tiempo que las autoridades religiosas intentaron controlarlo, orientarlo y -de considerarlo necesario- suprimirlo. Por ejemplo, el jesuita milanés Achille Gagliardi (1538-1607), quien encontró en las revelaciones extáticas de Isabella Berinzaga (1551-1624) el observatorio adecuado para verificar su propio modo de entender los *Ejercicios Espirituales* del fundador de la Compañía, Ignacio de Loyola (1491-1556). Desde allí desarrolló una base teórica de la oración afectiva titulada *Breve compendio* (1590). Sin embargo, el por entonces General de la orden, el napolitano Claudio Acquaviva (1543-1615), ordenaría ese mismo año que el libro fuese retirado. El padre Gagliardi, finalmente, admitiría haber cometido un error en su evaluación sobre Berinzaga y partiría, obedeciendo las directivas centrales de la Compañía de Jesús, de la ciudad milanesa a otros rumbos prescriptos (Mostaccio, 2008). En Francia, una pluma que sobresale en la materia es la de François de Sales (1567-1622), quien publicó su *Traité de l'amour de Dieu* en 1616. Si bien el *Traité* fue escrito en un ambiente sumamente benigno hacia esas promociones de la vida religiosa, también fue objeto de interpretaciones negativas por quienes las miraban con recelo. Otro ejemplo de la suspicacia hacia estas formas de expresión religiosa sonaría con la condena del español Miguel de Molinos (1628-1696). Molinos vivió la mayor parte de su vida en Roma, donde publicó en 1675 su *Guía espiritual*. Si bien su publicación contó con un buen recibimiento, fue también atacado desde el comienzo. Y sus adversarios fueron ganando terreno: en 1685 es encarcelado y luego condenado a

permanecer encerrado de por vida. Su *Guía*, por último, fue incluida en el Índice de libros prohibidos por la Inquisición romana en 1689 (Sluhovsky, 2007, pp. 116-127).

En la España temprano moderna -tierra natal de Teresa-, los efectos de estas corrientes comenzarían a hacerse sentir con fuerza desde fines del siglo XV e inicios del XVI. Destaca aquí el rol divulgativo encabezado por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517), quien facilitó la traducción y edición de trabajos místicos y devocionales, al tiempo que defendió la piedad femenina -como evidencia de esa defensa, por ejemplo, podemos mencionar su presencia en las prédicas extáticas de la abadesa del convento de santa María de Cuebas, Juana de la Cruz (1481-1534), y su apoyo a la beata de Piedrahita, María de santo Domingo (Bataillon, 2013, pp. 44-71; Boon, 2010, pp. 127-128 y 132; Carrera, 2005, pp. 28-29 y 51; Ahlgren, 1996, pp. 9-10; Bilinkoff, 1993, p. 88; Weber, 1990, pp. 21-26). Por entonces, proliferando tras las huellas del impulso reformador dejado por el cardenal, vieron la luz los tratados sobre el recogimiento de los Franciscanos de la Estricta Observancia, como el *Via Spiritus* de Bernabé de Palma, *Subida del monte Sión* de Bernardino de Laredo (estos últimos con la particularidad de haber sido hermanos legos; jardinero el primero y doctor en medicina y teología el segundo), *Tercer abecedario* de Francisco de Osuna y *Arte para servir a Dios* de Alonso de Madrid. Estos escritos exaltaban el llamado de todos los creyentes a la perfección y la superioridad del saber experiencial del orden celestial -basado en la fe, el amor y la humildad- por sobre el conocimiento intelectual y erudito -asentado en los textos-, reafirmando la importancia de la oración en la vida franciscana -siempre presente, pero a menudo desplazada a un segundo plano por la vida apostólica y la académica (Short, 2007; Carrera, 2005, pp. 57-33 y 42-61; Andrés Martín, 1988; Roest, 2007 y 2004).

En una situación tan favorable, la difusión del método del recogimiento encontró una grata recepción. La técnica franciscana planteaba la puesta del alma en un estado de completa suspensión por medio del recogimiento de los sentidos y el vaciamiento del corazón respecto a las cosas creadas con el fin de favorecer la unión infusa con la Esencia divina (Sluhovsky, 2007, pp. 102-112; Carrera, 2005, pp. 47-49). De todos modos, una serie de acontecimientos provocaría un gran revés en este emerger de una espiritualidad introspectiva y afectiva. La muerte de Cisneros, acaecida en 1517, coincidió con el inicio de la Reforma Protestante. Esto, sumado a una creciente suspicacia contra el pensamiento erasmiano y su ambición de divulgar las Sagradas Escrituras, la intensificación de los recelos contra los conversos, y la aparición de grupos que las autoridades religiosas etiquetaron como herejes, los *alumbrados o dejados* -promotores de una religiosidad mayormente interiorizada y que descartarían las expresiones externas del culto-, comenzó a revertir el ambiente favorable que el otrora confesor de Isabel de Castilla había conformado, dando lugar a nuevos intentos desde la cúpula eclesiástica por reforzar la autoridad institucional de la Iglesia (Weber, 1990, pp. 22-23).

En efecto, la técnica del recogimiento, que comenzó a ostentar una mayor divulgación durante esos años, portaba ciertas cuestiones que la constituían en una fuente generadora de recelos para algunos miembros de la corporación eclesiástica: planteaba una vía de acceso inmediato a lo sobrenatural que era alternativa a la forma mediada de los sacramentos instituidos; podía dar

lugar a un poder alternativo basado en revelaciones individuales que pusiera en cuestión la autoridad institucional de los miembros de la Iglesia; y su carácter potencialmente más igualitario - todos podía acceder de igual modo a Dios- sacudía la concepción del orden cosmológico jerarquizado transmitida durante siglos. Pero aún existía otro problema que acrecentaba aquellas suspicacias: el aparente raptó divino al que accedían los devotos estaba envuelto de incertidumbres. Y no sólo para los clérigos, sino también para los mismos posesos. Sucedió que el vaciamiento del alma para invitar a la divinidad era factible de ser ocupado por el demonio. En el proceso mental por medio del cual se recogían los sentidos externos para bucear en las profundidades de su ser, los practicantes de estas expresiones afectivas de oración bajaban la guardia y podían ser víctimas de los ángeles caídos, ya sea por el acecho exterior o la invasión corporal. De esta manera, el miedo a la posesión demoníaca se instalaba como una parte inevitable del debate en torno a las nuevas formas de espiritualidad -no sólo en España, sino en toda Europa. La Iglesia respondió entonces desarrollando aún más el discernimiento de espíritus, aquel dispositivo teológico diseñado para distinguir el origen causal -sobrenatural (Dios), preternatural (ángeles y demonios) y natural (patologías o imposturas)- de las expresiones extraordinarias de religiosidad, lo que contribuiría durante la modernidad a la constante redefinición en las barreras entre lo falso y lo verdadero, lo lícito e ilícito. La *discretio spirituum* se convirtió así en una técnica disciplinadora que restringió el camino espiritual a muchas personas, aunque algunas pocas lograron obtener, en ese diálogo asimétrico, la tolerancia eclesiástica (Sluhovsky, 2007, pp. 102-112 y 266). Entre éstas últimas se encuentra la monja que nos aprestamos a estudiar a continuación: Teresa de Ávila.

Dios, ángeles y demonios en la construcción de un *locus* de enunciación legítimo

En este clima, que tendría como punto de referencia de la embestida eclesial el Índice de libros prohibidos por la Inquisición española de 1559, promulgado por el Inquisidor General Fernando de Valdés -y cuya intensidad seguiría en ascenso hasta la publicación del Índice de Quiroga en 1583-1584-, es que la monja abulense abordó la tarea de reflexionar acerca de los modos de la oración, de sus obstáculos y los mecanismos a su alcance para hacerles frente. Teresa se lanzaba a la construcción de un *locus* de enunciación legítimo que permitiera legitimar tanto sus palabras, vinculadas a uniones divinales, heraldos angelicales y enemigos diabólicos, como a su obra, asociada a su papel como reformadora religiosa. El momento preciso para comenzar su defensa fue la orden de su confesor dominico García de Toledo de que relatara sus vivencias interiores. Su narración autobiográfica, conocida como *Libro de la Vida*, encuentra su primera versión en 1562. Este texto lamentablemente no se conserva. Pero sí sabemos que fue la base

para el libro que llegó hasta nuestros días y cuyo año de redacción es 1565¹⁷⁷. El mismo es una autobiografía espiritual, es decir, si bien retrata momentos de su vida en el mundo, el eje de su escritura está puesto en su vida interior, en su camino de encuentros (o desencuentros) con Dios. Aclaremos que la misma delata en distintos pasajes los apoyos sociales con los cuales contó (especialmente con miembros de la Orden de los Predicadores y de la novel Compañía de Jesús, aunque no están ausentes los comerciantes, varios de los cuales eran de origen judeoconverso). Pero lo que nos interesa en este trabajo es observar cómo delinea su relación con los agentes metafísicos del universo representacional cristiano (Dios, ángeles y demonios) y cómo se ubica en ese entramado relacional.

Comencemos por su vínculo con la Causa primera de la cosmovisión cristiana y el medio a través del cual se acercaba a Aquél. Preguntémonos: ¿Cómo entendía ella la antiquísima práctica de la oración? Para cuando escribe su autobiografía, la oración era interpretada por la religiosa como una puerta de ingreso hacia las mercedes divinas. Tiempo más tarde expresará sin dudas el aspecto colectivo de esta práctica cultural, concebida como una forma de acción, un apostolado contra las herejías; un arma tan poderosa y efectiva como la predicación a cargo del clero (Bilinkoff, 1993, pp. 138-139; Poutrin, 1995, pp. 51-52); de un carácter eclesiástico que hacía de los conventos espacios físicamente cerrados, pero espiritualmente permeables (Weber, 2000, pp. 124-125 y 134; Weber, 2007, pp. 53-58). No obstante, para cuando redacta su *Vida*, su mirada sobre la oración estaba marcada por un carril más individual, centrado en el vínculo Creador-creatura y que expresaba su intención de mostrar su semblante ortodoxo ante la inevitable evaluación de sus palabras. Para ella la oración era la puerta de acceso a las mercedes divinas: “para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración” (Teresa de Jesús, 1967, pp. 52). Una de las expresiones más importantes de ese contacto radica en el conocimiento experiencial producido por la unión transitoria con Dios. Es necesario destacar que el cimiento del cual ella se nutre enraíza en los supuestos expuestos en aquellos trabajos devocionales surgidos del impulso cisneriano. Tales letras son la materialización de un *habitus* monástico que proveería a Teresa de los modos de acción, las herramientas conceptuales y las percepciones desde las cuales verter sus palabras.

En efecto, al comienzo del tratado de oración incrustado en su autobiografía, Teresa menciona un campo particular del discurso teológico: la “mística teología” (Teresa de Jesús, 1967, p. 55)¹⁷⁸. Para entender esta idea podemos dirigir nuestra atención a uno de sus libros de cabecera, el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna. El franciscano define a la teología mística cómo aquellas enseñanzas teológicas provistas por Jesús de modo directo hacia algún lugar

¹⁷⁷ La redacción que nos llega de 1565 tiene las adhesiones de los Capítulos 11-22 (sobre la oración) y 35-40 (la fundación de san José de Ávila y otras visiones). Si bien el texto tenía como principal destinatario a García de Toledo, como ha señalado Weber (2003: 109), ella no escribía para un solo destinatario.

¹⁷⁸ “Esto no era manera de visión; creo lo llaman «mística teología». Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde”.

escondido del corazón (Francisco de Osuna, 2005, p. 199). Propone, entonces, un juego de oposiciones entre ella y la teología de escuela: la teología escolástica, especulativa o escudriñadora, basada en razones, argumentos, prolongadas lecturas y tiempo de instrucción, se contrapone a la teología mística o escondida, a la cual se accede por el ejercicio en las virtudes morales que purgan el ánimo (Francisco de Osuna, 2005, p. 200).

La teología mística, en contraposición a la escolástica, le permitió a Teresa aminorar sus dudas y, sobre todo, fortalecerse en la idea de que su conocimiento, dado el estado espiritual en el que creía hallarse, era bueno y verdadero. Para la religiosa, en cuanto don divino, la contemplación infusa -unión temporal e inenarrable entre la esencia de la creatura con Dios y producida por el acto volitivo y dadivoso de éste último- le permitía ubicar el saber práctico por sobre o a la misma altura que el letrado, algo que es expuesto con una claridad abrumadora en uno de los capítulos finales de su narración autobiográfica:

Y es el engaño, que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin experiencia; y así yerran muchos, como he dicho, en querer conocer espíritus sin tenerle. No digo que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no gobierne a quien le tiene, mas entiéndese en lo exterior y interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento; y en lo sobrenatural, que mira vaya conforme a la Sagrada Escritura. En lo demás no se mate ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue los espíritus, que ya, cuanto en aquello, otro mayor Señor los gobierna, que no están sin superior. No se espante ni le parezcan cosas imposibles-todo es posible a el Señor-, sino procure esforzar la fe y humillarse de que hace el Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia, por ventura, que a él, aunque sea muy letrado. (Teresa de Jesus, 1967, p. 155).

Se muestra diáfana la idea de que su vía práctica al saber divino es tan valiosa y enriquecedora como la del más encumbrado letrado. Actor, por otro lado, que debe saber callar y dejar hablar a los ecos celestes que surgen de la voz femenina, insinuando una interpretación benigna al lector exigente que evaluaría sus visiones. Pero hay allí un aspecto más que debemos señalar: su intento de ubicarse en el casillero bueno y verdadero de la grilla clasificatoria del examinador, le provee igualmente del fundamento desde el cual se apropia del constructo teológico negativo de la feminidad que volvía a las mujeres en el objetivo de ataque preferido por las hordas diabólicas (Caciola, 2003, pp. 129-175; Clark, 1997, pp. 112-113; Sánchez Ortega, 1992), de un modo tal que le permite revertir aquella imagen despectiva hacia una clara interpretación positiva de las posibilidades femeninas de acceder al orden divino: una vez superada la limitación física y transformada la voluntad por el conocimiento del Creador, la locución mujeril se vuelve verbo

místico y ya no hay barrera sexual que justifique su afonía. La sapiencia divina, pues, habilita la palabra femenina¹⁷⁹.

Ahora bien, advertimos con anterioridad que uno de los mayores problemas que debía enfrentar Teresa era el combate contra una entidad central de la cosmovisión cristiana: el demonio. Por esa razón no sorprende que abunden en su autobiografía referencias directas a este personaje metafísico central en la concepción cristiana del universo. Como hemos señalado, durante la Europa Moderna, atravesada fuertemente por el conflicto religioso, el miedo a la posesión demoníaca se instaló como parte integral del debate en torno a las nuevas formas de espiritualidad. Por ello, para la carmelita, la tarea de pensar en los demonios se convirtió en un problema imposible de soslayar. Ella necesitaba escribir acerca del mismo para comprender qué era, cómo operaba y de qué manera era posible contrarrestarlo, un trabajo reflexivo sobre su propio lugar en relación al Bien y al Mal en el cosmos. Por último, y no por ello menos importante, su prosa requería representar también aquel inevitable combate al conjunto de personas que leerían y juzgarían sus escritos.

¿Cómo eran, entonces, esos agentes malvados del orden preternatural? A tono con una mirada nutrida por el ámbito monástico en el cual se formó como religiosa, su concepción demonológica estaba sumamente alineada con los postulados patrísticos en la materia. Allí, el Malvado era especialmente un inductor de conductas desviadas. Se caracterizaba especialmente por ser un tentador a partir de la introducción en la mente de ideas erróneas que conducirían al pecado. Ello no excluye que para la demonología del primer milenio el Ángel Caído pudiera producir efectos reales en el mundo de la materia. Por ejemplo, en la célebre *Vida de Antonio*, aquél ejerció violencia física sobre el asceta de la Tebaida retratado por Atanasio de Alejandría (Athanasius, 1980, p. 37). Pero sus acciones se dan principalmente en el interior de los hombres, en un intento constante de quebrar su voluntad libre a través de malos pensamientos y erradas sugerencias¹⁸⁰. Entonces, se observa en la recurrente aparición del demonio dentro de su autobiografía a una creatura preternatural cuyos rasgos característicos son la generación de tentaciones a través del engaño y la ilusión en ataque directo a la facultad imaginativa del penitente. Aclaremos que esa recurrencia era esperable: en una ferviente devota que clamaba recibir iluminaciones divinales y ascender hasta el contacto espiritual más elevado entre los mortales, no podía estar ausente aquel agente obstaculizador que pusiera a prueba su espíritu virtuoso. En definitiva, uno de los rasgos del demonio para la teología cristiana es el rol que adopta a la hora de probar a los justos. Algo común desde los primeros tiempos del cristianismo y que ahora ponía también en juego las exigencias de una Iglesia católica que buscaba controlar, orientar y suprimir expresiones desbordadas de religiosidad que proporcionaran argumentos a las feroces críticas lanzadas desde el bando protestante.

¹⁷⁹ Para un abordaje más extenso sobre el vínculo de Teresa con la contemplación, consúltese Macías (2016).

¹⁸⁰ Sobre la demonología del primer milenio véase, Campagne (2011, pp. 475-487), Brakke (2006), Russell (1994), Evans (1994).

Las reflexiones teresianas, entonces, se centran en los modos en cómo el ser diabólico opera sus ardides para engañar nuestra imaginación¹⁸¹. Por ejemplo, Teresa se preocupa mucho por la virtud de la humildad. Temía verse engañada acerca de su verdadero sentido (Teresa de Jesús, 1967, p. 65). Asimismo, el demonio buscaba implantar en su imaginación dudas sobre su desenvolvimiento espiritual para volverla temerosa y para que abandonase el camino elegido. Por ejemplo, nos cuenta que vio a Cristo con los ojos del alma, pero que desconocía que aquello era posible debido a que el Malvado la había inducido a creer que era sólo una fantasía suya o, incluso, el mismísimo demonio (Teresa de Jesús, 1967, p. 45). Pero Teresa no desconoce el rol ministerial del Ángel Caído, y nos advierte que este no hace más que probar a los justos (Teresa de Jesús, 1967, p. 60). Y a tono con la debilidad con la cual la patrística terminó vistiendo a estos seres desencarnados, ella expresa una fortaleza notable al momento de redactar su autobiografía: “Quedóme un señorío contra ellos, bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza” (Teresa de Jesús, 1967, p. 115).

Esto no quita que ella adopte algunas de las innovaciones escolásticas que tan caras serán para la construcción del discurso demonológico radical que fundamentó teóricamente la cacería de brujas durante la modernidad. Por ejemplo, estos seres eran ontológicamente distintos a los humanos -distancia ontológica negada por autores del primer milenio como Agustín de Hipona-, por ser entidades incorpóreas y porque su intelecto angélico permaneció intacto tras la Caída -frente al predominio patrístico que los pintaba con un intelecto disminuido y como creaturas materiales a partir de una corporalidad sutil-, y tenían la capacidad de producir efectos reales en el mundo de la materia -golpean a Teresa- (Teresa de Jesús, 1967, pp. 102, 115 y 137)¹⁸².

No obstante, la centralidad de la debilidad diabólica predomina, y sus consecuencias distan de ser neutrales. Si bien es cierto que ese esquema demonológico está claramente alimentado por el ámbito monástico en el cual se forma, no es menos acertado afirmar que su performance discursiva, al ser enunciada desde su lugar de mujer contemplativa, tomaba un rumbo distinto: no sólo presenta un demonio que resultaba débil frente a la contemplación, sino, especialmente, frente a la contemplación femenina. Así, Teresa, en su escritura y en la lectura potencial sugerida a los evaluadores, buscaba colocar su figura dentro del bando del Bien en este campo de batalla cósmico.

Finalmente, Teresa buscó insinuar esa lectura benigna por medio de la presentación de una lectura personal sobre el antiquísimo dispositivo teológico del discernimiento de espíritus. Y lo hace a través de un juego de apropiaciones: por un lado, la del neotestamentario *charisma* paulino (1 *Corintios* 12, pp. 7-11); por otro lado, la de la presentación y acomodo a los criterios del esquema conjetural diseñado por algunos teólogos tardomedievales y sintetizado por el célebre

¹⁸¹ Para un desarrollo más amplio de la concepción demonológica de la religiosa, véase Macías (2014); Zamora Calvo (2010) y Weber (1992).

¹⁸² Sobre las innovaciones de la demonología escolástica, véase Campagne (2011), Broedel, (2003: 41-44 y 68-73). Para la demonología temprano moderna aún resulta de lectura obligatoria el ya clásico trabajo de Clark (1997).

teólogo galo Jean Gerson (1363-1429)¹⁸³. El primero suponía la infusión divina de una gracia gratuita que Dios otorga a un fiel. Era una dádiva celeste que recibía un miembro de la comunidad cristiana y por la cual podría distinguir, en sí o en los otros, el impulso causal de expresiones extraordinarias (Dios, ángeles, demonios, o nuestra propia naturaleza)¹⁸⁴. Por su parte, el esquema hermenéutico diseñado por los teólogos del mundo tardo medieval se concebía como una ciencia humana basada en la sospecha, con un carácter probabilístico y conjetural, en la cual la autoridad eclesiástico-institucional tenía un rol preponderante sobre el antiguo *charisma* paulino -que se buscaba regular-, anulando el autodiscernimiento como medio de legitimación. Serían, pues, los hombres de estudio quienes decidirían acerca de la validez de las visiones, con el objetivo de controlarlas y contenerlas, a partir de una maquinaria diseñada más para producir condenas que reivindicaciones (Elliott, 2004, pp. 275-276 y 285). Esquema de corte disciplinario cuyo acento se ponía sobre los aspectos morales y psicológicos objetivamente observables: carácter, estilo de vida, sexo, edad, salud, riqueza y posición social.

Entonces, en armonía con la propuesta infusa del *charisma* paulino, la primera impresión que nos deja la prosa teresiana es que ella, partiendo de un carácter afectivo, sensitivo y claramente subjetivo, utiliza como eje interpretativo de sus propias visiones -autodiscernimiento- los efectos interiores que le provocaban. Sintéticamente, podemos decir que mientras los ímpetus benignos le transmiten una sensación de paz y serenidad, al tiempo que la insuflan de una certeza que se percibe como el resultado de un arduo trabajo introspectivo, los movimientos malignos, por contrario, le generan agitación y angustia. Teresa dedica parte del Capítulo 25 de su autobiografía espiritual a señalar, en un juego de oposiciones, la diferencia de los efectos producidos por Dios y por el demonio. El primero cumple con las cosas preanunciadas (profecía), entenece, da luz y aquieta, al tiempo que quita la sequedad y alboroto del alma. El segundo, en cambio, deja gran sequedad e inquietud en el alma, quedando alborotada (Teresa de Jesús, 1967, pp. 111-114). Incluso, la monja carmelita cuenta circunstancialmente con el apoyo del mejor de los maestros para identificar los efectos diabólicos: “he sido luego avisada del Señor cómo era demonio” (Teresa de Jesús, 1967, p. 113). Como aclara más adelante en el mismo libro, todo esto permite poner en evidencia la debilidad del Maligno, ya que “por los efectos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio”; la falaz representación de la Humanidad de Cristo forjada por el Ángel Caído para engañarla parece destinada al fracaso debido a que produce alboroto e inquietud, por lo que no puede hacer daño a quien tenga experiencia inmediata de lo sobrenatural (Teresa de Jesús, 1967, pp. 125-126).

¹⁸³ Sobre el discernimiento de espíritus nos basamos en la siguiente bibliografía: Campagne (2015), Renoux (2013), Sluhovsky (2007), Clark (2007, pp. 204-235), Keitt (2005, pp. 55-86), Elliott (2004, pp. 250-296), y Caciola (2003).

¹⁸⁴ Es menester aclarar que esta interpretación hegemónica de la frase paulina no fue, en los tiempos tempranos, la única posible. Alternativamente se interpretó a la *discretio spirituum* como la capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres; el origen de los impulsos interiores que empujan a una persona a seguir un curso de acción determinado; la capacidad de ver el mundo metafísico de las creaturas angélicas; y, finalmente, como un equivalente de la virtud monacal de la sabiduría.

Lo interesante del caso teresiano es que, en sintonía con el momento histórico social en el que escribe, en donde quedaba fuera de sus posibilidades -y de las de cualquier otra visionaria- el concebir una práctica basada exclusivamente en la autoevaluación como lo habrían hecho algunas de las más reconocidas místicas tardo medievales, conviven en ella las exclamaciones y enseñanzas del autoexamen junto a los preceptos del discernimiento institucionalizado. Teresa misma propone lecturas de orden conductual sobre sus propias hermanas para evaluar el origen de sus inquietudes físicas y espirituales. La gran novedad teresiana es que, en el caso particular de la reforma carmelita por ella movilizada, el control interno de los conventos femeninos debía ser vehiculizado en gran parte, no por el clero masculino, sino por las prioras. En el proyecto teresiano, ellas eran el primer agente institucional que juzgaba las experiencias de sus subordinadas¹⁸⁵.

Ahora bien, ya que las expresiones teresianas en este sentido exceden -y en gran medida suceden- el marco de su narración autobiográfica, las dejaremos de lado¹⁸⁶. Donde sí vamos a poner el foco es en su respuesta y modelación literaria de las expectativas de los censores que leerían su *Vida*. Destaquemos, entonces, ciertas particularidades de su proceder frente a uno de los tópicos claves del discernimiento espiritual ortodoxo: el de que las visionarias tendrían que mostrar temor ante los posibles engaños del demonio, un rechazo a los sucesos extraordinarios -con su consecuente relativización de la *praxis* del auto discernimiento- y, en una muestra de humildad y subordinación a los agentes institucionales, la inmediata consulta a su confesor (Campagne, 2015, p. 151). ¿Cómo obró Teresa ante aquellos tópicos en este ambiente de desconfianza y dudas?

Ya hemos expuesto su relación con el demonio. Basta recordar que el temor ante los engaños e ilusiones inducidas por aquel son explícitos y siempre presentes. La posibilidad de que se transfigurara en ángel de luz lo volvía un peligro latente que le habría generado dudas acerca de sus experiencias, especialmente durante sus primeras visiones y locuciones espectrales. No obstante, la debilidad con que los representa lo volvían un Enemigo vencible, cuyo riesgo resulta disminuido ante aquellos que, como ella, han obtenido la gracia del conocimiento sobrenatural.

En cuanto a la relación con los confesores, Teresa debía ser muy cauta. Ella no podía desprenderse del representante eclesiástico que juzgaría sus visiones: cualquier indicio de una dirección autónoma de su propio desenvolvimiento interior supondría una desviación del control que pretendía ejercer la Iglesia y particularmente, por su condición de mujer, una inversión de los patrones de género concebidos como normales en la época. Además, como advierte Elena Carrera (2005, pp. 89-118), a Teresa le movía su propia experiencia temprana, los conflictos interiores que le habían producido los modelos de confesor letrado, virtuoso y discreto, provistos por su lectura de escritores espirituales, los cuales contrastaban con la realidad de un mundo sacerdotal poco entrenado y negligente. Ahora bien, a pesar de sus contratiempos y el desfasaje

¹⁸⁵ Este aspecto lo ha desarrollado sintética y claramente Weber (2008, pp. 300-303).

¹⁸⁶ Puede consultarse al respecto Macías (2015).

sufrido entre sus expectativas y la realidad, la religiosa nunca negó la figura del sacerdote que oficia el sacramento de la confesión o guía la consciencia de las ánimas devotas. Aunque jamás dejó de expresar, de modo sutil y preciso, su deseo de que aquel comprendiese piadosamente el alma de quien confiesa y orienta. En este sentido, creía que un mal confesor podía generar un retroceso en el camino de la oración al no entender o confundir lo que le sucedía al practicante de oración, sin dejarle a éste comprender por sí mismo qué cambios internos estaba atravesando ya que por obediencia no osaría contradecirlo (Teresa de Jesús, 1967, pp. 67-68). Como resultado, Teresa se manejó de modo ambivalente: ella se movió constantemente de la crítica a los confesores inexpertos al elogio y necesidad de maestros experimentados -sendero que no abandonaría en el resto de su experiencia vital.

Por último, Teresa expresa algún rechazo a las visiones sobrenaturales. En su *Vida* narra cómo una visión intelectual le generó el suficiente temor para empujarla a consultar a un confesor (Teresa de Jesús, 1967, p. 118). Y su reiterada deferencia (aunque ambigua) hacia los confesores, también hacía las veces de distanciamiento ante la irrupción de lo fantástico en su interior. Vale destacar que el mencionado rechazo de su *Vida* volverá a aparecer años más tarde, en su *Moradas del Castillo Interior* (1577). Y esto por un motivo: cuando vuelva a reiterar el episodio tras una década, el tono de la exposición es totalmente distinto. Allí menciona haber conocido a una persona quien, tras atravesar una visión intelectual y estando temerosa de la misma, fue corriendo a contarla a quien la confesaba. Pero la explicación aquí toma nuevos matices. Está bien, señala de modo muy ortodoxo, contarle en los principios. Pero ante un diagnóstico de antojo aclara: “no se os dé nada, que el antojo poco mal ni bien puede hacer a vuestra alma... Si os dijeren es demonio, será más trabajo... más cuando lo diga, yo sé que el mesme Señor, que anda con vos, os consolará y asiguraré y a él le irá dando luz para que os la dé” (Teresa de Jesús, 1967, pp. 428-429). De esta manera, Teresa introduce la certeza en el texto y en sus hermanas religiosas que lo leerían. Ello no quiere decir que la incertidumbre no haya inundado la psicología de la monja: las dudas existieron, pero la seguridad avanzó junto a una cintura política suficientemente perspicaz como para no ser objeto de los fuertes vientos de la censura. En este caso, con la reforma del carmelito ya avanzada, las siempre presentes dudas y temores dejaban lugar a una mayor seguridad para sus correligionarias. A su vez, el pasaje citado pone un manto de duda sobre el juicio inquisitivo. Quizás por ello la protagonista de la narración adopta aquí la forma de tercera persona del singular, como un modo de tomar distancia de la imagen de una mujer dubitativa y reforzar la certidumbre que buscaba transmitir a sus compañeras de orden. En su autobiografía, en cambio, el énfasis en la inseguridad le permitía demostrar su apego a la ortodoxia y a las expectativas delineadas por el dispositivo hermenéutico que utilizarían los evaluadores. Y ello le posibilitaba el ubicarse del lado benigno de la grilla clasificatoria con la cual sería examinada.

Palabras finales

Lo expuesto hasta aquí nos ha permitido delinear los contornos de un universo político-religioso de mucha efervescencia. Uno que, alimentado por conflictos interconfesionales sumamente agudos, hicieron del mantenimiento de la norma y la homogeneización de creencia el horizonte político tanto de los emergentes Estados como de las diversas confesiones cristianas. En este ambiente de sospechas y desconfianzas dentro del mundo católico, la oración contemplativa tuvo un crecimiento exponencial, alimentado y censurado al mismo tiempo por distintos clérigos. En el solar ibérico, su desarrollo fue notorio, y parte de esa notoriedad se debe a la religiosa cuya autobiografía nos hemos aprestado a analizar: Teresa de Ávila. Allí, hemos observado que no fue sólo una cuestión de estilo lo que permitió que ella sugiriera una lectura sobre su propia persona, sino su abordaje y resolución de algunos de los problemas de la intelectualidad religiosa del período de mayor efervescencia: la contemplación femenina, la demonología y el discernimiento de espíritus. La prosa teresiana buscó, en cada uno de estos aspectos, ubicar su figura en el bando del Bien, insinuando una lectura benigna a sus censores e intentando construir un lugar de enunciación legítimo que justificara no sólo sus palabras, sino también la obra que comenzaba a impulsar: la reforma del Carmelo Descalzo. No le faltaron detractores, pero tampoco apoyos. Y en parte, este grupo humano que la sostuvo y le permitió finalmente permanecer en los márgenes de la ortodoxia (hasta ser corrida al centro por medio de la canonización de 1622), fue enamorado por aquellas letras que supieron resolver las urgencias teológicas que la acechaban. Por último, podemos afirmar que delineadas entre Dios, ángeles y demonios, las letras teresianas son las huellas que delatan un espacio y tiempo hundido en el conflicto no sólo interconfesional, sino también intraconfesional; en donde la disputa por el modo de acceder a la Esencia creadora del imaginario cristiano (de modo mediato o inmediato) agitaba las ya movedizas aguas de una Iglesia que, en cuanto comunidad institucionalizada, buscaba conformar un bloque compacto y sin fisuras ante la otredad confesional que habitaba en sus cercanías -o incluso, dentro de sus propios límites-: el protestantismo. El *Libro de la Vida* nos muestra, con una certeza indisimulable, que esa unidad homogénea fue una aspiración irrealizada.

Extractos del *Libro de la Vida*

Teresa y la oración:

[pagina 59] la metáfora del hortelano: “Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; u con noria y arcaduces, que se saca con un torno (yo lo he sacado algunas veces): es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; u de un río u arroyo: esto riega muy mijor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo, y es a menos trabajo mucho del hortolano; u con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mijor que todo lo que queda dicho”. Con ello Teresa intentaba dar una imagen didáctica y comprensible

sobre el ascenso gradual del penitente hacia Dios, con pasos activos hasta encontrarse en la relativa pasividad de la inenarrable unión mística.

[páginas 84-85] Sobre las funciones del alma (memoria, voluntad y entendimiento) en relación al momento de la unión con Dios y su inefabilidad: “Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran...la memoria...ya no puede más bullir. La voluntad deve estar bien ocupada en amar, mas no entiende como ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque-como digo- no se entiende; yo no acabo de entender esto”.

[página 120] Sobre la infusión inmediata del conocimiento divino gracias a la contemplación: “hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde” que se atreve a afirmar que “se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas”.

Teresa y los demonios:

[página 60] Los ardidés diabólicos como prueba divinal: “para probar a sus amadores y saber si podrán beber el cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros”.

[página 65] Sobre los ataques del demonio a través de introducir ideas erróneas: “es menester entendamos cómo ha de ser esta humildad, porque creo el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires”.

[página 115] Sobre su poder ante los demonios y su desvalorización: “Quedóme un señorío contra ellos, bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza”.

[página 102] Sobre la distinción ontológica entre las creaturas humanas y las angélicas afirma: “nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo”. En este sentido, Teresa reconoce el carácter incorpóreo de los seres angelicales y demoníacos. Sin embargo, es menester advertir que para la escolástica incorpóreo e inmaterial no son necesariamente sinónimos. Así, mientras que para el franciscano Buenaventura los ángeles son incorpóreos pero compuestos por un grado de material espiritual (son incorpóreos y materiales), para el dominico Tomás de Aquino son incorpóreos e inmatereales. Teresa no da pistas sobre su comprensión de la incorporeidad, aunque dado el peso hegemónico del pensamiento tomista en aquellos tiempos podemos pensar que los representa como inmatereales.

[página 115] Sobre la capacidad intelectual de los demonios, que se muestran como seres que atacan con agudeza u por mandato divino: “No saben estos enemigos [los demonios] derecho acometer, sino quien ven que se les rinde, u cuando lo permite Dios para más bien de sus siervos que los tiene y atormenten”.

Teresa y el discernimiento de espíritus:

[página 111] Sobre la aproximación subjetiva y basada en los efectos del discernimiento espiritual, en el siguiente pasaje expresa los efectos benignos y los peligros de confundirse con el propio entendimiento: “Yo querría declarar los engaños que puede haver aquí, aunque a quien tiene mucha experiencia paréceme será poco u ninguno (mas ha de ser mucha la experiencia) y la diferencia que hay cuando es espíritu bueno u cuando es malo, u cómo puede también ser aprehensión del mesmo entendimiento -que podría acaecer- u hablar el mesmo espíritu a sí mesmo; esto no sé yo si puede ser, mas aun hoy me ha parecido que sí. Cuando es de Dios, tengo muy provado en muchas cosas que se me decían dos y tres años antes y todas se han cumplido, y hasta ahora ninguna ha salido mentira, y otras cosas adonde se ve claro ser espíritu de Dios...y si es cosa que el entendimiento fabrica, por delgado que vaya, entiende que ordena él algo y que habla, que no es otra cosa sino ordenar uno la plática u escuchar lo que otro le dice, y verá el entendimiento que entonces no escucha, pues que obra, y las palabras que él fabrica son como cosa sorda, fantaseada y no con la claridad que estotras; y aquí está en nuestra mano divertirnos como callar cuando hablamos; en estotro no hay términos...estotra que habla el Señor es palabra y obra, y aunque las palabras no sean devoción, sino de reprehensión, a la primera disponen un alma, y la habilita, y enternece y da luz, y regala y quieta, y si estava con sequedad u alboroto y desasosiego del alma, como con la mano se le quita y aun mejor, que parece quiere el Señor se entienda que es poderoso y que sus palabras obran”.

[página 113-114] Prosigue con los efectos, en este caso, con los causados por la malvada creatura preternatural: “Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor cómo era demonio. Dejado la gran sequedad que queda, es una inquietud en el alma a manera de otras muchas veces que ha primitido el Señor que tenga grandes tentaciones y trabajos de alma de diferentes maneras...El gusto y deleite que él da [el demonio], a mi parecer, es diferente en gran manera; podía él engañar con estos gustos a quien no tuviere u huviere tenido otros de Dios...cuando es demonio, parece que se asconden todos los bienes y huyen del alma, sigún queda desabrida y alborotada y sin ningún efecto bueno; porque aunque parece pone deseos, no son fuertes; la humildad que deja es falsa, alborotada y sin suavidad. Paréceme que a quien tiene experiencia de el buen espíritu lo entenderá”.

[página 180] Vuelve a afirmar la infusión divina de la gracia del discernimiento de espíritus: “quien tuviere talento de conocer espíritus y le huviere el Señor dado humildad verdadera, que éste juzga por los efectos y determinaciones y amor y dale el Señor luz para que lo conozca...dalo el Señor a quien quiere, y aun a quien mejor se dispone”.

[páginas 61-62] Páginas atrás, ya había adelantado los peligros de la composición natural para confundir la psicología de las penitentes, llamando a sus confesores a la mesura y comprensión: “somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias de el cuerpo, y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces

hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras...que haya discreción para ver cuándo es de esto y no la ahoguen a la pobre. Entiendan que son enfermos...Dije «con discrición», porque alguna vez el demonio lo hará; y así es bien, ni siempre dejar la oración cuando hay gran destraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede”.

[páginas 67-68] Sobre la creencia en Teresa de la necesidad del confesor, aunque también de que era capaz de producir un retroceso en el desarrollo espiritual de la penitente: “es muy necesario el maestro, si es espirimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí misma entender; porque, como sabe que es gran mérito estar, estar sujeta a maestro, no osa salir de lo que le manda”. En este caso, Teresa reclamaba un maestro experimentado en el arte de la oración. Sin embargo, en las mismas páginas reclamara que converngan en su figura tanto la experiencia como las letras: “Ansí que importa mucho ser el maestro avisado-digo de buen entendimiento-y que tenga espiriencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio”.

[página 118] Tras experimentar una visión intelectual Teresa expresa su búsqueda del consejo por el sacerdote: “Yo, como estaba ignorantísima de que podía haver semejante visión, diome gran temor a el principio y no hacía sino llorar...Luego fui a mi confesor harto fatigada a decírselo”. Como observamos, se conjugan aquí el rechazo a las visiones sobrenaturales con la obediencia debida al confesor.

[páginas 107-108] Teresa fue en varias ocasiones objeto del discernimiento espiritual como mecanismo de disciplinamiento y control. Por ejemplo, comenta que Francisco de Salcedo junto al sacerdote Gaspar Daza concluyeron lo siguiente: “díjome [Salcedo] que a todo su parecer de entreambos era demonio; que lo que convenía era tratar con un padre de la Compañía de Jesús...que le diese cuenta de mi vida por una confesión general”. El jesuita en cuestión será el joven sacerdote Diego de Cetina, quien también evaluará a Teresa y dará un diagnóstico positivo que alegraría a la religiosa: “Dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente, sino que era menester tornar de nuevo a la oración, porque no iva bien fundada...Díjome tuviese cada día ración en un paso de la Pasión, y que me aprovechase de él, y que no pensase sino en la Humanidad [de Cristo]”. En este caso, Cetina orientaba a Teresa a seguir por el sendero marcado por los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, que invitaban al penitente a un avance de la meditación centrando sus oraciones en la humanidad de Cristo, especialmente en su Pasión (los episodios evangélicos que suceden entre la última cena y su crucifixión y muerte).

Delación de los colaboradores:

[página 109] La religiosa comenta un fuerte sostén político y espiritual que convalido su camino: la del jesuita Francisco de Borja: “díjome que era espíritu de Dios y que le parecía no era bien ya resistirle más...me quedé muy consolada y el cavallero también”. Tal reafirmación de su sendero espiritual no es menor. Francisco de Borja había sido hasta su ingreso a la Compañía de Jesús -de quienes será el tercer General de la orden- Duque de Gandía. Además, provenía de una importante familia noble española, entre cuyos antepasados contaba con dos papas:

Calixto III (Papa entre 1455-1458) y Alejandro VI (Papa entre 1492-1503) -éste último retratado en la conocida serie televisiva titulada Borgia.

[página 132] Teresa menciona el apoyo de espirituales de peso, como el franciscano Pedro de Alcántara, de quien afirma: “Este santo hombre me dio luz en todo y me lo declaró, y dijo que no tuviese pena, sino que alabase a Dios y estuviese tan cierta que era espíritu suyo”.

[página 158] la monja delata el apoyo material y logístico recibido por la viuda de Luisa de la Cerda: “Aquella señora con quien estava para esto me ayudava mucho”.

[página 161] Expresa cómo, gracias a las gestiones de Pedro de alcántara y de Juan Velázquez Dávila, el obispo de Ávila, Álvaro de Mendoza, puso la fundación del novel convento de san José de Ávila bajo la órbita episcopal: “Entreambos a dos acabaron con el obispo admitiese el monasterio, que no fue poco, por ser pobre, sino que era tan amigo a personas que vía ansí determinadas a servir a el Señor que luego se aficionó a favorecerle”. El hecho es importantísimo. En primer lugar, ya que, al quedar bajo el paraguas del obispo, la fundación esquivaba la animadversión que el general de la orden carmelita había mostrado hacia el intento de la monja - aun cuando al comienzo la había animado a ello. En segundo término, debido a que los Mendoza también eran una de las reconocidas familias nobles de Castilla. Por otro lado, si bien queda fuera del alcance de la autobiografía, vale señalar que Teresa involucrará a muchos de sus apoyos socioeconómicos para las fundaciones conventuales en sus libros posteriores, varios de los cuales provenientes de familias comerciantes de origen judeoconverso.

Referencias

- Ahlgren, G. (1996). *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Andrés Martín, M. (1988). “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)”, *Studia histórica. Historia Moderna*, 6, pp. 465-479.
- Athanasius (1980). *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*, trad. Robert C. Gregg. New Jersey: Paulist Press.
- Bataillon, M. (2013). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, Segunda edición en español corregida y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica. Edición original 1937.
- Bilinkoff, J. (1993). *Ávila de santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, trad. Mercedes Pereda. Madrid: Editorial de espiritualidad. Edición original 1989.
- Bilinkoff, J. (2005). *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Boon, J. A. (2010). “Mother Juana de la Cruz: Marian Visions and Female Preaching”. En H. Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism* (pp. 127-148). Leiden: Brill.
- Brakke, D. (2006). *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

- Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press.
- Caciola, N. (2003). *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Calvino, J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genève: Oliua Roberti Stephani.
- Campagne, F. A. (2011). "Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt". *Church History*, 80(3), pp. 467-497. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/41240633>
- Campagne, F. A. (2015). *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Carrera, E. (2005). *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Legenda.
- Clark, S. (1997). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Clark, S. (2007). *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Crouzet, D. (1990). *Les Guerriers de Dieu: La Violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*. 2 vols. Seyssel: Champ Vallon.
- Crouzet, D. (2001). *Calvino*, trad. de Ignacio Hierro. Barcelona: Ariel. Edición original 2000.
- Elliott, D. (2004). *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans, G. R. (1994). *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición original 1982.
- Everett, M. (2015). *The Rise of Thomas Cromwell: Power and Politics in the Reign of Henry VIII*. New Haven: Yale University Press.
- Firpo, M. (1993). *Riforma protestante ed eresia nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*. Bari: Laterza
- Firpo, M. (2016). "Rethinking 'Catholic Reform' and 'Counter-Reformation': What Happened in Early Modern Catholicism –a View from Italy". *Journal of Early Modern History*, 20, pp. 293-312. Recuperado de: https://brill.com/view/journals/jemh/20/3/article-p293_3.xml?language=en
- Francisco de Osuna (2005). *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Heming, C. P. (2003). *Protestants and the Cult of the Saints in German-Speaking Europe, 1517-1531*. Kirksville: Truman State University Press.
- Kahn, D. (2018). "España ante la heterodoxia: la inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530)". En M. Boeglin, I. Fernández Terricabras y D. Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI* (pp. 39-51). Madrid: Casa de Velázquez.
- Keck, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Keitt, A. W. (2005). *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*. Boston: Brill.

- Lotz-Heumann, U. (2001). "The Concept of 'Confessionalization': A Historiographical Paradigm in Dispute". *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 4, pp. 93-114. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=498856>
- Macías, F. S. (2014). "El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación". *Tiempos Modernos*, 29(2), pp. 1-29. Recuperado de: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/361>
- Macías, F. S. (2015). "El discernimiento espiritual teresiano entre el *charisma* paulino y el paradigma gersoniano". *Via spiritus*, 22, pp. 117-136. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/335101415_El_discernimiento_espiritual_teresiano_entre_el_charisma_paulino_y_el_paradigma_Gersoniano
- Macías, F. S. (2016). "Contemplación y trascendencia: Teresa de Ávila y el fundamento teológico-místico para la superación de la debilidad femenina". *Studia Historica. Historia Moderna*, 38(2), pp. 327-352. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5770243>
- Martínez Millán, J. (1994-1995). "El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición", *Trocadero*, 6-7, pp. 103-124.
- Mostaccio, S. (2008), "Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli *Esercizi spirituali*: il caso Gagliardi/Berinzaga". En G. Zarri (ed.), *Storia della direzione spirituale. Vol. III L'età Moderna* (pp. 311-329). Brescia: Morcelliana.
- Newcombe, D. G. (1995). *Henry VIII and the English Reformation*. London: Routledge.
- Pastore, S. (2004). *Un'eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Po-Chia Hsia, R. (2010), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Segunda edición, trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal. Edición original 1998.
- Poutrin, I. (1995). *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Proserpi, A. (2008). *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Junta de Castilla y León.
- Reinhard, W. (1977). "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationgeschichte*, 68, pp. 252-266.
- Reinhard, W. (1989). "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment". *Catholic Historical Review*, 75, pp. 383-404.
- Renoux, C. (1999). "Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l'âge baroque". *Rives nord-méditerranéennes*, 3. Reuperado de: <http://rives.revues.org/document154.html>.
- Roest, B (2004). *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*. Leiden: Brill.
- Roest, B. (2007). "The Discipline of the Heart: Pedagogies of Prayer in Medieval Franciscan Works of Religious Instruction". En T. J. Johnson (ed.), *Franciscans at Prayer* (pp. 413-448). Leiden: Brill.
- Roper, L. (2017). *Martin Luther: Renegade and Prophet*. New York: Random House.

- Ruiz-Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, Í. (2007). “El concepto de ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 29, pp. 279-305. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2578557>
- Russell, J. B. (1994). *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University Press. Edición original 1981.
- Thomas, W. (2001). *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Leuven: Leuven University Press.
- Sánchez Ortega, M. H. (1992). “Woman as Source of ‘Evil’ in Counter-Reformation Spain”. En A. J. Cruz and M. E. Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (pp. 196-215). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schilling, H. (1981). *Konfessionskonflikt und Staatsbildung: Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem un sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Schilling, H. (1992). “Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620”. En H. Schilling, (ed.), *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History* (pp. 205-245). Leiden: Brill.
- Short, W. J. (2007). “From Contemplation to Inquisition: the Franciscan Practice of Recollection in Sixteenth-Century Spain”. En T. J. Johnson (ed.), *Franciscans at Prayer* (pp. 449-474). Leiden, Brill.
- Simons, W. (2012). “New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe”. En A. Hollywood y P. Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* (pp. 80-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sluhovsky, M. (2007). *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teresa de Jesús (1967). *Obras completas*, Editado por Efrén de la Madre de Dios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Weber, A. (1990). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, A. (1992). “Saint Teresa, Demonologist”. En A. J. Cruz and M. E. Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (pp. 171-195). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weber, A. (2000). “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”. *The Sixteenth Century Journal*, 31(1), pp. 123-146.
- Weber, A. (2003). “The Three Lives of the *Vida*: The Uses of Convent Autobiography”. En M. Vicente y L. Corteguera (eds.), *Women, Text and Authority in the Early Modern Spanish World* (pp.107-125). Aldershot: Ashgate.
- Weber, A. (2007). “Locating Holiness in Early Modern Spain: Convents, Caves, and Houses”. En J. Hartman and A. Seeff (eds.), *Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women* (pp. 50-74). Newark: University of Delaware Press.

- Weber, A. (2008). "Teresa di Gesù e la direzione spirituale". En G. Zarri (ed.), *Storia della direzione spirituale. Vol. III L'età Moderna* (pp. 289-309). Brescia: Morcelliana.
- Weinstein, D. y Bell, R. (1982). *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Williams, G. H. (1983). *La reforma radical*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición original 1962.
- Zamora Calvo, M. J. (2010). "Misticismo y demonología: Teresa de Jesús". *Alpha*, 31, pp. 147-161.
Recuperado de:
https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-22012010000200011&script=sci_arttext