

## CONTEMPLACIÓN Y TRASCENDENCIA: TERESA DE ÁVILA Y EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO-MÍSTICO PARA LA SUPERACIÓN DE LA DEBILIDAD FEMENINA

### *Contemplation and Transcendence: Teresa of Ávila and the Mystical-Theological Fundament for Overcoming Female Weakness*

Facundo Sebastián MACÍAS

Universidad de Buenos Aires

Correo-e: [maciasfs@gmail.com](mailto:maciasfs@gmail.com)

**RESUMEN:** El presente trabajo se propone evidenciar cómo Teresa de Ávila, aun incorporando aspectos del negativo constructo teológico intelectual cristiano sobre la mujer, termina por reafirmar las potencialidades de las palabras y obras femeninas a causa de su apropiación de la teología mística. En efecto, este campo le proveyó los presupuestos teóricos que le permitieron concebir la materialidad del endeble cuerpo femenino como un elemento subordinado a la capacidad del alma agénérica para acceder a lo más profundo del conocimiento divino.

*Palabras clave:* Teresa; mujer; teología mística.

**ABSTRACT:** This paper aims to show how Teresa of Avila ends up reaffirming the potential of women's words and deeds even when incorporating negative aspects of intellectual Christian theological construct on women because of her appropriation of mystical theology. In effect, this field provided her with the theoretical assumptions that allowed her to

conceive the materiality of the weak female body as a subordinate element to the soul without gender's ability to access the depths of divine knowledge.

*Key words:* Teresa; Woman; Mystical Theology.

## 1. LA VISIÓN HEGEMÓNICA CRISTIANA SOBRE LAS MUJERES

Uno de los supuestos básicos que surcaron la cultura cristiana occidental a lo largo de su historia fue el hecho de que las mujeres –herederas de aquella primera mujer quien desobedeció las órdenes de Dios– eran más débiles que los hombres, tanto física como mentalmente. Esa labilidad sería fundamento representacional de lo femenino en variadas formas escritas dentro de la cosmovisión cristiana. Era expuesta, por ejemplo, en los tratados etimológicos del Medioevo –que seguían a grandes rasgos las líneas propuestas por Isidoro de Sevilla–, los cuales contraponían su debilidad, maleabilidad e impresionabilidad frente al carácter virtuoso y fuerte del hombre. Asimismo, alimentaría la concepción galénica de la medicina que predominó durante siglos, según la cual los balances humorales y los temperamentos producidos por la distinta combinación de elementos, fluidos y cualidades (fuego/aire/agua/tierra, bilis amarilla/sangre/flema/bilis negra, calor/frío/húmedo/seco), reproducía ese mismo desbalance de género, ubicando a las mujeres en los temperamentos flemáticos y melancólicos –caracterizados por la lentitud, inactividad y torpeza– frente al colérico y sanguíneo del hombre –energético y volátil, alegre y generoso, respectivamente–. Más aún, la predominancia de la frialdad en la mujer la volvía moralmente inestable, así como la humedad la hacía más variable, inconsistente e impresionable, lo que terminaba por convertirlas en sujetos mucho más abiertos –apertura facilitada por la porosidad del cuerpo femenino– a las influencias de fuerzas espirituales externas y, en consecuencia, a encontrarse como víctimas de los ataques de ángeles caídos<sup>1</sup>. Eran, en suma, las más factibles de ser engañadas y poseídas, volviéndose así el blanco preferido del demonio<sup>2</sup>.

Referentes centrales de pensamiento teológico cristiano han dado fundamentos teóricos de primer orden para esta inferioridad de la mujer y cuya impronta resulta difícil exagerar. En primer lugar, Agustín de Hipona. El hiponense sugería lapidariamente que Eva había sido quien introdujo el pecado en la humanidad,

1. CACIOLA, N.: *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca, 2003, pp. 129-175.

2. CLARK, S.: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997, pp. 112-113.

con lo cual las mujeres evocaban mucho del odioso poder del Ángel Caído: así como el precepto de que no se coma del árbol fue dado por Dios al hombre y de este llegó a la mujer, el pecado salió del demonio y a través de la mujer llegó al hombre, ubicando a cada uno de ellos más próximos a polos opuestos, es decir, hombre-bien/mujer-mal<sup>3</sup>. Más aún, la mujer poseería en su mente un cierto orgullo, cuestión para nada menor, ya que en el esquema moral agustiniano el orgullo precede a la Caída<sup>4</sup>. Agustín no dudaba en ubicar a las mujeres en un escaño inferior y subordinado al hombre. Así, el orden establecido por el Creador que rige y administra las naturalezas y voluntades, somete a Él todo lo creado, lo corporal a lo espiritual, lo irracional a lo racional, «*femineam masculinae, minus valentem valentiori*»<sup>5</sup>. Siglos más tarde Tomás de Aquino, uno de los mayores referentes de la teología del segundo milenio, argumentaría –desde un enfoque marcadamente aristotélico–, que la naturaleza particular de la mujer era imperfecta y ocasional, producto de una falla en la potencia activa del semen masculino, o de la mala disposición de la materia en donde se aloja, o de las condiciones extrínsecas como el clima<sup>6</sup>. El Aquinate sugería que, en cuanto a la naturaleza universal, no es ocasional, ya que fue algo establecido por Dios para la capacidad generativa de la especie. Pero es precisamente esa ausencia de la naturaleza particular la que

3. «*Praeceptum enim a Domino per virum usque ad feminam; peccatum autem a diabolo per feminam usque ad virum*» («Pues el precepto desde el Señor a través del hombre llegó a la mujer; sin embargo el pecado desde el diablo a través de la mujer llegó al hombre»). AGUSTÍN de HIPONA: «De genesi ad litteram», en *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe, Madrid, 1957, XI. 34, 45, pp. 1164-1165. Cito por libro, capítulo, párrafo y número de página. El libro fue escrito entre 401-414. Todas las traducciones del latín al castellano son mías.

4. *Idem*, XI, 30, 39, pp. 1156-1159. *Vid.* RUSSELL, J. B.: *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca, 1994, p. 214; y FORSYTH, N.: *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, 1987, pp. 428 y 434-436. Aunque, aclara el autor, el pecado es el acto de comer la manzana, no el estado mental previo. De hecho, señala que con posterioridad el santo de Hipona modificaría esta fuerte carga negativa hacia la mujer y censuraría también a Adán para cuando escribiera su *De civitate Dei* (413-427).

5. («Lo femenino a lo masculino, lo menos fuerte a lo más fuerte»). AGUSTÍN de HIPONA: *De genesi ad litteram*, VIII. 23, 44, pp. 996-999. No es menos representativo de esta imagen cristiana de la figura femenina el que para Agustín la mujer fuese creada con el fin de la procreación, relegándola por ello a un rol pasivo, y que debe estar sometida al hombre. *Idem*, IX. 3, 5, pp. 1012-1013; IX. 5, 9, pp. 1016-1017; XI, 37, 50, pp. 1170-1173. Sobre el sometimiento de la mujer al hombre *Vid.* también *Idem: Confesiones*, Edición bilingüe, Ángel Custodio VEGA (Ed.), Madrid, 1979, XIII. 32. 47, p. 598 y XIII. 34. 49, p. 600. Cito por libro, capítulo, párrafo y número de página. El libro fue escrito entre 397-400.

6. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, Ia q. 92, a. 1. Todas las referencias y citas de la *Suma Teológica* son extraídas de <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Para una traducción en castellano consúltese TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas de España, Madrid, V tomos, 2001.

lo lleva a concluir más adelante, parafraseando a Aristóteles, que las mujeres son un varón defectuoso (*mas occasionatus*)<sup>7</sup>.

Algunas de las mayores autoridades teológicas de fines de la Edad Media, cuyas plumas tendrán profunda influencia durante la modernidad, también reproducen este cuadro adverso de las hijas de Eva. Entre ellas Jean Gerson (1363-1429), cuyos trabajos representaron una de las mayores fuentes de inspiración en torno al dispositivo teológico del discernimiento de espíritus durante el segundo milenio, sostuvo en su *De probatione spirituum* (1415) que es sobre todo en los jóvenes y las mujeres –asociando de algún modo a la última con una minoría de edad– en donde la pasión es excesiva, más ávida, inconstante, desenfrenada y por ello sospechosa<sup>8</sup>. Si bien señala algunos hombres a los cuales se les había erróneamente atribuido signos de santidad –como Jan Hus–, el canciller de París inclinaba negativamente la balanza hacia las mujeres al elegir en pasajes específicos la declinación latina en género femenino: «*Cave ergo quisquis eris auditor aut consultor ut non applaudas talis personas, non obinde laudes eam, non mireris quasi Sanctam dignamque revelationibus atque miraculis*»<sup>9</sup>. Y en su *De examinatione doctrinarum* (1423) proseguiría esa línea al advertir, tras reconocer la posibilidad de que la mujer sea portadora de una santidad privilegiada, que aquellas que expresan palabras solemnes son siempre sospechosas hasta ser examinadas de un modo más profundo que los hombres, ya que la mujer es seducida más fácilmente, seduce obstinadamente y

7. *Idem*, Ia q. 99, a. 2: «*Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur mas occasionatus, quia est praeter intentionem naturae particularis, non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est [Ia q. 92, a. 1]*» («A la primera debe decirse que la mujer es un varón defectuoso, porque está fuera de intención la naturaleza particular, pero no de la intención de la naturaleza universal, como fue dicho arriba»). Estas ideas que expresa el Aquinate son heredadas de la concepción aristotélica acerca de la concepción. *Vid.* CACIOLA, N.: *op. cit.*, pp. 141-142.

8. «*Queritur ergo si persona sit novita in zelo Dei, quia novitius fervor citò fallitur si regente caruerit; praesertim in adolescentibus & foeminis, quarum est ardor nimius, avidus, varius, effrenis, ideòque suspectus*» («por lo tanto se indaga si la persona sea nueva en el celo de Dios, porque el más nuevo ardor fácilmente es engañado si carece de guía: sobre todo en los jóvenes y las mujeres, de las cuales la pasión es excesiva, más ávida, inconstante, desenfrenada y, por lo tanto, sospechosa»). GERSONII, J.: «De probatione spirituum», en *Idem: Opera omnia, operâ & studio M. Lud. ELLIES DU PIN, tomus primus, 1728, col. 39.*

9. («Por lo tanto, todo el que oiga o aconseje, preocúpate para que no aplaudas tales personas, no la alabes rápidamente, no la admires como Santa y digna de revelaciones y milagros»). *Idem*, col. 40. La mención de Hus en col. 41. La misma advertencia sobre no aprobar sus doctrinas, hechos y visiones en presencia de quien las experimentaba en GERSONII, J.: «De examinatione doctrinarum», en *Idem, op. cit.*, col. 16. La manera de finalizar las declinaciones con el género femenino por sobre el «masculino-neutral» fue observada ya en los tratados de exorcismo por CACIOLA, N., *op. cit.*, pp. 251-252.

porque no consta que ellas sean conocedoras de la sapiencia divina<sup>10</sup>. Asimismo, Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, autores del célebre *Malleus Maleficarum* (1486-1487), afirmaron que las mujeres son más crédulas, más impresionables, tienen una lengua frágil, al ser más débiles suelen vengarse por brujería, poseen una menor comprensión de las cosas espirituales, son más prontas a la hora de vacilar y abjurar de la fe, tienen una memoria defectuosa, no son disciplinadas y en cambio son impulsivas, son más carnales que los hombres y de este deseo carnal, en el cual las mujeres son insaciables, provendría el arte de la brujería, ya que el demonio tiene más poder en los actos de la carne<sup>11</sup>. Incluso, uno de los mayores signos del carácter defectuoso de la mujer radicaría en un aspecto que la caracteriza: sus fluidos sanguíneos menstruales aparecían como elementos contaminadores del ambiente y su útero como una vasija polucionada que requería necesariamente una purga para evitar la generación de síntomas de envenenamiento –algo de lo que carecían las mujeres menopáusicas y que las volvía por ello más sospechosas–. Para los autores del *Malleus* allí descansaría una de las causas que cargaban a las hijas de Eva con una fisiología lujuriosa<sup>12</sup>. Dada la honda autoridad que este tratado tuvo en la demonología radical que sirvió de fundamento teórico para la praxis represiva contra el crimen de brujería, sus palabras toman una dimensión difícil de sobrelorar.

10. GERSONI, J.: *De examinatione doctrinarum*, col. 15.

11. Para este trabajo utilizaremos la siguiente edición: INSTITORIS, H. y SPRENGER, J.: *Malleus Maleficarum, maléficas et earum hæresim frameâ contereus*, sumptibus Clavdii Bovrgeat, 1669, *pars* 1, *quaestio* 6, pp. 40-47. Aquí los autores ponen una supuesta etimología de la palabra latina *femina*: provendría de *fe* y *minus*, por ello su debilidad en mantener la fe. Sobre el *Malleus Maleficarum* y las mujeres *Vid.* BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester, 2003, pp. 167-188. Entre otras cosas, Broedel sugiere que aquí se reproduce lo que se convertiría en las tres razones canónicas de la debilidad femenina propuestas por Johannes Nider (1380-1438) en su *Praeceptorium* (pp. 171 y 185 nota 21).

12. OWENS, Y.: «The Saturnine History of Jews and Witches», *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, vol. 3, n.º 1, 2014, pp. 56-84. *Vid.* también ELLIOTT, D.: *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Filadelfia, 1999, pp. 2-5, donde advierte los orígenes hebraicos de tal carga negativa sobre la polución menstrual femenina y su permanencia en el mundo cristiano (*Levítico* 12: 1-7; 15: 19-24; 20: 18). *Vid.* también *Idem*, pp. 107-116, en donde los esfuerzos eclesiásticos en plena Reforma Gregoriana por salvaguardar la pureza del sacerdote eliminando a su cónyuge y los potenciales peligros que esta acarrearba para la pureza ritual, llevaron a un incremento del culto mariano como substituta ideal de la esposa del hombre de Iglesia, focalizando en la en su parte superior de la virgen –sus pechos y su leche como una sangre purificada– frente a la contaminada parte inferior femenina con la cual debían luchar las mujeres mundanas.

No obstante comentarios de este tono, se llegó a pensar que la alta capacidad pasional e imaginativa que se les atribuía podía también ser vehiculizada para lograr un acercamiento a Dios. Ya en el epílogo del mundo medieval se creía que mientras la imaginación podía convertirse en un *locus* para los ataques diabólicos, era igualmente capaz de ser utilizada para ayudar a una meditación estructurada llenándola con imágenes devotas. Y ese carácter pasional de la mujer, junto a su gran capacidad amorosa, era posible de ser encausado hacia la divinidad<sup>13</sup>. Si bien los teólogos suponían que era mucho más probable que fuesen influenciadas por los demonios o víctimas de un pseudo-rapto inducido por problemas de orden fisiológico –naturalizando en este caso las experiencias extraordinarias de las visionarias–, lo cierto es que teóricamente las mujeres podían verse direccionadas tanto hacia el bien como hacia el mal<sup>14</sup>. Esta ambigüedad dio lugar a lo que Moshe Sluhovsky ha denominado la paradoja de la susceptibilidad femenina: en el mismo momento en que se crean las posibilidades espirituales se las hace sospechosas<sup>15</sup>.

Debemos ser prudentes, entonces, de no calificar a la ligera estos constructos culturales como un mero acto de misoginia. Hay, sin duda, un componente misógino. El lugar culturalmente asignado a las mujeres las situaba visiblemente en una relación de inferioridad respecto a los hombres. Pero como los trabajos más recientes ponen en evidencia, hay también elementos culturales y cognitivos más profundos que dan cuenta del terreno que la alta cultura teologal les reservaba. Como sugiere Stuart Clark, ya que el demonio utilizaba a las mujeres como sus agentes debido a la relativa propensión al pecado y debilidad con la que se las suponía, lo que trabajaba en el vínculo demonio-mujer era una compatibilidad conceptual, y no una mera asociación por conveniencia. Así, en las persecuciones judiciales contra la brujería el principal objetivo de los perseguidores eran las brujas quienes, por razones culturales específicas, se esperaba que fueran mujeres<sup>16</sup>. De

13. Sobre la consideración de las mujeres como más imaginativas y las implicaciones espirituales de ello *Vid.* ELLIOTT, D.: *op. cit.*, pp. 35-60, especialmente pp. 40-45; sobre el carácter pasional BALLTONDRE, M.: *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona, 2012, p. 33; sobre el peso dominante que tendrá desde el siglo XIII la meditación a través de imágenes de la Pasión como detonante de emociones consúltese BESTUL, T.: «Meditatio/Meditation», en HOLLYWOOD, A. y BERCKMAN, P. (Eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge, 2012, pp. 157-166.

14. CACIOLA, N.: *op. cit.*, pp. 146-151; ELLIOTT, D.: *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton, 2004, pp. 203-211.

15. SLUHOVSKY, M.: *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, 2007, p. 16.

16. CLARK, S.: *op. cit.*, pp. 106-133, especialmente pp. 110-111. Sin embargo, debemos mencionar que la historiografía reciente ha resaltado el papel de los hombres entre los acusados por el crimen de brujería. Al respecto. *Vid.* TOIVO, R. M.: «Gender, Sex and Cultures of

igual modo, el nuevo ataque contra la espiritualidad femenina era una avanzada contra las nuevas formas de espiritualidad en su totalidad, cuya amplia asociación al género femenino las volvía inevitablemente sospechosas<sup>17</sup>. Esto permite explicar el carácter ambiguo de figuras como Kramer y Gerson que, a pesar de su concepción mayoritariamente negativa hacia las herederas de Eva, abordaron en determinado momento de sus vidas la tarea de defender a algunas damas que creían dignas de merecerlo. En el primer caso, la defensa de cuatro visionarias italianas en los últimos años de su vida en pos de reafirmar los principios de la Iglesia frente a los crecientes grupos heréticos en vísperas de la Reforma, de lo cual Tamar Herzig concluye que la admiración del inquisidor germano por ellas iría mano a mano con su temor a las brujas, por lo que el aspecto misógino que podemos encontrar en él no excluye su reconocimiento hacia una santidad femenina genuina<sup>18</sup>. De hecho, Herzig observa que en el mismo *Malleus* hay un pasaje de relativa positividad hacia la figura femenina, en donde se reconoce precisamente la posibilidad de que sea encauzada de modo seguro<sup>19</sup>. En el caso de Gerson, la agraciada de la defensa finalmente infructuosa de tal referente del campo teológico habría sido Juana de Arco<sup>20</sup>.

---

Trouble in Witchcraft Studies: European Historiographic with Special Reference to Finland», en NENONEN, M. y TOIVO, R. M. (Eds.): *Writing With-Hunt Histories: Challenging the Paradigm*. Leiden, 2014, p. 87-108; ROWLAND, A.: *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Houndmills, 2009; SCHULTE, R.: *Man as Witch: Male Witches in Central Europe*, 2009.

17. SLUHOVSKY, M.: *op. cit.*, pp. 97-99.

18. HERZIG, T.: «Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics», en *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1, 2006, pp. 24-55. Las cuatro mujeres eran Lucia Brocadello, Colomba Guadagnoli, Stefana Quinzani y Osanna Andreasi. Herzig señala hacia el final de su trabajo que Kramer no solo estaba obsesionado con la secta de las brujas, sino que también con otros grupos heréticos compuestos tanto por hombres como por mujeres. Vid. también STEPHENS, W.: *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago, 2002, p. 32-57.

19. *Idem*, pp. 50-51. Igualmente señalado por CACIOLA, N.: *op. cit.*, p. 147. La cita precisa es: «quia à natura propter fluxibilitatem complexionis facilioris sunt impressionis ad revelationes capiendas per impressionem separatorum spirituum: qua complexione etiam, cum bene vtuntur, multæ bonæ sunt, cum malæ, peiores sunt» («porque a causa de su naturaleza de complexión inestable son más impresionables para recibir revelaciones a través de las impresiones de espíritus separados: cuando la emplean con bien, son muy buenas, cuando lo hacen con males, son las peores»). INSTITORIS, H. y SPRENGER, J.: *Malleus Maleficarum, pars 1, quaestio 6*, p. 42. De todos modos, hay que señalar que ante el mal uso de su complexión natural, no hay creatura peor que ellas, con lo cual la imagen negativa en comparación al hombre se aminora pero no desaparece.

20. A tono con la ambigüedad de la relación de estos teólogos con las mujeres, la cuestión de la carga negativa hacia lo femenino en el pensamiento de Gerson se haya abierta a la discusión. Para un enfoque que aboga por un teólogo con una perspectiva *ad feminam* Vid. SLUHOVSKY,

Una vez que dejamos el marco europeo general y nos situamos de lleno en suelo ibérico, se observa, como era previsible, la reproducción de aquella representación basada en la sospecha. Un ejemplo peninsular representativo de estos supuestos hegemónicos es Martín de Castañega. El franciscano, de modo prácticamente idéntico al *Malleus*, señala en su *Tratado de las Supersticiones y Hechizarias* (1529) que es más fácil encontrar mujeres como ministros del demonio debido a que son más ligeramente engañadas, más curiosas en torno a las cosas ocultas, más «parleras» que los hombres –lo que les dificultaba mantener secreto alguno– y están más sujetas a la ira y la venganza, la cual, dada su menor fortaleza, procuran llevarla a cabo con la ayuda del demonio<sup>21</sup>. De igual modo, la tratadística de los moralistas centrados en el vínculo matrimonial, un discurso que ponía el foco sobre el rol del hombre en la formación de las mentes y los cuerpos de las mujeres con el fin de que aprendieran a vivir según las normas de una feminidad ideal, se encargó de reproducir la asimetría en las relaciones de género. Destaca la obra del humanista valenciano Juan Luis Vives, *De institutione feminae christianae* (1524), traducida y prologada por Juan Justiniano en 1528 bajo el título *Formación de la mujer cristiana*, así como *La perfecta casada* (1583) del agustino fray Luis de León (vale señalar, el primer editor de las obras de Teresa en 1588)<sup>22</sup>. Esta asimetría de género

---

M.: *op. cit.*, pp. 178-179; CACIOLA, N.: *op. cit.*, pp. 305-310; ELLIOTT, D.: «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc», *American Historical Review*, 107: 1, 2002, pp. 26-54; *Idem: Proving Woman*, pp. 266-279, quien, aun cuando su trabajo destaca la aproximación de género en su lectura de la obra de Gerson, no desconoce los intentos de aquel para reformar también a los eruditos universitarios, a fin de que se conviertan en el *discretor spirituum* ideal: a la vez docto y contemplativo. *Idem*: pp. 247-249 y 274-275. Para una perspectiva que invierte estos criterios, desenfatiando la veta de género del discurso gersoniano para resaltar la preocupación del académico en los estándares laxos del juicio y la incompetencia del clero, *Vid.* FRAIOLI, D.: «Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc», en ASTELL, A. W. y B. WHEELER, B.: *Joan of Arc and Spirituality*. Houndmills, 2003, pp. 147-165, quien incluso ha puesto en duda la autoría de Gerson del texto que pretendió defender a Juna de Arco.

21. Fray Martín de CASTAÑEGA: *Tratado de las Supersticiones y Hechizarias*. Edición moderna con estudio preliminar y notas por Fabián CAMPAGNE, Colección de libros raros, curiosos y olvidados, Buenos Aires, 1997, p. 63.

22. MORANT, I.: «Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones», en *Idem* (Dir.): ORTEGA, M., LAVRIN, A. y PÉREZ CANTÓ, P. (Coords.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen II. El mundo moderno*. Madrid, 2005, pp. 27-61. Como señalan ALABRÚS, R. M. y Ricardo GARCÍA CARCEL, R.: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid, 2015, pp. 147-148, no debe resultar extraño que, tras la desvalorización de la mujer que fray Luis de León expresara en *La perfecta casada*, su interpretación de la pluma teresiana consistiera en ver tales letras como un acto milagroso. Fray Luis de León en su *Carta a las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid*, fechada en 15 de septiembre de 1587 y que prologa su edición de los textos teresiano, se manifestaba

es incluso patente en un defensor de la religiosidad interiorizada como Francisco de Osuna (c. 1492-c. 1540). El franciscano no titubeaba en advertir, al hablar del peligro de las tentaciones, que no hay que fiarse en las revelaciones ni buscar consejo en «mujercillas, que por ventura están engañadas; y aunque no lo estén mira que el consejo de tu prelado tiene más fuerza, porque él puede determinar tus dudas y no estas mujercillas devotas que tú buscas»<sup>23</sup>. Incluso, este paladín de la afectividad religiosa utilizaba como uno de varios símiles para explicar la subordinación del cuerpo y la sensualidad al ánima y la consciencia, la relación de la mujer con el hombre: «la mujer [Eva] tiene figura del carnal deseo, que es la sensualidad, y el varón Adán tiene figura de la razón; de manera que la razón y la sensualidad son como marido y mujer»<sup>24</sup>.

Entre los más destacados adversarios de la espiritualidad afectiva en la Castilla del siglo XVI se halla el dominico Melchor Cano (c. 1509-1560). Defensor de este tipo de religiosidad hasta su retorno al solar peninsular tras su paso por las sesiones del concilio tridentino, la amenaza del protestantismo jugó un rol preponderante en su giro de ciento ochenta grados en su percepción acerca de la práctica de la oración mental. Tal vuelco lo llevó a atacar las posiciones mantenidas en pro de tal tipo de práctica religiosa por su compañero de orden Bartolomé Carranza (1503-

---

así: «Que si es milagro lo que viene fuera de lo que por orden natural acontece, hay en este hecho tantas cosas extraordinarias, y nuevas, que llamarle melagro es poco, porque es un ayuntamiento de muchos milagros...Porque, no siendo de las mujeres el enseñar, sino el ser enseñadas, como lo escribe san Pablo, luego se ve, que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa, que emprendiese una cosa tan grande, y tan sabia, y eficaz, que saliese con ella, y robase los corazones, que trataba para hacerlos de Dios, y llenase las gentes en pos de sí, a todo lo que aborrece el sentido». En: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-i--0/html/ff0f3114-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_9.html#I\\_0](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-i--0/html/ff0f3114-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_0) [consulta: 20/10/2015], sin numeración. Como quedará claro al final de este artículo, hay un punto en el cual Teresa y fray Luis coinciden: es el efecto sobrenatural desatado por el ímpetu celestial el que rompe con el precepto paulino.

23. FRANCISCO DE OSUNA: *Tercer Abecedario espiritual*. Madrid, 2005, XX, 6, p. 530 (cito por tratado, capítulo y número de página). Cito de aquí en adelante *Tercer abecedario espiritual*. El pasaje es señalado por WEBER, A.: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, 1990, p. 29 nota 30, quien sugiere que es una reacción frente al liderazgo carismático femenino. Vid. también CARRERA, E.: *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford, 2005, p. 101, en donde sostiene que el franciscano, con la vista puesta en contrarrestar la enseñanza de los alumbrados, intentaría advertir a sus lectores que deben buscar consejo en un superior letrado, y 104-105, donde llama la atención de la adopción más cabal de una perspectiva misógina en su posterior *Norte de estados* (1531).

24. FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, I, 5, p. 111. No obstante, también asocia la sensualidad a la especie como un todo: «la tercer puerta del corazón es el hombre exterior o la sensualidad, que es lo mismo, por la cual da la carne combate al corazón». *Idem*: IV, 4, p. 169.

1576) y también por otro dominico a quien le dedica algunos párrafos dentro de la censura, fray Luis de Granada (1504-1588)<sup>25</sup>. El por entonces arzobispo de Toledo había escrito un catecismo en el cual proponía que parte de las Sagradas Escrituras estuvieran al alcance de todos, tanto hombres como mujeres. Denunciado a la Inquisición en 1558, arrestado y puesto en el *Index* (1559) del Inquisidor General Fernando de Valdés, su catecismo fue condenado en 1576, aunque él no fue juzgado como hereje<sup>26</sup>. Cano, precisamente, resultó ser uno de sus mayores detractores. En su *Censura a Carranza* (1559) se oponía, por ejemplo, a que a las mujeres y hombres «populares» les fuesen dados:

los artículos de ffee, las conclusiones y razones de la Theologia, la doctrina de las materias y formas y ministros y ceremonias de los Sacramentos, la discrecion del mal y del bien, de lo imperfecto y de lo perfecto, en fin, todo lo que son obligados a Saber y hazer los pastores y sacerdotes de la iglesia, esta sciencia decimos se dá en este libro a las mugeres<sup>27</sup>.

En una clamorosa defensa a la captura y conservación de los escritos sagrados en manos de la entrenada corporación teologal, Cano sostenía que la publicidad de los misterios de la religión no permitía conservar el acatamiento y la reverencia debida por parte de las capas mayoritarias de la población. Esto, afirmaba, había hecho grandes daños «a las mugeres y a los Ydioctas»<sup>28</sup>. Ahí es donde el espectro de Lutero atemoriza, ya que la traducción de la biblia se había propagado por suelo germano. Y, según sostiene más adelante, «quasi todas las heregias», como la luterana y los alumbrados –su otro gran temor–, «han nacido de entender mal las sanctas escrituras»<sup>29</sup>. Era indiferente, a sus ojos, el grado de instrucción alcanzado por las mujeres, ya que pensaba que inevitablemente las interpretarían mal: sepan latín o lean el texto en romance «pues casi es el mesmo peligro»<sup>30</sup>. Por el

25. Las menciones de Luis de Granada en CANO, M.: *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*, en CABALLERO, F.: *Vida del Illsm. Melchor Cano*. Madrid, 1871, pp. 593 y 597-598. Cano le critica su llamado a la perfección universal de todos los cristianos incluidos los laicos –lo cual supondría una ruptura con la práctica de la vida activa– y su enseñanza en lengua castellana. Todo ello «con un cierto sabor de la heregia de los alumbrados» (p. 597), según las palabras del censor.

26. El libro de Carranza aparece en *Catalogus librorum qui probebentur mandato Illustrissimi & Revenrend. D. D. Ferdinandi de Valdes Hispalen. Archiepi, Inquisitoris Generalis Hispaniae*. Impreso en Valladolid, en casa de Sebastián Martínez, 1559, p. 51.

27. CANO, M.: *op. cit.*, p. 536.

28. *Idem*, p. 537.

29. *Idem*, p. 540.

30. *Idem*, p. 541.

contrario, la escritura requeriría un entendimiento entrenado en las letras y en la disciplina eclesiástica, propia de los hombres ordenados<sup>31</sup>. Y con el mismo énfasis Cano sancionaba la universalidad del llamado cristiano a la perfección. Para él, la oración mental debía ser restringida a un grupo de religiosos ordenados bien entrenados<sup>32</sup>.

En suma, a pesar de existir la posibilidad de encontrar en la pluma de los eruditos una visión positiva que diera lugar y credibilidad al contacto de su alma con lo sobrenatural, no hay dudas de que la corriente iba claramente en la dirección opuesta. La representación hegemónica cristiana de la figura femenina la volvía un ser mayormente sospechoso en cuanto a sus experiencias extraordinarias. Frente a este paradigma es que se erige en parte la prosa teresiana.

## 2. LA RE-SIGNIFICACIÓN TERESIANA

Los textos teresianos permiten observar la replicación de aspectos que desvalorizan el género femenino, aunque teñidos de un carácter no determinante, envuelto en oraciones que hacían de las flaquezas naturales algo inscripto en un discurso por momentos de aspecto neutro y por ello extensivo a toda la humanidad, dando legitimidad así a sus experiencias y obras. Es decir, si bien las fragilidades de las mujeres eran una realidad, no eran en absoluto algo alarmante capaz de producir en la monja abulense un temor excesivo. A pesar de ello, sí es claro que con el correr de la reforma y su rol dentro de ella, Teresa comenzó a acrecentar su desconfianza hacia las capacidades femeninas. La dimensión práctica del liderazgo que se atribuía, y le era asignado, la enfrentaba a nuevos problemas relativamente ausentes en la etapa temprana de las descalzas, tomando por ello una relevancia mayor en sus textos y cartas más tardías. Esta interpretación es en parte coincidente con la propuesta por Alison Weber, para quien las referencias negativas a las mujeres fueron en un primer momento una mera concesión retórica y pragmática, a excepción de las palabras dirigidas a los alumbrados, y que solo con el correr del tiempo Teresa terminaría aceptando relucientemente, y a modo de retirada estratégica, la noción de que aquella flaqueza tenía consecuencias mentales indeseables<sup>33</sup>. Pero nos alejamos de esta lectura al querer destacar que esa desconfianza la acompañó

31. *Idem*, p. 540: «la escriptura quiere buen entendimiento, labrado con letras y disciplinas».

32. *Idem*, p. 576: «allende que parece lenguaje de lutheranos, tambien es dar un medio general E común a todos los Christianos de qualquier estado que sean para llegar a la perfection, fuera del medio que nuestro señor dio en su euangelio, E de aquel en que la iglesia siempre ha conseruado la perfection euangelica; esto es, con leyes y botts de Religion E obediencia, de pobreza é de castidad».

33. WEBER, A.: *op. cit.*, pp. 35-41 y 145.

siempre. Pretendemos con ello distanciarnos de una perspectiva que acentúa una supuesta racionalización estratégica, para poner el eje en las representaciones que Teresa posee acerca de la posibilidad efectiva del contacto con lo sobrenatural en relación a las condiciones de posibilidad de su época. La mirada en gran medida positiva que ella tiene sobre su propio género no es *per se* debido a su pertenencia al mismo y a un ser coherente y fríamente calculador, sino a una persona viva, con sus propias contradicciones pero con una convicción precisa, y posibilitada por la interiorización de algunos postulados teológicos a su disposición, los cuales afirmaban que el acceso al orden divino se hallaba al alcance de todos. De este modo, la aparente tensión entre las capacidades e incapacidades de su género son resueltas en el conjunto general de su obra a su favor, ya que termina cargando con nuevos significados aquella concepción dominante de la mujer, claramente negativa y re-producida durante siglos por la corporación teologal.

Para poner en evidencia la tensión aparente tomaremos algunos ejemplos. En primer lugar, su *Libro de la Vida* (1562-1565). En un paisaje donde reitera que uno no debe intentar subir el espíritu si no lo hace el Señor, advierte que esto especialmente «para mujeres es más malo, que podrá el demonio causar alguna ilusión»<sup>34</sup>, aunque reconoce que la divinidad no consiente sea dañado a quien con humildad se dirige hacia Él. Más adelante, expresando las propias angustias que la invadieron cuando fue objeto de una clasificación demoníaca, llama la atención a los directores espirituales y les pide que traten con cuidado el diagnosticar una presencia diabólica, sobre todo a las mujeres «porque es mucha nuestra flaqueza»<sup>35</sup>.

Pero en una narración que buscaba destacar la veracidad de sus experiencias extraordinarias, la desvalorización absoluta de la mujer resultaba poco práctica. De allí que muchas veces comentarios que en principio pueden resultar peyorativos hacia su propio género terminan insertos en un marco textual que los balancea positivamente. Exclama su prosa: «Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de Vos; yo no soy para más de hablar, y ansí no queréis Vos, Dios mío, ponerme en obras»<sup>36</sup>. Teresa enfatiza aquí la capacidad real de las mujeres para obrar, trascendiendo la subordinación y la pasividad a la que la Iglesia de su tiempo pretendía limitarlas. Inclusive, algunos pasajes hacen aparecer la debilidad natural como algo propio del ser creado: «ya sabe Su Majestad nuestra miseria y bajo natural, mejor que nosotros mismos» y, tras hablar de las disposiciones corporales y los temperamentos que afectan la propia corporalidad humana, exige discreción

34. TERESA DE JESÚS: «Libro de la vida», en *Idem, Obras completas*. Editado por Efrén de la Madre de Dios, Madrid, 1967, 12. 7, p. 64. Cito por capítulo, párrafo y número de página.

35. *Idem*, 23. 13, p. 107.

36. *Idem*, 21. 5, p. 97.

para el juicio y que «entiendan son enfermos»<sup>37</sup>. Teresa coloca así a la creatura humana como un todo frente al Creador, haciendo de la fragilidad corporal una condición compartida y sin distinción de sexo, como queda expuesto en las terminaciones «neutrales» de las palabras utilizadas. En definitiva, no debemos olvidar que ella está escribiendo con la finalidad de expresar a sus múltiples lectores que sus arrobos y locuciones tienen un origen extraordinario, verdadero y benigno. Por un lado, el carácter autointerpretativo de su *Vida* condiciona las expresiones complacientes a los ojos de los censores sobre las características de las mujeres. Pero por otro, su reversión positiva no debe hacernos olvidar que pueden ocultar, al contrario de lo que en principio podría creerse, ora una incertidumbre mayor cuya exposición plena no le era conveniente, ora dar cuenta de una inseguridad que buscaba resolver en el proceso mismo de escritura.

Cuando entre 1562-1566 redacta su *Camino de Perfección* (su primera redacción, el códice del Escorial, se produjo entre 1562-1566, y el denominado códice de Valladolid en 1569), a diferencia de su *Vida* (un libro fuertemente centrado en la autodefensa ante los posibles censores), Teresa está mucho más preocupada por los potenciales problemas de convivencia que podrían generarse dentro del espacio conventual. Temía la posibilidad del surgimiento de facciones al interior de los conventos y que esto, dado el reciente andar de la reforma carmelita, llamara la atención inquisitorial. De allí el énfasis puesto en la cohesión interna de las mujeres enclaustradas, que se pone de manifiesto en las críticas al honor, la igualdad de condiciones entre ellas o la disuasión de generar amistades íntimas<sup>38</sup>. Por ello, al hablar sobre los problemas y malas amistades puestas por el demonio en el convento, advierte que «en mujeres creo debe ser esto aun más que en hombres»<sup>39</sup>. No obstante, eso no la priva de expresar la siguiente queja:

¿por qué nos han de quitar que entendamos nosotras quién es este hombre y que quién es su padre, qué tiene, adónde me ha de llevar de que me case, qué condición tiene, cómo le podré mejor contentar, en qué le haré placer, estudiar cómo conformaré mi condición con la suya? Pues si una mujer ha de ser bien casada [en el mundo], no le avisan otra cosa sino que estudie en esto, aunque sea un hombre muy bajo su marido<sup>40</sup>.

37. *Idem*, 11. 16, pp. 61-62. El destacado es nuestro.

38. WEBER, A.: *op. cit.*, pp. 84-86. No obstante, debemos señalar que Teresa ya expresa temores sobre los descontentos que podrían generarse en el *Libro de la Vida*, 35. 2, pp. 157-158.

39. TERESA DE JESÚS: «Camino de Perfección», en *Idem: op. cit.*, E (Escorial) 6. 3, p. 208 y V (Valladolid) 4. 6, pp. 208-209. Cito por códice, capítulo, párrafo y número de página.

40. *Idem*, E 38. 1, pp. 266-267 y V 22. 7, pp. 266-267.

Reclama así la posibilidad real de un conocimiento íntimo con el Esposo. Exige y entiende que es accesible también a las mujeres. En efecto, en su prólogo justifica sus palabras para ayudar a sus hermanas de la siguiente manera:

este amor [para ayudar a las hermanas], junto con los años y experiencia que tengo de algunos monesterios, podrá ser provecho para atinar en cosas menudas más que los letrados que, por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes, no hacen tanto caso de las cosas que en sí no parecen nada y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar, porque las sutilezas son muchas del demonio para las muy encerradas<sup>41</sup>.

De este modo, Teresa en parte presenta su texto como un espacio de diálogo que busca reducir la injerencia de los letrados. Lo hace, efectivamente, reiterando el antiquísimo constructo que desvalorizaba a la mujer, pero como contrapartida ubica su saber experiencial como un elemento autorizador sobre el conocimiento erudito. Como veremos más adelante, la gracia divina hace de su condición de género un obstáculo irrelevante. Lo que debe quedar claro es que la monja escribe desde valores contemporáneos que en cierta medida comparte, y es desde allí que intenta validar para sí misma y para los demás sus propias letras.

Finalmente tomemos unas menciones expuestas en uno de sus textos más tardíos: el *Libro de las Fundaciones* (1573-1582). Enmarcada gran parte de su escritura en los problemáticos años del conflicto con los calzados, ella reitera más de una vez la debilidad de la mujer y su débil naturaleza. Hablando sobre el mal de la imaginación, los humores y la melancolía afirma que «el natural de las mujeres es flaco, y el amor propio que reina en nosotras muy sutil»<sup>42</sup>. No obstante, refiriéndose a las monjas descalzas, advierte que la Divina Majestad le muestra sus grandezas a «estas mujercitas flacas, aunque fuertes en los deseos y en el desasirse de todo lo criado, que deve ser lo que más junta el alma con su Criador»<sup>43</sup>. Señala además que «no todas las imaginaciones son hábiles de su natural para esto [el pensamiento letrado], mas todas las almas lo son para amar [...] el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho sino en amar mucho»<sup>44</sup>. En efecto,

41. *Idem*, E y V prólogo, 3, p. 196. De igual modo introduce luego la metáfora del palacio dentro de las practicantes de oración en *Idem*, E 48. 2, p. 282-283 y V 28. 10, pp. 282-283.

42. TERESA DE JESÚS: «Libro de las Fundaciones», en *Idem: op. cit.*, 4, 2, p. 525. Cito por capítulo, párrafo y número de página. También *Idem*, 8, 6, p. 539: «la flaqueza natural es muy flaca, en especial en las mujeres –y en este camino de oración se muestra más–».

43. *Idem*, 4, 5, p. 526.

44. *Idem*, 5, 2, p. 527. *Vid.* también TERESA DE JESÚS: «Moradas del Castillo Interior», en *Idem: op. cit.*, IV, 1. 7, p. 383. Cito por morada, capítulo, párrafo y número de página; también *Libro de la Vida*, 22, 14, p. 103.

para la monja abulense la diferencia de naturaleza, no solo entre hombres y mujeres, sino entre la diversa capacidad de las mujeres mismas, es transcendida por el amor. Es que, en definitiva, ese amor hace que no sea ella, o mejor dicho solo ella, la causa de la reforma, sino Dios mismo a través de ella. Él se sirvió de ellas para tamaña obra<sup>45</sup>. Teresa pone en claro que los monasterios no fueron fundados por los hombres, sino por la mano divina ya que, se pregunta, «¿De dónde pensáis que tuviera poder una mujercilla como yo para tan grandes obras, sujeta, sin solo un maravedí ni quien con nada me favoreciese?»<sup>46</sup>. Más allá de que explicita algunos apoyos indispensables para su proceder en el mundo (jesuitas, dominicos, nobles y mercaderes), volviéndolos así colaboradores a la vista de todos, destaca allí la causa primera y providencial de sus fundaciones. Su obra formaba parte del plan divino. La superación de la debilidad corporal gracias a la gracia recibida le permite hacer aquello que, dada la supuesta debilidad de su condición de género, no podría materializar de ninguna otra manera.

Teresa se opone al precepto paulino que sometía las mujeres al silencio y la subordinación (*1 Cor.* 14: 34-37 y *1 Tim.* 2: 11-14). Como sugiere Alison Weber, las referencias peyorativas a su sexo aceptaban el mandato de Pablo pero aludiendo a Mateo (*Mateo* 11: 25)<sup>47</sup>. La futura santa de Ávila llegó a hacer explícita esta tensión: «Parecíame a mí que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres –que me ha dicho poco ha y aun antes lo había oído que ésta sería la voluntad de Dios–, díjome: “Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos”»<sup>48</sup>.

De modo similar expresa en *Camino de Perfección*: «Pues todas havéis de procurar de ser predicadoras de obras, pues el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras»<sup>49</sup>. Teresa responde críticamente a ese mandato aceptando formalmente el silencio, pero rechazándolo en la práctica y postulando la acción –en este caso sus fundaciones y oraciones– como medio de expresión femenina.

45. TERESA DE JESÚS: *Libro de las Fundaciones*, 27. 11, pp. 594-595.

46. *Idem*, 27. 11, p. 595. *Vid.* también *Idem*, 17. 9, pp. 561-562, en donde, tras los dichos de Mariano de san Benito que se espantaba de cómo una mujer cambió su parecer –de permanecer como ermitaño a entrar en el Carmelo descalzo–, dice Teresa «como si fuera eso la causa, sino el Señor que puede mudar los corazones».

47. WEBER, A.: *op. cit.*, pp. 39-40.

48. TERESA DE JESÚS: «Cuentas de Conciencia», en *Idem: op. cit.*, 16, p. 463. Su redacción data de 1571 y el pasaje es producto de las reflexiones de Teresa en su rol de fundadora frente a las exclamaciones que deseaban verla ocupada exclusivamente en la oración.

49. TERESA DE JESÚS: *Camino de Perfección*, E 23. 1, p. 240 y V 15. 6, p. 240. *Vid.* también *Moradas del Castillo Interior*, VI. 6. 3, p. 420, en donde lamenta la aflicción que provoca en las mujeres tener silenciada públicamente la palabra: «y si es mujer, se aflige del atamiento que le hace su natural, porque no puede hacer esto, y ha gran envidia a los que tienen libertad para dar voces, publicando quién es este gran Dios de las caballerías».

Aquí, los diferentes *topoi* literarios –como el de la humildad– y las diversas estrategias retóricas –como la ofuscación, la incertidumbre y la abyección– juegan un papel central en permitirle construir su autoridad y revertir su situación subalterna. Pero debemos tener cuidado de creer acríticamente que esas estrategias discursivas den cuenta de una conciencia total y en exceso racionalizadora de su situación. De hecho, por ejemplo, su recurrente auto desvalorización se debe, más que a un uso preciso y calculado, a una interiorización crítica de un supuesto del recogimiento espiritual enseñado por Francisco de Osuna, el dar gracias a la divinidad por los dones otorgados: «Nunca pase día sin que pienses los beneficios que Dios te ha hecho, y por ellos alaba y loa su largueza, mayormente a respecto tuyo comparada a ti, que ninguna cosa mereces sino ser privado de lo ya recibido. No pienses que hay en ti causa de merecimiento, porque si alguna hallas también es don de Dios»<sup>50</sup>. Así, a diferencia de lo que la historiadora norteamericana pretende mostrar, Teresa no alude a Mateo anulando subrepticamente a Pablo. Por el contrario, expresa y compensa en su fuero interior los dos polos con los cuales pueden ser etiquetadas las vivencias extraordinarias de cualquier penitente –incluida ella y el resto de las/os descalzas/os– sin distinción de género: verdadero-falso. Incluso la misma expresión que le sería comunicada da cuenta de posiciones encontradas («Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras»), con lo cual el silencio paulino es aún una posibilidad junto a aquella otra en donde la sapiencia infusa es dada gratuitamente a quien la divinidad le place y donde incluso la naturaleza inferior de la mujer no resulta un obstáculo. Ella, como cualquier otra persona, no puede escapar al espacio-tiempo que la cobija, pero sí apropiarse de diversos elementos a su disposición en aquel universo de representaciones culturales en disputa al cual pertenece. En consecuencia, creemos que hay algo de verdad en sus palabras: no es que en su mirada las mujeres, como en la concepción hegemónica que la envuelve, no sean más débiles, sino que esa debilidad, como queda expuesto, es superable en la unión de la potencias del alma humana con Dios. Por esa seguridad en la capacidad femenina de ser objeto del rapto divino, Teresa resignifica el negativo constructo teológico que la condicionaba. La mujer podía ser físicamente débil, pero no lo era necesariamente en términos morales ni espirituales<sup>51</sup>.

### 3. CONTEMPLACIÓN Y TRASCENDENCIA

En su *Vida*, al comienzo del tratado de oración incrustado en su autobiografía, Teresa hace mención sobre un campo particular del discurso teológico: la «mística

50. FRANCISCO DE OSUNA: *Tercer Abecedario espiritual*, pp. 118-119.

51. WEBER, A.: *op. cit.*, pp. 145-146.

teología»<sup>52</sup>. Para entender esta idea debemos dirigir nuestra atención a uno de sus libros de cabecera, el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna. Así define el autor a la teología mística: «quiere decir escondida, porque en el secreto escondimiento del corazón la enseña el buen maestro Jesús»<sup>53</sup>. De allí la diferenciación con la teología escolástica, especulativa o escudriñadora, la cual se basa en razones, argumentos, prolongados lecturas y tiempo de instrucción. En cambio, la teología mística o escondida se alcanza por medio del ejercicio en las virtudes morales que purgan el ánimo<sup>54</sup>. El franciscano sostiene que ahí, en donde es menor el conocimiento, es mayor el amor<sup>55</sup>. Además, afirma que no es necesario para esta «más alta teología» el saber adquirido por medio del estudio, engañándose quienes creen que serán unidos a la esencia divina por medio de la lectura constante y la oración vocal<sup>56</sup>. Este comentario abría el espectro de personas que podían acceder al conocimiento de Dios. En efecto, afirmaba el fraile que la teología mística puede «ser habida de cualquier fiel, aunque sea mujercilla e idiota»<sup>57</sup>.

El fraile de Osuna no se hallaba solo a la hora de destacar ese gracioso saber radicado en el conocimiento experiencial producido por la unión transitoria con Dios. Tales cimientos teológicos son expuestos por una multiplicidad de trabajos devocionales, como la *Imitatio Christi* (o *Contemptus mundi*) de Tomás de Kempis (c. 1420; con traducciones en 1488 y 1536), la *Vita Christi cartujani* de Ludolfo de Sajonia (traducida por Fr. Ambrosio de Montesino entre 1502-1503) y los tratados sobre el recogimiento de los Franciscanos de la Estricta Observancia como el mismo Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y Alonso de Madrid. En conjunto estos trabajos 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

52. «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». *Libro de la Vida*, 10. 1, p. 55.

53. FRANCISCO DE OSUNA: *op. cit.*, VI. 2, p. 199. La teología mística remite al pseudo Dionisio Areopagita, para quien implicaba la renuncia a los sentidos, las operaciones intelectuales y a todo lo sensible e inteligible para elevarse a las tinieblas de la divinidad. *Vid.* PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Teología mística», en *Idem, Obras completas*, Madrid, 1990, p. 369-380. Sobre el pseudo Dionisio *Vid.* LOUTH, A.: «Apophatic and Cataphatic Theology», en HOLLYWOOD, A. y BECKMAN, P. (Eds.): *op. cit.*, pp. 137-146.

54. FRANCISCO DE OSUNA: *op. cit.*, VI. 2, p. 200.

55. *Ibidem*.

56. *Idem*, p. 201. No obstante, Osuna no niega que «aprovechan por cierto algo aquellas cosas, mas no bastan».

57. *Idem*, XXII. 7, p. 354.

–asentado en los textos–<sup>58</sup>. Son la materialización de un *habitus* monásticos que proveería a Teresa de los modos de acción, las herramientas conceptuales y las percepciones desde las cuales verter sus palabras. En efecto, ella interioriza tales supuestos, se los apropia y hace de su condición de mujer un elemento que puede ser un obstáculo pero que es, en definitiva, incapaz de cercenar su camino unitivo hacia el Creador, ya que su conocimiento inmediato de lo sobrenatural, producto del contacto amoroso con Aquel –sin parangón posible en la docta teología–, la supera. La teología mística, entonces, le provee del fundamento desde el cual se apropia del negativo constructo teológico de la feminidad de un modo tal que le permite revertir esa imagen despectiva hacia una clara interpretación positiva de las posibilidades femeninas de acceder al orden divino.

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. Es la condición de posibilidad para su exaltación del saber experiencial sobre el erudito y, por ello, de la superación de su desventajosa corporalidad. Por razones de espacio tomaremos nuevamente dos ejemplos en los extremos temporales de su producción escrita.

Nuevamente su autobiografía nos da el lugar de inicio. Allí, dada su cualidad de don divino, la contemplación infusa le permite ubicar el saber práctico por sobre –o a la misma altura– que el letrado, como expone con una claridad abrumadora en uno de los capítulos finales:

Y es el engaño, que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin espiriencia; y ansí 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<sup>59</sup>.

58. CARRERA, E.: *op. cit.*, pp. 27-33 y 42-61.

59. TERESA DE JESÚS: *Libro de la Vida*, 34. 12, p. 155. *Vid.* también *Idem*, 13. 12, p. 67: «he lástima a los que comienzan con solos libros, que es cosa estraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de espirimentado se ve». Igualmente, *Vid.* su *Cuentas de Conciencia*, 1. 25, p. 454, redactada en 1560: «en la oración [...] me espanto de ver tantas verdades y tan claras».

De esta manera, Teresa ubica su ciencia celestial en un plano superior a aquellos confesores sin experiencias directa de la misma. Reconoce su gobierno sobre el andar interior del penitente en el que la Iglesia coloca a sus agentes institucionales, pero pretende, dado los errores que pueden acarrear, limitarlo con una autoridad divinamente otorgada. Si bien destaca en varios pasajes la inefabilidad de la experiencia con el Otro, hasta tal punto ella establece que gracias a este vínculo con la divinidad «hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde» que llega 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»<sup>60</sup>. Llega de esta manera a aseverar incluso la posibilidad de acceder a un conocimiento positivo de Dios, de extraer de sus visiones elementos sensibles que le permitan discutir verbalmente hasta con los letrados que deberían evaluarla<sup>61</sup>.

En su *Camino de Perfección* se logra percibir la adopción de una actitud más cautelosa que en la *Vida*, pero no por ello menos audaz. Recordemos que este tratado es el primero que redacta tras su narración autobiográfica y que la prudencia, en una reforma monástica femenina que daba sus primeros pasos, era más que necesaria. La nota saliente de este texto es el intento que lleva a cabo por conciliar la oración vocal con la mental: «Sí, que no está la falta para no ser oración mental en tener cerrada la boca; si hablando estoy enteramente viendo que hablo con Dios con más advertencia que en las palabras que digo, junto está oración mental y vocal»<sup>62</sup>. Ello la colocaba en un lugar distante del que la corporación teologal asignaba a los alumbrados, quienes, según la proposición 20 del edicto de 1525, sostendrían «Que la Oracion abia de ser mental y no vocal e que el recar en la yglesia era atadura y que dios no se sirve de la oración vocal e que no an de orar con la boca»<sup>63</sup>. No obstante esa complementariedad, es claro que para Teresa lo más importante no es el primer tipo de oración, sino el segundo. De hecho, ella convierte al *Pater Noster* en un tratado contemplativo. A pesar de advertir que

60. TERESA DE JESÚS: *Libro de la Vida*, 27. 8-9, p. 120. Sobre la inefabilidad de la unión, por ejemplo, *Vid. Vida*, 18. 2, p. 82: «El cómo es esta que llaman unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender». Un motivo *sine qua non* en las letras contemplativas que pervivirá durante toda su obra. *Vid.*, por ejemplo, su posterior texto *Moradas del Castillo Interior*, I. 1. 9, p. 367: «no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oración».

61. Agradezco al profesor Fabián Campagne haberme llamado la atención acerca de esta cita.

62. TERESA DE JESÚS: *Camino de Perfección*, E 37. 1, p. 264; V 22. 1, p. 264. *Vid.* también E 52. 4, p. 289 y V 30. 7, p. 289.

63. Puede consultarse el *Edicto de los alumbrados de Toledo* en Antonio MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525-1559*. Madrid, 1972, 20, pp. 273-283. La cita es extraída de la p. 278. *Vid.* también la proposición número 5.

la construcción discursiva de tal recitación pueda ayudarnos a alcanzar más altos grados en nuestro camino espiritual, en la medida que envuelva la emoción y la voluntad que ella pregona, lo cierto es que una vez que la divinidad optó por abrazarnos y unirnos a Él, el proceso compositivo del entendimiento desaparece para dar lugar a la contemplación pura.

El sentido último del *Camino de Perfección* se vuelve claro: la oración oral no es mala, pero tiene un rol secundario y subordinado a la siempre más alta contemplación, objetivo último de la espiritualidad teresiana. En tal marco textual, la representación de un saber práctico igual o superior al erudito tampoco se hallaba ausente. Con una pluma sutil pero punzante dice que el Rey «gusta más de estas groserías de un pastorcito humilde –que sabe si más supiera más le dijera– que de las teologías muy ordenadas si no van con tanta humildad»<sup>64</sup>. Advierte en su Códice de Valladolid que «muéstrale en un punto más verdades y dala más claro conocimiento de lo que es todo que acá pudiéramos tener en muchos años»<sup>65</sup>. Incluso, la profunda compenetración del saber erudito puede resultar contraproducente para el creyente ya que «algunas veces con tantos libros parece que se nos pierde la devoción en lo que tanto nos va tenerla»<sup>66</sup>.

Por último, detengámonos brevemente en lo que muy probablemente constituya el trabajo teresiano más acabado en cuanto a materia contemplativa se refiere: *Moradas del Castillo Interior* (1577). Aquí, de igual modo que en el resto de sus escritos, la vía práctica a la ciencia luminosa aparece como una alternativa tan potable como el saber adquirido por medio del estudio. Dice que Dios fija en el alma «la verdadera sabiduría» y afirma luego, hablando sobre las visiones imaginarias, que «acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas, que en muchos años que tragara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento, no pudiera de mil partes la una»<sup>67</sup>.

64. TERESA DE JESÚS: *Camino de Perfección*, E 37. 4, p. 265. En V 22. 4, p. 265, el texto varía ligeramente pero conserva el mismo sentido.

65. *Idem*, V 19. 7, pp. 254-255. *Vid.* también V 32. 13, p. 299: «sola humildad es la que puede algo, y ésta no adquirida por el entendimiento, sino con una clara verdad que comprehende en un memento lo que en mucho tiempo no pudiera alcanzar travajando la imaginación de lo muy nonada que somos, y lo muy mucho que es Dios». Llama la atención ambas ausencias en el códice del Escorial. Indudablemente Teresa necesitaba reafirmar estos supuestos para cuando corrigió el primer texto, probablemente a causa de una mayor confianza en el conocimiento espiritual infundido.

66. *Idem*, E 35. 4, p. 261 y en V 21. 4, p. 261, donde solo corrige «tantos» por «muchos».

67. *Idem*, *Moradas del Castillo Interior*, V. 1. 9, p. 394 y VI. 5. 7, p. 418, respectivamente. Más adelante, dice de la visión intelectual, que allí la divinidad «da a entender grandes secretos [...] le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo». *Idem*, VI. 10. 3, p. 433.

¿Cómo resuelve Teresa la aparente tensión entre la inferioridad de las capacidades femeninas en el constructo teológico-intelectual del mundo moderno y las aspiraciones de auto-realización mística que ella poseía? Para ello es menester recordar que existía la posibilidad, según la doctrina cristiana, de que la debilidad corporal pueda ser trascendida. Agustín de Hipona, cuyo peso en el pensamiento teológico temprano moderno es innegable, nos abre un camino para abordar esta cuestión. Él sostiene en un pasaje de su *De Genesi ad litteram* lo siguiente: «*tamen et femina quae est corpore femina, renovatur etiam ipsa in spiritu mentis suae in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit, ubi non est masculus et femina*»<sup>68</sup>. Tal posibilidad es patente incluso en el Nuevo Testamento, como expresa Pablo de Tarso en *Gálatas* 3: 26-29, donde advierte que todos son hijos de Dios por la fe en Cristo, en donde ya no existe diferencia entre judío y griego, entre esclavo y libre, y entre hombre y mujer. Durante el segundo milenio, autores de la talla de Tomás de Aquino, Buenaventura y Alejandro de Hales, también establecieron la distinción entre un alma asexual y unos cuerpos portadores de características distintivas de género. Lo que buscaban era establecer que solo el alma de la mujer fue hecha a imagen de Dios y no así su cuerpo, a diferencia de la completitud del hombre en alma y cuerpo en relación a la imagen divina, haciendo al género femenino más susceptible de verse engañado e invadido por los espíritus malignos<sup>69</sup>. Ahora bien, dado que el estado de contemplación supone la posibilidad real de superar, al menos temporalmente, los límites de la materia corpórea, esto abriría también la puerta a que la diferencia carnal que existe entre el hombre y la mujer pueda ser transitoriamente eliminada por el contacto afectivo y efectivo con el Creador y parcialmente disminuida por los efectos positivos que aquel encuentro amoroso dejaría en la esencia del ser. La unión, en definitiva, haría al alma

68. («Y sin embargo la mujer, que es mujer por el cuerpo, es renovada también ella misma en el espíritu de su mente en el conocimiento de Dios según la imagen de aquel que la creó, en donde no existe hombre ni mujer»). AGUSTÍN DE HIPONA: *De genesi ad litteram*, III. 22, 34. Vid. también *Idem, Confesiones*, XIII. 23. 33, p. 538, donde estableciendo una división en la Iglesia entre los que presiden y obedecen espiritualmente, afirma: «*masculum enim et feminam fecisti hominen hoc modo in gratia tua spiritali, ubi secundum sexum corporeos non est masculus et femina, quia nec iudaeus neque graecus neque servus neque liber*» («pues hiciste al hombre en este modo varón y mujer en tu gracia espiritual, en donde no existe varón y mujer según el sexo del cuerpo, porque no existe allí ni judío ni griego, ni siervo ni libre»). En este caso, aunque la división hombre/mujer funciona como una jerarquización que ubica lo masculino sobre lo femenino, esa división no depende de la condición material del cuerpo, por lo que –al menos en teoría– no hay impedimento material alguno que inhiba la posibilidad de que una mujer física pueda volverse un «hombre» en la gracia divina.

69. CACIOLA, N.: *op. cit.*, 2003, pp. 136-139.

perder definitivamente su género y lograría liberar a las mujeres de la maldición de Eva, en la que el cuerpo femenino representaba la encarnación de la maldad<sup>70</sup>.

De todos modos, Teresa no puede escapar a los elementos que el mundo en el que vive le provee. Por ello, para dar cuenta de la trascendencia de la propia corporalidad, ella reproduce en toda su obra la vieja etiqueta de mujer varonil<sup>71</sup>. Por ejemplo, en su *Vida* comenta que Dios le dio un ánimo «harto más que de mujer»<sup>72</sup>. Exhorta en su *Camino de Perfección* a las monjas para que sean varones fuertes, en sus *Moradas* a que sean como un varón de los que se determinan a luchar contra los demonios y en sus *Fundaciones* dice cómo la divinidad le daba a las monjas de san José de Ávila un valor no cierto de mujeres<sup>73</sup>. A pesar de ello, como sugiere Gillian Ahlgren, «volverse hombres» era un constructo teológico, producido a la vez por hombres y mujeres, que les permitía a estas últimas sobreponerse a su asignada culpa por la Caída (aunque su persecución de las virtudes requeridas aún estaba condicionada por su propio género)<sup>74</sup>. En efecto, tal concepción de la mujer permitía a los teólogos proveerse de una explicación que, manteniendo la supremacía del varón, daba lugar a una apropiación de la figura femenina extraordinaria dentro de unos parámetros en gran medida por ellos diseñados y controlados. Sin embargo, tal artilugio podía resultar en un medio de empoderamiento único para las mujeres, capaz de empaparlas de un capital simbólico, y su consecuente autoridad, inaccesible de otro modo. Un medio de destacar su vínculo con lo sobrenatural y la superación de sus supuestas flaquezas.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Llegado a este punto podemos concluir que la teología mística, con su énfasis en el amor y el acceso directo a la sapiencia divina, como algunos de los mayores referentes teológicos de la modernidad, con el reconocimiento del alma como espacio

70. ARENAL, E. y SCHLAU, S.: «Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent», *Tulsa Studies in Women's Literature*, vol. 9, n.º 1, Women Writing Autobiography, 1990, p. 30.

71. Sobre la virilización de la mujer en las tempranas épocas del monacato de la tebaída Vid. BRAKKE, D.: *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, Mass., 2006, pp. 182-212.

72. TERESA DE JESÚS: *Libro de la Vida*, 8. 7, p. 51.

73. *Idem*: *Camino de Perfección*, E 11. 8, pp. 220-221 y V 7. 8, pp. 220-221; *Moradas del Castillo Interior*, II. 1. 6, p. 373; *Libro de las Fundaciones*, 1. 6, p. 518; *Vid.* también *Exclamaciones*, 13, p. 494, en donde pide a Dios que le dé a entender qué se da a los que «pelean varonilmente» en esta vida.

74. AHLGREN, G.: «Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain», *Church History*, vol. 64, n.º 3 (sep. 1995), pp. 380-382. Allí toma a Teresa como ejemplo.

genéricamente indiscriminado, le proveen de las herramientas conceptuales a partir de las cuales concebir cualquier rasgo de inferioridad como un accidente que puede ser trascendido por la sustancia misma del ser humano hasta llegar a una altísima cognición del Otro, saber que no distingue por género ni nivel de erudición, inaccesible por medios ordinarios.

Todo lo dicho nos permite ver con nuevos ojos una de las frases más radicales de Teresa expresadas en su *Camino de Perfección*:

Pues no sois Vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo daréis menos de lo que os suplican, sino mucho más; ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andávades por el mundo, las mujeres, antes las favorecistes siempre con mucha piedad y hallastes en ellas tanto amor...y más fe q en los onbres, pues estava vra sacratisima madre en cuyos meritos merecemos –y por tener su abito– lo que desmerecíamos por nras culpas... el mundo onrrábales... que no hagamos cosa que ualga nada por Vos en publico, ni osemos ablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino q no nos aviades de oyr petiçion tan justa; no lo creo yo, Señor, de vra bondad y justicia q sois justo juez y no como los jueçes del mundo, q como son yjos de Adán, y, en fin, todos varones, no ay virtud de mujer q no tengan por sospechosa. Sí, q algún día a de aver, rrey mio, q se conozcan todos. No ablo por mi, q ya tiene conoçido el mundo mi rruyndad y yo olgado q sea pública; sino porq veo los tiempos de manera q no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, anq sean de mujeres<sup>75</sup>.

Las mercedes del Dios cristiano podían, pues, ser depositadas en ellas: dadoras de mayor amor y fe que los hombres ante la presencia del Verbo encarnado, pueden tener virtudes y ser fuertes, tanto como para ocupar los silencios con sus palabras y obras. El verbo femenino, aun a pesar de enunciarse desde una naturaleza supuestamente inferior, puede hacerse escuchar y enseñar, ya que una vez superada la limitación física y transformada la voluntad por el conocimiento del Creador, se vuelve verbo místico y ya no hay barrera fisiológica que justifique su afonía. La sapiencia divina, pues, habilita la palabra femenina. De igual modo, no habría impedimento que pueda parar una obra como la reforma del Carmelo. Es así como Mateo, sin eliminarlo en su totalidad, se impone sobre Pablo.

75. TERESA DE JESÚS: *Camino de Perfección*, E 4. 1, p. 205. Los primeros puntos suspensivos marcan en esta cita el pasaje que permaneció en el libro del resto de las líneas que habrían sido borradas del texto original. En el códice de Valladolid solo llego adonde dice «...favorecistes siempre con mucha piedad» de la primera parte de la cita.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA: «De genesi ad litteram», *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de autores Cristianos, 1957.
- AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*. Edición bilingüe, Ángel Custodio VEGA (Ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano, 1979.
- AHLGREN, G. T. W.: «Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain», *Church History*, vol. 64, n.º 3, 1995, pp. 373-388.
- ALABRÚS, R. M. y GARCÍA CARCEL, R.: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid, Cátedra, 2015.
- AQUINO, T. de: *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas de España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, V tomos, 2001.
- AQUINO, T. de: *Summa Theologiae*, on line: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- ARENAL, E. y SCHLAU, S.: «Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent», *Tulsa Studies in Women's Literature*, vol. 9, n.º 1, Women Writing Autobiography, 1990, pp. 25-42.
- BALLTONDRE, M.: *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona, Erasmus Ediciones, 2012.
- BESTUL, T. H.: «Meditatio/Meditation», en HOLLYWOOD, A. y BECKMAN, B. (Eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 157-166.
- BRASSE, D.: *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.
- BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester, Manchester University Press, 2003.
- CACIOLA, N.: *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- CANO, M.: *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*, en CABALLERO, F.: *Vida del Illsm. Melchor Cano*. Madrid, 1871, pp. 536-615.
- CARRERA, E.: *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford, Legenda, 2005.
- CASTAÑEGA, Fray Martín de: *Tratado de las Supersticiones y Hechizarias*. Edición moderna con estudio preliminar y notas por Fabián Campagne, Colección de libros raros, curiosos y olvidados, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1997.
- Catalogus librorum qui probebentur mandato Illustrissimi & Revenrend. D.D. Ferdinandi de Valdes Hispanen. Archiepi, Inquisitoris Generalis Hispaniae*. (1559), impreso en Valladolid, en casa de Sebastián Martínez.
- CLARK, S.: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

- Edicto de los alumbrados de Toledo* (1525), en MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525-1559*. Madrid, Taurus, 1972, pp. 273-283.
- ELLIOTT, D.: *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- ELLIOTT, D.: «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc», *American Historical Review*, 107: 1, 2002, pp. 26-54.
- ELLIOTT, D.: *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 2004.
- FORSYTH, N.: *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- FRAIOLI, D.: «Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc», en ASTELL, A. W. y WHEELER, B.: *Joan of Arc and Spirituality*. Houndmills, Palgrave, 2003, pp. 147-165.
- OSUNA, F. de: *Tercer abecedario espiritual*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- GERSONII, Joannis: «De examinatione doctrinarum», en *Idem: Opera omnia*, operâ & studio M. Lud. ELLIES DU PIN, 1728, tomus primus, cols. 7-22.
- GERSONII, Joannis: «De probatione spirituum», en *Idem: Opera omnia*, operâ & studio M. Lud. ELLIES DU PIN, 1728, cols. 37-43.
- HERZIG, T.: «Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1, 2006, pp. 24-55.
- INSTITORIS, H. y SPRENGER, J.: *Malleus Maleficarum, maléficis et earum hæresim frameâ conterens*, sumptibus Clavdii Bovrgeat, 1669.
- JESÚS, T. de: *Obras completas*. Editado por Efrén de la Madre de Dios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- LEÓN, fray Luis de: *Carta a las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid*, fechada en 15 de septiembre de 1587, en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-i--0/html/ff0f3114-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_9.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-de-santa-teresa-de-jesus-tomo-i--0/html/ff0f3114-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_0_), sin numeración [consulta: 20/10/2015].
- LOUTH, A.: «Apophatic and Cataphatic Theology», en HOLLYWOOD, A. y BECKMAN, P. (Eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 137-146.
- MORANT, I.: «Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones», en *Idem* (Dir.), M. ORTEGA, A LAVRIN y P. PÉREZ CANTÓ (Coords.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen II. El mundo moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 27-61.
- OWENS, Y.: «The Saturnine History of Jews and Witches», *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, vol. 3, n.º 1, 2014, pp. 56-84.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Teología mística», en *Idem: Obras completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, pp. 369-380.
- ROWLANDS, A. (2009), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Houndmills, Palgrave, 2009.
- RUSSELL, J. B.: *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca, Cornell, 1994 (1981).

- SCHULTE, R.: *Man as Witch: Male Witches in Central Europe*. Basingstock Macmillan, 2009.
- SLUHOVSKY, M.: *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
- STEPHENS, W.: *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- TOIVO, R. M.: «Gender, Sex and Cultures of Trouble in Witchcraft Studies: European Historiography with Special Reference to Finland», en NENONEN, M. y TOIVO, R. M. (Eds.): *Writing Witch-Hunt Histories: Challenging the Paradigm*. Leiden, Brill, 2014, pp. 87-108.
- WEBER, A.: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, Princeton University Press, 1990.