

**INQUISICIÓN, PODER Y ESCRITURA
FEMENINA EN TIEMPOS DEL CONDE-DUQUE DE
OLIVARES (1621-1643): EL CASO DE TERESA
VALLE DE LA CERDA**

Laura S. Muñoz Pérez

**Thesis submitted to the University of Nottingham for the
degree of Doctor of Philosophy**

July 2013

Abstract

This thesis examines the importance of women in political and cultural life at the Spanish court through the case of Teresa Valle, spiritual counsellor of Olivares, the favourite of King Philip IV (1621–1643). Scholars have assumed that women in Golden Age Spain played only a minor role in high Baroque politics and culture; my research demonstrates this to be a partial and insufficient view. Through an analysis of diverse primary sources such as letters, literary writings, and Inquisition records I show how relations between noblemen and religious women formed a key aspect of Baroque patronage and exchange, forming an essential tool of publicity and power for the former, and a way of access to the literary domain for the latter.

Teresa Valle founded a convent in Madrid with the help of her patrons. The fame as visionary achieved by her aroused the wrath of some of the nuns of her convent, who denounce her to the Holy Office. She was condemned and the enemy factions of her powerful friends used the scandal to destruct their public image. In order to defence her honour and the moral integrity of her patrons Teresa addressed three treatises to the inquisitors and one confessional writing to the King. At the heart of the thesis there is a study of the writings that Teresa produced during this period, revealing her emerging literary identity, which I tried to elucidate and analyse. The nun's trip into literature also allows me to define new paths of understanding female writing in Golden Age Spain and clarify the discursive strategies that religious women negotiated.

PREÁMBULO Y AGRADECIMIENTOS

La tesis doctoral aquí presentada es el fruto de un proyecto de investigación más amplio sobre el mecenazgo del conde-duque de Olivares, con un especial enfoque en los espacios de la mujer en la sociedad española que me condujeron a indagar en los entresijos de la vida conventual y los preceptos de la literatura áurea. Se presentan cuatro años de trabajo en archivos e inquisitivas lecturas, que comenzaron por la intención de analizar los elementos de poder que utilizaban las escritoras para afianzarse dentro del sistema cultural, ya fuese en justas poéticas, en el mercado editorial o en conventos.

Sin embargo, me ayudó a concretar el campo de estudio y centrarlo en la religiosidad femenina mi acercamiento al catálogo de la inmensa biblioteca de don Gaspar de Guzmán. El conde-duque de Olivares poseía entre sus cuantiosos ejemplares hasta ciento sesenta y seis entradas dedicadas a mujeres, contándose entre todo ello tanto obras escritas por mujeres como obras relativas a ellas (Muñoz Pérez 2011a). Su presencia en una de las mayores y más admiradas bibliotecas del siglo XVII era indiscutible, pero también lo era la sobresaliente aparición de mujeres religiosas, ya fuesen santas, escritoras místicas, nobles reconvertidas a monjas o falsas embaucadoras procesadas por la Inquisición. Sin duda, esta última distinción llamó mi atención especialmente por lo atractivo de sus características, pues se trataba de mujeres que habían imitado magistralmente las estrategias de la feminidad carismática y su sugestión espiritual sobre el público para adquirir fama y un relativo poder sobre su comunidad a través de su acercamiento a nobles influyentes. A veces estas mujeres conseguían mantener con sus profecías la afluencia de espectadores y, por ende, de dádivas para la manutención de la comunidad conventual o del beaterio; además, su influencia sobre las actuaciones de nobles se traducía en una publicidad notoria, cercana a la de *santas vivas*. Sin embargo, en numerosas ocasiones estas mujeres no resolvieron con fortuna su imitación del modelo y se vieron envueltas en procesos inquisitoriales o desprecios públicos.

Don Gaspar se mostró muy interesado sobre el tema al reunir una gran proporción de obras sobre estas mujeres y su relación con personajes tan sobresalientes como el rey Felipe II, pero esta vez al interés se le unía la experiencia por la implicación de Olivares en el escándalo de las monjas benedictinas de San Plácido. El caso fue tan notorio que atrajo las

plumas de los adversarios del valido y se dio paso a un desfile de libelos y sátiras que demostraban la importancia de estas relaciones y de la actuación femenina, de esta forma se hacía posible el objetivo marcado de rastrear la impronta de la mujer en la cultura barroca a través de un caso concreto, el convento de San Plácido y la presencia en él del conde-duque.

El sorprendente caso del convento benedictino aún escondía una sorpresa: la figura de su fundadora y priora, Teresa Valle de la Cerda, cuyo protagonismo en la trama se desveló indiscutible. La monja dejaba tras de sí una prolífica correspondencia con Olivares y con su confesor, varios escritos oficiales destinados a la Inquisición y un memorial apologético que desvelaba las estrategias discursivas de las religiosas de su época. Teresa disfrutó del apoyo y confianza del valido y fue este poder lo que ayudó a que su causa fuese absuelta, proclamándola inocente de todos sus cargos. Su figura envolvente no sólo consiguió acaparar en su día el interés del valido de Felipe IV y de la corte madrileña, sino que ha copado la casi entera exclusividad del trabajo que aquí se presenta.

Serán necesarias en el estudio tanto la crítica literaria de la escritura femenina religiosa como la Historia para ser entendidas en su contexto situacional y comprender debidamente un comportamiento e ideología tan singulares. De esta forma, la interdisciplinaridad será la encrucijada de caminos que una el análisis de la autoría de Teresa, de la impronta del escándalo conventual en la cultura de su época y de la importancia de la mujer religiosa en la sociedad.

La distribución del estudio ha sido aplicada siguiendo la línea cronológica de los hechos, de tal forma que introduciré el tema y su metodología básica para comprender los objetivos. También se analizará la relación entre Teresa y Olivares desde los datos que nos proporciona la correspondencia que mantuvieron y así constatar los parámetros de actuación públicos, que se confrontará después con los cauces de actuación en la intimidad del convento y conocer el origen del escándalo de San Plácido. Será entonces cuando entre la Inquisición en juego y cuando comience a aflorar la identidad literaria de Teresa, al escribir varios defensorios; sin embargo, el proceso inquisitorial traerá consigo el rechazo del público hacia Teresa y Olivares como su mayor benefactor, que derivará en una gran afluencia de pasquines y libelos de tono satírico que impulsarán la figura de la benedictina como objeto literario. Tras esto, la mediatización por parte de la corte en el Santo Tribunal se creará necesaria para frenar tal oposición y otorgar la absolución definitiva a las monjas de San Plácido. No obstante, esta estrategia de poder trajo consigo el último memorial de Teresa, que constituye su acercamiento más decidido a la literatura. Finalmente, se

considerarán las repercusiones de la absolución en su inmediato presente y a lo largo de los siglos, para acabar recopilando las conclusiones del estudio en un último capítulo.

Esta investigación es fruto, pues, de la dedicación al estudio, pero también se debe a la financiación que el *Arts and Humanities Research Council* (AHRC) me ofreció con mi beca doctoral, que, además, se incluye en el proyecto *The Library of the Count Duke of Olivares: A Mirror of Power, Patronage and Baroque Culture in Golden Age Spain*, dirigido por el Professor Jeremy Lawrance y compuesto asimismo por Oliver Noble-Wood, Jeremy Roe y Camille Clymer. La labor del proyecto ha sido clave para encauzar mis pasos por el vasto mundo de la cultura barroca, pero las experiencias profesionales que me ha proporcionado han sido, si cabe, mayores. Por esto, y mucho más, agradezco sinceramente la oportunidad ofrecida y, en especial, a mis compañeros, de los que tanto he aprendido y en los que siempre he encontrado apoyo.

Mi aprendizaje comenzó en Madrid, en la Universidad Complutense, en donde formé mi base investigadora y de donde guardo muy gratos recuerdos, pero es aquí, en la Universidad de Nottingham, concretamente en el Department of Spanish, Portuguese and Latin American Studies, donde he encontrado un espacio creativo y ambiente académico único donde desarrollar mis inquietudes. Agradezco la calurosa acogida que me ofrecieron desde el principio y el interés que todos muestran por el trabajo de los jóvenes, porque fomentan la comunicación y apoyan las iniciativas. En este departamento he conocido a compañeros y amigos que me han enseñado nuevos puntos de vista y con quienes he pasado grandes ratos de tertulias, discusiones y entretenimiento. A todos les agradezco esos buenos momentos.

Asimismo, dedico mi reconocimiento a todas las personas con las que en estos años he tenido la oportunidad de conversar y aprender en congresos, seminarios y archivos. Sin todas las ideas que me han aportado no hubiese podido llevar adelante mi estudio, por ello les doy especiales gracias, esperando que en el futuro continúe este intercambio académico. Por supuesto, no puedo dejar de nombrar a aquellas personas cuyo ánimo y ayuda han sido fundamentales para mi investigación, como Catherine Davies, que me animó a descubrir más sobre las mujeres olvidadas del pasado, o Adam Sharman y Jane-Marie Collins, que cambiaron mi perspectiva *arcaica* de trabajo. A Bernard McGuirk le agradezco sus inteligentes comentarios y su labor con los seminarios del *Post-Conflict*, que fomentan el espíritu crítico acerca del mundo en el que vivimos. En mi reconocimiento especial también está Tomás Albaladejo, que sigue mi trabajo en la distancia, Clara Marías, amiga y confidente de dudas filológicas, Steve Roberts, por la exquisita revisión que hizo de mi

trabajo y su amistoso ánimo, y Nieves Baranda, que, aunque nos hemos conocido tarde, ha tenido una gran impronta en mi trabajo.

En un plano más personal no puedo dejar de recordar a las personas que más han influido a la hora de realizar este estudio y cuyo magisterio, creo, es único. Ha sido tanto lo aprendido y el apoyo recibido por parte de mis mentores que siempre me sentiré en deuda con Rebeca Sanmartín, que me inició en el campo de la investigación y no ha dejado de guiarme sabiamente desde entonces, con Jean Andrews, que sabe devolver la cordura a mis caóticas ideas, y con Jeremy Lawrance, que, a pesar de mis dudas profesionales, siempre ha creído en mí y no ha dudado en compartir generosamente su vasta erudición conmigo.

Finalmente, doy gracias a mis amigos, *el grupo de siempre* y *el de la universidad*, que han soportado estoicamente mis devaneos académicos y me han ayudado sin titubeos. Con un especial cariño le agradezco a mi familia que logre arrancarme una sonrisa en los momentos de tribulación literaria, especialmente a mis padres, Encarna y Cándido, que tanto han luchado por nosotros y me han enseñado los valores del esfuerzo y la dedicación al trabajo y, por supuesto, a Javi, que despierta siempre lo mejor de mí.

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo 1: Historia de una relación fallida: La correspondencia entre Teresa Valle y don Gaspar de Guzmán	22
Capítulo 2: La clausura de San Plácido: la dramática vida cotidiana de las monjas	68
Capítulo 3: La Inquisición en el convento: Teresa comienza su incursión en la escritura semi-pública	116
Capítulo 4: Las repercusiones en la corte y el descrédito de San Plácido	156
Capítulo 5: El último memorial de Teresa y la absolución de las monjas	185
Capítulo 6: Y, ¿“acreditada triunfará Teresa”? : El futuro de una historia incierta y conclusiones generales	219
Anejo I: Listado de documentos	233
Anejo II: Los demonios	235
Anejo III: Edición del <i>Memorial apologético</i> (1637)	236
Bibliografía citada	258

“Nadie puede enjaular los ojos de una mujer que se acerca a una ventana, ni prohibirles que surquen el mundo hasta confines ignotos. En todos los claustros, cocinas, estrados y gabinetes de la literatura universal donde viven mujeres existe una ventana fundamental para la narración”
(Martín Gaité, *Desde la ventana*, 1999: 124-125)

INTRODUCCIÓN

“No e curado de mirar tanto la polidez de las palabras quanto en declarar la realidat de la verdat [...], deseosa de manifestar a los que saberlo quisieren aquello que en mí
manifiesto paresçe”

(Cartagena 1967: 39)

La escritura femenina del siglo XVII español presenta una encrucijada de caminos, en la que se cruza la conquista del reconocimiento de la mujer como escritora con la acción silenciadora de las autoridades, en un intento por frenar dicha conquista en el ámbito público. El estudio de la mujer que ha llevado a cabo la crítica ha atendido especialmente cada aspecto por separado, ya fuese el análisis de la mujer como actante o el de la censura oficial que frenaba dicha impronta. Considero que estas perspectivas no conjugan todos los elementos y dejan de lado aspectos fundamentales en la comprensión de la inclusión femenina en la cultura y sociedad. La conjunción de los dos motivos resulta, en mi opinión, más fructífera en sus resultados y, por tanto, me acogeré a este modelo teórico¹. La barrera entre lo permitido y lo prohibido, o entre lo íntimo y lo público, caracteriza en esencia la expresión literaria de la mujer, siempre en busca de una “habitación propia” donde proyectar sus inquietudes literarias y salvar los obstáculos².

¹ Lola Luna (1996: 135) resalta la importancia de enfrentar el estudio de la creación femenina con el del discurso de las autoridades para obtener un conocimiento más completo de la realidad, modelo teórico que se puso en práctica con éxito en los volúmenes de *Breve historia feminista de la literatura femenina* (Díaz-Diocaretz, y Zavala 1993-2000). Este tipo de análisis, en el ámbito concreto áureo, ha tenido especial resonancia en el estudio de Nieves Baranda Leturio (2005a), quien sostiene que la conquista pública por parte de las escritoras se consolidó con la presencia femenina en la imprenta, es decir, cuando adquieren visibilidad; además apunta a que se debió especialmente a raíz de la edición, y consecuente éxito, de las obras de santa Teresa (Baranda Leturio 2005a: 97). El modelo teresiano y su importancia en el Barroco español, tanto entre la sociedad como en la cultura y en el poder político, resulta especialmente relevante para el caso de Teresa Valle, como veremos.

² Adopto aquí la conocida imagen que acuñó Virginia Woolf (1945), aunque con algunos matices añadidos, pues la “habitación propia” a la que haré referencia a lo largo del trabajo no es sólo un lugar para crear, sino también para ver-aprender-imitar, es decir, un lugar necesariamente pasivo en la adquisición del modelo y activo en su puesta en práctica. Si Woolf pensaba que el disponer de unas condiciones económicas favorables era esencial para la autonomía intelectual de la mujer de su época (1945: 108-109), en el siglo XVII, de modo similar, el factor económico también se conjugaba con otros elementos circunstanciales de suma importancia que condicionaban el proceso de escritura femenina (Baranda Leturio 2005b: 221); y estos condicionamientos circunstanciales serán parte del estudio aquí presentado con respecto a la obra de Teresa Valle.

En la cultura española entre los siglos XVI y XVII tal espacio fundamental de creación se encontró especialmente en el convento, que presenció el auge de su influencia. No se trataba de un lugar dedicado exclusivamente a la oración y contemplación de Dios, sino de un espacio para el resarcimiento literario, para la práctica teatral y la artística (Arenal y Schlau 1989a: 3-5, 1989b: 214-215; Vigil 1986: 250-261; Deleito y Piñuela 1952: 113), facilitando con ello el mecenazgo religioso que acercó a personajes de la talla del conde-duque de Olivares a religiosas como Teresa Valle. De esta forma, su impronta se vio reflejada en la literatura de la época, que lo consolidó como motivo común, y en su popularidad social, que lo ensalzó como lugar de transgresión. La literatura áurea cuenta con centenares de referencias al convento y a la monja como lugares comunes, cuyo uso literario era bien dispar, ya que unas veces estos lugares santos servían como guarda de la mujer desengañada (Zayas 2000: 194, 209, 334, 389; 1983: 195, 566), y otras como espacio amatorio o acicate cultural (Quevedo 2005: 233-243; Marcela de san Félix 1988:371-381).

De este modo, el convento se alzaba como un espacio liminal, porque daba cabida dentro de sus muros a mujeres virtuosas, pero también permitía la penetración en esa vida religiosa de la frivolidad mundana o de la cultura. Son famosas, por ejemplo, las noticias que Barrionuevo ofrece al respecto de las vanidades conventuales (1968: 232, 498), o los datos que literatos como Lope de Vega brindan acerca de la permeabilidad de sus muros (1985: 136, 268-270, 269). La contemplación del convento como enclave propicio para el ejercicio de la literatura femenina ha contado en el último siglo con la especial atención de la crítica, que lo ha respaldado como uno de los más importantes centros del conocimiento para la mujer de la época³. No obstante, algo menos señalado ha sido el estudio del motivo externo que vertebraba la posibilidad de esas prácticas: esto es, el mecenazgo, el acercamiento de nobles en busca de consejo espiritual o el mantenimiento de las monjas por parte de la comunidad vecina a cambio de la mediación ante Dios⁴. El abastecimiento

³ A la labor fundamental de Arenal y Schlau (1989a, 1989b, 1990) con respecto al hecho conventual como germen de cultura femenina en el ámbito español, hay que tener en cuenta el trabajo pionero de Serrano y Sanz (1903-1905), que recopiló un ingente material de autoras religiosas, que pondría a la crítica sobre la pista de estas autoras; y también a Nelken (1930), que acusó la influencia religiosa en las estrategias literarias de la mujer; o Weber (1990) y García de la Concha (1978), quienes consiguieron revalorizar el estilo literario de la mujer religiosa por medio de la obra de santa Teresa. La necesidad de investigar la escritura femenina conventual por los múltiples temas que pone a disposición de la crítica se ha demostrado en el reciente congreso internacional *Escritoras entre rejas. Cultura conventual femenina en la España moderna* (UNED, Madrid, 5-7 de julio), organizado por el grupo BIESES, cuya labor se relaciona con la catalogación y estudio de las escritoras peninsulares de la Edad Media al s. XVIII.

⁴ Lehfeltdt (2000, 2005) analiza las necesidades de mantenimiento relacionadas con el mecenazgo o ayudas externas al convento. Se ha adelantado mucho en el tema a partir de estudios concretos: véase, por ejemplo,

de las necesidades fundamentales de las religiosas, tales como la comida o el mantenimiento del edificio, dependía en muchas ocasiones de saber maniobrar estos factores, para lo que era necesario explotar sus virtudes religiosas y su estrecha relación con Dios. De esta forma, la religiosa carismática cobra especial protagonismo tanto dentro de su comunidad conventual, cuyo mantenimiento dependerá en parte de la fama de ésta, como fuera del propio convento, donde se convertirá en un prodigio mediático, al atraer las miradas de fieles y de mecenas poderosos (Lehfeldt 1999: 1020, 1022, 1026).

La aparición de estas religiosas desde la Edad Media, ya fuesen monjas o beatas, y su adhesión a personajes de renombre fue un fenómeno social y fundamentalmente literario, dado que casi la totalidad de estas mujeres demostraron un gran manejo de la pluma, utilizando sus experiencias sobrenaturales como inspiración de su escritura⁵.

Los estudios en el contexto europeo muestran que el movimiento de influencia de estas religiosas finalizó con el ocaso del siglo XVI o, al menos, eso es lo que se desprende del margen de estudio de estas investigaciones que tan sólo llega hasta los siglos XV o XVI⁶. Sin embargo, se ha olvidado que en la Península Ibérica los nombres de mujeres carismáticas siguieron presentes en la mente del público durante el siglo XVII y en este estudio se verá su influencia por medio de un ejemplo sobresaliente por el impacto que tuvo en la sociedad española. Ciertamente es que en Europa el modelo parece desaparecer cuando cobra protagonismo la figura de la bruja, cuya imagen se construye con los postulados de la carismática, eso sí, con la diferencia de que ahora el escepticismo lleva a cuestionar toda muestra sobrenatural como una amenaza para el orden social⁷. En España el patrón de la bruja no llegó a extenderse y el hecho propició que la figura de la

Torres Sánchez (1991) al respecto de las comunidades religiosas salmantinas o Sánchez Hernández (1997) y los monasterios madrileños.

⁵ Véanse los estudios dedicados a resolver este binomio en Petroff (1994); Poutrin (1995); Surtz (1995); Épiney-Burgard y Zum Brunn (2007); Cirlot y Garí (2008); Sanmartín Bastida (2012: 241-289). Se trata de un fenómeno europeo, contrastado por los múltiples estudios que esbozan el movimiento en distintos países. En España este tipo de trabajos han comenzado hace poco (Sanmartín Bastida 2012: 20-22), a pesar de que una de las pioneras en la investigación de la escritura femenina española como Margarita Nelken adelantase allá por el año 1930 que la religión había sido uno de los impulsos definitivos para la práctica de la escritura femenina en épocas pasadas (Nelken 1930: 11).

⁶ Véase como ejemplo Petroff (1994), Surtz (1995), o Caciola (2006). Zari (1996) y Sanmartín Bastida (2012) delimitan su estudio también hasta el siglo XVI, pero no las incluyo entre los investigadores que piensan que el fenómeno concluyó en ese momento, por conocer de primera mano que su opinión es partidaria de que la tradición visionaria continuó más allá del Quinientos.

⁷ Ha sido Broedel (2003) el que ha conjugado estos elementos en su magnífico estudio acerca de la creación simbólica de la bruja, el germen ideológico del *Malleus Malleficarum* y la represión consciente sobre el discurso religioso femenino.

carismática alcanzase especial vigor⁸. Quizá una de las causas fundamentales de tal continuación de la pauta visionaria fuese la autoridad que les dio la figura de santa Teresa, cuya beatificación y canonización se celebró por toda la Península en forma de festividades (Osuna 2010: 327-332; Rowe 2011: 54-55), que fueron aprovechadas por numerosas monjas para dar visibilidad a su creación literaria, así como a sus virtudes religiosas⁹.

Lo expuesto indica un fenómeno social bien extendido, un movimiento literario consolidado y cierta influencia sobre las autoridades. El caso concreto de Teresa Valle de la Cerda es un ejemplo que aúna esos factores y demuestra su realidad en la España barroca. Se alza como paradigma de las tramas inquisitoriales, del alcance del poder político de la religiosa y de la lucha por la conquista de la escritura femenina dentro del entramado cultural barroco, bajo el mando del poderoso valido de Felipe IV, el conde-duque de Olivares.

Teresa Valle (s. XVII), ya lo veremos en extenso, fue la cofundadora y priora del convento benedictino de la Encarnación, llamado comúnmente de San Plácido, en el Madrid de Felipe IV. Contaba con un amplio apoyo popular en la corte y con los privilegios otorgados por su amistad con dos de las personas más poderosas del momento: el valido del rey Felipe IV, Gaspar de Guzmán, conde-duque de Olivares (1587-1645), y la mano derecha de éste en el gobierno, Jerónimo de Villanueva (1594-1653). Tales relaciones facilitaron la visibilidad de su caso, y es que Teresa se preció de virtuosa carismática y amasó un gran poder en su comunidad hasta que la Inquisición se personó en el convento, inquietada por las acusaciones de que la gran mayoría de las monjas estaban endemoniadas y llevaban a cabo prácticas propias de alumbrados. El proceso inquisitorial sobre la comunidad desveló las intrigas ocurridas y la permeabilidad de los muros conventuales, aunque el escándalo de San Plácido no había hecho más que empezar. Teresa fue entonces conocida como una ilusa embaucadora y su apego a Olivares destinó su figura a ser objetivo principal de las plumas más perversas, pero, con todo, decidió apelar años después al Santo Oficio, instada también por sus amistades y obteniendo con ello la total absolución para ella y para su comunidad. De esta forma, el honor quedaba

⁸ Carmelo Lisón Tolosana (1997) trató de estudiar el fenómeno de las brujas en España, pero al no encontrar modelos significantes más que el de Zugarramurdi, abordó el tema desde la óptica francesa, donde los casos fueron más numerosos.

⁹ Los trabajos mencionados dan cuenta de una larga lista de tratados y justas poéticas dedicados a la santa de Ávila a raíz de su beatificación en 1614 y posterior canonización en 1622, en las que participaron numerosas mujeres (Osuna 2010: 349-358; Rowe 2011: 230-241). A pesar de la relevancia de estos datos, que aclararían elementos importantes acerca del mecenazgo, escritura y presencia femenina en la época, no ha sido un tema de especial resonancia entre la crítica.

restaurado oficialmente, si bien el pueblo nunca olvidó la trama que supuso tal escándalo y la sospecha de intromisión de Olivares en el Tribunal. Lo más interesante para nosotros es que Teresa mantuvo su popularidad gracias a esta relación con el valido, que la ligó siempre al escándalo y a la heterodoxia, consiguiendo consolidar su identidad literaria a través de sus escritos defensorios, cuyo valor se intentará desbrozar en este trabajo.

Tendrán cabida en la investigación de estos textos el análisis histórico de los hechos, que necesariamente ayudará a comprender el devenir del caso; el estudio del comportamiento e ideología de las monjas y su sociedad, para entender sus actos; y un acercamiento a los escritos de Teresa. En cuanto a estos, se trata de la profusa correspondencia que mantuvo con Olivares, en la que ejerce el papel de consejera espiritual virtuosa y dotada del favor divino; además de esto, se encuentran los tres tratados utilizados como defensa ante la Inquisición y el memorial que escribió para defender su honor tras ser condenada. De este modo, los papeles inquisitoriales serán fuente primordial para la realización de este estudio y, al contrario de lo que pueda pensarse, constituyen el germen de su análisis literario. De este modo, espero conseguir una visión que reúna los dos aspectos del modelo teórico del cual hablé al principio. Además, como parte integrante de la investigación, se ha realizado una edición crítica del *Memorial apologético* (BNE Ms/883, ff. 28r-37r) de tipo filológico que establezca el material adecuado para estudios ulteriores.

Los textos procesuales del Santo Oficio han constituido una gran base de conocimiento para el pensamiento o el devenir histórico en las épocas en las que operó (véanse algunos ejemplos en Cirac Estopañán 1942; Menéndez Pelayo 1945; Kamen 1985; Haliczer 1987; Alcalá 2001), aunque el acercamiento a este tipo de textos viene siendo iluminador y muy prolífico en las últimas décadas para conocer la realidad cotidiana y religiosa de la época, a lo que se añade que también se ha consolidado como método para indagar en los distintos discursos, más o menos, literarios de las mujeres procesadas, y ser fuente de noticias sobre la cotidianidad de las mismas (Christian 1981; Giles 1999; Arnold 2001; Ahlgren 2005). De hecho, el objetivo de tales documentos era principalmente el de recabar la mayor información posible sobre el acusado y retenerla como garantía de poder sobre su discurso y su persona en el caso de que éste cambiase su alegato. Sin embargo, no hay que olvidar el mecanismo de expresión personal que se ponía en marcha y la posibilidad de escritura voluntaria de los reos, que dejó aflorar identidades y estrategias dialógicas de la época (Arnold 2001: 78). Se percibe en muchos casos la rebeldía de la persona que escribe o que dicta su defensa, y que subyace al autorizar su experiencia y ofrecer nuevo valor a su

forma de entender la vida religiosa. Además, en algunos casos, como el de Teresa Valle, presenciarnos la evolución de una identidad discursiva fuerte, de un “yo” expuesto ante el público, que busca el entendimiento de su expresión y que sólo lo encuentra en la autoridad de los modelos literarios a su alcance.

Por tanto, el enmascaramiento y adquisición de una nueva identidad por medio de la palabra y del discurso influirán en muchas ocasiones en la estructura de estos textos y, así, en el comienzo de un juego literario, al compartir los códigos retóricos de los escritores de su época. Es más, se trataba de añadir otros nuevos, pues tengamos en cuenta que se creaba una relación nueva entre la procesada y el inquisidor, y ésta se desarrollaba dialógicamente con sus propios signos (Arnold 2001: 11). A pesar de que debemos atender al hecho de la existencia de unos géneros canónicos reconocibles por la sociedad, hay que tener en cuenta que otros modelos híbridos tuvieron parecida fortuna entre el público y que la mujer tenía el campo de la escritura restringido oficialmente, por lo que las autoras debían incorporarse al ejercicio literario a través de otros medios más accesibles y cotidianos como el de la confesión, o los textos judiciales de tipo notarial o inquisitorial. Al seguir esos modelos y no incurrir en una apropiación del espacio propio masculino no quebrantaban los preceptos tácitos de autoridad, no obstante accedían a su deseo de expresión literaria y abrían el camino a nuevos modos de comunicación con el lector. Recordemos al respecto que algunas de las más antiguas obras realizadas por mujeres en lengua castellana no corresponden precisamente a géneros literarios oficiales, sino a documentos con base judicial o a híbridos menores¹⁰.

Resulta, por tanto, cada vez más común encontrar los textos inquisitoriales como parte de los estudios culturales, e incluso literarios, por la inclusión en ellos de obras poéticas, cartas o escritos espirituales que servían de apoyo al escrutinio de la ortodoxia del pensamiento de sus autoras¹¹. Por ello, los textos inquisitoriales se entenderán aquí no ya sólo por lo que aportan en cuanto a las técnicas de defensa de la reas, sino por lo que representan como expresión, es decir, estos escritos funcionaban en muchas ocasiones

¹⁰ De esta forma encontramos el escrito autobiográfico a modo de testamento de Leonor López de Córdoba (1977), el devocionario de sor Constanza de Castilla (1998), o los tratados religiosos con tintes confesionales y sermonarios de Teresa de Cartagena (1967). En sus obras se puede apreciar la innovación respecto a los modelos que escogen para expresarse y, por supuesto, la censura oficial que, en el caso de Teresa de Cartagena, llevaría a la escritura de un segundo escrito. En estas autoras se aprecia una evolución desde tímidos atisbos del “yo” en escritos de corte administrativo hasta el juego con el lenguaje y la proclamación de la autoría.

¹¹ Esta necesidad de recopilar todo el material sospechoso de las reas hizo que se conservasen obras que, de otra forma, quizá no nos hubiesen llegado. Así, a través del material inquisitorial se ha tenido acceso a la obra de Luisa de la Ascensión, de Francisca de los Apóstoles o de la propia Teresa Valle, por mencionar tan sólo algunos ejemplos.

como relatos de la propia vida o salvoconductos expresivos con los que la rea se aseguraba el *contarse* ante la sociedad, mientras ponía en funcionamiento diversos niveles de narración o tipos de textualidad velada dentro del mismo discurso, de tal forma que creaba un texto más o menos literario, dependiendo de la intención o capacidad de su autora. El ejercicio de relatar la experiencia femenina se corresponde con lo que decía Hélène Cixous acerca de la *écriture féminine*, en la que la mujer reivindica su voz frente a la sociedad desde el relato de sí misma (Cixous 1976). A pesar de que estoy de acuerdo con la idea que expone sobre que la escritura femenina comprende una subversión de los parámetros culturales implantados generalmente por el hombre si lo aplicamos al siglo XVII, no comparto del todo su línea en cuanto a que la presencia de la mujer en la sociedad es básicamente corporal y por ello las autoras deben contar su experiencia desde la representación de su cuerpo (Cixous 1976: 880). Más bien propongo que la emergencia expresiva de la mujer, especialmente en la época que nos ocupa y en el contexto religioso, se debe a un deseo por reafirmar su voz, su presencia como sujeto, en la sociedad, pero englobando el plano corporal y el espiritual. Al respecto, identificaré los motivos de lo que llamo escritura experiencial, que nace de la lectura de la teoría de Cixous, por medio de las características que se desprenden del recorrido de Teresa como autora.

En esta línea de contar lo vivido por la persona, John H. Arnold entiende que las defensas inquisitoriales son espacios expresivos que reflejan el juego dialógico por la legitimidad de la verdad, e incluso comprende la pugna por esa verdad entre el poder del inquisidor y la autoridad experiencial del reo como una *performance* discursiva, ya que pone en marcha la construcción de la identidad ideal del acusado por parte de aquél como hereje y de éste como inocente (2001:79). Conjugo esta perspectiva de estudio con la idea que expone Butler acerca de la confesión como un acto de verbalización de la experiencia y de la construcción del ser por medio de la demostración de la culpa (2004: 161-173). Además, ayudarán al respecto las teorías bakhtianas sobre la heteroglosia y las “*oberturas* discursivas” (Bakhtin 1994: 257-422), ya que en los escritos de Teresa encontraremos varios planos dialógicos que intentaremos desglosar.

Por tanto, interesa menos aquí la Inquisición desde su funcionamiento o desde el análisis historiográfico, sino desde la evolución expresiva que una de sus procesadas, Teresa Valle, puso en marcha al calor de la necesidad de su defensa. Esa evolución en su uso de la palabra escrita tiene un componente literario que analizaremos aquí, por lo que debe quedar claro que el concepto de autoría que se empleará no pertenece al del oficio artesano o concepto de escritor al uso que utilizaran los autores barrocos al reivindicar la

propiedad de sus escritos¹². Teresa Valle no tuvo conciencia como escritora y tampoco reclamó ese título, al estilo de Zayas¹³, aunque sí tuvo la voluntad de pertenencia de la palabra o la “emergencia expresiva” que comentaban Deyermond y Marichal con respecto a Teresa de Cartagena, que sin duda podemos aplicar al discurso de nuestra monja benedictina (Marichal 1971: 43; Deyermond 1983; 1995), y que coincide con el concepto que acuñan Gilbert y Gubar sobre la “anxiety of authorship” (1979: 42-92).

La actitud de Teresa Valle frente a la escritura es representativa del panorama que tantas religiosas se encontraron, en el que la necesidad por una defensa o por cumplir un mandato les hacía escribir, pues fue su cercanía al poder político y la exigencia de defenderlo lo que hace de Teresa especial. Por ahora valga apuntar que siempre nos referiremos a Teresa como *autora* y no como *escritora*, ya que consideramos este último como un concepto moderno y restringido a aquellos que mantuvieron en su producción la conciencia clara de un público lector amplio. Por su parte, Teresa cumple con algunas características que Baranda Leturio analiza al respecto de la evolución en la “relación inestable” de la mujer y la escritura en el Siglo de Oro, y es que la monja benedictina ya no se presenta como un prodigio por el mero hecho de remitir un escrito, aunque sí se excusa por tratarse de una mujer (2005a: 111). Por otra parte, cuenta con un círculo lector seguro que apoya su actividad escrituraria (2005a: 114). Se intentará, por tanto, abordar la evolución de su escritura y los recursos que tuvo a su disposición para ejercitarla, además de las circunstancias que rodearon la creación y que fueron determinantes en su práctica.

El ejemplo particular de Teresa nos habla de las condiciones específicas a las que se enfrentaron las religiosas que querían expresarse en su época en el ámbito del claustro, una época en la que la escritura constituía un ejercicio complicado que precisaba de la práctica constante, aunque muchas se encontraron con fuertes restricciones y con una evidente falta de libertad para encauzar su expresión literaria. Su caso muestra las trampas de la

¹² Ruiz Pérez analiza la evolución del concepto de *escritor* a través de los más conocidos autores barrocos, en un intento por comparar el cambio que se produjo de la firma del poeta a la reivindicación de autoridad (2009).

¹³ La escritora madrileña es uno de los ejemplos más sobresalientes de la reivindicación femenina de autoridad y que con más fuerza ha defendido la compra de sus libros, al exigirle al lector que no pida prestadas sus novelas, sino que obtuviese el libro “costeándote tu dinero, que aunque fuese mucho, le darás por bien empleado” (Zayas 2000: 164). Sin duda, la defensa de la escritura por parte de la mujer no era nueva en el Siglo de Oro, ya antes otras autoras habían iniciado el camino que luego consolidarán en el mercado editorial María de Zayas o Mariana de Carvajal. Los ejemplos son bien conocidos, como el que realiza Teresa de Cartagena en su segundo tratado (1967: 113) o Luisa Sigea a lo largo de su erudita correspondencia (2007: 97-153). En este sentido, debemos hacer referencia a las conclusiones de Baranda Leturio, que analiza precisamente la evolución en la relación de las mujeres con la escritura, demostrando la inminente consolidación de las escritoras en el mercado editorial y la seguridad que van tomando ellas frente al lector (1998).

experiencia carismática y el deseo de expresión literaria, pero para conocerlo en detalle se debe indagar en la circunstancia real, revisar de forma crítica los materiales disponibles que sobre ella nos han llegado y comprobar las posibilidades reales de patrocinio y ascenso social, o la inclusión en la política y cultura de su momento. Esto es, en definitiva, lo que Isabel Morant llama reconstruir la “vida vivida” de la mujer de la Edad Moderna (2006a: 7), porque en numerosas ocasiones se tiende a analizar la figura femenina desde el discurso oficial, desde lo estipulado por la autoridad, sin atender a lo que ellas decían de sí mismas, por lo que aquí nos acercaremos al caso de Teresa por medio de lo que ella nos cuenta en sus escritos y, por supuesto, desde lo que esconde su contexto situacional.

Resulta evidente la construcción de la simbología femenina por medio de lo que la oficialidad masculina dispuso en tratados educativos y sermones públicos (Luna 1996: 13; Baranda Leturio 2005: 17; Morant 2006b: 27-61). Sin embargo, me inclino por no seguir una visión extrema y negadora del papel femenino en la cultura al constatar que las autoridades intentaron silenciar la impronta creadora de la mujer, tal como algunos investigadores mantienen (El Saffar 1994: 23-24; Porro Herrera 1995: 25; Sánchez Dueñas 2008: 38-41). Por el contrario, uno de los objetivos principales en este trabajo será desenmascarar la presencia de la mujer religiosa en la cultura y política barrocas, y constatar su importancia.

Claro está que la mirada del *otro* completa nuestra visión de lo analizado, nos aporta la reconstrucción de la figura pública de la persona, dejando atrás el modo de pensamiento y enfrentamiento con la realidad de ésta; así que será del todo relevante la inclusión del estudio de lo que entendía la sociedad barroca por la figura de Teresa Valle, de tal modo que la investigación comprenderá la expresión subjetiva de la monja benedictina y de cómo esto trascendía al público o era resuelto por la mirada del espectador. Pues, como afirma Martín Gaité al hilo de los famosos versos de Sor Juana Inés de la Cruz “queredlas cual las hacéis/ o hacedlas cual las buscáis,” “las mujeres no existían como tales, las fabricaban los hombres, eran el reflejo de lo que la literatura registraba” (1999: 44). Ciertamente que las autoridades se preocuparon por reflejar a través del arte, bien en su vertiente literaria o bien en la pictórica, una definición oficial de lo que debía ser una mujer, su comportamiento y su imagen social (Morant 2006b: 27-61); pero, como ha demostrado la crítica, estos tratados solían responder a una limitación del papel femenino en la teoría, aunque no en la práctica, que era mucho más compleja y abierta a la actuación de la mujer (Vigil 1986: 17). Este contrapunto entre lo marcado por la oficialidad y lo vivido en el día a día provoca en ocasiones disensiones en la imagen que nos ha llegado de ellas, en el caso

de Teresa Valle, son dos las miradas divergentes: parte de la crítica la ha entendido como una cándida engañada (Barbeito Carneiro 1986, 1991; Puyol Buil 1993), y otra parte no ha dudado en juzgarla como una auténtica embaucadora (Mesonero Romanos 1861; Menéndez Pelayo 1945; Marañón 1936, 1980). No obstante, lejos de inmiscuirse en el discurso de la monja para aclarar su posición, se han mantenido las generalidades y se ha dejado de lado la “voluntad literaria” que se desprende de sus escritos, y precisamente será este vacío el que se intente cubrir aquí. El caso de San Plácido y, por ende, el de Teresa Valle fue lo suficientemente escandaloso como para acaparar abundantes referencias en estudios sobre la época, pero el análisis concienzudo de los hechos no ha gozado de especial atención, salvo en contadas y meritorias ocasiones¹⁴.

La precaución que se ha tomado en estos estudios al tratar el tema ante la complejidad del caso, ha impedido desglosar la experiencia social y discursiva de la monja benedictina con propiedad, y ello sólo es posible desde el rigor filológico y la responsabilidad crítica hacia la realidad reflejada en los documentos, sin añadiduras ni supresiones. El estudio del papel femenino en la historia sociocultural entraña el peligro de idealizar su valor en la sociedad (Butler 1990: viii), pero ante tal riesgo se tratará de evitar la defensa de Teresa Valle como un personaje esencial para conocer el transcurso cultural barroco, lejos de ello se tomarán los caracteres excepcionales de su caso como un ejemplo más de la rica cultura femenina conventual¹⁵. La extensión del material recabado y lo que aún queda por estudiar muestra el alcance y realidad de esta inmersión de la mujer en la cultura y su extensión en el ámbito religioso, que se caracterizaba por los saberes compartidos aplicados, por una cultura femenina formada por múltiples voces, muchas de ellas anónimas y algunas de ellas conocidas¹⁶. Es en este punto donde será esencial desgranar la práctica individual

¹⁴ Los estudios sobre San Plácido se reducen a las citas anteriores (Mesonero Romanos 1861; Menéndez Pelayo 1945; Marañón 1936, 1980; Barbeito Carneiro 1986, 1991; Puyol Buil 1993). Marañón primero introdujo el tema como elemento esencial para el estudio de la religiosidad barroca y de la ambigua fe de Olivares, Barbeito Carneiro ha editado parcialmente la obra de Teresa y Puyol Buil ha reconstruido el proceso inquisitorial desde la óptica historiográfica. No obstante, muchos son los interrogantes que aún quedan por desvelar, fundamentalmente respecto a la figura de Teresa y su expresión literaria, que es lo que proponemos revisar en este estudio.

¹⁵ Rivera Garretas (1994: 32) y Mérida (2000: 163-164) afirman que resulta imprescindible otorgarle contexto a los escritos femeninos para poder colegir su mensaje y obtener un análisis literario complejo y no sólo como signo arqueológico, ya que la pérdida de detalles sobre estas autoras es importante. De acuerdo a esto trataré de contextualizar la obra de Teresa en el entramado cultural de su época con un estudio crítico que desgrane su singularidad desde su perspectiva como personaje histórico y como creadora que afianza su expresión literaria.

¹⁶ Herpoel (1999: 50) apunta a una abundante y variada escritura conventual española, que, a pesar de las pérdidas de textos y falta de edición de los que han sobrevivido, muestra la importancia de este fenómeno sociocultural; algo que corrobora Cruz (2011: 2) a la luz de los avances que se han ido haciendo en estos años.

pública tanto como la experiencia colectiva intramuros, para dar a conocer al completo las singularidades de este movimiento femenino, que estructuró paralelamente a la oficialidad su propio modo de sentir y vivir la cultura.

Bajo estas premisas, negar la inclusión de la mujer en la cultura sería injusto, a tenor de los datos de los que disponemos y de lo que nos aporta el ejemplo concreto de las monjas de San Plácido y Teresa Valle. Así que tendremos como objetivo principal de la investigación presentar las circunstancias socioculturales del escándalo conventual, especialmente las de su protagonista, Teresa, para dar cuenta de la presencia femenina en la vida pública española tanto en el ámbito de la política como en el de la cultura, entendiendo por ésta la conjunción de las creencias, avances artísticos, expresión literaria y pensamiento social compartidos por la sociedad. Me interesa especialmente demostrar por medio del ejemplo de la benedictina la importancia de estas religiosas carismáticas en la sociedad, en concreto gracias al poder conferido por sus benefactores.

La inclusión de la mujer en la vida pública comprende necesariamente el conocimiento del espacio íntimo del que nace esa capacidad de visibilidad y para ello los documentos que hablan de nuestras protagonistas ofrecen una información excepcional; es así como se llegará a comprender la relación de dos espacios aparentemente dispares: la corte y el convento. La reciprocidad entre ambos mostrará las estrategias de poder que utilizaba la mujer religiosa para conseguir legitimación entre los suyos y las posibilidades de las que disponía. Este caso extremo de permeabilidad en el convento nos muestra la experiencia religiosa en su expresión más excesiva y transgresora¹⁷, cuya singularidad alentó la escritura de Teresa Valle, en la que se evidenciará una clara evolución respaldada por las técnicas de representación inquisitoriales. Y, finalmente, nos preguntaremos por las trampas a las que tuvo que hacer frente la mujer al integrarse en el mundo complejo de la religiosidad carismática y de la escritura experiencial, con sus estrategias discursivas y sus técnicas de imitación, a través de los documentos originales, muchos de ellos faltos de edición o de atención por parte de la crítica. Así pues, estudiar los textos de la monja benedictina conlleva reivindicar la utilización de los escritos inquisitoriales como base del estudio filológico.

Todo ello se produjo bajo el amparo de la figura de don Gaspar de Guzmán, quien no sólo nos es propicio para indicar el marco temporal de análisis por su relación en el

¹⁷ Utilizo el concepto que le aplica Lehfeldt al término “permeabilidad del convento” (2000; 2005), ya que considero que la interrelación entre el espacio privado del convento y el espacio público de la corte marcó la actuación de muchas religiosas en busca de mecenazgo.

escándalo conventual, sino por su evidente protagonismo durante el Barroco español. La figura del valido fue absorbente en todos los ámbitos de la sociedad y en las artes fue del todo esencial para su desarrollo, al llegar a sobresalir en las actividades de mecenazgo y lograr una de las más admiradas bibliotecas conocidas hasta entonces, superior incluso a la del mismo rey Felipe IV¹⁸. Por tanto, tratar la cultura de mediados de siglo XVII significa remitir necesariamente a la figura del conde-duque, por ser uno de los personajes que mejor aunaron en su persona los caracteres de la época, de ahí la elección del marco temporal de su privanza en el gobierno como fondo de la investigación, pues comprende de igual modo el margen en el tiempo de los hechos de San Plácido.

Dispuesto todo esto, daré paso a la investigación con el primer capítulo que expondrá someramente los antecedentes de visionarias y carismáticas que podría encontrar Teresa en su juventud y se ofrecerán los datos biográficos de los que disponemos sobre ella hasta el momento de la fundación de San Plácido en 1625. El objetivo principal será contextualizar la relación que se inicia entre la monja y Olivares y el desarrollo de la extensa correspondencia entre ellos, que se analizará hasta el término del capítulo. Seguidamente, se indagará en los entresijos de la vida diaria del convento benedictino desde lo que dejaron testimoniado las propias protagonistas y que, en muchos casos, resulta un contrapunto al discurso que perfilaba Teresa en sus cartas al conde. Por otro lado, se expondrán las experiencias sobrenaturales que tuvieron lugar intramuros y que comprendían visiones, profecías y posesiones demoniacas.

El capítulo tercero abordará desde un plano descriptivo todo lo ocurrido desde que el fraile delator, fray Alonso, denuncia a las monjas ante la Inquisición y los procedimientos que se sucedieron después hasta iniciar el juicio. También se analizarán los tres memoriales que Teresa remitió al Consejo para defender su postura frente a las acusaciones que la desacreditaban, tras lo que se expondrá brevemente la conclusión de la sentencia inculpatoria. Seguiremos la estela de los oprobios que se lanzaron en la esfera pública a Teresa en el capítulo cuarto, donde se comprobará la extensa repercusión que

¹⁸ La bibliografía que indica el protagonismo del valido en las artes es profusa, tan sólo señalo los estudios más relevantes sobre el tema (Elliot 1986; Brown y Elliot 2003; Noble Wood, Roe y Lawrance 2011; Arredondo Sirodey 2011). Por otra parte, la biblioteca de Felipe IV fue estudiada ampliamente por Bouza (2005), mientras que el gusto por el coleccionismo de su valido cuenta, entre otros trabajos pioneros (De Andrés 1972; 1973), con el trabajo que lleva a cabo nuestro grupo de investigación *The Library of the Count-Duke of Olivares: A Mirror of Power, Patronage and Baroque Culture in Golden Age Spain* (AHRC) de la Universidad de Nottingham, cuya labor se centra en el estudio de la cultura barroca y trata de poner a disposición de los investigadores el catálogo existente de la gran biblioteca del valido.

tuvo el caso y cómo la monja benedictina se convirtió en un personaje literario de sátiras y libelos que pretendían mofarse de ella y de su benefactor.

Tales descréditos supusieron una rémora en la imagen del valido que a través de su círculo íntimo consiguió que Teresa escribiese un nuevo memorial para pedir la revisión del caso. El proceso de apelación, en el que también se implicaron monjes de la Orden benedictina, será expuesto en el capítulo quinto, junto con un acercamiento al último escrito de la monja que suponía su creación más personal. Por último, el capítulo sexto abordará la suerte que ha tenido el caso de Teresa en la literatura posterior a ella, en la que se ha fabulado hasta hacer de la historia una leyenda, junto a esto se expondrán los datos encontrados sobre su vida después de la absolución de su proceso hasta su muerte. Finalmente se presentarán de las conclusiones generales de la investigación.

Además del contenido del estudio se encontrará la edición del *Memorial apologético* de Teresa con la esperanza de poder ocuparme de ello con detenimiento en un futuro próximo y de que sea herramienta de trabajo en futuras investigaciones sobre la autora. Asimismo se han incluido como material de apoyo varios anexos, entre los que podemos encontrar una relación de los nombres de las monjas endemoniadas y el nombre correspondiente del demonio, así como un listado de documentos imprescindibles para comprender el caso de Teresa, que incluye la enumeración de todos los escritos de la monja y favorece la identificación de las presencias y ausencias existentes en los documentos originales que se han conservado.

CAPÍTULO PRIMERO
HISTORIA DE UNA RELACIÓN FALLIDA: LA CORRESPONDENCIA
ENTRE TERESA VALLE Y DON GASPAR DE GUZMÁN

“El dolor llega a ser un placer perverso del espíritu infeliz”
(Sigea 2007: 106).

El Barroco español heredaba con su extremosidad característica una figura sociocultural de gran raigambre desde la Edad Media y de influencia poderosa entre la población: la mujer religiosa que gracias a sus carismas intercedía ante Dios y amasaba fama como *santa viva*. La actuación de estas figuras carismáticas se hacía cada vez más pública, gracias a personajes como Catalina de Siena, Juana de la Cruz o Teresa de Ávila¹⁹. El fenómeno había comenzado con las místicas medievales, que iniciaron un modelo de comportamiento y de representación de las señales divinas, a la vez que encaminaron la escritura femenina por la vía religiosa de transmisión de la voz de Dios (véanse los estudios de Cirlot y Garí 2008, y Sanmartín Bastida 2012). A grandes rasgos, en los siglos XV y XVI su esplendor brilló por toda Europa, donde proporcionó gran parte del acervo literario escrito por mujeres de esta época; de hecho, la influencia de estas religiosas fue tal que Trento intentó contenerlo estableciendo entre los dirigentes eclesiásticos un férreo discernimiento de la veracidad del discurso y de las señales utilizadas por estas mujeres, así como por medio de la eliminación de beaterios, que ahora debían estar adscritos a una orden y depender de superiores masculinos²⁰.

El control de Trento se entiende especialmente cuando pensamos en la fama de las visionarias como un “fenómeno socio-religioso” de gran impronta (Muñoz Fernández 1994: 26), pues las autoridades eclesiásticas intentaron regularlo y controlarlo bajo los muros conventuales (Perry 1987: 160), promocionando la clausura más férrea, la delimitación de las prácticas religiosas e incidiendo en la importancia de la supervisión de

¹⁹ Encontramos una ingente información sobre estas mujeres en Zarri (1996), Petroff (1994), Bilinkoff (1992), o Sanmartín Bastida (2012).

²⁰ Un buen panorama de este control lo encontramos en Cruz y Perry (1992).

los superiores para la asimilación de las reformas. Aunque estas mujeres “vigorously protected their corporate autonomy, identities and traditions” (Lehfeltdt 2005: 137), tuvieron finalmente que adaptarse a los indicativos eclesiales que habían adquirido como subversión de la norma espiritual, por lo que la presión inquisitorial y el control sobre ellas precipitó el desarrollo de estrategias para seguir presentes en la sociedad (Furman 1980: 7; Lehfeltdt 2005: 175-215). La investigadora Silvia Evangeliti constata que en toda Europa “Trent played a major role in creating an apparatus for the implementation of enclosure” (Evangelisti 2008: 45), cuyas consecuencias en el mundo hispánico se aprecian en los casos que se estudian en el volumen editado por Cruz y Perry (1991), y en otros ámbitos también “Trent was a decisive and ultimately detrimental turning point in the lives of these women” según Lehfeltdt (1999: 1010).

Con todo, el modelo de la visionaria en España no logró apagar su estela entre la población, al contar, entre otros, con el respaldo del fenómeno teresiano, cuya influencia se apreció especialmente en la primera mitad del siglo XVII, cuando el poder político de monarcas como Felipe III y Felipe IV la ensalza como señal divina del papel providencialista de la Monarquía Hispánica (Rowe 2011: 77-106). El poder institucional apoyó la figura de la santa como símbolo de la nueva España que se quería construir como defensora de la fe católica. Fueron precisamente Felipe IV y el conde-duque los mayores valedores de la causa de legitimación pública que se llevó a cabo en la década de 1620, cuando se canonizó a santa Teresa y se la intentó entronizar como copatrona de España junto a Santiago (Rowe 2011: 7). A la sombra de las festividades dedicadas a la santa (Osuna 2010: 327-332; Rowe 2011: 54-55) y bajo la influencia cultural de su obra literaria, de la que se hizo una flamante edición de obras completas auspiciada por Olivares que coincidía con las celebraciones por la canonización en 1622²¹, se estableció una profunda admiración y un deseo de imitación en muchas jóvenes, a las que sin duda eclipsó el simbolismo de madre, reformadora, santa y escritora creado para vencer la lucha sobre el patronato a los santiaguistas. Muchas religiosas aprovecharon estos eventos para dar rienda suelta a su gusto literario, bien para la creación de escritos religiosos en defensa de la reforma teresiana, o bien para constituir rasgos más ricos en la cultura conventual (Schlau 2002: 290). Esa simbología hizo posible no sólo la consolidación de su autoridad femenina en el ámbito religioso íntimo de la clausura, sino la puesta en marcha de la maquinaria de

²¹ La admiración que mostró siempre Olivares por la santa de Ávila era bien conocida (Elliott 1986: 323-324). El conde no sólo animó la impresión de las obras teresianas y se posicionó a favor del patronato de la carmelita, sino que poseyó uno de los ejemplares de las obras en su vasta biblioteca, así como otros documentos relacionados con la santa (Muñoz Pérez 2011: 14, 18-19).

aprendizaje entre hermanas de comunidad, con el fin de impulsar una mayor comunicación entre mujeres que no tuviese que depender tanto de la instrucción masculina intramuros. Esta estela que dejó impresa la santa en la sociedad barroca fue especialmente importante para la vida de Teresa Valle, que, veremos, la tuvo como ejemplo desde que sintió la llamada divina y marcó sus estrategias de escritura.

Además de la impronta teresiana, los signos que caracterizaban la santidad podían distinguirse tanto como los motivos que singularizaban un género literario, al constituir uno y otro constructos socioculturales aprehendidos y reconocidos por la sociedad del momento; de este modo, discernir los elementos de comportamiento esenciales de la santidad se encontraba al alcance de todos, y, en concreto, al de muchas jóvenes, o incluso niñas, fácilmente moldeables e impresionables, a quien la espectacularidad de estos motivos podría condicionar su actuación en el futuro (Poutrin 1987: 351). La popularidad del género hagiográfico entre la población, la difusión del teatro religioso y la presencia creciente de beatas y religiosas con fama de santidad contribuyeron a mantener vivo el discernimiento de esos caracteres, de tal forma que cualquier jovencita de 20 años, como era Teresa Valle, podía sentirse atraída por la espectacularidad del modelo como modo de vida y adquisición de poder, y consecuentemente poner en práctica la imitación, consciente o no, de los elementos que lo definían. Este ejercicio de “relectura cultural” comprendía la puesta en práctica de un modelo, cuya aceptación por la sociedad dependía de la adecuada adaptación de los caracteres que lo definían²². Roger Chartier (1993: 10) avisa de los diversos tipos de lectura que podíamos encontrar en la Edad Moderna, puesto que aquella no tenía que limitarse necesariamente al modo literario, sino que podía trascender los parámetros dialógicos y traducirse en una reconstrucción de otro tipo, como la corporal, que es la que ponen en práctica las carismáticas a través de sus arrobos, gestos y palabras; lo que veremos que Teresa Valle realiza por medio de sus actos en el convento y de sus palabras en la correspondencia. De hecho, podemos atestiguar esta influencia e imitación de modelos religiosos por medio también de lo que las religiosas nos cuentan en sus escritos y *Vidas* espirituales, donde se aprecian las huellas de lecturas ejemplares (Castillo Gómez 2004). Tengamos en cuenta además que para aprender los modelos, aunque fuesen

²² Sanmartín Bastida (2012) estudia la aplicación del modelo de la mística europea por medio del ejemplo de sor María de Santo Domingo y demuestra cómo ciertos caracteres (como el ayuno, el gusto por la eucaristía, una determinada gestualidad, actuación en público o el correcto uso de la palabra en sus discursos) eran imitados por las carismáticas que buscaban ser reconocidas como tales, pero cuya inclusión en el modelo dependía de una buena utilización de los motivos que le daban forma a la imagen. Precisamente, esta investigadora habla de la “mirada vigilada” sobre la carismática y la conciencia que de ello tenían de cara a su actuación, lo que deja claro la relectura que hacían del modelo (Sanmartín Bastida 2012: 37).

literarios, no hacía falta una gran educación, pues la “continuada oralidad/auralidad en la transmisión/recepción de los textos no estaba en relación directa con el analfabetismo de buena parte de la población” del Siglo de Oro (Frenk 1982: 108); en el caso de las religiosas escritoras no saber leer no implicaba “vivir al margen de la cultura del escrito, que adquieren por vía oral a través de cauces variados” (Baranda Leturio 2005a: 21), con la consecuente aplicación de los modelos. Precisamente en el momento en el que las visionarias tenían un respaldo social extendido y la admiración por la figura creada de la santa de Ávila se había consolidado, Teresa Valle sintió la llamada de Dios y decidió por ello fundar un convento benedictino en la corte, aún sabiendo que la empresa no era nada fácil, ya que Madrid era una ciudad por la década de 1620 repleta de edificios religiosos, por lo que la idea de una nueva edificación de este tipo parecía un problema para las autoridades, que pocas veces otorgaban la licencia correspondiente. Sin duda se trataba de un problema para la corona española, pues la desmedida cifra de religiosos suponía tener que alimentar a miles de personas que no eran productivas para la economía del país y que, además, constituían una de las causas de la despoblación de la península, con la consecuente repercusión en la falta de hombres para cubrir los ejércitos y el relevo de trabajadores. Tan sólo contabilizando el número de monjas profesas en España Sánchez Lora (1988: 155) afirma que la cifra estaría entre las 35000, y 40000 mujeres enclaustradas, mientras que Ángela Atienza López estima que en el primer tercio del siglo XVII se fundaron unos 449 conventos (2008: 33)²³; por lo que la fundación de un nuevo monasterio en la corte resultaba casi imposible, de hecho, la licencia de fundación se les denegó dos veces, quizá fuese porque por aquel entonces el joven Jerónimo de Villanueva aún no disfrutaba de la total confianza del conde-duque (Puyol Buil 1993: 57).

Sin embargo, Teresa tenía claro que para conseguir su objetivo debía convencer no sólo de la necesidad de un nuevo convento sino de su singularidad religiosa, para lo que puso en práctica la imitación del modelo visionario. Aunque no sólo ella puso en práctica el modelo religioso como paradigma de virtud, pues esta figura se convirtió en un trasunto sociocultural de interpretación y recreación por parte de su círculo cercano de amistades, que resultó fundamental a la hora de mantener viva la imagen ejemplar de Teresa. Por otro lado, este apoyo recibido por parte de sus benefactores incrementó la admiración que la

²³ Ray (2009) habla de la clausura femenina como un refuerzo del aislamiento de la mujer, pero al mismo tiempo constata que sólo en Venecia, casi la mitad de la población femenina profesaba como monja, lo que adelanta la idea del fenómeno social europeo, más que restringirlo a fenómenos locales.

joven mostraba hacia la experiencia visionaria al verse inscrita en el prototipo de emulación.

Con estas premisas, se analizará en adelante la actuación de Teresa como visionaria, los elementos de representación que puso en práctica frente a sus benefactores y, especialmente, la construcción de la identidad que hizo de sí misma a través de su correspondencia con Olivares.

- **El comienzo de la experiencia carismática de Teresa Valle**

Teresa Valle de la Cerda y Alvarado nació en el seno de una familia de letrados y altos cargos de la administración de la Monarquía Española, posiblemente viniese al mundo en los primeros días de abril de 1599 en Madrid, pues según cuenta a los inquisidores en su audiencia del 15 de junio de 1628 tenía entonces “29 años y dos meses más o menos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 4r). A lo que debemos añadir que en una de las cartas al conde-duque, que ella misma fecha en el mes de abril sin especificar año, dice que cumple 29 o 28 años (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 536v)²⁴. Sus padres fueron don Luis Valle de la Cerda y doña Luisa de Alvarado, quienes estaban muy bien relacionados con círculos nobles cortesanos como el del conde-duque o el de la condesa de Nieva, doña Mariana de Zúñiga. Don Luis era Caballero de la Orden de Calatrava y Contador Mayor del Consejo de Cruzada (Álvarez y Baena 1790: 25-27; 398-400) y por esta situación tanto él como su esposa decidieron dar un futuro meritorio a sus hijos y comprometieron a los dos mayores, Pedro y Teresa, con los hijos del Protonotario de Aragón, Cecilia y Jerónimo; de tal forma que ambas familias aseguraban la continuidad de sus legados²⁵. El prometido de Teresa, Jerónimo, era pariente lejano del mordaz escritor Francisco de Quevedo, con el que, según el biógrafo de este, les habría unido desde niños una relación de intereses mutuos (Jauralde Pou 1998: 90). Don Jerónimo sucedió a su padre en el cargo de Protonotario del Reino de Aragón poco después de su muerte en 1620, más tarde, gracias a su reputación en la corte y a su amistad con Olivares, fue ascendido en los cargos, como nos informan Puyol Buil (1993: 55), y Agulló y Cobo (1975: 62). El gran empeño de la historiadora Agulló y Cobo (1975a; 1975b) en recomponer los pasos del estadista facilitó la recopilación de información y los documentos con los que acercarnos a la figura real del Protonotario y su

²⁴ Isabel Barbeito Carneiro también propone el año de 1599 como el del nacimiento de Teresa (1986: 774).

²⁵ El resto de hermanos siguieron la carrera religiosa, José llegó a ser obispo de Almería y Badajoz, y el resto de las hermanas profesaron como monjas: Juana e Isabel en San Plácido al amparo de Teresa; y Clara, Luisa y Ana María en Guadalajara, cuyo convento nos es desconocido.

posición en los sucesos conventuales. Figura que no volvió a llamar la atención de los investigadores hasta que Puyol Buil (1993) decidió desenterrar y estudiar el transcurso de su proceso inquisitorial y las posibles causas de su caída en desgracia del poder.

Nada más se conoce acerca de la infancia de nuestra monja y los datos fehacientes nos conducen a 1620, cuando decide romper su compromiso matrimonial con Jerónimo de Villanueva, debido a una repentina vocación religiosa que le impulsaba a fundar un monasterio consagrado a San Benito, en el que se practicase la estricta regla de la Orden, siguiendo el modelo de reformación de la santa abulense²⁶. En esta época nuestra joven frecuentaba el círculo femenino que se reunía en la casa de la condesa de Nieva que, aunque no ha trascendido el tipo de actividades que llevaban a cabo estas mujeres, los testimonios del proceso inquisitorial ofrecen una idea de la presencia imperante de la religión en las reuniones. Quizá se tratase de compartir la lectura devocional, pero lo cierto es que estas amistades acabaron siendo esenciales para que Teresa decidiese seguir la vida religiosa y anular con ello su compromiso, pues entre sus allegados se encontraba su tía, doña Ana María de Loaysa, que según todos los testimonios era una beata que experimentaba numerosos arrobos y visiones, especialmente en la casa de la condesa de Nieva y después, cuando profesó con su sobrina en San Plácido, en el convento²⁷. La influencia de la tía sobre Teresa parece clara si tenemos en cuenta la descripción que hace la benedictina en su primera audiencia al Santo Oficio:

Era una persona de señaladísima virtud y santidad [Ana María de Loaysa], la cual comenzó a aconsejar a esta declarante que tratase de servir a Dios. Y así comenzó a resignarse en su santísima voluntad o, al menos, a desearlo, para lo cual fue nuestro Señor servido de dar a esta declarante tan grande luz y conocimiento que se halló obligada a dejar todas las cosas del mundo y buscarle en verdadera renunciación de ellas, haciéndola tan grande fuerza las

²⁶ El fenómeno conventual en la España moderna tuvo una magnitud social importante, como nos cuenta Ángela Atienza (2008: 13), quien demuestra además por medio de decenas de casos la popularidad de los deseos de reformación en el seno de las órdenes religiosas, constituyendo “uno de los principales hitos de la trayectoria histórica de la Iglesia en la Edad Moderna, la mayoría además vinculados de alguna manera al otro gran acontecimiento vivido en el seno de la Europa católica: Trento, sus postulados reformistas y la acción Contrarreformista” (2008: 56).

²⁷ El apoyo del entorno amistoso de las religiosas resultaba fundamental para animar en la práctica carismática, recordemos el caso de sor Estefanía de la Encarnación, que recibía las visitas de nobles en su convento en Lerma, donde era animada a pintar, escribir sobre motivos teológicos y mantenerse en contacto con otras carismáticas, como nos cuenta a lo largo de su *Vida* (BNE Ms/7459).

palabras del Evangelio que le parecía no ser posible resistirla. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 5r)

Las insinuaciones de la tía parece que pusieron a Teresa sobre el camino de la devoción más íntima a Dios hasta que sintió cómo éste la llamaba para servirle. El hecho de ser elegida por la divinidad es resaltado por la monja en sus declaraciones al Santo Oficio, en un intento por justificar lo excepcional de su conversión religiosa; más adelante vuelve sobre el tema para explicitar su cercanía con Dios:

Le sucedió, estando oyendo misa, caerse en el suelo como desmayada, oyendo el Evangelio que decía: “El que no renuncia [a] todo lo que posee y me sigue no puede ser mi discípulo”²⁸. Que por ser latín fácil lo entendía esta declarante. En esto pasó con grandísimo tormento interior tres meses poco más o menos, porque por una parte la fuerza de la verdad la arrebatava a buscar lo verdadero y, por otra, la fuerza de naturaleza la detenía, y eran tantas las razones que hallaba (según Dios) para lo uno como para lo otro de suerte que la traía como fuera de sí, pidiendo con grandes lágrimas a Dios la diese fuerza y luz para saber tomar deliberación conforme a su santísima voluntad. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 5r-v)

Esta es la descripción del momento de conversión en el que Teresa, llena de dudas sobre qué camino elegir, disipa toda contradicción y decide romper su compromiso, pues el Verbo divino, el Evangelio, la embriaga con fuerza. La elección de la monja viene marcada por una iluminación intelectual que le abre el camino de la sabiduría divina y el conocimiento, de tal forma que cuenta cómo de repente comprende las sentencias bíblicas del latín, aunque nunca lo ha aprendido; eso sí, en una muestra de humildad dice que la sentencia de la que habla era fácil de comprender.

En otras situaciones un novio despechado podría obligar a su prometida a realizar la promesa de matrimonio, pero en este caso la motivación de la joven era tan tocada con la gracia divina que incluso don Jerónimo se mostró satisfecho con el nuevo rumbo que llevaba su vida. De esto es lo que Teresa nos intenta hacer partícipes con su testimonio,

²⁸ Cita del Evangelio según san Lucas 14: 26-27.

cuando se presenta a ella misma pidiendo a Dios que abriese los ojos de Villanueva para que también le sirviese:

Queriendo mucho, al dicho caballero no hizo estorbo, antes bien. Desde entonces la servía de mayor motivo para buscar a Dios y con grandes veras oraba por el dicho caballero pidiendo a nuestro Señor le diese los deseos de servirle que a ella le había dado. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 5v)

Cuando la monja relata esto el interlocutor ya sabe que el Protonotario prometió financiar el proyecto religioso de la monja y hacer promesa de castidad al no poder casarse con ella, por lo que el relato cobra un sentido especialmente sagrado, ya que queda evidente que Dios le había otorgado a Teresa su deseo. Desde entonces dice que se dedicó exclusivamente al servicio de Dios y se puso en sus manos con gran determinación de “padecer por él todos los trabajos que su Majestad fuese servido de darla, representándosele siempre que habían de ser muchos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 5v). La apostilla de la monja sobre su sacrificio y ofrecimiento del ser ante el dolor anticipa el motivo que tanto explota en sus cartas para mostrar su mediación ante Dios por los suyos - que después en su *Memorial apologético* resaltará para captar la benevolencia y gracia de los lectores que nuevamente juzgaban su caso.

Una vez que la monja había sido llamada para dedicarse a la oración y sacrificio por el bien de los demás asegura que se le apareció san Benito para comunicarle que debía ser ella la que llevase a cabo una reformación de la Orden y tomarla en su cuidado:

Se le presentó interiormente el glorioso padre san Benito con el báculo en la mano con tanto amor y caricia que la confortaba y daba fuerzas, y esta declarante entonces, asiéndose con humildad a su báculo, le suplicó que siempre fuese la vara de su defensa [...]. De suerte que desde este día en todas las cosas que se le ofrecían siempre se iba a favorecer del báculo de san Benito, hallando en él todo consuelo. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 6r)

El relato de Teresa de su propia experiencia carismática se completa con la imagen casi mística que los suyos ofrecieron a la Inquisición, uno de los que más insistieron en respaldar el discurso de la monja sobre su elección divina fue su hermano, fray José de la Cerda, que exponía de la siguiente manera su impresión: “Fue tan maravillosamente tocada

de la mano de Dios que se determinó a dejar el mundo y pudo conmigo que yo también lo hiciese para que se fundase ese monasterio” (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 824r)²⁹. En cualquier caso, sabemos que tenía enemigos que intentaron durante el proceso inquisitorial contradecir esta supuesta elección de la monja como mediadora de la divinidad y se pronunciaron sobre el momento de conversión religiosa de modo muy distinto. El monje que delató al convento ante la Inquisición, fray Alonso de León, se mostraba más escéptico y en su relato apuntaba a un rechazo por parte de Teresa al matrimonio. Según el monje ella le había asegurado durante la confesión que su deseo no era casarse sino tomar estado religioso, además le pedía que le ayudase a convencer a don Jerónimo de la conveniencia de su declinación y de que emplease su fortuna para favorecer la fundación. Todo ello lo narraba insinuando que Teresa imitaba el comportamiento carismático de su tía, Ana María de Loaysa, y se guiaba por su influencia (AHN Inq. Leg. 3692/3, f. 5r).

Lo cierto es que Teresa siempre mantuvo que la fundación del convento había sido una elección divina y que todo a su alrededor así lo manifestaba, desde la conversión de su hermano en su carrera religiosa hasta la decisión de Villanueva de financiar con toda su hacienda la construcción del prometido convento. No obstante, hemos visto que su tía fue en parte responsable de despertar el gusto de la joven por la religión y sus caracteres carismáticos, cosa que se mantiene cuando Teresa asegura a su círculo su decisión de fundar una comunidad religiosa benedictina, pues su tía desde ese momento no dejó de animarla con supuestos arrobos en los que Dios les conminaba a seguir firmes en la decisión. Este estímulo se desprende de las testificaciones transcritas por los calificadores que hizo Teresa en junio de 1628 antes de ser conducida a las cárceles secretas donde confesó que:

Su tía doña Ana María de Loaysa tuvo grandes revelaciones de cómo se había de fundar este convento y en grandes arrobos dijo por diversas veces al dicho caballero que se llama don Jerónimo de Villanueva que le fundase. Fueron cosas muy grandes las que en los arrobos decía acerca del dicho convento, es a saber, que nuestro Señor quería que volviese la observancia de la Santa Regla de nuestro padre san Benito, que serían muchas las religiosas

²⁹ De nuevo, nos encontramos con motivos explotados por otras carismáticas o religiosas en la época, pues “algunas fundaciones se destacaron por ir acompañadas de leyendas que colaboraban a fomentar la imagen” con el fin de promocionar la orden y la nueva edificación (Atienza López 2008: 101).

que en él habría y muchos los conventos que de él saldrían. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 9 r)

Por otra parte, ya se vislumbraba cierta intención de emulación de la figura de santa Teresa, pues, aunque la fundación conventual era un motivo muy apetecible para la nobleza y por las visionarias³⁰, se aprecia un gusto particular por relacionar la fundación con la vuelta a la observancia estricta de la regla benedictina, como hiciese la propia Teresa de Jesús con la carmelita. Además, no se nos escapa la intención de la tía que por medio de sus arrobos intenta autorizar los deseos de su sobrina, dirigiéndose al propio Villanueva para que actúe de mecenas.

No obstante esta elección divina, Teresa tuvo que hacer frente a otros obstáculos que se le presentaban para frenarla en su empeño por fundar San Plácido, pues en este momento aparece la presencia del demonio con la intención de que jamás se realizase la fundación. Al parecer, Teresa hizo partícipes a sus allegados de las revelaciones divinas y un día reunidas algunas amigas en la casa de la condesa de Nieva “en secreto comenzaron a hablar de las dichas cosas” en una sala donde también estaba algo más apartada la criada por entonces de la condesa, Jusepa María, que después profesó como monja en San Plácido con el nombre de María Anastasia. Ésta debió de escuchar a Teresa decir que “aunque le costase esperar mucho tiempo había de ser religiosa en el dicho convento” porque seguidamente el demonio “comenzó a dar voces en ella [María Anastasia] y a decir: No ha de ser eso que decís. E hizo grandes extremos”. Lejos de amedrentarse Teresa se enfrentó al mal, “se levantó y dijo al demonio: Pícaro, por el propio caso que vos decís que no ha de ser ha de ser, y si fuese necesario dar mi vida por ello no tengo de dejar de hacer mis diligencias” (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 8r-v). Y añadía después que san Benito les ayudaría a soportar las tribulaciones por estar confinado el convento a “ensalzamiento de su religión” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 8v). Este suceso en casa de la condesa fue el

³⁰ Ya hemos mencionado que casi todas las carismáticas se propusieron reformar algún aspecto de la Iglesia o de las órdenes religiosas a las que pertenecían, siempre muy comprometidas con la austeridad de los modelos y la depuración de las reglas. Por otro lado, para la nobleza o la élite burocrática resultaba atractivo el mecenazgo religioso porque el convento “fue también un instrumento de poder, un elemento de dominación, una herramienta al servicio de sus intereses” (Atienza López 2008: 16), que formaba parte de las políticas de prestigio, recordando la autoridad señorial de los fundadores o mecenas y otorgándoles la oportunidad de ser ensalzados públicamente por su labor de patrocinio (Atienza López 2008: 29, 228, 298-306). A Villanueva entonces le interesaba emprender su camino en el mecenazgo religioso a la vez que favorecía a su gran amiga Teresa, conscientes de ello el círculo de la monja, especialmente su tía, se empeñó en crear un aura sobrenatural concreto para convencer al joven de la empresa fundacional.

preludio de un largo litigio por conseguir la licencia de fundación, que presagiaba la elección del convento como una verdadera obra de Dios.

Sus palabras transmiten la purgación a la que Teresa deseaba someterse para conseguir su sueño y ofrecer un bien mayor tanto a los suyos como a san Benito, al que iba a consagrar el convento. La monja, en adelante, sacrificó constantemente su persona en beneficio de la comunidad, esperando lograr esas “grandes cosas” que le contaba a Olivares en sus cartas y que descubriremos en seguida, pero también desprendía de cada adversidad una señal divina por la lucha que debía mantener con el mal para hacerse meritoria de encontrarse con Dios, por lo que el demonio fue para ella una revelación más de esos trabajos que había de pasar y que ya le habían descubierto sus revelaciones. De hecho, Teresa estaba segura de que si el demonio se interponía ella debía tener aún más confianza en Dios y no dudar de que su reforma sería posible, a pesar de que en un principio su familia, especialmente su madre “que la amaba tiernamente” esperaba que contrajese matrimonio, se interponían en su decisión (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 8v). Al atender a las palabras de Teresa apreciamos una clara diferencia entre el discurso que se originó al descubrirse su devoción y el que derivó después, durante la convivencia: el primero viene marcado por un demonio tentador que se opone a las obras que favorecen la transmisión de la palabra divina, mientras que con el segundo se trata de una presencia activa que martiriza el cuerpo y el alma de las monjas.

Finalmente, don Jerónimo decidió hacer voto de castidad y destinar a la causa fundacional parte de su fortuna como máximo benefactor y patrón del convento; de hecho, tan sólo hacia 1625 había gastado en la consecución del convento unos 51.181 ducados (Puyol Buil 1993: 70), a lo que habría que sumar el dinero que aportó después para la edificación de la iglesia y de las numerosas obras de arte con las que aderezó el complejo religioso³¹. Tal beneplácito por parte de influyentes personajes de la corte y el contar con el apoyo moral de su círculo decidieron definitivamente a Teresa a llevar adelante su proyecto reformista a la sombra del Protonotario. Y tras largos litigios consiguió atraerse el favor de la corte, en concreto el del conde-duque, y fundar el convento de la Encarnación Benita de Madrid, conocido comúnmente como San Plácido³². La insistencia del círculo

³¹ Agulló y Cobo (1975a; 1975b) analiza la magnificencia de tales obras, entre las que se encontraban trabajos de artistas de la talla de Velázquez o Claudio Coello, notando el gasto extremo que hizo el Protonotario para dotar a la comunidad benedictina de un lugar sobrio pero exquisito para vivir (recuento de gastos especialmente en 1975b: 39).

³² Debemos advertir las coincidencias con la vida de Teresa de Jesús, pues la abulense profesó en el monasterio de la Encarnación de Ávila.

del Protonotario y de Teresa finalizaba con la firma en 1623 de la escritura de fundación y pocos meses después, en 1624 se ratificaba (AHPM Protocolo 2033, ff. 231r-241r).

En las escrituras se dejaba ver el poder y favor real que ya sí ostentaba el Protonotario, pues “don Jerónimo logró privilegios realmente extraordinarios para su fundación” (Agulló y Cobo 1975a: 62); si bien, al comparar los papeles de fundación con lo que expone Atienza López en su estudio sobre el panorama religioso español de la Edad Moderna, comprobamos que tales privilegios no se distanciaban mucho de lo que otros patrones conseguían para los suyos (2008: 286-297). Según lo convenido, y natural en el mecenazgo religioso, el joven se reservaba el derecho de asignar a la abadesa perpetua y a su compañera en el cometido, así como el cargo como priora para Teresa; además exigía las mandas protocolarias como patrón, que aseguraban su entierro, el de su familia y el de la propia monja en el monasterio. Por otra parte, se dictaminaba la independencia económica de la iglesia a la que estaba adherida el monasterio, la iglesia de San Martín, así como el derecho de nombrar a los religiosos que tuviesen que asistir a las monjas en los oficios religiosos diarios. De este modo fue cómo se procedió al nombramiento como prior y confesor para fray Francisco García Calderón, y su ayudante fray Alonso de León; y como asesores al padre Juan de Barahona y a fray José de la Cerda, el citado hermano de Teresa. Es esta independencia, según Puyol Buil, lo que condenó a la comunidad a la Inquisición, puesto que conllevaba la obediencia absoluta al prior del convento, fray Francisco, que haría y deshacería a su antojo sin prever las consecuencias (1993: 66). Al conferir máxima potestad al superior se puso en peligro la integridad espiritual de las monjas, dados sus coqueteos con doctrinas herejes en el pasado³³. La noticia de la fundación de San Plácido fue tan conocida en la época que es recogida por Pinelo en sus *Anales*, donde nos cuenta que en “1623 fundóse el Monasterio de San Plácido de religiosas benitas por doña Teresa del Valle de la Cerda” (BNE Ms/1764, f. 253r).

Por fin se daba paso a la vida intramuros para treinta y tres monjas, entre las que se encontraban las profesas y las legas. Los nombres de las más destacadas para la consecución de los actos son: doña Andrea de Celis la abadesa, doña Catalina Manuel su compañera, doña Teresa Valle la priora, la citada María Anastasia, la hermana de doña Teresa y favorita del prior, doña Isabel de la Cerda, y dos parientes suyas, entre las que se encontraban su tía doña Ana María de Loaysa, que habría predicho la fundación, y doña

³³ Resultaba esencial para cualquier religiosa tener el apoyo y consejo de un buen supervisor o confesor, porque de esto dependía que hubiese un buen discernimiento de espíritus y, por tanto, una correcta puesta en práctica del modelo imitado.

Mariana de Luzón; a la abadesa le seguían desde su antiguo convento doña Juana María, doña María Gregoria de Chaves y doña Ana María de Angulo. Con fray Francisco venían doña Isabel de Frías, Josefa María, Luisa María y doña Catalina Manuel. También llegaron dos de las hermanas del Protonotario, doña Ana de Villanueva, que fue priora durante la ausencia de Teresa Valle e intermediaria en el proceso de su hermano, y doña Juana Paula de Villanueva, que mantenía contacto sensual con el prior desde antes de la fundación de San Plácido.

- **Conveniencia del mecenazgo religioso nobiliario como inicio de la relación entre Olivares y Teresa**

La fundación religiosa se había hecho posible también para los nobles recientemente a comienzos del siglo XVII, pues hasta el siglo XVI tan sólo era posible para las propias órdenes religiosas, para los reyes y, en contadas ocasiones, para algunos miembros de la oligarquía urbana (Muñoz Fernández 1995: 26). Un ejemplo sobresaliente fue el gran *favorito* de Felipe III, el duque de Lerma; cuya privilegiada posición le otorgó el poder suficiente y los medios económicos adecuados para alzarse como un gran mecenas de las artes, eclipsando hábilmente el mecenazgo del propio rey, de quien se esperaba que fuese el patrón de las artes por excelencia, como ya era tradición en los Austrias españoles. Este mecenazgo no sería pasado por alto por la nobleza, efectivamente, Felipe II había consolidado el papel de la corona como el principal promotor de las artes, sin embargo, el prestigio social que se transmitía con esta práctica protectora pronto derivó en una obsesión para la nobleza, intentando competir con la Casa Real (Brown 1991: 18). Patrick Williams (2005) ha estudiado la actividad cultural de Lerma y pone de relieve este interés de la nobleza por las artes en beneficio propio, así como la idea de prestigiar el honor familiar. Por otra parte, Lisa Banner (2009) demuestra que la gran actividad como mecenas de las artes por parte de Lerma se afianza tras su nombramiento como ministro del rey y se enfoca especialmente al patronazgo religioso por la popularidad que esto suponía en la corte. La aristocracia estaba deseosa de representarse como tal y especialmente era un sentimiento mantenido por el conde-duque, quien tomó como ejemplo todo aquello realizado por su antecesor en el cargo, excepto su política como válido, aunque, eso sí, siempre se preocupó de sobrepasarlo y de aprovecharse de sus debilidades en beneficio de su propia imagen. Esta obsesión era más que conocida incluso por sus contemporáneos (Elliott 1986: 62), por lo que se esperaba de él que utilizase los mismos medios

publicitarios que había aprovechado Lerma, es decir, a través de las artes que impulsaron y de las que se beneficiaron para promocionarse y afianzarse en el poder; recordemos que la amistad existente entre Olivares y Velázquez propició que éste fuese nombrado pintor oficial de la corte, o la tormentosa relación entre el valido y Quevedo. Todo ello fruto de los deseos del conde-duque por construir una imagen determinada sobre su persona pública, lo que le llevó a participar en el respaldo de la comunidad de San Plácido, guiado por su amigo y mano derecha en la administración, el Protonotario Villanueva.

Así que, la idea de una fundación entraba dentro de los parámetros nobiliarios de ostentación y representación de su poder, pues a la importancia de tamaña empresa por el alarde económico ante los miembros de la corte se le sumaba un motivo religioso, ya que normalmente este tipo de mecenazgo comprendía la ubicación del espacio exclusivo para la tumba de los antepasados, garantizando el servicio religioso de misas para la salvación del alma de los benefactores de la institución religiosa, como ocurrió con don Jerónimo que estipuló el establecimiento de su tumba en San Plácido. Lo cierto es que la importancia de este tipo de mecenazgo no se debía a que los conventos y monasterios fuesen solo lugares de oración y recogimiento, sino que eran mucho más, “su inserción en la vida local con múltiples facetas convertía a los conventos en núcleos que trababan relaciones sociales, en centros de poder, en focos que también articulaban relaciones de poder” (Atienza López 2008: 472).

En la sociedad barroca española todo lo que uno era, lo era porque así se presentaba ante los demás a través de sus vestidos, de sus gestos, su trato con el rey o su capacidad de mecenazgo. Todo el sistema sociocultural estaba regido por una jerarquía de comportamientos, una etiqueta que los definía. Por tanto, el noble se debía a una serie de fundaciones y patronazgos que le distinguiesen frente al resto de individuos. Olivares buscaba este mecenazgo tanto laico como religioso, en este sentido intentará en varios momentos involucrarse en el patronazgo de varias fundaciones religiosas femeninas³⁴.

De hecho, tras sus años sevillanos de juventud, al contraer matrimonio con doña Inés de Zúñiga y emprender una exitosa carrera política, Olivares se involucra en la administración de sus señoríos sevillanos, consiguiendo para estos una serie de beneficios reales. A tal punto que en la década de 1630 se hará oficial el patronazgo por parte del matrimonio de la comunidad religiosa de Loeches y de San Lúcar la Mayor (Amores Martínez 2005). Lo

³⁴ Este fundamento de la sociedad moderna europea ha sido ampliamente estudiado por Habermas (1981) y especialmente por Elias (1983), que sostiene la idea de un sistema jerarquizado en la corte de acuerdo a la demostración de poder y ostentación.

cierto es que tanto don Gaspar como doña Inés visitaron poco el enclave conventual, su vida en la corte no les permitía hacer continuadas visitas, lo que sí parece es que tras el fracaso de San Plácido el matrimonio volverá a probar suerte, esta vez sin implicarse personalmente como lo habían hecho anteriormente. Un hecho que prueba la importancia del mecenazgo religioso como fenómeno social para el prestigio nobiliario y cómo se preocuparon de cubrir un número mínimo de fundaciones para cumplir con su cometido como nobles. Siempre intentaron otorgar a estos centros espirituales ciertos privilegios reales, aprovechando la amistad y cercanía que gozaban con el rey, quien, ciertamente, veía en esta actividad ejemplar una virtud más de su valido, en quien había puesto su confianza para gobernar el imperio. Lo único que le faltaba a don Gaspar era desarrollar esta actividad en la corte, a vista de todos, así que aprovechó la oportunidad que le brindó el convento de San Plácido, con la confianza de su mejor amigo y con la presencia de una mujer con cierta fama de santidad.

No conocemos el momento en el que don Gaspar y Teresa se conocieron, suponemos que Villanueva les presentó en un intento por atraer apoyos fuertes desde la corte para llevar a cabo la empresa fundacional de San Plácido y quizá también alentado por la propia monja, que veía en la amistad de su exprometido con el valido un impulso de promoción religiosa y seguro de patronos para el convento. Tampoco conocemos la frecuencia de las visitas del valido a San Plácido ni desde cuándo había comenzado el intercambio de misivas entre ellos, tan solo podemos adivinar a tenor de las cartas conservadas que la relación empezó siendo cordial y un hecho fatídico les unió definitivamente: la muerte por sobrepeso de la hija de Olivares, la marquesa de Heliche. Esta circunstancia sumió al valido en un abismo sentimental de desolación por el amor que profesaba a su hija y por la falta de un heredero claro de su legado (Marañón 1952: 278-281; Elliott 1986: 278-280). Como consecuencia, Teresa se convirtió en el apoyo moral de don Gaspar y en su consejera espiritual, cuya estrecha relación se aprecia claramente en la correspondencia que mantuvieron, así como la ayuda espiritual que la monja le ofreció al valido. A pesar de que relaciones como ésta resultan llamativas por la curiosidad en conocer el alcance de la confianza que nobles tan poderosos ponían en religiosas como sor María de Santo Domingo, santa Teresa o sor María de Ágreda, el caso de Teresa Valle ha pasado casi desapercibido por la crítica. La relevancia política debería verse de igual modo en la correspondencia mantenida por Teresa con el conde-duque, cuyo componente estructural es el consejo espiritual; futuras comparaciones entre epistolarios de consejeras espirituales

podrían arrojar luz sobre los parámetros de actuación de estas personas o los intereses que había tras todos ellos.

Como decíamos, testigo de esta relación entre monja y valido son las 89 misivas autógrafas que Teresa dirigió al conde-duque en un espacio temporal de dos años, esto es, desde 1626 a 1628 (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 478r-626v). Esta correspondencia ofrece la posibilidad de observar las prácticas carismáticas y estrategias discursivas que la monja utilizó para cautivar el interés de Olivares, además de ser un reflejo de la evolución en el ejercicio dialéctico de Teresa y del avance en la confianza entre el valido y la religiosa.

- **La correspondencia de Teresa y Olivares**

El género epistolar mantenía el diálogo entre protector y visionaria, y constituía un medio añadido de difusión de su pensamiento, es decir, la carta fue la vía de comunicación preferida, especialmente cuando la distancia entre la autora y el interlocutor era considerable. La epistolografía femenina se había convertido para muchas mujeres, religiosas o laicas, en el mejor medio de expresión, por el modo familiar y sencillo de comunicación a distancia que proporcionaba, y la intimidad inherente que salvaguardaba los sentimientos expuestos, todo ello gracias al respaldo y prestigio que le brindó el humanismo, al centrar la atención sobre el individuo y sus pensamientos (Martín Baños 2005: 26). Un célebre epistolario en el ámbito que nos ocupa de la espiritualidad femenina lo constituye el de santa Teresa o el de sor María de Ágreda, que han logrado un puesto privilegiado, entre otras cosas, por su extensión y su relevancia socio-política (Baranda Leturio 1991). Por otro lado, no se nos debe escapar que si bien Teresa mantuvo contacto por carta con Olivares, también cuidó su relación con otros personajes de la trama conventual, como con el prior, al que envió al menos 16 cartas, que son las que se conservan, cuando éste se encontraba fuera del convento por viajes y Teresa tenía que comunicarle si todo en el convento funcionaba correctamente. Son misivas muy cortas y sin grado alguno de pretensión, el cometido de estas misivas era puramente funcional, pues solo debía informar al prior dando pequeñas noticias de lo que pasaba en la comunidad benedictina en su ausencia. A pesar de que se trata de anotaciones breves, sigue siempre la fórmula de la epístola, encabezando su texto diciendo: “Amado padre de mi corazón, grande es la soledad que en toda la casa se conoce de la falta de tal dueño” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 642r) y finalizando con: “su humilde y menor hija, doña Benedicta Teresa” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 642r).

En cuanto a la correspondencia con Olivares, se trata de 89 cartas hológrafas de Teresa en las que raramente se especifica la fecha completa de la misiva. Normalmente la monja no ofrece pista alguna sobre el momento en el que escribe y si lo hace pone tan sólo el día de la semana, en algunas cartas concreta día, mes y año, pero no se ha encontrado ninguna pauta que indique el porqué de esto en unas y en otras no. Las misivas se encuentran contenidas en el mismo legajo del proceso inquisitorial de Teresa, un hecho que tampoco ayuda a conocer su disposición cronológica, puesto que están mezcladas y claramente el uso las ha deteriorado mucho. Las cartas no aparecen ordenadas cronológicamente, por lo que he tenido que inferir la ordenación de la correspondencia según los datos internos de cada misiva que han podido servir para contextualizar, claro que no en todas ha sido posible esta datación. Asimismo, he podido dividir la correspondencia en dos etapas por el cambio que existe entre el discurso que mantiene en algunas frente a otras de corte más familiar y, por tanto, de mayor confianza entre la religiosa y el valido.

En el primer folio viene indicado que todos estos papeles han sido “reconocidos por doña Teresa del Valle en audiencia que con ella se tuvo a 1 de diciembre de 1628” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 477r). Esto indica que nos encontramos ante las originales, pero la ausencia de las escritas por el conde-duque y de algunas otras omisiones que podemos comprobar en el Anejo I, que contiene los documentos que inferimos del proceso que tuvo que haber y lo que se ha conservado, nos hace plantearnos varios asuntos. En primer lugar, Teresa llega a decir en una de sus misivas al valido que guarda las cartas de éste como si fueran las “de un apóstol, que no son para menos las lindezas tan sabias y verdaderas que me escribe” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 589v), de lo que inferimos que la monja guardaba con cuidado la correspondencia que recibía de su mecenas. Existe el documento firmado por el secretario de la Inquisición que atestigua que la tarde del 30 de junio de 1628 se requisaron todos los documentos de la celda de Teresa y se hizo un listado de ellos (AHN Inq. Leg. 3691/1, ff. 201r-v), sin embargo, tal lista no se conserva, por lo que no podemos estar seguros. En todo caso, nos encontramos con diversas posibilidades a la hora de discernir la procedencia de las originales, pues si efectivamente Teresa conservaba las cartas de Olivares, las transcripciones de los escritos de los demonios y presumiblemente papeles intercambiados con otros allegados como el prior o el Protonotario, pero no queda rastro de ellos ni del listado de lo que le requisaron al ser encarcelada, podríamos pensar que el poder del valido conseguiría hacer un intercambio con el Santo Oficio: la destrucción de todos los documentos en poder de Teresa por las cartas de la monja que él pudiese tener, así evitaba que cualquier papel suyo quedase en poder inquisitorial; pero

esto, aunque fuese para demostrar que no tenía nada que ocultar, le comprometía por el contenido de las misivas, ya que se desprende que él participaba del mismo juego, aunque de un modo indirecto³⁵. Por otro lado, si fue Teresa quien conservó las cartas que nos han llegado, nos tendríamos que cuestionar por qué Olivares se las devolvía y por qué no habrían llegado el resto de papeles contenidos en la celda de la monja. Parece que la primera opción es más probable, dado que la desaparición de tantos papeles y tan importantes para el discernimiento de la verdad en el proceso resulta sospechosa, además eso explicaría que la correspondencia se interrumpa definitivamente cuando los inquisidores entran en San Plácido y la razón por la que también se han conservado 16 papelillos de Teresa dirigidos al prior pero no sus previsibles respuestas, pues, al igual que el conde-duque, fray Francisco conservaría las misivas recibidas de la monja. Parece que los claroscuros en el proceso y el intervencionismo estuvo presente desde el principio del juicio inquistorial.

La dimensión y evolución de esta relación las encontramos transcritas en las cartas conservadas. Se aprecian dos etapas en esta relación epistolar, diferenciadas también por el grado de confianza obtenido por la monja con Olivares. El primer periodo manifiesto en la correspondencia se caracteriza por el cometido espiritual que lleva a cabo Teresa, al reforzar las creencias del valido y animar su esperanza en un futuro mejor. Sin embargo, parece que aún no disfrutaba de una relación consolidada con él, ya que su lenguaje es comedido y formal, las cartas son muy largas, y su estilo roza lo sermonario. Es evidente que en este estadio de la relación Teresa quiere mostrar sus virtudes espirituales y su conocimiento de la materia religiosa.

El tiempo consolidó la relación, de lo que se desvela una segunda etapa en la correspondencia, marcada por la comodidad que parece tener Teresa al escribir. Esto se traduce en cartas más cortas y menos sermonarias, así como en el uso del lenguaje más familiar, que deja entrever su creciente interés por la política; ejemplos de ello son las peticiones que le hace a Olivares para que busque trabajo a amigos suyos (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 519, 539, 569), las palabras que dedica a destacar la labor como secretario de don Jerónimo (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 532, 537, 538) y, especialmente, la cuestión de la reforma benedictina que quería llevar a cabo y a la que ella denominaba “la empresa” y “nuestro negocio” (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 591, 592, 597, 603).

³⁵ Además, si algo sabía el valido sobre la conservación de documentos es que en los momentos críticos se debía deshacer de los más peligrosos. Elliott (1986: 350) cuenta que tanto Olivares como el Protonotario quemaron juntos una serie de papeles justo cuando la situación del valido comenzaba a tambalearse en la Corte.

A tenor de las cartas que se conservan resulta complicado constatar de forma certera si hubo más o estas fueron las únicas que remitió Teresa a Olivares, en cualquier caso, se puede rastrear con facilidad la primera misiva de las que se conservan, dado que el tema principal elegido por la monja es la muerte de doña María de Guzmán, ocurrida en julio de 1626. Esto supuesto, debemos fechar la carta con posterioridad al verano de ese mismo año, seguramente entre septiembre y octubre, que es de cuando disponemos de alguna carta fechada, aunque la misiva está marcada como la número “43” (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 548r-549v). Se coligen de su lectura las pautas de estructuración que seguirá en adelante y también los motivos característicos de su temática en toda la correspondencia. Teresa siempre encabeza sus cartas dirigiéndose a don Gaspar como “Excelentísimo Señor” para después comenzar respondiendo a lo solicitado por éste en una carta anterior, que suele tratarse de su pesar o de las preocupaciones que le sobrecogen. El tema marcado previamente por Olivares da pie a Teresa para abordar otros motivos y demostrar así sus dotes espirituales, ofreciéndole con ello su apoyo y recordándole las continuas oraciones que le dedica todo el convento, con lo que anuncia su despedida, siempre exponiendo que ella es la “humilde sierva de vuestra Excelencia: doña Benedicta Teresa”. Cada misiva mantiene el espacio protocolario al margen y el papel es de buena calidad, al contrario que el papel en el que escribe las cartas al prior que no guardan un patrón formal, lo que indica que la monja conocía bien los procedimientos ceremoniales administrativos; lo comprobamos, además, por las cartas correspondientes a la segunda etapa en las que Teresa conserva el debido protocolo, pero se permite a veces por la confianza obtenida llenar los márgenes con todo aquello que no ha podido decir en un espacio más reducido.

Los elementos comunes que aparecen en la primera misiva se encuentran relacionados con el dolor que siente don Gaspar y la consecuente empatía de Teresa, cuyo objetivo es aliviarlo y darle esperanza en la recompensa divina que le espera por su sufrimiento, ya que entiende que “grande ha sido el golpe y fuera de todo humano entender” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r). Aunque, por ello, no debe “desfallecer, amado señor,” sino que hay que estar preparado para que “halle el Señor en nosotros unos siervos fieles y vea que le sabemos esperar y sufrir, y que cuando más nos aprieta nos halla humildes y rendidos a su voluntad” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r). Sin embargo, Teresa es sincera y ante tamaño sufrimiento declara que “ni sé cómo poder consolar a vuestra Excelencia, estando con tanta necesidad de consuelo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r); como consecuencia a este desconcierto la monja trata de buscar una razón a tan trágica muerte, aunque en vano, pues

insiste en que “no hay [que] escudriñar los juicios de Dios, que son altísimos e incomprensibles, sino humildemente reverenciarlos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r).

Los deseos que Teresa tiene por agradar a Olivares le llevan a adquirir un tono visionario en su carta y asegurar que “darle en su día el mal a su hija, estando buena y sana, y llevársela, no señor, no es posible sino que hay grande secreto y que su intercesión de nuestro glorioso padre san Benito nos ha librado de otro mucho mayor trabajo y que nos ha dado grande aviso” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548v). La monja otorga a la muerte de doña María un simbolismo profético, porque entiende que sólo de esta forma se podría sobrellevar mejor la carga de la pena, pensando que su muerte anuncia un mal mayor o corresponde a un sacrificio necesario ante la ira de Dios, al que se le debe pedir “aliento y consuelo y luz para todo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548v). No hay duda, por tanto, de que la hija de Olivares “murió por nosotros” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 549r) y de ello se desprende que él de algún modo es un elegido de Dios, algo que Teresa le irá explicando poco a poco en sus cartas. Aunque, de momento, le ofrece pautas de los misterios que le descubrirá, pues sólo ella es capaz de descifrarlos como mediadora ante Dios y san Benito. Así, deja la carta abierta como prelude de sus visiones y le recuerda que la abadesa, doña Andrea de Celis, le ha conminado a “que diga a vuestra Excelencia de su parte y de la del santo convento cuánta es la pena que en todo él hay” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r), como muestra de la cercanía de la que disfrutaba Teresa frente al resto de su comunidad, al ser la preferida como transmisora de los sentimientos de la comunidad.

Esta misiva se desvela como una de las más sentidas de la monja, en ella se aprecia su total empatía con el dolor de don Gaspar ante una pérdida tan trágica y muestra la sinceridad con la que está decidida a servir a Olivares, mostrando sus propios sentimientos o confesándose con él con frases tan desgarradoras como la siguiente: “tanto es el dolor que en mi corazón hay que no pude ayer tomar la pluma” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r). Sin duda, entiende ella que su papel al lado del valido es el de consejera espiritual y así pondrá en práctica su discurso de acuerdo a estas expectativas, aunque nunca olvidará la exhibición de virtudes carismáticas que incorpora en sus cartas para mantener su interés y seguir disfrutando de su protección. En cuanto a aquéllas, la más conocida fue la visión que tuvo de la llegada del deseado hijo de Olivares.

- **Promesas de un heredero elegido por Dios**

La comprensión profética que hace la monja de la muerte de doña María le lleva a pensar en una compensación para don Gaspar que, necesariamente, debe ser la llegada de otro hijo que aplaque su sufrimiento y sea señal divina de un porvenir mejor. De acuerdo a esto, Teresa trata de convencer a Olivares de que ella es transmisora del mensaje, ofreciéndole esperanza en momentos tan difíciles. La carta que ella fecha el 12 de diciembre de 1626 deja claro las constantes en las que incidirá en sus futuras misivas:

El Señor grande e infinitamente misericordioso ha sido servido hoy de quitar mi pena, de suerte que llenó mi corazón de gozo. Me quisiera deshacer en hacimiento de gracias de lo mucho que está el Señor obrando: mi señora la condesa ha estado hoy acá [a] la misa y la letanía de nuestro glorioso padre san Benito [que] se dijo. Su Excelencia se puso su hábito, yo, de parte de nuestro glorioso padre prometo a entrambos el hijo y no le digo más a mi amado señor de que será el tesoro que nuestro glorioso padre le tiene guardado. ¡Dichosos padres que tal fruto darán al Señor y dichosos tiempos que serán llenos de la hartura de su misericordia! (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 513r)

Dios y san Benito serán siempre los que le comuniquen a Teresa la gran noticia, para que ella mantenga la promesa al conde-duque y poco a poco le desvele las maravillas que están previstas ese hijo hará por la Cristiandad, pues de momento “no le digo más”, aunque antes de obtener la recompensa debe sufrir con paciencia y abnegación. Con la siguiente metáfora se lo explica Teresa a don Gaspar: “Fuerza es que la tierra que encierra en sí este tesoro sea cavada hasta hallarle con golpes y que estos duelan. Paciencia y sufrir a Dios, que él ablandará la mano presto” (AHN Inq. Leg. 3692/1 f. 513r).

Sin embargo, la monja no conoce el momento en el que se realizará la promesa por lo que le pide a Olivares que crea en el milagro y tenga paciencia para esperarlo, ya que ella, mientras, se ocupará en pedir su pronta llegada:

Sea varón de fe, el hijo prometo, el cuándo no lo sé. Al Señor humildemente suplico que se anticipe su misericordia, no sólo por el gozo de sus padres sino por el de todo el universo, que está clamando por él. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 513r)

La espera será difícil porque el bien que traerá el niño será inmenso, ya que según las palabras de Teresa es el elegido para una gran empresa divina de reformation y purificación de la Cristiandad, es decir, será preludio de:

Un bien tan grande, y tanto, que no hay palabras para explicarle, pues con vuestra Excelencia y su hijo será ensalzado nuestro glorioso padre san Benito y la Iglesia de Dios vuelta a su primitivo lustre. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 513v)

Sin duda, los planes que tiene en mente Teresa, al parecer transmitidos por la divinidad, son de una gran ambición y se enmarcan, por otro lado, en sus deseos de devolver a la Orden benedictina a su primitivo estado. Pese a la grandeza de estas revelaciones la monja prefiere ser cauta, y más aún en un estadio de la relación tan temprano que convenía no decir mucho, así que le pide en la posdata de esta temprana carta que:

Este secreto guarde vuestra Excelencia para sí solo, que para que estime más la merced que le ha de hacer ha querido Dios manifestársele [el secreto] y para que se sepa disponer para recibirla [la merced]. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 513v)

En cualquier caso, poco tarda Teresa en perder su recato y en una carta fechada algo más tarde, el 14 de diciembre de 1626, le da licencia para que se lo cuente a su esposa, dado que Dios “la ha de hacer dueña de tal tesoro” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 514r). No obstante, no se debe equivocar al pensar que es Teresa la que hará posible la llegada de su hijo, sino que “el Señor es el que hace las maravillas solo y en él se quedan” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 513v). De tal forma que la monja revalida su papel como mediadora necesaria para que don Gaspar sea consciente de esta merced divina, al haberla elegido a ella como la voz de sus promesas. Si bien, Olivares debió de mostrarse algo escéptico ante esta promesa porque conservamos algunas cartas en las que Teresa le recrimina su incredulidad y trata de convencerlo muy sugestivamente, aun asegurando que no le quiere hablar más del tema porque no le va a creer: “yo, hasta que vea vuestra Excelencia a mi señora la condesa preñada, no le quiero decir nada porque *estoy sujeta a que me diga que me engañó*” (subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 490r). No obstante, la monja insiste en lo somático y veraz de su promesa, pues:

Yo, señor muy amado de mi corazón, el hijo que prometí a vuestra Excelencia de parte de nuestro glorioso padre san Benito no es hijo alegórico, sino un hijo de carne y sangre, con pies y manos, que nacerá como los demás que vuestra Excelencia ha tenido. Que se le guardará Dios por muchos años, que hará con él muchas maravillas, que por él será nuestro glorioso padre san Benito conocido, alabado, buscado y servido. Esto es lo que prometí de su parte a vuestra Excelencia, esto fío en su misericordia que se cumplirá muy presto. (Subrayado del texto) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 490r)

Tras estas palabras debemos inferir que Olivares trataba de convencer a Teresa del alcance de su imaginación o del significado metafórico de sus visiones, a lo que ella respondía con fuerza defendiendo la realidad de la promesa, no ya suya sino de la divinidad. Por tanto, la visión del hijo del conde-duque no remite a la interpretación de un futuro mejor o del gran legado político del valido, más bien es la profecía del nacimiento de un hijo verdadero que será el encargado de traer la dicha a su familia y a la religión católica. Olivares no debía de ser fácilmente influenciado y de las cartas de Teresa se desprende casi una pugna por amparar la causa de cada uno, hasta el punto que en una misiva le dice que “el hijo vendrá y me vengará de vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 501v), refiriéndose a las “riñas” que tenían los dos sobre el tema. En otro momento le suplica que “no haya más dudas, no mi señor, no las haya más que se enojará el padre grande” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 496r); no obstante, la monja logra saldar con éxito su parte pidiendo a su remitente en una posdata:

Mire vuestra Excelencia *que no riñamos más que será muy mal caso*, y si no me está muy alegre y muy cierto que nuestro glorioso padre le ha de dar a vuestra Excelencia el hijo que vuestra Excelencia desea no sé si podré dejar de hacerlo porque reñiré en nombre de nuestro glorioso padre, que es el que le ha prometido, y así no habré menester pedir licencia para reñir. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 492r)

Tras esto, no parece que Olivares volviese a contradecir las palabras de Teresa o, al menos, se resignó porque no encontramos otros indicios en la correspondencia restante que muestren lo contrario; más aún, en adelante la benedictina se limita a recordarle la

grandeza y maravillas que traerá consigo el hijo y le plantea que si la espera es larga se debe a que don Gaspar tiene que estar purificado antes de obtener la recompensa a tantos obstáculos. Al repasar las virtudes que Teresa relata sobre el deseado hijo parece tratarse de un nuevo profeta o redentor, pues “ha de ser luz de la Iglesia y honra y corona de nuestro glorioso padre san Benito” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 600r); pero además es:

El hijo que espera el mundo, hijo que será padre de todos, el hijo que destruirá los pecados, el que rendirá los demonios, el que alcanzará las victorias en las batallas del Señor, el hijo con el que volverá Dios a nuestro glorioso padre san Benito su religión al primitivo ser. (Subrayado del texto)
(AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484v)

Las palabras arrebatadas de Teresa parecen salir de su pluma casi sin meditarlas, como sin persuadirse de estar describiendo la obra de un nuevo mesías –quizá por esta razón los inquisidores subrayaron el fragmento para resaltar la herejía que roza con sus palabras la monja. Su esperanza en la dicha de Olivares es tal que siente un frenesí al pensar en el hijo que ella misma sujetará y con júbilo declara:

¡Dichoso tal padre y dichosa tal madre, y dichoso todo su linaje y dichosos los tiempos que le han de gozar, y dichosa yo, que le he de ver y tener en mis brazos!³⁶ No sé qué digo, amado señor, y sé que quisiera decir lo que sé. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 485r)

Las palabras de Teresa parecen brotar en un arrebato de esperanza por el futuro, yuxtaponiendo con júbilo cada idea y haciendo de su carta toda una profecía mesiánica, pero también sosegando en algunos momentos el deseo por el hijo al no saber cuándo llegará. De este modo calma la desesperación de Olivares por sufrir tanto y no tener el divino galardón, ya que:

Para que esto llegue a ser muy presto se da el Señor tanta prisa a purificar a vuestra Excelencia. Para esto son los dolores y los males que padece porque no se da uno sin otro; paciencia, señor, y sufrir a Dios, que días vendrán, y presto,

³⁶ Este sentimiento maternal de coger al niño en brazos recuerda la recreación de las místicas en el nacimiento de Cristo, que para algunas desemboca en el gusto por ser la *madre* del niño recién nacido.

que con el gozo del recibo se olvidará lo padecido. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 482r)

Siempre estará presente la promesa del hijo en las cartas con el tono misterioso que le infunden las palabras de la benedictina y manteniendo viva la esperanza, para lo que remite a ejemplos de sacrificios bíblicos, como el de Abraham, y así mostrar que se ha de estar purificado y haber sufrido mucho antes para poder ser digno de tal regalo (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 567v). No obstante, la espera ya duraba demasiado y Olivares debió de apremiar a Teresa, quien no podía mantener la promesa por un tiempo indefinido o acabaría por no ser creíble; por lo que el 29 de diciembre de 1627 le contesta conminándolo a seguir firme en el sufrimiento por Dios porque aún “no ha más de un año que pedimos” por el nacimiento del hijo (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 471v).

El tiempo desvanecía poco a poco la profecía de Teresa y ella, a medida que consolidaba la confianza de don Gaspar, trataba de evitar el tema abordando otros de naturaleza diferente; tan sólo hay ciertos atisbos de esperanza en una de las cartas finales en las que le hace partícipe de la dicha que reina en el convento por las tres faltas que tiene la condesa, lo que para ella es prueba de todo lo que le había contado:

Dichosos, amado señor, los que saben esperar en él [Dios], los que saben buscar con todo su corazón, los que temen su nombre y aman sus disposiciones. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 478v)

Aunque, como se supone, las faltas de doña Inés no fueron más que la consecuencia inevitable a su edad biológica, pues la condesa en 1627 frisaba ya los 43 años. Por otro lado, más allá de esta noticia Teresa no vuelve a mencionar en sus últimas cartas el tema y tampoco se encuentra ninguna mención indirecta a las palabras de Olivares, por lo que la promesa quedó latente hasta que el tiempo confirmó su malogrado fin.

• **El conde-duque como capitán del Imperio**

A pesar de ello, la benedictina nunca renunció a la idea de ver al conde como el gran elegido de san Benito, esto es, la persona que estaba destinada, según sus revelaciones, a ser padre del hijo esperado que obraría maravillas y, más aún, la persona prevista para ser “el capitán” de la reforma del Imperio español. En un momento de profunda crisis y de

constantes reformas, cuando Olivares había iniciado la Junta de Reформación y planeaba llevar a cabo cambios trascendentales en la administración del conjunto español³⁷, Teresa lo asimilaba a las obras de los santos, cuyo trabajo por la religión había sido muy sacrificado pero al fin eran recordados por sus grandes acciones y aportaciones al pueblo; de tal forma el conde:

Ha de llegar a ser verdadero imitador suyo [de los santos] y no se contente mi amado señor con menos porque de verdad que *no es el elegido para poco, sino para tanto que cada día me causa mayor admiración* ver lo mucho que hay en vuestra Excelencia. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 482v)

Las palabras de la monja le dan alas al valido para afrontar sus decisiones políticas por la sabiduría que demuestra tener en sus disposiciones al frente del gobierno. Esto es para ella sin duda fruto de la elección que ha hecho Dios y san Benito para que Olivares obre por el bien de su pueblo, lo que también es digno de su absoluta admiración:

Le estoy amando y reverenciando como a una cosa muy amada del Señor y no sólo como a hijo de nuestro glorioso padre, sino como a hijo primogénito, hijo a quien ha escogido entre todos para que le vuelva a poner su casa en toda la grandeza de santidad que tenía. ¡Dichoso vuestra Excelencia! Que todo el día está mi corazón llamándoselo y dando gracias a Dios y a nuestro glorioso padre porque así eligieron a vuestra Excelencia y me hicieron a mí tan grande merced que le conociese. Mi amado señor, quien posee la sabiduría posee la caridad, gracias a Dios que así le da a vuestra Excelencia su sabiduría. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 517r)

Resulta claro que Teresa estaba deslumbrada por la figura del valido y todo su empeño era demostrar su amor hacia la persona que era “*el escogido y amado que ahora tiene el Señor en la tierra*” (subrayado del texto) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 489r). Para ello no

³⁷ Entre los años 1622 y 1627 Olivares lleva a cabo una propuesta de reforma y renovación de las leyes con la intención de devolver el lustre pasado al Estado español (Elliott 1986: 131-277), por esta causa se pondrá al mando de juntas y consultas a las que otorgará plena dedicación. Es evidente que esta situación debió de agotarle y que su desesperación ante los problemas fueron bien advertidos por Teresa, ya que, como hemos dicho, uno de los objetivos de su correspondencia con el valido es consolarle ante tamaña responsabilidad.

dudaba en firmar siempre como su “humilde sierva”, o le recordaba de vez en cuando las oraciones que todo el convento le dedicaba y le aseguraba que “le digo la verdad a mi amado señor, que es tanto lo que le amo [...]. Dios le dé a vuestra Excelencia muy larga vida, que sí dará y mucha fe y reconocimiento” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 491v). Además, reverenciaba cada acto del conde con total abnegación, llegando a decir que las cartas que el valido le remitía eran pequeños tesoros que, confesaba, “*todas guardo como de un apóstol, que no son para menos las lindezas tan sabias y verdaderas que me escribe*” (subrayado del texto) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 589v).

Con todo ello, Teresa consiguió disfrutar plenamente de la confianza de Olivares, hecho que se demuestra en que no nos encontramos ante una relación unilateral, en la que tan sólo la monja desease mantener la correspondencia; más aún, don Gaspar se mostró muy interesado en conversar por carta con la benedictina, a la que en más de una ocasión le debió de recriminar su tardanza en contestar si tenemos en cuenta lo que dice Teresa alguna vez, cuando se justifica diciendo que “el no haber escrito a vuestra Excelencia estos días ha sido porque hemos tenido una niña sobrina mía muy al cabo” y finalizaba constatando que nunca podría dejar de escribirle porque “le ama mi alma tanto que no le puedo olvidar ni por un instante” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 483r).

El apego de don Gaspar no sólo respondía a un interés por encontrar el consuelo adecuado por la pérdida de su hija sino por aliviar asimismo la carga del inmenso trabajo al que se enfrentaba cada día al frente de la Monarquía Hispánica. La materia referente a las ocupaciones políticas del valido y su creciente cansancio ocupan gran parte de las preocupaciones de Teresa y es el tema principal de la gran mayoría de las cartas, por esto le insta siempre a no dejarse llevar por la pesadumbre, ya que no es la forma adecuada de servir a Dios, y le aconseja que “no dé lugar tanto a la tristeza sino baje la cabeza y sufra a Dios y espere en él que no hace cosa que no sea para nuestro bien” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 552r). Desde el comienzo de la relación Teresa avisaba de la necesidad que Dios tenía de personas que obrasen en su provecho, de manera que preparaba a don Gaspar con el fin de que “le sea tan fiel siervo, cuando tiene tan pocos que lo sean, que es grande dolor verle tan solo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 519v).

Tiempo después, la monja le comunica que:

Es el elegido del Señor para capitán grande en la obra que sólo su brazo poderoso hará. Misterios altos son y secretos grandes de su inmensa sabiduría

que nadie podrá comprenderlos. Ya llega el tiempo en donde más que nunca será manifestada su misericordia. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484r)

Además, pondera la magnificencia de las elecciones divinas declamando:

¡Oh! Secretos de Dios incomprensibles, quién los entenderá, cómo escoge y llama para sí al que quiere y le hace tesorero de sus bienes o por mejor decir tesorero suyo. Oh quién pudiera decir a vuestra Excelencia esta elección que veo que Dios ha hecho y este tesoro que ha puesto en vuestra Excelencia. No puedo decirle más. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 494r)

El dolor y sufrimiento son para Teresa obstáculos en esta pureza de espíritu que intenta imponer en don Gaspar, por lo que tiene que sufrir “todos los dolores y trabajos, que Dios quiere que padezca” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484v), pues “le ha escogido para cosas tan grandes” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484v). Con este fin le aconseja que pida la ayuda de Dios para que “con ella quite todas las imperfecciones que en sí haya y circuncide su corazón de todo lo que le es desagradable” para que “sin estorbo pueda morar en él” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484v). El Señor “le ha de dar muchos más gozos que ahora dolores y que nos ha de consolar a todos los que padecemos con vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 493r), dichas en vez de dolores.

La benedictina es la única capaz de ver lo que la divinidad tenía preparado para él y comprende que se muestre dubitativo, aunque ella no parará de recordarle su grandeza con el propósito de que no olvide su cometido y el sacrificio que debe pasar para alcanzarlo:

La abundancia de misericordias y regalos de Dios que veo se derivan para vuestra Excelencia y la alteza de la elección que tiene hecha para cosas tan grandes de su honra y gloria y levantamiento de su Iglesia. Esto crea, mi amado señor, de esto esté cierto, en esto le pido tanga sus pensamientos y con grandeza reconozca la grandeza a la que le llaman y para que le ha escogido el todo poderoso Señor. Hasta que vuestra Excelencia lo vea muy bien visto no tengo de dejar de decírselo. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 489v)

El conde-duque es llamado para ser “capitán de sus victorias,” idea que le provoca a la monja un gran júbilo y, además, predice que vencerá muchas:

Oh, qué de ellas ganará el Señor con éste su valiente capitán. Gócese vuestra Excelencia, gócese mucho en padecer mucho que el premio de este mucho no sólo será para vuestra Excelencia, sino para el mismo Señor porque eternamente será alabado por las obras que vuestra Excelencia ha de hacer por él. No sé decirle nada a mi amado señor y con sólo decirle lo que siento sé que se le quitará el sentimiento de lo que padece. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 494v)

Teresa se muestra de nuevo arrebatada por la felicidad de la noticia, de conocer que la divinidad ha elegido a su benefactor como victorioso líder y, como consecuencia, la dicha le provoca el no saber cómo expresarse. La inefabilidad de sus visiones le lleva a dar rodeos en sus argumentos y repetir lo maravilloso que es el ser elegido y lo admirada que se siente de poder presenciarlo. Aunque, tras ensalzar sus virtudes le previene de que debe seguir trabajando en mejorar y tener paciencia ante los deseos divinos, tal como suele hacer la monja, que nunca expresa abiertamente una total dicha:

Veo que le llama el Señor y para esto y para no menos le ha escogido a vuestra Excelencia con tantas maravillas y ha dado tanta capacidad que yo me admiro de ver lo que veo que mi amado señor es la obra de sus divinas manos, y así es fuerza que sea perfecta y acabada. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 623v)

Seguidamente, para que el valido no desfallezca ante la constante espera a la que le previene la monja, le pide que “se aliente mucho, que presto se han de pasar las tempestades que le quiere Dios derecho y purificado de todo y que sea varón de fe” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 590r) porque el sacrificio es grande, que

en el padecer está escondido el bien. Ánimo señor, que cierto que no le tengo lástima, que esos trabajos pasarán presto y tirará el Señor la cortina y mostrará a vuestra Excelencia lo que le ha dado y lo que él le ha estado haciendo en vuestra Excelencia mientras le ha dejado padecer. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 494r)

- **El sacrificio de Teresa**

El sacrificio del que siempre habla Teresa no sólo se limita al que ella está dispuesta a exponerse por el bien de su comunidad y el del valido en concreto, sino que se extiende al propio conde, que para obtener el regalo divino que le ha sido prometido debe sufrir y purificar todo su ser. De esta forma asegura que aunque “el Señor se está entreteniéndose con vuestra Excelencia” también puede “darme a mí de camino su pedazo de pesadumbre, que sabe jugar a dos manos muy bien” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 523r). Teresa es bien consciente del peso de esta empresa:

Duele verle con el peso de la cruz del Señor, me dilata los bienes que recibe su alma de vuestra Excelencia [...], y espero muy en breve que le ha de dar nuestro Señor lo suave de su cruz a vuestra Excelencia porque busca a vuestra Excelencia en él y en sus cosas el alivio de su cruz. Él vendrá y vuestra Excelencia gozará de la abundancia de su dulzura y será embriagado con el vino que engendra vírgenes. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 522r)

Este pasaje nos presenta una de las pocas ocasiones en las que utiliza una expresión tan sensorial, con la secuencia de abundancia-dulzura-embriagado-vino-engendrar-virgen. Esta sensorialidad expresiva la encontramos en la gran mayoría de las carismáticas, quienes encuentran en los abundantes manjares y en descripciones repletas de sensualidad, heredera del *Cantar de los Cantares*, el mejor motivo con el que representar sus visiones y lo prometido por la divinidad (Sanmartín Bastida 2012: 148-163). Teresa presenta una prosa menos prolija en descripciones y, por supuesto, menos tentada a la voluptuosa sensualidad que expresan sus contemporáneas; por el contrario, prefiere presentar una prosa sobria tanto en el contenido como en la forma, quizá por moldear su escritura a las expectativas de un receptor de altura como Olivares.

En cualquier caso, se extiende más en recordarle a su receptor “que son trazas de enamorado las de Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 522v)³⁸ y que está “por una parte dando el trabajo y por otra las fuerzas y el auxilio” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 523r), pero aún así don Gaspar “acertará a hacer los negocios que tiene a su cargo” porque Dios “llega

³⁸ Lo vuelve a repetir en la misma carta “está enamorado Dios de vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 523r), pero, además, viene señalado al margen por los inquisidores como algo importante de resaltar para ellos.

secretamente a su corazón y ábrele el camino, y dale modo por donde pueda determinar lo que conviene que se haga”. Y le anuncia que “la buena conciencia, amado señor mío, está en las buenas obras, vuestra Excelencia las hace buenas porque está en ellas pidiendo a Dios luz y gracia”, ¿debemos inferir que Olivares dudaba de la conclusión de sus propuestas políticas o que no se sentía seguro en el ejercicio del gobierno? Finalmente, acaba revalidando su posición de visionaria y mensajera de Dios afirmando que “ansí veo yo a Dios con vuestra Excelencia”(AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 523r).

Teresa profundiza su pensamiento en una *poética del dolor*³⁹ para ensalzar los designios divinos y reconfortarse de una vida llena de tristezas:

En esa sequedad del corazón, en la impaciencia que suelen causar los dolores y en todo lo demás que trae⁴⁰ consigo el esconderse Dios está el secreto de su sabiduría, ahí está el hacer hondos y profundos cimientos a la virtud, ahí está el echarle raíces para que por grandes borrascas que vengan no la pueden arrancar. Con la sequedad esconde Dios a los sentidos las riquezas que pone en el alma para que como enemigos y ladrones no se las lleven. Consuélese, mi amado señor, con que todos los santos grandes han ido por ese camino porque el de la cruz es el real. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 499v)

De nuevo, las palabras de la monja parecen brotar por el arrebató de pensar que su dolor es considerado por la divinidad, y añade que “presto consolará su corazón porque le ha escogido para deleitosa morada suya” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 499v), quizá haciéndose eco con sus palabras de la famosa obra de Teresa de Ávila.

La monja nunca deja de lado su empresa como elegida de Dios para guiar al valido y su deseo por hacer algo verdaderamente importante por la divinidad, así lo asegura:

Soy para poco y me he visto dos veces dar los sacramentos y me estaba riendo porque no me podía persuadir a que me moría deseosa siempre de hacer grandes cosas por Dios y como veo que nunca [he] hecho ninguna y que es tan misericordioso que siempre satisface los deseos si son de servirle hasta ver que

³⁹ En otro lugar ya he expuesto mi teoría sobre la *poética del dolor* de las religiosas como ofrecimiento de su ser a la divinidad para purificarse, Teresa Valle sigue esa estela de sacrificio por el bien público como síntoma de humildad y santidad (Muñoz Pérez 2012).

⁴⁰ Trai Ms.

[he] hecho algunas grandes cosas por él no me pasa por el pensamiento que me tenga de morir. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 501r-v)

Para ella es una obsesión que le acompaña en la mayoría de sus cartas y no duda en asegurar una y otra vez que se sacrificará por conseguir ser merecedora de Dios, pues “mal hubiera mérito si no hubiera dolor” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 521r). Aunque pronto cambia su perspectiva del sufrimiento para expresar que su expectativa es alcanzar esa gran obra a través de exponer su vida por la de Olivares, de tal forma que el sufrimiento de Teresa dobla al del valido por el propio dolor que la divinidad le conmina a soportar para alcanzar la purificación del alma y por la pesadumbre que le provoca ver al propio Olivares padeciendo. Se lo explica con las siguientes palabras:

Grande dolor es el mío, amado señor, y bien necesitada estoy de consuelo viendo desalentado y afligido al que tanto ama mi corazón y que con las propias palabras que yo le digo para consolarle hayan sido aumento de su dolor como es esto señor cuanto le parece a vuestra Excelencia que se aumenta el mío con esto. Yo, amado señor, ha algunos años que no tengo en la tribulación cosa que más me aliente que decirme a mí mesma mucho me queda [...]. Tanto de esperar aunque me mate y con esto cobro ánimo y procuro que no me posea la tristeza porque conozco que es fuerte enemigo y si nos vence nos hace incapaces de la consolación divina. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 550r)

Don Gaspar debe mirar por su salud porque a Teresa le duele verle así y le asegura que

el día que vi a vuestra Excelencia no sabiendo qué ofrecer a nuestro Señor porque aliviase a vuestra Excelencia sobre las oraciones que por vuestra Excelencia hacía le supliqué se sirviese de mi salud y vida. Ha sido su Majestad servido de oír mi deseo y desde el domingo estoy en la cama con unas tercianas dobles y dos veces sangrada, pero muy contenta en tener algo que ofrecer por vuestra Excelencia, a quien en toda verdad amo tanto que sabe nuestro Señor que llevaré males mucho mayores por su mayor bien. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 521v)

Y en esto puede estar seguro de que “aquí negociaré con nuestro glorioso padre san Benito” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 521v). El sacrificio que expone es corporal, pues siempre revierte en una enfermedad que la deja postrada en la cama o se trata de algún dolor que la inutiliza para llevar a cabo las actividades que le producen mayor resarcimiento, como la escritura. De hecho, en la audiencia ante inquisidores dirá que nunca había sufrido mayores enfermedades hasta que decidió sacrificarse por Olivares. Ese dolor que paraliza sus capacidades tiene una correspondencia espiritual que le ahoga, de tal forma que expresa amargamente que “tanto es el dolor que en mi corazón hay que no pude ayer tomar la pluma ni sé cómo poder consolar a vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 548r). Cuando Teresa está convaleciente revierte en las personas que dependen de su virtud y cercanía con la divinidad, pues se sienten desamparados sin su consejera, un hecho éste que agrava aún más la desdicha de la monja, pues “no sé qué pueda haber ya para mí cosa que me dé tanta pena como verle con ella a vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 566r). En esos momentos Teresa olvida su padecimiento y vuelve la mirada sobre sus seres queridos, a los que no soporta ver entristecidos, pues ella se ha expuesto a lo peor por el bien de todos, aunque asegura que es un dolor placentero: “continuamente le pido a Dios alivie a vuestra Excelencia y me dé a mí que le ayude a llevar la carga, no puedo negar que me lo concede porque muy lindamente pesa pero por mi parte ya lo llevo con gusto” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 545v).

Desde luego que la benedictina sufre con pasión las penas impuestas por la divinidad para purificar su alma y la de los suyos porque conoce que Dios “no deshecha a los pobres ni a los tullidos ni mancos, que a todos se da” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 545r). Y proclama con júbilo en el mismo folio que “no sé cómo vivimos nosotros a la vista de tales cosas como Dios hizo por nosotros ni cómo queda temor ni encogimiento en nuestros corazones”. Como consecuencia de ello, y, “aunque fatigan los dolores, parece que apetece que aprieten más” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 580r), pues ella sabe que “a la medida del dolor será el gozo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 585r). Por esta razón dice: “le puedo asegurar a mi amado señor que no sólo le pido a Dios que levante la mano sino que más y más la cargue” (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 616r-v).

En ocasiones el dolor llegaba a ser insoportable, tanto que el único alivio que encontraba era pensar en don Gaspar, pues por él llevaba esa carga, y así se lo recordaba alguna vez: “sólo el consuelo que tengo a ratos es el ver que lo padezco por vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 616r). Aunque también se vislumbra la sombra del prior en el consuelo espiritual de la benedictina, especialmente tras oírle predicar, porque si

lo escuchase Olivares, aseguraba Teresa, “quedara bien contento de padecer” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 616v). Sin embargo, a pesar de que su cometido es el de consolidar la fe del valido e intervenir por él ante la divinidad en sus palabras parece reflejarse el deseo por convencerse a sí misma del gozo en el dolor, que tienta su imperturbable esperanza en un futuro mejor. En los momentos de dudas le conmina al valido: “sepa reconocerlo, sepa subir sobre todas sus pasiones, sepa reconocer su dignidad que es de príncipe grande y no menos del heredero del reino de los cielos, y que no se abata y se haga como uno de los demás príncipes de la tierra que no saben levantar” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 554r).

Son palabras de apoyo que bien podrían estar dirigidas a ella, pero su condición como elegida y su posición de consejera le obligan a esconder sus vacilaciones por medio de la predicación que se adivina en sus palabras y de la mostración de los signos divinos que aparecen en su vida cotidiana, como cuando Dios permite que alguna monja enferma a punto de morir se recupere milagrosamente (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 520r-v). Aunque, en la mostración de las señales divinas también juegan un papel importante las revelaciones que le son transmitidas a Teresa y que no puede explicar por la naturaleza inefable que las suelen caracterizar. Se trata de una plenitud del ser total que la monja explica del siguiente modo: “qué lleno siente mi alma en esta inmensidad de la sabiduría de Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 515r).

- **El rastro de la vida cotidiana en la correspondencia de Teresa**

La cercanía evidente deja paso a que se cuelen en la escritura motivos cotidianos de la vida diaria, muy familiar roza casi lo sentimental para hacer casi referencia a las dolencias del conde o a las suyas propias, a veces le dice “yo estoy muy apretada de mis achaques” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 593r) y por esa razón le pide que vaya a verla porque de esa forma los achaques son más llevaderos. En otras ocasiones, es ella quien se acuerda de las dolencias del conde y da gracias que “nuestro padre me dijo anoche cómo estaba vuestra Excelencia mejor de sus achaques (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484r). Aunque, se caracteriza por su posición como curandera, aprovechando la imagen de intermediaria, de ahí que sea tan común encontrar remedios caseros preparados por ella para aliviar el dolor físico de don Gaspar: “muy deseosa estoy de saber cómo llegó vuestra Excelencia antes de anoche que me dio pena verle con el pecho malo y así ayer estuve haciéndole a vuestra Excelencia esos polvos porque son grande remedio. Mi amado señor los tome entre día muchas veces y yo fío de nuestro Señor que le han de hacer provecho” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 486r).

Teresa logra proveer de un amplia colección de remedios, como reliquias o rezos romanceados: “pídales con mucha fe todo lo que quisiere y para que vuestra Excelencia lo haga con más afecto le tengo una reliquia suya para cuando venga” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 508r). O como una ocasión que le dice:

Harto me alegré que llevase vuestra Excelencia su reliquia al rey y las de los santos mártires, que su majestad conocerá las mercedes que nuestro glorioso padre le hace y hará [...]. Una letanía de esas dos dé vuestra Excelencia a mi señora la condesa y le suplique de mi parte la diga cada día con las preces que envié a vuestra Excelencia en romance. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 490v)

E incluso en posdatas no deja pasar la oportunidad de recordar sus envíos: “esas preces envía nuestro padre a mi señora la condesa que se las pidió su excelencia en romance” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 500r).

Y por supuesto, los estupendos manjares con los que cuida la salud de su benefactor, unas veces con mantequillas: “Por temor no le hiciera mal comer las mantequillas por la tarde no me había atrevido a enviárselas a vuestra Excelencia pero ahora lo hago para que vea el cuidado con que estoy siempre de su salud y le pido no coma de ellas hasta mañana”, otras con “un regalo le envió a mi amado señor que ha de reírse mucho con él” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 494v-495r).

Aunque, ella no era la única que le enviaba regalos al conde, él también correspondía con cuantiosos obsequios: “todo el santo convento besa a vuestra Excelencia las manos por el regalo de los besugos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 496r), ella sin embargo envía “niñerías”. Entre estas niñerías también se encontraban pinturas realizadas por la propia monja, “le envió esa imagen que fue la primera que pinté y le pido a mi amado señor que la estime mucho y la ponga en el oratorio donde la vea cada día, no por la pintora sino por el misterio que representa” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 558r).

El tono familiar y distendido de la segunda etapa se muestra claramente en la ironía y los juegos que Teresa se permite hacer con el conde. En una ocasión saca su sarcasmo al recriminarle que se haya ido al Pardo sin decirle nada “muy bien se va ve al Pardo sin decirnos nada, hartó contenta estoy que no sea para estar de asiento ningún día, aunque el tiempo es tan malo que el ir y venir no puede hacer mucho provecho” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 498v). Y en otra le dice permitiéndose ciertas licencias y complicidades, encabeza “muy bien hace vuestra Excelencia de decirme cuán apretado está para que no le

riña mucho y para poderle decir que ya estoy desenojada de las burlas del papel, porque nuestro padre me ha dicho las veras con que estaba vuestra Excelencia anoche” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 503r). No obstante, lo que siempre permanece presente son sus bendiciones y el ánimo constante que le transmite con sus palabras: “Dios dé a mi amado señor tantos años de vida como en esta su casa deseamos” AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 484r).

- **El creciente interés de Teresa por los asuntos de Estado**

La confianza que va adquiriendo Teresa con Olivares hará que poco a poco se inmiscuya en asuntos de carácter administrativo o incluso político. Por ejemplo, la monja era muy consciente del poder de la opinión pública y del daño que podían hacer contra la imagen de Olivares y, consecuentemente, de las políticas que ella le anima a poner en marcha, por ello le conmina siempre a mantener la fortaleza frente a los enemigos, siempre recordándole el gran papel que está destinado a tener en la historia:

Está escogido para capitán grande del Señor y quiere que le ponga todas sus cosas de suerte que nadie⁴¹ se las toque [...], ya comienza el pueblo a estar alentado y alegre con la tasa de los precios y ordenación de la premática, la cual le pido yo a vuestra Excelencia haga que se ejecute sin falta ninguna porque conviene mucho y me holgué ayer que me dijeron que habían azotado a uno, que está muy bien hecho. Yo le confieso a mi amado señor que me alegro mucho cuando veo que es Dios servido que se acierten cosas con que todos vean que su intención de vuestra Excelencia es de mirar por ellos y por disponer lo mejor, también es cosa particular el contento que han recibido todos con que su Majestad diese los papales al Protonotario y lo que dicen de la buena elección que vuestra Excelencia hizo, y es tan particular el aplauso del pueblo que es para dar mil gracias a Dios. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 573v)

El final del fragmento desvela un inciso que hace la monja para promocionar a su amigo y gran protector: Jerónimo de Villanueva. Es importante que no se nos escape lo bien que habla de él, resaltando de forma especial el “particular contento” del público al recibir la noticia de que el Protonotario se ocuparía de asuntos de Estado, por mediación de Olivares

⁴¹ Naide Ms.

entendemos, pues dice Teresa que fue “su buena elección”. Por lo que resulta claro que si bien don Jerónimo había propiciado que el valido y la monja se conociesen con el objetivo de favorecer la fundación y predisponer la protección de personas influyentes en la corte, por su parte Teresa se encargaba de devolverle el favor promoviendo la buena imagen del joven.

Además de esta publicidad que introduce a veces en su correspondencia, tenemos que considerar que Villanueva visitaba a menudo el convento y que en esas visitas mantenía largos ratos en compañía particular de Teresa, como veremos en el siguiente capítulo que ellos mismos admitieron. Está claro que su amistad venía de su infancia y que ambos mantuvieron un gran cariño a pesar de las dificultades posteriores del proceso inquisitorial, lo que nos hace considerar, dado además que la monja en sus cartas deja entrever que se encuentra al corriente de lo que pasa en la corte, que Villanueva actuaba no sólo de patrón sino de informante de Teresa y presumiblemente le daría consejos sobre la forma de proceder con el valido, pues poco a poco el Protonotario se convirtió en su mano derecha y sería hasta la caída de Olivares en 1643 cuando terminó esta colaboración entre estadistas. Por lo tanto, en San Plácido confluyó una relación a tres bandas en la que todos tenían intereses: Olivares buscaba ensalzar su imagen pública a través de la protección de una fundación religiosa y conseguir consuelo espiritual y apoyo moral, Jerónimo pretendía favorecer a su amiga y conseguir afianzar su puesto en la corte, mientras que Teresa conseguía asegurar la presencia de benefactores para su comunidad religiosa, ya que a través de Olivares atraería la atención y respeto de otros personajes influyentes y se encargaría de que la responsabilidad de Villanueva en cuestiones de Estado se incrementase con el objetivo de mantener su fuerte vínculo con este círculo de poder.

En uno de los papeles que Teresa envía al prior para informarle de que todo en el convento iba bien a pesar de su ausencia por cuestiones de trabajo, la monja cuenta que “Jerónimo está hecho un ángel y ha pasado esta tarde un lindo rato con el monje de Ripoll” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 642r). Entendemos que las visitas al convento no sólo concernían a Teresa, sino que este espacio proporcionaría el lugar idóneo en confianza y lejos de miradas ajenas de la corte para ultimar o discutir temas de alcance político, pues se verá que las pretensiones de la monja de extender su reformación de la Orden le llevará a tener un especial vínculo con el monasterio de Ripoll y en sus cartas comentará sus estrategias a seguir con Olivares.

Hablamos entonces de una red especialmente orquestada por Villanueva y Teresa, en la que ambos se aseguraban la promoción ante el valido por medio de lo que uno y otro

decían al conde. En este marco se entiende la ponderación que hay en las cartas acerca del gran trabajo que supone el gobierno y la necesidad de tener a alguien de confianza al lado: “sabe Dios cuánto cuidado me da el ver a vuestra Excelencia tan ocupado y que sean cosas de tanta importancia, porque no sólo se trabaja en ellas con el cuerpo, sino con el espíritu” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 522v); por ello Teresa conoce que esta empresa terrenal debe ejercerla junto a un amigo confidente y a la vez competitivo, que para ella está claro que se trata del Protonotario. En este momento, la monja ya disfruta de una gran confianza con Olivares y lo muestra en sus cartas inmiscuyéndose poco a poco en los asuntos políticos e intercediendo por sus amigos. De esta forma, siempre le recuerda al conde la importancia de tener a una persona de confianza a su lado para sobrellevar la carga del trabajo y le apoye también moralmente, en la opinión de la monja “en ninguna parte hallará vuestra Excelencia quien le ame tanto ni tan de corazón, Dios lo sabe cómo esto es que para mí ni hermanos ni nadie fuera del Protonotario” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 519v).

Más adelante vuelve a insistir, en que ella sufre por “ver siempre a vuestra Excelencia con tan grande trabajo de ocupaciones, Dios sea servido que haya un rato de descanso” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 573r), para recordarle que “tenga vuestra Excelencia quien de veras le sea fiel y le ame adonde le pueda de día y de noche servir y puede estar cierto que es la principal cosa que a el protonotario le ha movido a recibirla (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 544r). Don Jerónimo siempre está presente, pero en los momentos de enfermedad la monja también desconsolada llora “el mal del Protonotario, por la falta que le hace a vuestra Excelencia ahora” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 83r), sin embargo, en otras ocasiones recrimina que se le asigne tantos cometidos a su amigo y le pide que no le haga trabajar mucho al Protonotario (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 532v).

Por otra parte, en el interés de la monja por la política también estaba presente siempre el peligro de rumores y el favor del público, que era un tema que al valido preocupaba y siempre se molestó en controlar, Teresa conocedora de la importancia le expresó su malestar “el pueblo es tan maligno y los ánimos son los que no debieran se volvieran fácilmente a sus crueles juicios y todo se volviera [a] atrasar” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 574v). Y le consuela de estos desmanes diciendo que “no había menester más si me supiera aprovechar para de aquí a delante servir con veras a Dios [...], es cierto que me mostró nuestro Señor mucho más oyéndole”; pues vuelve a prometer un futuro mejor en el que “tirará el Señor la cortina y apartará las tinieblas y verá vuestra Excelencia en sí lo que no se puede ver con ojos humanos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 497v).

El ser elegido como capitán de Dios conmina a Olivares ha de ser varón de fe y que sepa agradecer a Dios las mercedes que le hace” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 574r), pues “la verdad pura y simple tiene lugar en los corazones” y hay que ser humildes para obtener “tanta luz en el conocimiento de las cosas perecederas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 505r). El sacrificio por el bien de la nación y del pueblo tiene como consecuencia el excesivo trabajo al que se somete el valido, que dice la monja con cierta ironía: “tantas horas cada día de trabajo es fuerte cosa y no pueden dejar de hacer mucho mal, yo no sé cómo lo hace ansí vuestra Excelencia que Dios no quiere que se mate que le ha menester para muchas cosas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 519r).

La monja se sentía cada vez más interesada en hablar de cuestiones políticas y aprovechaba esta potestad que iba logrando con el valido para hacerle recomendaciones en el ámbito profesional. Comenzó por favorecer a amigos que buscaban un puesto en la corte y que utilizaron la mediación de Teresa para que el valido se lo concediese. En una de las misivas dice la monja: “Su madre de don Juan de Quirós, paje de vuestra Excelencia, me ha dado ese memorial y pedídomelo le suplique a vuestra Excelencia favorezca a su marido en alguna cosa de esas que pide ella” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 520r).

Debemos imaginar que las cartas solían ir acompañadas no sólo de los dulces y regalos que vimos anteriormente, sino de peticiones escritas como este “memorial” en el que se solicitaba una mejora profesional. Además, Teresa insistía en las cualidades de su amiga para hacerla merecedora de lo que pedía: “Es una santa y ha padecido grandísimos trabajos, y ahora tiene seis o siete hijos y está con necesidad y temiendo mucho el sentimiento que tendrá su marido en verse sin oficio” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 520r). Resaltaba la tremenda necesidad a la que se enfrentaba la familia, aunque la mejor estrategia de la monja para asegurar el éxito de su petición era pedirlo como un favor personal, de forma que pedía “me haga a mí merced de favorecerla pues lo merece tanto”. Y confirmaba su responsabilidad por lo mucho que conocía al hombre: “su hijo yo ha muchos años que sé sus trabajos porque sus padres eran muy de casa de mi madre” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 520r).

En otra ocasión la monja también se refería a un gran amigo de su familia que pedía trabajo para su hijo, aunque esta vez no se trataba de una petición general que Olivares podía cumplir directamente, sino que se refería a un puesto concreto, en el que el valido debía mediar ante el rey:

El licenciado Juan Antonio de Herrera es una persona de muy grande virtud y a quien en casa debemos mucho, y yo muy en particular. Hame pedido envíe a vuestra Excelencia ese memorial y que le suplique mucho le favorezca para que su Majestad le haga merced del oficio de ayuda de guardarropa para un hijo suyo. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 539v)

Las palabras de la monja dejan claro la cercanía de la que disfrutaba con el valido, que era bien conocida por todos, dado que le remiten directamente a ella la petición, sin duda pensado que su relación con Olivares propiciaría la concesión de estos puestos de trabajo; Teresa actuaba de intercesora. Aunque, esta influencia sobre el valido no se traducían tan sólo en tratos de favor relativos a cuestiones profesionales, sino que también Teresa se veía involucrada en materias económicas; por ejemplo le recuerda a Olivares que “el embajador de Lorena dice que no espera más de que se le libre una cantidad de dinero que su Majestad le ha de dar ahora” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 539v). Esta situación también refleja la relación que mantenía la monja con altos cargos de la administración, ya que en este caso nos habla de un embajador, mientras que en otras ocasiones cita a nobles o a cargos eclesiásticos como al predicador real, fray Facundo de Torres, en cuyo nombramiento tuvo mucho que ver Teresa. En una de sus cartas, la monja insinuaba que no había “en toda la religión persona más capaz para predicador del rey que nuestro padre fray Facundo de Torres, abad de san Benito de Sahagún” y más adelante añadía “yo le suplico mucho a mi amado señor me haga a mí merced de elegirle” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 572r).

La petición de Teresa no fue ajena a don Gaspar, que se apresuró a que se realizase el nombramiento y en otra misiva la benedictina se lo agradecía:

No sé yo cómo decir a vuestra Excelencia cuánto [he] estimado la merced que me ha hecho del título de predicador de su Majestad para nuestro padre fray Facundo, porque entiendo que ha de ser para mucho servicio de Dios. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 569v)

Teresa tenía motivos para mostrarse contenta ante esta gran merced, dado que le unían lazos especiales a los compañeros de Sahagún y así lo volvió a mostrar cuando Olivares logró privilegios para el convento benedictino de esa localidad:

La [merced] que vuestra Excelencia ha hecho al convento de Santa Cruz de Sahagún, es habérmela hecho a mí porque tengo grandísimo amor [a] aquella casa y muy grandes obligaciones, porque de ella vino nuestra madre y otras seis religiosas a fundar esta. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 586r)

Parece que la red de influencias entre Olivares, Villanueva y Teresa no se limitaba a ellos, sino que en este juego de confluencias entraban otros personajes que ocupaban puestos importantes tanto en las jerarquías eclesiásticas como en la corte, en consecuencia, San Plácido constituiría una red social en la que Teresa mantenía el poder espiritual sobre todos ellos por su supuesta cercanía a Dios y el potencial favor que podía conseguir de Olivares hacia sus amigos, desde el plano de poder en la corte Jerónimo sería el mediador por su facilidad de entrada y salida en el convento y su conocida amistad con la monja, mientras que Olivares constituía el objetivo de todos ellos. Desde luego que las paredes del convento no limitaron la comunicación, sino que la incrementaron haciendo de él el punto de encuentro de intrigas palaciegas, intereses creados y favoreciendo nuevas relaciones.

No obstante, lo que siempre movía a Teresa de forma especial era la obra que se debía hacer con la Orden benedictina para devolverla el lustre de otros tiempos, esta misión o “empresa,” como la llamaba ella, fue una de sus peticiones más insistentes y en las que ella se mostró muy participativa, llegando incluso a manifestarse como una estratega e ideóloga de las prácticas que debían realizar para cumplir la reformación de la Orden. La monja comenzó tímidamente instando al valido a que las nuevas fundaciones que se hiciesen estuviesen consagradas a san Benito y cuando el rey decidió que edificaría un convento benedictino en Aranjuez la monja apremió al valido para que todo se cumpliera con prontitud:

Haga que los que tienen a su cargo el negocio de Aranjuez que se den prisa y se comience luego el convento, que el padre grande es muy amigo de ser con puntualidad servido (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 577v)

Teresa conocía las dificultades que toda nueva fundación conllevaba, pues ya adelantamos que San Plácido tuvo que hacer frente a varias negativas hasta que la influencia del Protonotario logró salvaguardar la empresa de la benedictina. Por esto, cuando las cosas comenzaron a serles negativas ella recuerda que “me costó más de dos años de estárselo pidiendo la licencia del rey para fundarse esta casa, me costó cuatro años

otra cosa que le pedí” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 571v). De forma que justificaba las adversidades a las que tenían que hacer frente, ya que:

Muchas dificultades me dicen que han puesto los de la Junta para que su Majestad haga el convento. No me ha dado ningún cuidado porque todas las obras del servicio de Dios tienen contradicciones con las cuales se hacen más fuertes y firmes. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 511v)

Aunque, no sólo trataba de alentar al valido en este negocio dando su propio ejemplo y cómo ella logró sobreponerse a las contradicciones, sino que le conmina duramente a que actúe con decisión:

A vuestra Excelencia no sólo le da Dios el poder y fuerza ha menester para alentarlas con el mando de la tierra, sino que le ha dado el brazo poderoso de su verdad para que le haga lugar donde descanse y viva. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 511v)

La monja tuvo por cometido personal el ver cumplida la reforma de la Orden y de este negocio quedan algunas muestras en sus cartas, que muestran los problemas que surgieron y que fueron reflejo de la oposición que el gobierno del valido iba amasando. Al comienzo, Teresa parecía muy esperanzada y no veía peligro alguno:

Al padre maestro fray Juan de Jaraba envía nuestro padre prior para que vea a vuestra Excelencia y le diga en el estado que están los negocios de allá y lo poco que hay que temer [a] aquella gente. EÉ le dará a vuestra Excelencia cuenta de todo. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 536r)

Aunque no por ello dejaba de recordar la delizadeza del caso y la necesidad de que Olivares estuviese presente en toda discusión sobre la reforma:

Lo que yo le vuelvo a suplicar a mi amado señor es que haga que muy aprisa se vuelva a enviar orden de su Majestad para el virrey. Ésta bien me parece que no podrá ser sin la Junta, pero es menester hacer que sea luego y yo

harto quisiera que vuestra Excelencia se hallara en ella. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 536r)

De hecho, no pudieron durar mucho tiempo sus esperanzas si hacemos caso de lo preocupada que se mostraba en una misiva posterior, pues “el demonio cuando no puede estorbar las obras de Dios procúralas detener y así es necesario que muy deprisa se ejecute esta que es para tanta gloria suya” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 519v); pero comprende que “siempre cosas de tan grande servicio de Dios como ésta han de tener grandes dificultades, y así no hay que temer” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 537v). No obstante, constata que:

Si el virrey mostrara valor y dijera que había de ejecutar las órdenes de su Majestad ante todas [las] cosas hiciera prender a los que las contradecían, que todos temblaran y vieran que no había poder contra el rey, sino que les convenía bajar la cabeza y obedecer, pero si ven que está de su parecer el virrey y que los oye y que dice que es mejor que allí se haga una iglesia catedral, claro está que se han de hacer fuertes porque el demonio sabe muchas máquinas. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 537v)

La monja intenta disuadir a Olivares para que convenza al virrey de que debe hacer valer el poder del monarca frente a los intereses locales, y además espera que le aclare “que el negocio no es algo particular del prior o del abad, sino de su Majestad y que quitará grandes ofensas a Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 539r) si lo hace. Sin embargo, la reforma obtuvo grandes detractores, especialmente por pensarse que era una estrategia de unificación administrativa, que atentaban contra los derechos de regiones como Cataluña que disfrutaban de independencia legislativa. Por esto, Teresa se sorprende ante la negativa, pues “es grande maldad que los ministros de su Majestad traten sus cosas con tan poco respeto. Vuestra Excelencia verá lo que conviene hacer en todo y nuestro señor le dará luz” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 538r).

En opinión de la monja ciertas personas, que no nombra en su carta, deberían quedar fuera de la decisión porque claramente se mostraban contrarios a su aprobación, así que persuade a don Gaspar de que:

Mucho convendría que saliesen estos tres del negocio, pues se puede hacer sin ruido ni sin dar a entender que no proceden bien en él, pues está el regente [de la] sala proveído para el Consejo y el duque de Maqueda para virrey; que entiendo que si fuese lo allanaría presto todo porque tiene brío y valor y esta gente no ha menester otra cosa. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 538r)

La influencia de la benedictina propicia que ofrezca nombres de las personas que ella cree más proclives a sus intereses, como el del duque de Maqueda, que favorecería la aprobación de la reformación. La empresa era mucho más compleja de lo que podía parecer y los detractores estaban decididos a llegar hasta donde fuese necesario para pararlo, por lo que asegura:

Yo temo no traigan de Roma contrabreve que nos haga detener, y hemos andado bien flojos en no haber enviado cartas al embajador de su Majestad para que lo detuviese. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 538r-v)

La empresa finaliza definitivamente, pues los comisarios no lograron conseguir su objetivo y la Inquisición intervino en el convento benedictino a causa de la delación que envió fray Alonso de León, denunciando las prácticas escandalosas de la comunidad.

- **Imágenes apocalípticas como preludio del fin de la relación**

Con el negocio de la extensión de la Orden benedictina suspendida y en peligro, Teresa justificó esta situación con una imagen apocalíptica de la jerarquía administrativa, ya que “ha llegado la soberbia a posarse en los puestos altos y con esto está todo inficionado y ha muchos años que padece la Iglesia porque no tiene varones fuertes” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 601v). A pesar de esto, sabe que pronto llegará “el tiempo de la misericordia del Señor, ya volverán los varones fuertes de la Iglesia, que no temiendo a nadie y olvidándose de sí mismos y de sus propias comodidades destruirán todo lo que se quiere levantar sobre Dios y será deshecho y consumido y el Señor conocido, temido y servido” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 601v).

Las contradicciones no sólo se cernían sobre la materia reformista, también sobre el propio convento, pues por las mismas fechas que el gobierno olivariense encontraba una negativa ante los deseos de reformar la Orden benedictina, Teresa veía que la Inquisición

entraba en San Plácido, como consecuencia a las sospechas de prácticas heréticas que un memorial entregado ante el Santo Oficio alentaba. Por esto, la benedictina comenzó a mostrarse más cauta en sus opiniones y a moderar sus palabras, pues “la verdadera humildad es conocer las obras de Dios en nosotros” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 601v). De hecho, por las palabras de una de las últimas cartas podemos colegir que Olivares llenó de reproches sus misivas a Teresa, a lo que la monja respondió muy dolida recordando todo lo que le debían al valido y lo dispuesta que estaba a recibir a los expertos que Olivares mandase para investigar la verdad de las acusaciones que se habían hecho sobre la comunidad madrileña:

Acerca de este negocio en que estamos estoy con el reconocimiento y estimación que debo a la merced que vuestra Excelencia, Dios le guarde, nos hace. También estamos muy contentas en que venga el padre fray Domingo Cano a confesarnos, que, aunque todas estamos sin ningún escrúpulo con todo eso, es muy bien en estas cosas verlas con persona tan docta. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 591r-v)

Las estrategias de la monja no surtieron efecto esta vez y a medida que la Inquisición reafirmaba su determinación de proceder contra el convento, Teresa se fue quedando sola. La relación entre ambos daba señales de enfriamiento y de una creciente desconfianza por parte del valido, que encontraba nuevo sentido en las palabras de la monja. Esta susceptibilidad se dibuja en una de las cartas finales, donde Teresa se muestra muy apenada y ante algún temor de Olivares le contesta que “no le conté yo por cierto a mi amado señor lo que le pasó al emperador con nuestro glorioso padre san Benito para amenazarle, ni me pasó por el pensamiento, sino para que esté vuestra Excelencia muy advertido en lo que tocare a la honra de sus casas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 592r). Por sus palabras debemos inferir que le avisó de algo terrible que podía causarle no hacer caso de los consejos de Teresa o de no servir correctamente a san Benito. Pero Olivares, debió de ver en esto más que un consejo una amenaza por parte de la monja, al verse cada vez más comprometida con la Inquisición. En cualquier caso, frente al temor a la ausencia de sus protectores Teresa decide recurrir al tópico de la humildad para despertar la compasión del valido: “soy para tan poco y no sé esperar en él como debo, aunque me ha dado mucha pena el haber enojado a mi amado señor y dándole ocasión a que me tenga por desagradecida” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 592v). Más adelante, Teresa se arrepentía de las

palabras en las que intentaba presionar a Olivares, al asegurar que “diciéndolo estoy y se me están saltando las lágrimas”, mientras que le recordaba lo que le venía repitiendo en su correspondencia anterior, que “mil vidas diera por vuestra Excelencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 592v), en un último intento por conmovier al valido.

A pesar de ello, la situación no parecía tener fácil retorno, por lo que la monja optó por mantenerse firme en su convicción del dolor como sacrificio necesario para ser digna de la divinidad, declarando que “todo lo llevo con paciencia” y que “se me arranca el corazón [...], pero cuando Dios aprieta no deja alivio por ninguna parte, hágase su voluntad y apriete hasta morir muy enhorabuena” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 592r).

Don Jerónimo se sintió engañado al comienzo y por ello Teresa sabía que “no es posible que de cosa me quiera decir una palabra tan sola, sino que es tan grande su melancolía que le temo muchísimo y puedo decir a vuestra Excelencia que el mayor trabajo que tengo es verle como está, por no contarle cosas delicadas y maravillosas, pero cuando Dios aprieta no deja alivio por ninguna parte” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 592v). Estas palabras recuerdan la red de influencias que existía en San Plácido y parecen sugerir que Villanueva entendería el convento como el lugar desde el que promocionarse, pero también desde el que controlar su relación con Olivares por medio de la monja; por lo que cuando la Inquisición comienza a obrar don Jerónimo vio en esto una clara amenaza a su prestigio ante Olivares, pues la persona que tanto le había ponderado los servicios del Protonotario resultaba sospechosa para el Santo Tribunal. No extraña, entonces, que al comienzo se mostrase tan molesto como la monja expone.

Ya sentía de nuevo el placer en el dolor que había caracterizado sus cartas desde el comienzo y que tan buenos frutos le había dado para conseguir la confianza como consejera espiritual del valido, sin embargo ahora él le reprochaba su irresponsable actuación, que no había tenido en cuenta lo que le comprometía la situación a él como ministro. Teresa lo deja claro, “me ha dado mucha pena el haber enojado a mi amado señor y dádole ocasión a que me tenga por desagradecida” y por esto asegura que “diciéndolo estoy, y se me están saltando las lágrimas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 592v). Con el llanto de Teresa finalizaba su correspondencia con el valido y se abría paso al proceso inquisitorial que inició a la benedictina en la escritura semi-pública⁴².

⁴² Recordemos que Baranda Leturio distingue varios niveles de transgresión en la escritura femenina dependiendo de los ámbitos de difusión en los que se muevan y que precisamente el espacio conventual y la corte proporcionan una emisión privada de los escritos, pero a veces con recepción pública (2005a: 141-142). Es precisamente en este ámbito semi-privado donde se va a mover como autora a partir de ahora Teresa, pues

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CLAUSURA DE SAN PLÁCIDO: LA DRAMÁTICA VIDA COTIDIANA DE LAS MONJAS

“Miren mucho las que dejan el mundo, que vengan desasidas de parientes y amigos,
y más y más de la vanidad y estima de nombre de grandes, que, si entran con esta estima, los
enemigos se trae consigo”
(Ana de San Bartolomé 1998: 605).

Teresa Valle había conseguido con su virtuosa espiritualidad y su manejo de la palabra atraer la atención de don Gaspar hasta su deseado convento, aunque aquellas “cosas delicadas y maravillosas” que Dios había permitido entre las monjas habían terminado por interrumpir una relación que se veía muy fructífera para ambos. A pesar de su virtuosismo, en la delación al Santo Oficio se la caracterizó de forma muy distinta, casi como imitadora de arrobos y deseosa de fama (AHN Inq. Leg. 3691/1, ff. 48r-53v), a lo que se sumaron los testimonios de enemigos que, como en este caso fray Antonio de Castro, la describían “muy amiga de ser tenida en mucho, diciendo cosas misteriosas, aprovechándose muy mal del buen natural que Dios le dio, teniendo mucha soberbia, tratando de que hace mucha penitencia y que ha de hacer muchas reformaciones” (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 6v). Lo que hace cuestionarse si la imagen pública, creada por la monja benedictina a través de su correspondencia con el válido, se correspondía con lo que mostraba en la intimidad del convento, o con lo que sus detractores decían de ella.

La cotidianeidad parecía tomar otras trazas, distintas de la previsible ejemplaridad en una casa consagrada a la oración a Dios, especialmente si tenemos en cuenta que, en general, la impresión que nos ha llegado de estos espacios comunitarios es la de un lugar tranquilo, dispuesto para el conocimiento femenino (Arenal 1982: 149; Arenal y Schlauf 1989b: 214, 215, 218; Pérez Baltasar 1998: 132, 142; Donahue 2011: 105). Salvo caballerescas ocasiones de las que se hizo eco Deleito y Piñuela para retratarlas como

sus escritos rebasan el espacio conventual y judicial, sin dejar de estar limitados a un círculo determinado de receptores.

comunidades del todo disolutas (Deleito y Piñuela 1952), los muros conventuales constituyeron un gran cobijo para la mujer maltratada por el mundo, la que no encontraba dote para casarse y, por supuesto, para la que había sentido la llamada de Dios (Vigil 1986: 208-215; Sánchez Lora 1988: 139; Evangelisti 2008: 13-27). Otras mujeres tomaron el hábito por el saber que ponía a su alcance, puesto que no sólo se acogía a niñas y jóvenes con el objetivo de supervisar su educación, sino que aportaba un espacio propio de creación y la posibilidad de aprendizaje. Sor Juana Inés de la Cruz afirmó en uno de sus escritos haber profesado su vida a Dios por encontrar en su celda el silencio necesario para la escritura (Juana Inés de la Cruz 2003: 518), mientras que otras que no tuvieron el estudio como objetivo se vieron favorecidas, ya una vez en el convento, por su ambiente creativo, como Ana de San Bartolomé que aprendió a escribir auspiciada por la santa de Ávila (Ana de San Bartolomé 1999: 13, 100)⁴³.

Desde luego que la impronta sociopolítica de la figura teresiana, ya hemos dicho, fue un soporte fundamental en la consolidación de la “cultura conventual” del Seiscientos. Siglos antes, el convento compartía las mismas características, pero quizá en un contexto más restringido o, si se quiere, más elitista, ya que la nobleza estamental solía colocar estratégicamente a mujeres de la familia para asegurarse el poder en el ámbito religioso y gestionar las propiedades conventuales (Cátedra 2005: 32)⁴⁴. El humanismo favoreció la concienciación de mujeres que vieron la importancia de este espacio como impulso didáctico y cultural para el género femenino y ampliaron las posibilidades de entrada; precisamente, en la corte de la reina Isabel, quien tanto apreció el acceso al conocimiento (Salvador Miguel 2008: 185-236), cabe una muestra de ello, pues una de sus damas, Beatriz Galindo, dispuso expresamente que en su convento siempre hubiese asignado un número determinado para mujeres que, por circunstancias económicas adversas, no pudiesen hacer frente a la dote religiosa (Muñoz Fernández 1995: 37).

⁴³ Alison Weber (2000) ha analizado los postulados sobre la educación de las monjas en los conventos, con un gran énfasis en las explicaciones que Teresa de Ávila dio sobre su importancia y su cometido. Por otra parte, Weber (2008) también indaga en el papel que niñas y jóvenes compartían dentro de los conventos, pues además de obtener una merecida educación y madurez espiritual contribuían con su juventud a mantener un ambiente distendido y saludable para las enclaustradas, contribuyendo a evitar el “mal de melancolía” que tanto temía la santa.

⁴⁴ Los conventos funcionaban como pequeños microcosmos sociales (Reder Gadov 2000: 328), desde los que se administraban posesiones y actividades de las familias poderosas. Tomemos como ejemplo el monasterio de Las Huelgas en Burgos, fundación del rey Alfonso VIII y su esposa Leonor de Aquitania, como núcleo de actividades y exenciones legales nunca vistas en otros enclaves religiosos, o las estrategias de la familia Mendoza que situaba a sus mujeres en señoríos y comunidades conventuales desde las que ejercer poder (Nader 2004: 6-15), o en un sentido artístico, la reina Ana de Francia, hija de Felipe III, que hizo edificar un convento en París siguiendo el modelo español que aunaba la simbología religiosa con la política (Rotmil 2010: 277).

Al calor de estas medidas de instrucción religiosa y de los postulados humanistas de civilización de las maneras creció en la temprana Edad Moderna el consumo de manuales de comportamiento y de obras devocionales que marcaban las pautas a seguir. Obras como el *Manual de confesores y penitentes* de Azpilcueta (1553), o *La esposa de Christo instruida* de Bernardo de Villegas (1635) se adscribieron a este movimiento resaltando los postulados austeros⁴⁵, que tuvieron un señalado protagonismo en la sentencia inculpatória de las monjas de San Plácido, pues veremos que los inquisidores entendieron que precisamente estos principios fueron los que se quebrantaron en la cotidianeidad conventual benedictina.

Pese a la presión ejercida sobre la mujer religiosa en el plano institucional con las reformas y en el plano teórico con los manuales, el impacto de Trento no condujo a una ruptura extrema en el contacto con el exterior, sino que, lejos de conseguir un total aislamiento, siguió existiendo una tensión entre la clausura y la corte. En el plano íntimo de la comunidad las monjas crearon un universo cultural propio en el que sentirse confiadas, por supuesto no en todos los conventos se desarrolló la creación artística, pero sí, al menos, debían mantenerse instruidas y versadas en los fundamentos católicos. Tal como muestra Cátedra (1999: 10; 2005: 51-58), los conventos comprendían una estipulación de lecturas básicas para la instrucción espiritual de las monjas; sin embargo, en el caso de San Plácido parece que esta disposición de libros recomendados no se debió llevar a cabo, o no se conservan los documentos pertinentes. Tan sólo disponemos de una cita del obispo de Urgel que nos sitúa sobre la pista de las posibles lecturas intramuros, al atestiguar el gusto de nuestras benedictinas por los escritos de la santa de Ávila:

En materia de pureza nunca se halló sombra [...], *razón que les aseguro con suma eficacia porque habían leído en santa Teresa*: “si no andáis con malicia ni tenéis soberbia, con lo que el demonio os pensaba dar la muerte os da la

⁴⁵ Es importante resaltar que este tipo de obras instructivas y devocionales estaban dedicadas frecuentemente a un público femenino, de ahí que las encontremos en numerosos inventarios de mujeres (Dadson 1998: 51-60; Cátedra y Rojo 2004: 86-94), que estuviesen bien dedicadas, bien auspiciadas por benefactoras (Baranda Leturio 2011); o que se especifique la preferencia por el público femenino, como la obra de Bernardo de Villegas, cuyo título completo es *La esposa de Christo instruida con la vida de santa Lutgarda*, lo que también es sintomático de la utilización por parte de la autoridad de las vidas de santas para enseñar el ideal femenino. De hecho, el éxito de autores como fray Luis de Granada, cuyas obras devocionales no faltaban en las bibliotecas de la época, condujo a Elizabeth Rhodes a postular que, dada su difusión, deberíamos hablar de “best-sellers” (1992). Lo cierto es que si estas obras tenían tanto impacto era por su naturaleza educativa y la finalidad de servir para moldear el comportamiento femenino, que suponía una presión hacia las mujeres en el plano teórico, resaltada por la crítica (Burrieza Sánchez 2004: 125-126; Morant 2002; Cacho 1995).

vida, aunque más ilusiones os quiera hacer”?. (Subrayado del texto) (BNE, Ms/883, f. 18r)⁴⁶

Testimonios como éste dejan claro que en San Plácido, como en otros conventos, santa Teresa estaba considerada una *auctoritas*, cuyo ejemplo seguían e imitaban. Las obras de la abulense no sólo proporcionaban una guía espiritual sobresaliente, por la facilidad que mostraba para conectar con el auditorio y la familiaridad que desplegaba en su lenguaje conversacional, sino que se constituyó como motivo de defensa y en un alegato positivo para las acusadas ante la Inquisición.

La escasez de noticias sobre las lecturas en la comunidad benedictina durante los primeros años contrasta con el énfasis que las autoridades pusieron en la supervisión de esa práctica y en la administración de los libros tras el proceso inquisitorial, ya que contamos con una relación de visitas de los procuradores de la Orden, donde no se especifican las lecturas pero sí se indica que los superiores benedictinos tenían como objetivo controlar las prácticas lectoras de las monjas y aportar nuevos libros a la lista cada cuatro meses, ante la presumible deficiencia en este aspecto (AHN, Inq. Leg. 3693/2, ff. 1r-3r). Esto ocurre en 1632, dos años después de la sentencia condenatoria sobre las monjas y a la vuelta de Teresa Valle al convento madrileño tras su exilio, quizá para contrarrestar la liviana libertad de los anteriores superiores: fray Francisco y fray Alonso.

Lo cierto es que, ya fuese por la influencia de santa Teresa o por el ejemplo educativo de sus lecturas, Teresa Valle manifestaba su gusto por la instrucción y por ejercer como maestra de sus compañeras:

Me acuso en este Santo Tribunal de *todas las veces que me puse a escribir y hablar en cosas de Dios, enseñando a otros cómo le habían de servir, aunque es verdad que nunca lo hice porque me tuvieran por santa ni por la misericordia de Dios [...]*. Con todo eso, que pues estando tan ciega y llena de errores me ponía a enseñar a otros, tácitamente estaba la soberbia en lo que hacía, pero yo, como ignorante, no lo conocía y como me veía que lo que hacía con las personas que trataba era con tanto desasimio de todas las cosas de

⁴⁶ La cita pertenece al capítulo 40 de *Camino de Perfección* (Teresa de Jesús 2002: 629). Con razón Nieves Baranda asegura que “las mujeres encontraron en Teresa de Ávila su mejor modelo y escudo” (Baranda Leturio 2002: 53), y no sólo en el plano literario o editorial, sino en los tribunales inquisitoriales, donde muchas defendían sus ideas alegando haberlas leído en la santa. Por ejemplo, el caso de una rea que se defiende de su gusto por la oración mental por haber seguido el camino de Teresa de Ávila es resaltado por María Laura Giordano (2007: 81).

acá y solamente deseo del mayor bien de sus almas, juzgaba que era bueno.

(Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 805v)

La confianza creada por la unidad y aislamiento de la comunidad femenina no sólo propició la aparición de supuestas posesiones y experiencias sobrenaturales que en adelante desglosaremos, sino que le ofreció a Teresa –y a monjas como ella en otros conventos- el ambiente íntimo en el que dar rienda suelta a su deseo de demostración del conocimiento y construcción espiritual de sus compañeras. Sin embargo, el pensarse capacitada para tal actividad no encajaba con lo que preconizaban extramuros las autoridades, ya que, en general, la mujer no tenía acceso al estudio teológico y la única forma de instruir a otros, posicionándose con ello en un lugar privilegiado, era a través de la ciencia infusa que Dios le otorgaba. La humildad que las autoridades esperaban de una monja condujo a que Teresa, una vez denunciada al Santo Oficio, se disculpase por su pecado de “soberbia” con el objetivo de rebajar su pena y dejar claro que para ella el conocimiento era un signo de santidad⁴⁷. Además, por sus palabras debemos entender que encontró en San Plácido el lugar seguro donde comunicar sus preocupaciones, fomentar la comunicación con sus benefactores y desplegar sus aptitudes religiosas y educativas hasta el momento de la denuncia inquisitorial. Todo ello relacionado con lo que estipulaba santa Teresa al decir que “mejor (sic) se entienden el lenguaje unas mujeres de otras” (Teresa de Jesús 1999: 208), dando prioridad al diálogo femenino como método más eficaz de aprendizaje para la comprensión de la doctrina católica, de tal forma que preconizaba la libertad intelectual intramuros, pero no dejaba de insistir en la necesidad de mantenerse al amparo de las directrices eclesiásticas.

Por tanto, las monjas benedictinas de San Plácido heredan un panorama religioso en el que es evidente el palpito cultural que se logró en muchos conventos femeninos, pero ¿fue esta pauta la que se vivió allí? ¿De qué forma transgredió Teresa Valle los límites de la oficialidad conventual para ver denunciado el convento ante la Inquisición? La imagen pública de la monja queda patente gracias a la correspondencia mantenida entre Teresa y Olivares, pero cuestionarse el modelo cultural de la religiosa y la aplicación del prototipo

⁴⁷ Castillo Gómez (2006: 180-183) en su estudio sobre religiosas escritoras expone el caso de Isabel Ortiz, que en el siglo XVI escribió un “librico de doctrina cristiana” con gran proyección de lectura hasta que la Inquisición prohibió la difusión del manuscrito porque no estaba bien que las mujeres hablasen de cosas de Dios. Este argumento es similar al que refleja Teresa con sus confesión, que indica, además, la censura propia a la que se sometió la benedictina al conocer la ideología de los inquisidores.

literario supone también la reconstrucción de la intimidad del espacio cerrado, en el que se sintió cómoda para enseñar y mostrar sus capacidades, tal como ella confesaba.

La presencia dominante de la mujer en el ámbito privado ha sido uno de los aspectos fundamentales de estudio para comprender la figura femenina en el pasado, pues esta encontraba su “habitación propia”, haciéndonos eco de la obra de Woolf (1945), desde la que actuar con mayor libertad y crear nuevos discursos. San Plácido aporta un caso representativo para analizar la cotidianeidad conventual durante la exacerbada religiosidad barroca por sus particularidades que lo hacen controvertido, ya que no se aplicó la norma general de oración y calma, sino que se aprovechó el discurso popular de la carismática como estructura de legitimación de poder dentro de una jerarquía creada por las propias monjas benedictinas⁴⁸.

Conocer cómo se movía Teresa en el ambiente íntimo y familiar del convento puede llevarse a cabo por medio de los testimonios que tanto ella como el resto de sus compañeras procesadas ofrecieron al Santo Oficio, pero debemos tener en cuenta que se trata de testimonios parciales y enfocados a circunstancias particulares. Aunque lo singular es que las monjas, a pesar del compromiso por relatar sus experiencias con toda la verdad, se encontraban ante el peligro de una sentencia fatal que debió de coaccionar su discurso, y hace considerar que cada relato fue extremadamente pensado y meditado por sus emisoras, que lo aprovecharon para crear una imagen determinada dependiendo del mensaje que querían proporcionar. Trataré, por tanto, estos textos desde su condición confesional y su naturaleza creativa, pues las monjas eran bien conscientes de la necesidad de construir una imagen que proclamase su autoridad y les permitiese adquirir protagonismo a través de la imitación de la experiencia religiosa. Es, por tanto, una construcción individual, donde la total subjetividad del discurso acaba siendo una cuestión de poder, en definitiva de saber poseer la palabra para plasmar una imagen determinada (Arnold 2001: 78).

La voluntad creativa por transmitir un ideal religioso, ya fuese virtuoso o transgresor de la norma, define la dimensión de la recepción en la construcción de cada rea, que se sintió vulnerable ante la mirada del inquisidor que acechaba, juzgaba y reunificaba la identidad al identificarla según los parámetros sociales. A partir de esta vulnerabilidad de la persona que expone su experiencia ante el receptor la investigadora Judith Butler (1990) ha creado su teoría de la construcción performativa de la identidad que, en el caso de San Plácido, es

⁴⁸ El caso madrileño se puede comparar con lo ocurrido en otros sucesos europeos más o menos contemporáneos, como el del convento de Loudun donde también uno de los superiores logró favores especiales de las monjas que se creyeron endemoniadas (Huxley 1952).

fácilmente asimilable porque el convento aporta el espacio creativo donde se asimila un comportamiento determinado y se repite hasta adaptar un modelo. Según su teoría del género, si los atributos de cada sexo “are not expressive but performative, then these attributes effectively constitute the identity they are said to express or reveal” (Butler 1990: 192), de igual modo las monjas exponen sus comportamientos en el convento para ser definidas dentro de un modelo de actuación. Esa puesta en escena también se produjo durante los interrogatorios ante los inquisidores, cuando, por ejemplo, María Anastasia se dirigía a declarar en audiencia y aseguraba sentirse indispuesta, aunque al rato pedía ver de nuevo a los inquisidores para ser preguntada sobre algunas compañeras que, curiosamente, pertenecían al bando contrario al suyo (AHN Inq. Leg. 3692/4, f. 18r). Mientras que Bernardina Bernarda y Luisa María se unieron para remitir constantemente textos y declaraciones, que se encuentran a lo largo de todos los procesos, los cuales no aportaban nada nuevo al contenido de las audiencias, pero sí incrementaban la virulencia de los testimonios contra Teresa, don Jerónimo y el prior. Desde luego que todas ellas eran bien conscientes de lo que debían decir y de la necesidad de construir un discurso a su medida. Esto parece responder a la idea de sociedad de Norbert Elias (1991: 14-15), en la que comprobamos que la red de dependencias en la que se mueve todo segmento social comprende individuos que actúan frente a los otros con el fin de ser reconocidos en la función que representan.

El intento por defender las distintas posturas de las monjas por medio de sus discursos ante la Inquisición crea, a su vez, un juego dialógico de enmascaramiento y desenmascaramiento, en el que cada confesión aporta la posibilidad de innovación por tratarse de un género no establecido y, por tanto, propicio a múltiples oberturas discursivas, cercanas a lo que Mijail Bakhtin llamó “heteroglosia” (1994: 170).

Esta falta de unidad en el discurso nacía del deseo de escribir y reescribir la experiencia propia y hacerla presente al receptor, de tal modo que se pudiese revivir el pasado, pero esta vez bajo los caracteres que cada monja crea. Cada audiencia se convierte en una confesión y ésta en “the verbal and bodily scene of its self-demonstration” (Butler 2005: 113). La escenificación que las monjas edificaron a través de la palabra desveló los entresijos de la vida en el claustro y la ambivalencia de sus muros, que no se mantuvieron cerrados al exterior para crear un ambiente espiritual contemplativo exclusivamente femenino. Por el contrario, el claustro se convirtió en un escenario teatral, desde el que las monjas pusieron en práctica el modelo carismático como subversión contestataria al poder del bando de Teresa, con el objetivo de legitimar la posición de cada monja frente a las

compañeras y salir de la marginalidad que dentro del grupo existía entre unas y otras. Por tanto, para dilucidar todo esto presenciaremos las peculiaridades de la cotidianidad de la comunidad benedictina, tal como la construyeron sus relatoras.

- **Discrepancias, erotismo y la sombra de los alumbrados en San Plácido**

El convento de la Encarnación Benita comprendía una comunidad de treinta monjas, pero solo unos ocho nombres pasaron a la historia por su protagonismo en el escándalo. Según Teresa, ella fue la primera en tomar hábito el diecisiete de junio de 1625 (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 12r), tras cuya celebración todas “comenzaron a ejecutar las cosas de la religión y ejercitarlas” con total normalidad (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 12v). No obstante, si nos basamos en los testimonios sabemos que antes de la construcción del convento ocurrieron algunas experiencias señaladas por su excepcionalidad que no hacían preveer esa paz y obediencia a la regla que declaraba Teresa, pues a su repentina vocación y a los arrobos y visiones de Ana María de Loaysa se les sumó la anécdota negativa que ya señalamos antes, en la que los demonios anunciaban la desunión en el seno comunitario por boca de María Anastasia. Según contaba el obispo de Urgel, fray Antonio Pérez (el mismo que defendía la integridad de las monjas por haber leído a santa Teresa), habían sido inútiles los conjuros y exorcismos que se le hicieron a la joven y expresaba su sorpresa cuando falló nuevamente un exorcismo “sobre la peana del altar del glorioso san Benito en San Martín, no habiendo sido eficaz diligencia alguna para su cura, después de haberla conjurado allí por mucho espacio de tiempo un clérigo” (BNE, Mss/883, f. 14v).

Según estos testimonios, debemos pensar que los indicios de demonios y posesiones rondaban la vida de estas mujeres antes de entrar al convento, y es en ese ambiente cercano al ritual de conjuros fallidos y lugares sacros donde María Anastasia profetizó que “no se ha de hacer este convento, *no se ha de hacer, que el infierno lo ha de estorbar*. Y después dijo: *si se hiciese, su campanilla se ha de oír en el mundo*” (subrayado del texto) (BNE, Ms/883, f. 14v)⁴⁹. Tal como sabemos, lejos de crear incertidumbre en Teresa, María Anastasia no logró aminorar las ansias fundacionales del círculo proclive a la creación del convento y en éste se tomó el vaticinio como una circunstancia sin importancia; quizá se

⁴⁹ Es importante resaltar que este subrayado se repite numerosas veces en el texto y no sólo en esta copia de la Biblioteca Nacional, sino en todas las relativas a los sucesos de San Plácido. Además, este subrayado coincide con diversas notas a los márgenes de los textos, notas explicativas respecto a los implicados o a los hechos históricos a los que se hace mención. Todo ello indica que estas copias tuvieron una buena difusión y se realizaron para explicar el caso a un público variado y, posiblemente, no muy familiarizado con los pormenores del caso por el paso del tiempo.

pensó que Josefa Magdalena, como era llamada en sus años como criada María Anastasia, sufría *imaginaciones* con afán de protagonismo, tal como lo entendió parte del jurado inquisitorial, que quiso suspender la causa por considerarla del todo demente, a pesar de haber capitaneado el entramado diabólico, como enseguida comprobaremos (AHN Inq. Leg. 3692/4, f. 431r)⁵⁰.

Una vez que las monjas entraron a vivir en San Plácido la paz se quebró pronto y, como adelantaba esta monja, la comunidad benedictina se dividió en dos grupos: el de las poderosas envidiadas o confirmadoras de lo que decían los demonios, y el de las envidiosas o deladoras. El punto de desunión lo constituían las rencillas y envidias a raíz de la relevancia que estaba adquiriendo Teresa en círculos cortesanos de poder⁵¹ y la relación, más que íntima, del prior fray Francisco con las monjas, que formaba parte del grupo poderoso; mientras que su ayudante, fray Alonso de León acabó siendo instigado por las deladoras para que operase con ellas. El primer grupo estaba integrado por las mujeres cercanas a Teresa, a quien admiraban como a una verdadera líder; los nombres de las protagonistas son Andrea de Celis, María Anastasia, Josefa María, Juana Paula de Villanueva e Isabel de la Cerda. Y el grupo de las deladoras lo constituían las mujeres que provenían de estratos sociales más bajos y que no habían tenido relación alguna con Teresa y, por tanto, más resentidas con el poder religioso que acaparaba tanto dentro como fuera del convento; en esta facción se cuentan Luisa María, Catalina Manuel y Bernardina Bernarda como esenciales para ejercer la oposición.

A pesar de que la figura de la priora supuso una fractura más que un punto de unión entre religiosas, el desencadenante final de la discordia lo marcó el trato privilegiado del

⁵⁰ El inquisidor Pedro Díez de Cienfuegos, el consultor Antonio de San Vicente y el doctor Pedro Rosales pidieron anular la causa por la locura que manifestaba María Anastasia, pero finalmente determinaron que eran “inconvenientes graves” los que “podrían resultar de volverse a juntar esta religiosa con las demás” (AHN Inq. Leg. 3692/4, f. 431r), por lo que la sentenciaban como al resto de monjas de San Plácido. Sin embargo, el Tribunal incidía en la benevolencia con la que había sido tratada la rea, pues “si el rigor del derecho hubiéramos de seguir pudiéramos condenar a la dicha María Anastasia en muchas y muy graves penas”, pero ellos las habían querido “moderar por algunas causas y justos respetos” (AHN Inq. Leg. 3692/4, f. 442r).

⁵¹ Debemos recordar que otro caso famoso de carismática ajusticiada por la Inquisición lo constituye sor María de la Visitación, que muestra importantes similitudes con Teresa Valle. Sor María también fue priora de su convento, La Anunciada de Lisboa, y acusada en tiempos de su protector, el rey Felipe II, de superchería por un sector de religiosas, celosas de la autoridad que ostentaba frente a ellas (Echániz Sanz 1995: 33). También Sluhovsky (2002: 1401-1402) nos avisa de la importancia de los celos y disputas entre religiosas como clave para la denuncia y determinación de la naturaleza demoníaca o ilusoria de experiencias carismáticas, en su estudio sobre posesiones en comunidades femeninas europeas. Resulta curioso que se trate de mujeres las que sean las deladoras de sus compañeras en la mayoría de los casos de carismáticas denunciadas, en parte por las envidias y relaciones de poder; el hecho compromete la idea de que las comunidades religiosas fueron solidarias, pues a veces los recelos femeninos tenían mayor alcance que las sospechas por parte de los hombres. Lo vemos en casos como el de Magdalena de la Cruz (Graña Cid 2001), la beata María López (Levine Melammed 1999), o Isabel de la Cruz y María de Cazalla (Giles: 1999).

prior con algunas de ellas, especialmente con Luisa María y Bernardina Bernarda, a quienes conocía bien por haber sido su confesor durante los años previos a San Plácido. Ahora, dentro del convento, mostró mucha más liviandad en el trato hacia ellas, quizá por pensar que como plena autoridad de la comunidad tenía potestad para hacer y deshacer a su antojo, sin respetar la rigidez de la Regla que pretendían cumplir. Su condición de guía de las monjas y, por tanto, responsable de muchos de sus comportamientos le ha asignado entre la crítica la totalidad de la culpa de lo ocurrido en el convento (Puyol Buil 1993; Barbeito Carneiro 1991), aunque lo que aquí desglosaremos resaltarán una complejidad mayor en todos los actos, al descifrarse más que la ejecución dirigida por un actante solo un verdadero *tableau vivant*.

Es cierto que en los antecedentes de fray Francisco se adivinan elementos repetidos y magnificados después con las benedictinas, que también implicaba la presencia de una beata. Era sevillano de nacimiento y allí, en su ciudad natal, comenzó su carrera religiosa hasta que su adoración por una joven arrobada le hizo dejar la ciudad apresuradamente en 1620 e instalarse en la corte madrileña, donde conoció al círculo de Teresa⁵². La confesión que hace de todo ello el prior al Santo Oficio fue del todo escandalosa, al mostrar una excesiva sinceridad que recreaba sus más escabrosos recuerdos. Del recuento de sus experiencias con las monjas subyace un morboso gusto por verbalizar su pasado, o por externalizar su culpa frente a la Inquisición y así rehabilitar la naturaleza erótica de sus recuerdos contra la esterilidad eclesiástica. Se trata, por tanto, de un acto de subversión de la norma oficial y de reconocimiento del poder del que se creía investido, algo que, si lo adaptamos a la teoría de la confesión de Butler, es una pretensión por ganar “public

⁵² El prior relató poco sobre su vida en el convento de San Benito de Sevilla, pues se detuvo especialmente en relatar su relación con doña Clemencia, la hija de confesión a la que intentó hacer pasar por santa. Al parecer era una mujer que hablaba sobre los padres de la Iglesia y los libros de teología en lengua vulgar con gran sabiduría, pero además contaba con suficientes dotes y virtudes para explicar la doctrina católica (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1322v). En cualquier caso, me interesa puntualizar los sucesos de esta beata por las similitudes con Teresa, ya que en la deposición sobre los carismas de doña Clemencia el prior parece describir lo que después ocurrió con la joven madrileña, motivo que nos lleva de nuevo a la idea del aprendizaje de las marcas de santidad y la exposición de las pautas para que fuesen reconocidas por el público. Fray Francisco relata la vida de la beata sevillana desde su infancia, respondiendo a los tópicos hagiográficos, y cuenta que ésta estuvo marcada por una niñez ejemplar gracias a la educación que recibió de sus devotos padres (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1320v). Pronto doña Clemencia se ganó la admiración de todos los que la conocían por su grandísima virtud, el valor que mostraba ante la adversidad, la caridad de la que hacía gala y su humilde discreción (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1322v-1323r). Estas aptitudes le hacían despuntar como una elegida de Dios, lo que también la exponía a las tentaciones del demonio que, según cuenta el prior, hacía a doña Clemencia sufrir muchas penalidades que ella toleraba con paciencia (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1321v). De ahí que la sevillana se dejase a la penitencia y mortificación de la carne para aplacar las tentaciones y purificar su cuerpo por medio de “silicios, cadenillas, brazaletes de alambre y disciplinas por el tiempo que su salud le daba lugar” (AHN Inq. Leg. 3691/3, ff. 1323r-v), pues al igual que Teresa Valle era de naturaleza enfermiza y no podía disfrutar del castigo de la carne siempre que lo deseaba, prefería por el contrario los “ayunos grandes” como método de penitencia (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1323r).

recognition for their acts” (2004: 167); pues si “saying is, one might say, another bodily deed [...], there is, in the saying, a presentation of that body” (Butler 2004: 172), igual que para el prior sus palabras reflejan el deseo por reactualizar el erotismo de sus recuerdos y darle forma por medio del reconocimiento de su audiencia.

Fray Francisco arrastraba sospechas de alumbrado por comportamientos extraños que se magnificaron con su llegada al convento madrileño, pues había sido acusado en 1619 de publicar y anunciar sin pruebas la santidad de la beata, pero, al quedar la causa suspensa, decidió huir a Madrid y empezar una nueva vida. No obstante, dejaba tras de sí recuerdos que contienen trazas eróticas, como en las descripciones corporales y en el delicado gusto por tocar el cuerpo ya sin vida de la beata, al abrir el sepulcro para coger su atuendo como reliquia (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1329r). Sumemos a esto que a Madrid trajo consigo a la tía de esta joven, llamada Francisca de San Bernardo, con la que compartía casa. Tras su huida en 1620 no cesó en sus eróticos acercamientos con hijas de confesión, de hecho con Luisa María tuvo una estrechísima relación que se recrea en describir de forma explícita, casi con soberbia y descaro, llegando a admitir que era la persona con la que más contactos sensuales había tenido. Así lo manifestaba en una audiencia transcrita por los inquisidores:

Con la dicha Luisa María fueron en mayor numero (los besos y tactos), aunque no sabe determinadamente lo que era, pero fueron muchas veces y algunas (que no sabe las que eran) en la boca. (AHN Inq. Leg. 3691/2, f. 1506r)

Además, el prior se mostraba seguro de la reciprocidad de los tactos y aseguraba que:

Otras veces ella también llegaba y daba a éste el ósculo en la boca y como seis veces tuvo tocamientos con ella: los dos o tres al pecho estando ella en la cama mala y llegando éste con su boca al pecho y a otras partes del cuerpo, que parece que la una sería en el vientre y la otra en lo inferior de él, *movido a ello de la dicha sor Luisa María*. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3691/4, f. 1506r)

Los excesos eróticos del prior no se limitaban tan sólo a los besos, sino a otro tipo de caricias nada propias de su estado religioso, que dejan entrever la verdad en las palabras de fray Alonso al denunciar al convento por “el poco silencio y demasiada familiaridad” que

se respiraba en él (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 50r). El prior, además, no dejaba nada a la imaginación y de esta forma describía otros de sus encuentros con Luisa María:

Una vez la dicha Luisa llegó a éste con la lengua a la boca e hizo que éste la llegase también y le tomó la mano y se la llegó a este a parte oculta, que son las partes vergonzosas, y este quitó la mano con mucha pena y empacho. Y otra vez habiéndosele hecho a este un remedio y estando acostado llegó la dicha Luisa la mano a las partes vergonzosas de éste sin saber lo que ella quería hacer. Y otras tres o cuatro veces la dicha Luisa llegó a este al vientre y a lo inferior de él. Y en dos ocasiones de estas dichas sintió este movimiento sensual, aunque lo atajó y una de ellas hubo alguna humedad. (AHN Inq. Leg. 3691/4, fol. 1506 r)

Es evidente que Luisa María disfrutaba de una relación muy íntima con fray Francisco, si bien no exclusiva, ya que el resto de declaraciones desvelan prácticas sensuales que, sin rozar la misma intensidad, describen la apetencia del prior por el contacto carnal con las monjas. De esta forma, no dudaba en aprovechar la enfermedad de algunas de ellas para realizar los tocamientos⁵³, especialmente con Isabel de la Cerda, hermana de Teresa y la favorita del prior en el convento; de ella atestiguaba Catalina Manuel, una de las deladoras más duras en su testimonio con el grupo confirmador, que:

Vio que el dicho prior, estando en la cama *doña Isabel de la Cerda también enferma y teniendo desprendido el alfiler de la toca, el dicho prior la manoseó los pechos que se le descubrían [...]* y antes de llegar a manosearla los pechos el dicho prior la dio muchos ósculos en la boca de que tenía costumbre. (Subrayado del texto) (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 157 v)

Al leer los testimonios de las monjas parece que estas prácticas deshonestas no tenían fin dentro de los muros conventuales, quizá como consecuencia de la falta de conciencia del prior ante la obscenidad de sus actos, pues nunca tuvo “resolución de cosa que fuese de

⁵³ También otros confesores aprovecharon los tránsitos de enfermedad de sus pupilas para favorecer los contactos carnales, pero es la asiduidad con la que frecuentaban las celdas de las monjas lo que llama la atención, hecho que criticaban las autoridades y levantó las sospechas de más de una visionaria, como fue el caso de sor María de Santo Domingo y su confesor Diego de Vitoria (Sanmartín Bastida 2012: 335-337).

ofensa de Dios, aunque fuese en la mínima cosa” (AHN Inq. Leg. 3691/4, f. 1506 r). Por ello, era frecuente verlo:

Boca con boca con la dicha doña Isabel, dándose besos, y la dicha doña Isabel y dicho prior comiendo se dan los bocados el uno al otro con la boca. Y esto lo usa también con otras religiosas. (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 159v)

Teresa también se refirió a estos motivos como sucesos comunes con el confesor porque, según les había asegurado él, era una forma de contacto con Dios y de acercamiento a la virtud: “ansí los consentí con el padre fray Francisco, teniéndole en lugar de padre y estando tan segura de su santidad como tengo dicho” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 803v). A pesar de que Teresa y el prior sostengan la inocencia de sus tactos o la ignorancia de que ello pudiese constituir una falta grave dado su estado religioso, María Helena Sánchez Ortega nos recuerda que en la Edad Moderna española los problemas por sospechas de sollicitación o de enamoramientos entre monjas y superiores eran más que frecuentes y que la sociedad tenía plena conciencia de ello (1992: 30-31); por lo que resulta complicado creer que hubo una total inocencia, aunque se debe tomar como un argumento de defensa. No obstante, la morbosidad del benedictino comprendía también el placer por mirar a sus hijas de confesión en actitudes sensuales, a lo que debía instarlas, dado que Teresa relata un suceso en el que el prior conmina a darse besos entre ellas como recurso necesario para la unión entre hermanas:

Estando ésta con su hermana doña Isabel una vez, haciéndola caricias por un enojo que había tenido, las dijo fray Francisco que se besaran en las bocas y que lo hiciesen siempre así las dos entre sí porque era la forma que habían de estar más unidas. (AHN Inq. Leg. 3691/3, f. 1170v)

Según esto, Teresa permitía este tipo de contactos tan familiares entre los miembros de la comunidad por la gran estimación que tenía del prior, que le hacía responder a todas sus exigencias como si se tratase de la autoridad; incluso esta monja llegó a participar en el ritual de baños que varias de sus compañeras le dieron al prior y que Juana Paula, hermana del Protonotario, contó de la siguiente manera:

La madre abadesa mandó a ésta [Juana Paula] que en una pieza apartada que está dentro de la clausura pusiese recado para dar un baño de todo el cuerpo y le recibió el dicho prior allí estando presente la madre abadesa, María Felipa y Anastasia. Y se le dieron echándole agua la madre abadesa, doña Teresa y esta, unas veces unas y otras veces otras porque fueron tres o cuatro los baños. (AHN, Inq. Leg 3693/1, f. 9r)

Al parecer, fray Francisco no se privaba de nada en el convento y había conseguido crear a su alrededor un ambiente lleno de erotismo, con el añadido de la admiración que no sólo Teresa sino el resto del grupo sentían por él. Tanto es así que Tomasa Bautista aseguraba en audiencia que vio cómo “Juana Paula recogió sangre del prior y la quiso repartir entre diferentes religiosas” como si de una reliquia se tratase (AHN, Inq. Leg 3693/1, f. 72r), y Ana María de Tejada proclamaba que una imagen que llevaba consigo fray Francisco haría muchos milagros (AHN, Inq. Leg. 3693/2, f. 3r)⁵⁴. Este tipo de familiaridades en el trato y fervor se muestra además en el modo que tenía el prior de dirigirse a las monjas como “mis chicuelas” o “mis chiquillas”. De hecho, en la primera sentencia de Teresa se insiste en ese comportamiento inapropiado entre confesor y monjas; se alegaba que habían estado:

Hablando palabras de ternezas y requiebros, así en la confesión como fuera de ella hasta llegar [a] aplicar a esta reza los renombres y atributos que la Iglesia da a la Virgen nuestra señora: como era llamarla “escogida entre las gentes”, “cedro de Líbano” y otras semejantes; demás de llamarla “mi reina”, “mi delicada”, “mi suave”. Y ella “mi padrecico”, llamándole de tú, y, no obstante esto, tenía al dicho confesor por santo y le llamaba así “santísimo y

⁵⁴ El aura mesiánica de la que se rodeó el prior pudo proceder, además de los alumbrados sevillanos, de la famosa Congregación de la Granada, también de Sevilla y derivada de las doctrinas alumbradas e inmaculistas, que tenía como líderes espirituales a Gómez Camacho o a Rodrigo Álvarez, que fue durante un tiempo confesor de santa Teresa. Este grupo de personas seguían “presupuestos milenaristas, visiones y profecías además de un acendrado evangelismo” (González Polvillo 2009-2010: 48), pero sobre todo se destacaron por la gran devoción que se granjearon entre la población de los alrededores a Lebrija y que coincide con lo que los testimonios de las monjas exponen sobre fray Francisco; quizá él como conocedor del grupo sevillano quiso fomentar la misma admiración sobre su persona en un contexto más íntimo y privado.

escogidísimo de Dios” y hombre que no tenía de humano sino la apariencia, y dándole veneración como a santo canonizado. (BNE Ms/12934/3, fol. 1 v)⁵⁵

Es cierto que Teresa tuvo en gran estimación a su prior, ella misma confesaba sin remordimiento que “siempre, como he dicho, le tuve por hombre santo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792 r), o que “del modo que hallaba al padre fray Francisco conmigo hallaba a Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 803 r). Aunque, como es de suponer, estos tratos traían consigo numerosos problemas al seno conventual y, por una parte, corrían el peligro evidente de ser tomados como solicitación⁵⁶ si su práctica se encontraba cercana al sacramento de la penitencia (Sarrión Mora 1994: 11). Éste fue sin duda uno de los delitos con los que la Inquisición se mostró más preocupada desde la segunda mitad del siglo XVI, cuando el aluvión de confesores que se aprovechaban de las fieles en momentos de mayor proximidad e intimidad comenzó a escandalizar a las autoridades y les llevó a atajar el problema para evitar daños públicos mayores (Sarrión Mora 1994: 11). En el caso de San Plácido los inquisidores también se mostraron interesados en discernir si estas prácticas “deshonesto-libidinosas,” como así las denominaron, correspondían con el momento de la confesión de las monjas o, por el contrario, habían tenido lugar fuera, en cuyo caso tenían preparado otro tipo de sospecha. De esta forma, en los interrogatorios aparecen, tal y como era habitual, las preguntas pertinentes sobre el tema, en cuyas respuestas hubo una clara diferencia, pues si bien las monjas apegadas al prior aseguraban no acordarse muy bien del momento, las delatoras, como conocedoras que eran del impacto de estos tratos, crearon un discurso dedicado a magnificarlos.

Más aún, por lo que se puede apreciar es evidente que en fray Francisco hubo un intento morboso de satisfacción en los actos que tenían lugar bajo su ministerio y que él alentaba. Además, en la apetencia que muestra por recontar sus experiencias, como hemos dicho, se dibuja un sentimiento erótico y una recreación en la palabra al hacer partícipes a los oyentes de su poder sensual sobre las monjas; así, algunos confesores buscaban “satisfacer sus impulsos sexuales a través del diálogo, que morbosamente prolongan” (Sarrión Mora 1994: 16).

⁵⁵ Reproduzco en este caso la copia de la BNE por venir marcada por los lectores que manejaron la información de este manuscrito y parecerme este hecho significativo, ya que muestran nuevamente la amplia recepción del caso.

⁵⁶ La definición de solicitación es “toda incitación sexual que el confesor ha hecho al fiel y tiene alguna relación espacio-temporal con el sacramento de la penitencia”, según la historiadora Adelina Sarrión Mora (1994:11).

Otro de los peligros al que hacían frente los curas con la práctica de este tipo de tocamientos intramuros era la sospecha de ser considerados alumbrados: de hecho, el motivo principal que alegará en 1628 fray Alonso para denunciar al convento ante la Inquisición es el de creer que existían similitudes con los alumbrados de Llerena (AHN, Inq. Leg. 3691/1, f. 52r). La secta de los alumbrados apareció alrededor de 1511 en diversos focos de la geografía castellana de la mano de María de Cazalla, Isabel de la Cruz y Pedro Ruíz de Alcaraz, quienes anunciaban ciertos motivos que las autoridades eclesiásticas utilizaron después para asignar el calificativo de heréticas o alumbradas a experiencias que se asemejaban y a personas que las practicaban: especialmente cuando se explotaba la relajación de costumbres religiosas, se presentaban numerosas revelaciones sospechosas de herejía, se aprovechaba la doctrina para defender actos impuros y se cuestionaba la autoridad eclesiástica (que vemos recogido en los estudios focalizados sobre el movimiento alumbrado de Márquez 1972; Hamilton 1992; Santonja 2000).

Los motivos mencionados estaban muy presentes en San Plácido, como las posesiones de los demonios que después analizaremos, pero entre los motivos característicos de los alumbrados se encontraba el profesarse caricias sensuales, así como los acontecimientos eróticos y los calificativos cariñosos⁵⁷. Resulta interesante que muy a pesar de lo escandaloso que podrían parecer en un convento, según Teresa nadie en San Plácido los tenía por herejes, sino que el problema para ella

consistía todo en unas niñerías de poca religión y en grandísima imprudencia del padre fray Francisco, que desde tan a los principios no remedió cosa que tan grandísimo daño hace. Pero como digo, si no es lo que tengo dicho, jamás oí a nadie no tenerlas por decentes. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 799v)

Este fue uno de los elementos que los inquisidores tomaron como propio de los alumbrados, pues el darse las caricias como buenas entre religiosos, y más si les proporcionaban la vía de encuentro con Dios, constituía un signo claro de herejía, que Teresa declaró ser doctrina del prior, al insistir en que él

⁵⁷ Santonja (2000: 387-392) ofrece la transcripción de un documento donde se enumeran otros caracteres de los alumbrados, entre los que podríamos destacar, además de los constantes besos y tocamientos, las familiaridades en los nombres cariñosos, la sospecha de un pacto con el demonio y el crédito dado a revelaciones sin fundamento.

solía decir en estas ocasiones que veía que *no le queríamos a él como Dios quería* y a mí me reñía esto en particular; y congojándome yo mucho me decía: “Como no veis lo grosero de la naturaleza en vosotras os parece que como no sea amor para cosa deshonesto, *que todo es bueno*”. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792 r)

Parece que el prior pretendía imponer un afecto más que cariñoso entre sus pupilas con la excusa del amor espiritual, iniciando en la comunidad una especie de anarquía amorosa a lo divino, que Teresa definía según lo que había escuchado decir a fray Francisco de esta forma: “el que ama en la caridad ama con un amor libre [...], poniendo a cada uno en su lugar, no dando más ni menos a cada uno de lo que le toca” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792 r)⁵⁸; el problema fue siempre que el prior explotó la asignación de ese amor, dando como consecuencia las envidias que abrieron la brecha en la comunidad benedictina.

Precisamente, la admiración por fray Francisco y la obediencia que debían dedicar a sus superiores lograron la confirmación de las doctrinas y enseñanzas sospechosas que preconizaba por parte de las monjas. Aunque de lo que declaran no se puede colegir el tipo exacto de discurso que utilizaba el prior para convencer de la legitimidad de tales ideas, sí se pone de manifiesto la complejidad de los preceptos y sus dotes de orador, que lograron manipular a los que le escuchaban. Teresa, por ejemplo, aseguraba que “le tuve por hombre santo y persona de grandísimo fondo, de centro dificultosísimo de entender” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792 r). Y apunta una interesante anécdota para explicar la sabiduría y complejidad de sus palabras:

Con fray Pedro de Santa Fe me sucedió algunas veces persuadirle, al principio de nuestra amistad, que le oyese algunas de las pláticas que nos hacía [el prior]; y otras le pedía al padre fray Francisco le dijese algunas cosas en declaración de la Santa Regla y, oyéndolo el dicho fray Pedro, me decía: “Madre, yo no le he entendido palabra”. Y a mi parecer haber sido bien claro lo que le había dicho y dárselo yo con mi poco entendimiento a entender y decirme: “Madre, eso es puntualmente lo que ha de ser. Ahora lo entiendo muy bien y es la doctrina de los santos”. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792r)

⁵⁸ Sánchez Ortega da buena cuenta de numerosos acusados que defendían las relaciones libres entre hombres y mujeres, bien en el ámbito religioso bien al margen de la ley (1992: 26-30). Está claro que el prior se incluía en este grupo y que no existía una total inocencia por su parte, tal como nos quería hacer creer Teresa.

De nuevo vemos a Teresa secundando las palabras de fray Francisco, muy obediente, y explicando la doctrina que ella entendía más recta a personas de su confianza y que la respetaban, a tenor de ese “madre” que utiliza fray Pedro para dirigirse a ella. La tía de la fundadora, Ana María de Loaysa, también alimentó la creencia en el aura especial que se le dio al prior con sus revelaciones, pues en una ocasión le preguntaron las monjas que “si Nuestro Señor la mostraba alguna cosa del dicho padre fray Francisco García que lo dijere”, y ella, volviéndose e hincándose de rodillas ante él, “con muy alta voz dijo: ah varón de Dios que no eres conocido, tiempo vendrá en que el mundo te conozca” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 12r). En otra ocasión fue mucho más plástica y aseguró *ver*

que estaban los ángeles poniendo una corona al dicho padre fray Francisco García muy resplandeciente y que el espíritu santo le dictaba las palabras, y que de su boca salía fuego que daba en los corazones de las que estaban mejor dispuestas para oírle, exhortando a todas que le obedeciesen en todo sin resistencia. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 13v-14r)

Con esto parece clara la admiración que suscitaba el prior y cómo, gracias a ella, logró instaurar en el convento un marco de relaciones eróticas y de envidias, nacidas de la lucha por el cariño de fray Francisco.

• **Más allá de la amistad: La posible relación encubierta de Teresa Valle y Jerónimo de Villanueva**

Las envidias en el convento no sólo se iniciaron a raíz de las libidinosas acciones del prior, sino que fueron fruto también de las relaciones de poder que Teresa mantenía con personas influyentes, especialmente con el conde-duque y con don Jerónimo de Villanueva. Desde el comienzo Olivares mantuvo una actividad frenética, ayudando a la consecución de la reforma benedictina, pero también cuidando su relación, al menos epistolar, con Teresa; cosa que acrecentó los celos de las religiosas, por no acoger de buen agrado el protagonismo de la priora. Pero, a pesar de la confianza de la que disfrutaba Teresa con el valido, nunca le hizo partícipe de todas las prácticas que tenían lugar intramuros; de ahí que no se haya recogido testimonio alguno que indique su participación en algunos rituales obscenos. Sin embargo, el punto de unión entre ellos era el

Protonotario, al que Teresa tenía como su mayor amigo y le debía la realización del proyecto religioso de San Plácido. Esta admiración era mutua y, percatadas de ello, las deladoras sacaron a la luz una historia que por aquel año de 1628 nadie imaginaba. De hecho, en la delación de fray Alonso no aparecía mención alguna a una relación amorosa intramuros, lo que hace suponer que este grupo de monjas tejió un relato que suponía a Teresa manteniendo una relación con don Jerónimo, a pesar de haber profesado su vida a Dios. De tal forma que los muros conventuales parecían haber sido profanados con un amor encubierto, además de con los tectos eróticos del prior.

Los testimonios son contradictorios y no desvelan mucho, ya que las deladoras fueron las encargadas de desacreditar la figura de Teresa por medio de la creación de sospechas sobre su moralidad, mientras que el grupo contrario lo negó todo. Dada la animadversión que el público tenía hacia el Protonotario fue fácil que en la corte se creyese la historia, de ahí que la leyenda del amor sacrílego esté tan arraigada en las sátiras que más tarde analizaremos. Como ocurriese antes con los rumores de alumbradismo, fueron Bernardina Bernarda y Luisa María las que insistieron en relatar el secreto del Protonotario, al que no debían de tener gran aprecio tampoco, según su empeño en retratarlo como un déspota hereje. En una ronda de preguntas Bernardina dijo que:

Doña Catalina Manuel la refirió que el intento y ánimo de don Jerónimo de Villanueva era de expeler a entrambas del convento [...], sin más motivo ni razón que el haber procurado el remedio del dicho convento. Y que a la dicha doña Bernardina la habían de vestir de loca para que la tuviesen por tal. (AHN, Inq. Leg. 3687/2, f. 1r)

Añadía más adelante que estaba segura de que Jerónimo y Teresa habían continuado su relación dentro del convento y veía a menudo que “hablando de las cosas de la casa muchas veces la cogía las manos [...], hablando con ella con mucha familiaridad” (AHN, Inq. Leg. 3687/2, f. 3v). No obstante, Teresa no dio nunca motivos para creer que su amistad con Villanueva escondía sentimientos más fuertes, de hecho sabemos que fue ella quien no quiso seguir adelante con el compromiso y él se limitó a secundar todos sus deseos; así lo confesaba en la autodelación que envió al Santo Oficio el 7 de enero de 1632:

Procuré que entre las primeras monjas que entrasen en él fuesen de *mucha virtud y religión, y entre otras fue una doña Teresa Valle de la Cerda, a quien yo había muchos años trataba y comunicaba y en quien había concedido particular deseo de servir.* (Subrayado del texto) (AHN, Inq. Leg. 3687/2 f. 1r)

Lo interesante aquí es el subrayado de los inquisidores, que resaltaron la parte en la que Villanueva declara su especial afición por la monja. Algunas declaraciones más dejan entrever que si no hubo un amor mutuo, al menos sí que el Protonotario mantuvo los sentimientos que en su juventud casi le llevaron a contraer matrimonio con la benedictina. Años más tarde al proceso conventual se revisó la causa de don Jerónimo, en 1643 concretamente, y desvelaba al hablar de Teresa cierta nostalgia que ya no pretendía esconder. En una de sus declaraciones afirmó que siempre se habían tratado

con fin honesto y en continuación de la familiaridad y comunicación que con ella tuve mucho antes que fuese religiosa, mediante la amistad grande de los padres y *ambos danzando y bailando muchas veces juntos en la casa de ambos recíprocamente, y antes que se casara mi hermana con su hermano. Y esto con toda llaneza y sin género de cumplimiento,* viéndolo su madre y hermanos, y que trató de que nos casáramos ambos juntos. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3687/3, fol. 167 r)

Es evidente que don Jerónimo seguía teniendo recuerdos muy vivos de sus andanzas jóvenes con Teresa y que también él, al igual que el prior con su confesión sobre sus prácticas eróticas, desarrolló en su discurso un gusto nostálgico por verbalizar sus deseos. Aún así, no encontraba maldad en “besando el hábito tomarla la mano,” o en sus continuas visitas a la monja y a sus hermanas, a las que frecuentaba, según palabras de Villanueva

cuando salía de palacio de sus ocupaciones, entre las seis y siete de la tarde y por la parte de afuera de la sacristía que había una reja y una puerta por donde se sacaban los ornamentos y que les hablaba por allí. (AHN Inq. Leg. 3687/3, f. 33r)

La actitud del Protonotario se asemejaba a la de un *galán de monjas* como don Pablos en *El Buscón* de Quevedo (2005)⁵⁹; aunque, mientras el pícaro busca un sustento en el cortejo a la monja, Villanueva era la persona que proporcionaba ese mantenimiento diario con su mecenazgo, y tenía derechos de acceso como benefactor. Esta situación de privilegio, decía Luisa María, la había aprovechado él para no tener que esconderse en sus visitas, que no sólo eran a las seis de la tarde como él aseguraba, pues se veía en el convento “a las diez, a las once y a las doce de la noche [...], hablar a don Jerónimo y a doña Teresa asidas las manos, aunque sin recatarse de que lo viesen las demás monjas” (AHN, Inq. Leg. 3687/2, f. 33r). Añadía la delatora que “esta comunicación familiar se hacía a puertas abiertas, que usaba don Jerónimo de las del convento como si fueran las de su casa”, pero más aún insistía en el cariño que mostraban ambos cuando estaban juntos, proporcionando una imagen muy tierna de ambos: “Se echaba en el regazo de ella y la halagaba dándole golpes en el cuello, y doña Teresa le espulgaba y acomodaba el cabello” (AHN, Inq. Leg. 3687/2, f. 34r).

Es cierto que existía una puerta trasera en la calle de San Roque, que aguzó los rumores sobre el amor secreto entre el Protonotario y Teresa. La historiadora Agulló y Cobo (1975b) nos proporcionó el documento que atestigua la existencia de tal puerta y el cuidado que don Jerónimo tuvo en mantenerla tras las obras de ampliación del recinto benedictino en 1631, pues el contrato con los albañiles decía que se dejase “la puerta que hay a la calle de San Roque, que esta ha de quedar y queda reservada por el dicho señor don Jerónimo” (cfr. Agulló y Cobo 1975b: 38). Ciertamente, a esta puerta se le sumó el rechazo que el prior tenía hacia las celosías del convento para dar rienda suelta a la imaginación del público, resulta curioso que fray Francisco, quien debía cuidar por la clausura y seguridad de las monjas a su cargo, se posicionase algo reacio a la construcción de celosías que aislasen a las monjas del exterior; así lo relataba Teresa:

Cuando se labraba el convento tuvo con fray Alonso algunas pesadumbres sobre las celosías de las ventanas y encerrados de los locutorios porque decía que los santos no habían antiguamente usado de aquello. Y fray Alonso decía que ya eran otros tiempos, que estaba la malicia de modo que todo era menester; y pareciéndome a mí que fray Alonso tenía razón tuve algunos

⁵⁹ Existía una convención literaria y social respecto al “galán de monjas” como la persona que cortejaba a las religiosas enclaustradas, cuya tradición en la literatura áurea estudia Jesús Gómez con multitud de ejemplos (1990).

disgustos con fray Francisco, y él me reñía muchísimo diciendo que quería las cosas haciéndolas fundadas en las niñerías exteriores y no en el centro de la verdad. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791 v)⁶⁰

De tal testimonio se desprende la insistencia del prior en crear un ambiente particular y relajado respecto a la total clausura. No obstante, las dichas celosías se incluyeron como convenía para descontento del prior, que no cejaba en su obstinación, insistiendo a Teresa que lo importante era la guarda personal y no la exterior, por lo que para él cerrar las ventanas no le parecía relevante. Así se lo explicaba:

Quiero yo enseñarte a que sepas que no consiste en ello la religión ni la guarda de las religiosas, que si interiormente no están guardadas poco importa lo exterior; y así que querría que mis chicuelas estuviesen muy dentro de sí. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791 v)

Por otra parte, para el público general era el locutorio el único lugar donde podía existir cierta comunicación sin pedir permiso a la abadesa y la otra vía de acceso era la grada o reja que separaba el coro del resto de la iglesia, a través de la cual las monjas asistían a los actos religiosos; por lo que no era fácil el trato privado con una monja si no se tenían los privilegios del Protonotario (Sánchez Lora 1988:148).

Con todo ello, San Plácido contaba entre sus muros con la disconformidad de los miembros de la comunidad, su dañina separación en dos bandos, un ambiente religioso extremado y sentimientos amorosos encubiertos; pero el auge de subversión tuvo lugar a través de experiencias carismáticas mayores: las posesiones que las monjas aseguraron presenciar, quizá como fórmula de escape a tal atmósfera exacerbada.

⁶⁰ La insistencia del prior por eliminar las celosías nos hacen recordar, una vez más, las aventuras de don Pablos, que asegura que a ciertas horas las cercanías de los conventos se llenaban de amorosos pretendientes de monjas que esperaban obtener alguna buena vista de lo que ocurría dentro de la clausura a través de las ventanas; según él, “adonde estaban las monjas, era cosa de ver también; porque las vistas era una torrecilla llena de rendijas toda, y una pared con deshilados, que ya parecía salvadera y ya pomo de olor. Estaban todos los agujeros poblados de brújulas, allí se veía una pepitoria, una mano y acullá un pie [...] y todo esto, al cabo, es para ver a una mujer por red y vidrieras” (Quevedo 2005: 222-223). Efectivamente, los devotos de monjas en muchos casos no conseguían más que requiebros y palabras de sus divinas amantes, y quizá algún plato de comida tras recitar buenos versos; ésta era una práctica recurrente entre los estudiantes especialmente.

- **Profecías y experiencias sobrenaturales en el convento**

Las prácticas deshonestas no robaron protagonismo a las revelaciones que algunas monjas tuvieron y que reafirmaban su inclusión en el modelo religioso sobrenatural. Una de las personas que se definieron por sus dotes visionarias fue Ana María de Loaysa, de quien conocemos sus revelaciones gracias a su sobrina Teresa. Ésta debió de vivir asombrada por el aura de su tía, pues fue la joven la única que se encargó de dejar constancia de la espectacularidad de su tía una vez que murió al poco de comenzar la vida en San Plácido. Según parece, Ana María mostraba su poder profético ante sus hermanas “muchas veces en el refectorio y en actos conventuales”⁶¹ (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 12v). Cuenta Teresa que al ser congregados todos durante el primer capítulo del convento su tía

se quedó en éxtasis y fueron tan grandes las cosas que dijo acerca de la virtud que Dios quería en esta casa y de los trabajos que las religiosas de ella habían de padecer, que les causó ternura y les amonestó mucho amasen la cruz como esposas de Cristo. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 12v)⁶²

Sin embargo, no era la única que experimentaba arrobos y exponía sus revelaciones en público, de Josefa María apuntaron los inquisidores que “esta rea y otras algunas de sus cómplices anunciaban y pronosticaban muchos futuros contingentes, muertes y sucesos,” como que “un fraile benito había de ir a tierra santa y conquistarla, y ser pontífice allí con ayuda real”. Sobre esto los inquisidores señalaron que eran todo “cosas contra la fe y religión” y que además había fingido arrobos “poniendo los brazos en cruz” mientras que hablaba “de modo jeroglífico y oscuro que pudiesen paliar sus engaños” (AHN, Inq. Leg. 3693/3, ff. 29r-30v). La muerte más escandalosa que se profetizó en San Plácido fue la del Papa Urbano VIII: Bernardina de Hoyos lo confesó diciendo que fue María Anastasia quien, con una expresión de terror, afirmó a sus compañeras que el pontífice moriría pronto para dejar la vacante a un beneditino que obraría maravillas por la religión (AHN, Inq.

⁶¹ Es curioso que estas revelaciones dramáticas de la tía de Teresa tuviesen lugar precisamente en el refectorio, donde Cátedra (2005: 71) nos dice que se practicaba la lectura comunitaria y los actos litúrgicos de corte ritual. Allí Ana María encontraba la mayor audiencia, al contar con toda la comunidad y el marco propicio.

⁶² Obsérvese que de nuevo nos encontramos con la devoción de la Cruz como muestra de perfección espiritual y de amor al Cristo sufriente. Una exaltación que encontramos sistemáticamente en las místicas desde la Edad Media, como lo demuestra Bynum (1982) en su estudio sobre la feminización de Jesús y lo analiza Sanmartín Bastida (2012: 165-186) por medio no sólo de ejemplos europeos sino de los españoles.

Leg. 3691/1, f. 283)⁶³. El nuevo Papa al que se referían las monjas parece corresponder con la figura del prior y con lo que arriba predestinaba Ana María de Loaysa sobre un futuro lleno de reconocimiento y fama para él.

En cualquier caso, fue Teresa quien tenía cautivado el sentimiento de sus hermanas gracias a la magnitud de sus carismas. Sabemos por sus cartas que ofrecía pequeños retazos de sus revelaciones a Olivares y, aunque muchas de estas no trascienden en los demás textos sobre el caso, hizo partícipes de las más importantes a sus compañeras. De tal forma que es ella misma quien relata la manifestación divina que sintió al acabar de comulgar y estar “mucho más profundamente recogida”⁶⁴, en la que Dios le transmitía la grandeza que había en Olivares y cómo debía estar ella a su lado para confortarlo:

Así como entendió esto sintió tan grande peso sobre sí que le hizo derramar muchas lágrimas, que decía: “¿Qué es esto Señor, que no lo puedo sufrir?” Entendía que por respuesta le decían: “Es una muy preciosa dádiva la que te doy, agradécelo”. Y érale dado a entender que había tan grandísimo bien encerrado en aquello que volvió a Nuestro Señor y le dijo entre otras cosas: “Señor, no tengo qué te dar por esto que me das tú mismo. *Te sé la paga, mi salud te ofrezco y si quieres que padezca mucho por el bien de esta alma aquí estoy, haz de mí lo que quisieres*”. Parecíale que aceptaba Nuestro Señor este ofrecimiento con gusto y representábasele que había de padecer grandes trabajos que había de padecer por el dicho conde. (Subrayado nuestro) (AHN, Inq. Leg. 3692/1, ff. 19v-20r)

Así fue que Teresa dio a entender cómo se realizó el sacrificio por el bien común y, concretamente, por el de don Gaspar, pero lo que trascendió con singular fuerza fue la serie de enfermedades y curaciones repentinas que se sucedieron en su vida diaria a raíz de este momento, “que desde el tiempo dicho la ha regalado Nuestro Señor con más enfermedades

⁶³ Es significativo comprobar lo determinante que fue para las visionarias, de cara a un juicio, que hubiesen profetizado la muerte de personajes relevantes de la esfera pública, quizá el caso más significativo fue el de Lucrecia de León, que *vio* la miseria en la que acabaría Felipe II y, también, aseguró que un español sería elegido Papa, aunque estas profecías no llegaron a realizarse (Blázquez Miguel 1987: 61-62). Parece que las visiones sobre el papado eran más frecuentes de lo que puede parecer, pues encontramos otro caso en María de Santo Domingo, que predijo la llegada de un nuevo pontífice (Sanmartín Bastida 2012: 311).

⁶⁴ Es común los sentimientos de recogimiento entre las carismáticas y la devoción por el sacramento de la comunión, pues la eucaristía constituía un momento de elevación espiritual y de unión con la divinidad, de ahí la simbología que proporciona a las místicas y la importancia que adquiere en sus carismas (Bynum 1987).

que nunca” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 21v). Con estas palabras resulta evidente la intención de seguir el modelo de la carismática por parte de Teresa, ya que la exposición que hace de su persona ante Dios con el fin de soportar todo sufrimiento por el bien de los suyos coincide con el tópico hagiográfico de ofrecimiento que vemos tempranamente en santa Catalina de Siena, cuya influencia en los siglos posteriores es evidente, pues “nombreux sont les gestes inspirés de la vie de sainte Catherine qui émaillent les autobiographies espagnoles”, según apunta Isabelle Poutrin acerca de los escritos autobiográficos (1995: 72). De hecho, las palabras que subrayamos del texto nos recuerdan las de la santa italiana cuando expresa su sacrificio: “Tengo un cuerpo. Te lo doy y ofrezco. He aquí la carne, he aquí la sangre. Si es tu voluntad, te pido que se abrasen” (Catalina de Siena 2007: 447).

Los inquisidores transcribían que en una de las primeras ocasiones “de este recogimiento quedó con calentura y comenzáronle unas tercianas a esta declarante que la obligaron a hacer cama⁶⁵, y en ella estaba con grandes dolores pero contentísima, pareciéndole que ya comenzaba Nuestro Señor a recibir lo que le había ofrecido” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 20r). Pronto le llegó a Teresa una carta del valido, en la que le contaba lo determinado que estaba el rey en edificar un nuevo convento en Aranjuez dedicado a la orden benedictina, tras lo que ella “sintió tanta fuerza que se levantó de la cama y pidió a la madre abadesa fuesen todas al coro a decir un *Te Deum Laudamus* en hacimiento de gracias”. La demostración carismática se prolongó hasta que Dios le mostró “en un instante muchas cosas del conde”, según hizo transcribir a los inquisidores y ese mismo día la benedictina sintió que san Benito también agradecía los servicios del conde concediéndole la promesa del hijo, por lo que ella lo comentó con una de sus compañeras que, en seguida, hizo correr la voz dentro del convento. El temor de Teresa a que la noticia comenzase a saberse entre demasiadas personas le hizo cuestionar “si era verdad o si se había dejado llevar por el deseo que tenía de que esto fuere así” por lo que asegura en su delación que a Olivares “nunca le dijo nada acerca de esto con claridad” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 20v)⁶⁶; si bien parece que trataba de defenderse una vez iniciado el proceso, pues ya se ha

⁶⁵ Las tercianas, así como las cuartanas, son enfermedades que aparecen frecuentemente en los escritos de carismáticas y que se trata de “fiebres intermitentes causadas por el *plasmidium vivax* –paludismo- en el que los accesos aparecen cada dos días separados por un día de apirexia completa”, según la investigadora María Leticia Sánchez Hernández (2011: 100) a propósito de las dolencias comunes en las religiosas.

⁶⁶ Estos cuestionamientos que se hacen las carismáticas sobre si se engañan en sus revelaciones son habituales por constituir un signo de humildad y temor ante la heterodoxia, véase por ejemplo la *Vida* de santa Teresa (2011), que cuestiona la naturaleza de sus dones, o las dudas que le sobrecogen a María de Ajofrín que oculta sus estigmas por miedo al rechazo (1907-1909: v2 365).

puesto de manifiesto gracias a su propia correspondencia la insistencia que puso en que la promesa se realizaría.

En esto debió de pensar ella cuando más adelante del interrogatorio le hacía escribir a los secretarios inquisitoriales que fue tal el sentimiento que le sobrecogió sobre el tema que lo consultó con fray Francisco, y éste le aconsejó pedir una respuesta divina certera y ella, “encomendándolo a Dios después, sintió tanta fuerza para que se lo dijese al conde interiormente que volvió a comunicarlo entonces con su confesor, el cual dijo que lo dijese, pues Dios la animaba a ello”; de ahí la justificación de que lo prometiese en sus cartas de parte de san Benito (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 21r)⁶⁷.

Sin embargo, Teresa no estaba del todo contenta con obtener cierta seguridad sobre la promesa y padecer enfermedades que la postraban durante días en la cama, ella estaba segura de que había de sufrir algo más grave y así se lo pidió a Dios. Entonces “oyó interiormente como una voz que la dijo: No la mereces aún ahora. Y representábasele el valor de los trabajos y volvía a pedir a Nuestro Señor que por el de su Pasión Santísima fuese servido de darle el de la enfermedad dicha” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 21v)⁶⁸. Al parecer, poco tiempo después Teresa se vio incapacitada para comer postergándose el ayuno involuntario hasta cuarenta días, una enfermedad que la mantuvo cerca de la muerte sin que los médicos pudiesen obrar de ninguna manera; era algo sobrenatural según su testimonio, y es que hubo un momento en el que se aumentaron:

Así los dolores como los vómitos y calenturas que antes tenía, lo cual duró hasta el día de Nuestra Señora de la O del año de veinte y siete, en cuyo día o en el siguiente apretó tanto el mal que fue forzoso estarse en la cama y sangrarse tres o cuatro veces en aquellos días hasta Pascua sin mejorar, pidiendo siempre a Nuestro Señor fuese aquella la enfermedad que había suplicado le diese. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 23r)

La situación era tan extrema que no podía retener “la comida en el estómago porque se le quitaban los pulsos en tomando alguna vianda y quedaba como desmayada”, lo que

⁶⁷ De nuevo comprobamos lo que anunciábamos en el capítulo anterior acerca de la importancia del confesor al lado de la visionaria para obtener un adecuado discernimiento de espíritus.

⁶⁸ En este punto Teresa coincide con la pauta de las visionarias que sienten un deseo extremo por experimentar el padecimiento del cuerpo como señal de que la divinidad las ha elegido como mediadoras. Se trata de una misión purgativa en la que cada religiosa pide la purificación de su cuerpo para salvar su alma y las de su comunidad (véase un estudio de las señales de este mimetismo del dolor en Sanmartín Bastida 2012: 191-208).

produje que el convento se encontraba en tal agonía que pensaron que era mejor darle el viático para prepararla. En todo ese tiempo afirmó no tomar nada más que la hostia consagrada al comulgar cada día y “muchas cantidades de agua muy fría para quitar la sed y amargor que sentía”. A pesar de la gravedad, Teresa padeció por ese tiempo “una parótida muy penosa” que obligó a que la sangraran otras tantas veces y que la desahuciaran pensando que llegaba su final; ella misma “perdió la esperanza de la vida” y se encomendó a los servicios del prior para prepararse ante la muerte (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 23r). Sin embargo, aún no había llegado su momento y confiesa que, milagrosamente, se encontró con fuerzas renovadas y con ganas de comer, tal fue la vitalidad que sintió de repente que “pidió la levantasen de la cama estando muy flaca y la llevasen al coro a dar gracias a Dios por tal merced, adonde el convento cantó un *Te Deum Laudamus*” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 23v).

Al relato que le hace Teresa a los inquisidores sobre su enfermedad (y casi anorexia forzada) no le faltan motivos simbólicos, empezando por el promedio de cuarenta días en ayuno forzado, siguiendo por la hostia consagrada como único alimento y terminando por el ayuno como sacrificio divino. Algo parecido vemos en María de Ajofrín, que en el siglo XV experimenta de forma voluntaria un ayuno de cuarenta días también (1907-1909: v2 369). No obstante, en Teresa ocurre lo contrario que en la mayoría de las místicas que ejercen un control sobre su cuerpo y el pecado por medio de la falta de alimento, en ella es un comportamiento forzado, pero igualmente un esfuerzo “to gain power and to give meaning” (Bynum 1987: 208), pues al identificar el periodo de su enfermedad con los cuarenta días de las tentaciones de Cristo estaba asimilando su identidad con el sacrificio y dolor de éste, tal como muchas de estas mujeres pretendían hacer a través del control de la comida (Bynum 1987: 212). En cualquier caso, en Teresa no encontramos la simbología de los vómitos que expulsan lo terrible del ser como en Catalina de Siena (2007: 62), sino que vemos su repulsa por no poder comer, aunque eso sí, para ella sigue constituyendo un indicio de la elección divina.

Tal como se aprecia, las revelaciones y experiencias carismáticas tenían como protagonistas a tres de las personas más importantes del grupo de las envidiadas o confirmadoras, es decir, el grupo poderoso, que contaba con Ana María de Loaysa, Teresa Valle y a fray Francisco. Esto, como se ha mencionado anteriormente, supuso un motivo de disputa para las monjas que no disfrutaban de tal relevancia dentro de la comunidad benedictina, a lo que debemos sumar la cuestión de los contactos sensuales con el prior que, como resulta evidente, causó la desunión definitiva, al preferir siempre al grupo de

Teresa, que es el que le había concedido la potestad que ejercía y entre los que se encontraba Isabel, la preferida del prior según los testigos. A Luisa María y a Bernardina Bernarda esta situación provocó aún más sus celos, pues veían que sus ternezas con el prior pronto dejaron de ser tan correspondidas como las de Isabel y el resto de monjas, por lo que comenzaron a liderar el grupo de las envidiosas o deladoras, aportando un discurso contestatario al oficial dentro del convento. Según Stuart Clark (1980: 104-110), el comportamiento contestatario y provocador contra la oficialidad constituye un motivo propio de lo definido como brujería y posesión demoniaca, es una característica de inversión para revalidar la posición de la persona por medio de lo subversivo. Podríamos entonces plantear cómo el grupo de las deladoras presentan un discurso de contestación a las revelaciones de Teresa, aunque a través de la voz de los demonios. De hecho, todas las monjas eran bien conscientes de estas “niñerías”, por ejemplo, Teresa declara que:

En muchas, las producía muy grandes sentimientos de que no les hiciera muchas caricias y parecerles que las hacía a las demás y a ellas no. Esto sí lo supe y me era de grandísimo sentimiento. Esto fue desde el principio del convento y aún desde antes. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 799v)

Se entiende así el resentimiento que muestran en sus audiencias inquisitoriales y se explica su hablar sin tapujos de los contactos eróticos para incrementar la culpa del bando poderoso, al que según ellas hacía mayores caricias. De todas formas, fray Alonso también tuvo su parte de responsabilidad a la hora de marcar la discordia intramuros, pues su resentimiento hacia el prior y sus esfuerzos por ocupar su posición le llevaron a aliarse con las envidiosas. Nada desconocidos eran sus celos para Teresa, que contó casi al comienzo de su delación que siempre había padecido mucho con fray Alonso, “y aún el convento mismo de religiosas, por el daño que en ellas hacía metiendo parcialidades,” a lo que Teresa “afligida se iba a Dios a pedirle remedio” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 13v). En una de las ocasiones le pareció que

la dijo su divina majestad interiormente, no con la voz distinta sino con comprensión del entendimiento: “Treinta y tres años estuve en el mundo y morí en una cruz para la redención de él, no te canses tan presto, que te falta mucho”. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 13v)

Luego le daba a entender que “pondría el Señor en este convento un jardín de flores espirituales”, de tal forma que quedó confortada y muy dispuesta a padecer por pensar que su sacrificio daba resultados (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 13v). Con Teresa finalizaban las revelaciones entre las monjas, pero a la par que esto sucedía las posesiones demoniacas sobrecogían a la comunidad, hasta el punto de hacer la existencia intramuros insostenible.

- **Los demonios de San Plácido**

El convento de San Plácido fue conocido en su época por los desmanes sensuales vistos, pero mayoritariamente fue otra la idea que puso de relieve la singularidad del convento madrileño en la corte; y es que los rituales herejes, las profecías apocalípticas y demás infortunios habían sucedido, al parecer, bajo la influencia de distintos demonios. Según cuentan las propias protagonistas, el pánico por las posesiones se apoderó de las religiosas tan sólo año y medio después de haber llegado al convento, un hecho que no extraña, dado que para entonces ya existía la lucha interna por lograr la hegemonía en la comunidad y, quizá, las posesiones fueron la traducción de la fuga de angustias eróticas y espirituales vividas. Sin duda se debió al ambiente exaltado de la religiosidad barroca que ofrece una “sensación de agobio y obsesión” que inunda cada aspecto de su cultura (Sánchez Lora 1988: 9).

En cualquier caso, la presencia del demonio no fue al comienzo sobresaliente, pues su aparición ya mencionamos anteriormente que tuvo lugar cuando María Anastasia supuestamente predijo las trampas del demonio, que no quería que se constituyese la comunidad benedictina. Según Teresa esto fue el preludio de un largo litigio por conseguir la licencia de fundación, que presagiaba la elección del convento como una verdadera obra de Dios. Ya vimos que sus palabras transmitían la purgación a la que deseaba someterse para conseguir su sueño y ofrecer un bien mayor tanto a los suyos como a san Benito, al que iba a consagrar el convento. Según esto, se aprecia una clara diferencia entre el discurso que la monja origina al comienzo de su andadura religiosa y el que derivó después durante la convivencia con el resto de monjas: el primero viene marcado por un demonio tentador que se opone a las obras que favorecen la transmisión de la palabra divina, mientras que con el segundo se trata de una presencia activa que martiriza el cuerpo y el alma de las monjas.

Este discurso sigue la tónica habitual, en la que la idea del pecado y el temor por sucumbir a las trampas del demonio son reflejo de las contradicciones y dudas que se

sucedan en el interior de las carismáticas hasta que logran enderezar su fe frente a las adversidades. La tentación del demonio y las dudas que crea en las religiosas son habituales en hagiografías y vidas de monjas ejemplares, pero es quizá el caso de santa Teresa el más llamativo, pues tan sólo en su *Vida* aparece la figura del demonio como un protagonista más que inunda el relato (Teresa de Jesús 2011). El demonio tentaba especialmente a aquellos que más cerca de la divinidad deseaban estar, de ahí que Teresa Valle exponga su experiencia primera como prueba de la elección divina de la fundación. En este caso, aunque Teresa consigue sostener en su relato este motivo común, no podía controlar que a su alrededor se estuviese reconstruyendo el modelo de la tentación demoníaca con el objetivo de desautorizar sus palabras, pues las opositoras se enfrentaron a la autoridad de Teresa por medio de la herramienta que les proporcionaba mayor posibilidades de antagonismo, es decir, a través de un personaje como el demonio en el que todo estaba permitido porque lo prohibido era parte de su semblanza.

De esta forma explicamos que Teresa al comienzo hiciese partícipes de las tentaciones del demonio a todos sus allegados, dado que era un tópico bien conocido, por lo que cree sólidamente que las trampas malignas para que su reforma no se realizase eran señal de que Dios la acompañaba. Ella misma dice que a pesar de las “murmuraciones y algunas pesadumbres” que le ocasionaba el mal, si Dios no le diera ánimo y valor con su débil naturaleza no sería capaz de “tantas cosas como se ofrecían sus fuerzas” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 9r). Sin embargo, no ocurre lo mismo cuando las posesiones tienen lugar en el convento, pues en ese momento, Teresa no comparte sus inquietudes acerca de este tema a casi nadie de los que formaban parte de su grupo de benefactores, seguramente por ser consciente de la heterodoxia implícita en todo ello y de que el modelo se le escapaba.

Al miedo heredado de la sociedad de la época por el demonio se unió el que éste fuese herramienta socorrida por el prior para infundir temor a las monjas. Teresa recordaba las palabras de su superior cuando le recordaba constantemente los peligros a los que se exponía: “Chicuela, como no estudias y estás dentro de ti escudriñando y mirando todas las cosas que Dios manda para obrarlas, hállate el demonio floja y descuidada, y con esto te pone tantas tentaciones” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 793r). Por otro lado, en numerosas ocasiones se mostraba muy entendido en las prácticas exorcistas, ya que, tras las primeras posesiones, el prior probó una serie de rituales para expulsar al demonio del cuerpo de las monjas afectadas: “Conjurola con los exorcismos acostumbrados el Padre Superior y conforme al ritual romano le preguntó la causa porque había entrado en aquel cuerpo” (BNE Ms/883, f. 25r). De hecho, fray Francisco respondía a una tendencia también

extendida entre las autoridades inquisitoriales, donde a finales del siglo XVI y principios del XVII “el demonio se hizo omnipresente en todos los procesos contra quienes llevaban a cabo prácticas heterodoxas” (Sarrión Mora 2003: 195)⁶⁹.

Pese a que estos elementos fueron fruto de la época, el hecho de que fuese mayor número de mujeres las que fueron procesadas como endemoniadas o como brujas ha hecho pensar que el poder patriarcal lo utilizó como excusa para recluir a la mujer dentro del orden establecido. Según esto, se operaba contra la voz femenina independiente y resultaba un arma que favorecía la consolidación de los preceptos postridentinos (El Saffar 1994: 66-68); además, estudios como el de Sarrión Mora (2003) indican que la denominación de endemoniada o poseída se aplicaba con bastante frecuencia para englobar diferentes manifestaciones de origen sospechoso y con algún componente de herejía; en una época llena de dualidades, cualquier desviación de la norma o inversión de elementos de la línea oficial se tomaba como un claro signo de la presencia del mal. El propósito era el de controlar la espiritualidad de la época, y con el término de alumbrada se denominó a todo aquello ajeno a la rigurosa doctrina católica para ejercer poder sobre los fieles⁷⁰. No

⁶⁹ Resulta evidente el proceso de evolución que ha desarrollado la figura del demonio desde la Edad Media, cuando los códigos culturales se despliegan con rapidez y se desarrolla “une incroyable peur du diable” (Delumeau 1978: 232). El siglo XVII heredó este miedo, y los cambios socio-políticos de la época auspiciaron que “Lucifer gained in stature at a time when Europe was seeking greater religious coherence, inventing new political systems and about to embark on an expansion beyond its own boundaries” (Muchembled 2003: 21). El miedo y la presencia de los entes que lo producían quedaban íntimamente relacionados con los cambios sociales, las crisis políticas y los desastres que asolaban las poblaciones; además, “en el Barroco, mientras ciertas élites van transformando esos principios en ciencia, el hombre común se instala en la magia sin más pretensiones que las de la fuga, y como forma de explicación coherente de una realidad caótica que le golpea y no entiende por qué” (Sánchez Lora 1988: 26). España por aquellos años estaba enfrascada en una guerra con Francia y la crisis económica que llevó a la población a sentir un sentimiento de culpa, gobernado por la idea del pecado. Esta ecuación de los pecados colectivos como reflejo de los pecados individuales supuso una prioridad para el gobierno olivariense, que intentó remediar a través de la reforma de costumbres y una serie de leyes suntuarias que no obtuvieron éxito (Elliott 1990: 25). A esto se sucedieron multitud de sermones, tratados proféticos, la fuerte creencia en la milagrería y la esperanza en la intercesión sobrenatural, que aparecieron en la vida cotidiana para paliar el miedo y sufrimiento; así nos lo muestran en sus estudios Ronald Cueto (1982; 1994) y Christian William (1981a; 1981b): el primero analiza el incremento de profetas y revelaciones taumatúrgicas que tenían que ver con la monarquía o el devenir político, mientras que el segundo trata distintos casos en los que se aprecia la cultura de apariciones y superstición popular de la época.

⁷⁰ Recordemos que el Santo Oficio se inauguró en España en 1478 con el objetivo de encauzar el sentimiento católico dentro de la más estricta ortodoxia, en el contexto de la reconquista frente a los árabes y el enfrentamiento permanente con los judíos (Lea 1922). Después, en el siglo XVI, la Reforma protestante y las distintas herejías marginales como el alumbradismo derivaron en una férrea vigilancia por parte del Santo Oficio, que intentaba mantener su poder sobre una población cada vez más consciente de su individualidad espiritual. Por tanto, los términos de ilusa, endemoniada o alumbrada, no sólo daban nombre a prácticas diferentes pero con ciertas similitudes, sino que proporcionaba a la Iglesia la forma con la que explicar algunas herejías para mantener el poder del catolicismo. Un poder espiritual que se tradujo en el propio de la institución eclesiástica, pues como ocurre hoy en día, el mayor número de fieles haría más poderosa a la Iglesia y menos probabilidades habría de que estas *pequeñas herejías* derivasen en movimientos independientes como había ocurrido con la Reforma protestante, por lo que la Inquisición tuvo que restringir aún más los márgenes espirituales del catolicismo. Frente al sincretismo en la cultura popular, “to educate

obstante, no podemos generalizar con tales afirmaciones porque podríamos perder la especificidad cultural de cada momento histórico y cada caso concreto (Clark 1997: 109), por ejemplo, en San Plácido se utilizó la voz demoniaca de forma consciente por parte de las monjas para poner en marcha un juego de poder y de autorización de la experiencia sobrenatural. Cabe preguntarse qué modelos conocían de endemoniadas y cómo los aprendieron. Considero que el conocimiento de sus características vendría dado de igual forma que el del modelo de la carismática, de forma oral y socio-cultural, pues como hemos venido diciendo, el miedo al demonio y su presencia estaba bien extendida entre la población, cualquier signo de locura o desviación del comportamiento oficial se tomaba como sospechoso de tener un origen maligno, de ahí que las religiosas se cuestionen constantemente sobre la naturaleza de sus carismas, pues “la amenaza del infierno y del diablo sirvió de instrumento de control y vigilancia sociales” (Zamora Calvo 2008: 434). Al igual que nos encontramos una tratadística devocional y abundantes manuales de oraciones que conducían las conciencias de los fieles e implantaban el modelo de la virtud, de la misma manera existían los tratados demonológicos que trataban de definir y encuadrar los elementos distintivos de la posesión demoniaca. Al respecto, María Jesús Zamora Calvo (2008) ofrece un estudio completísimo sobre la abundancia de este tipo de manuales y su difusión en la época, que, por otro lado, vemos reflejado en el mismo proceso de San Plácido, pues en la revisión de 1638 fray Francisco de Vega incluía en su apelación extraoficial una lista de elementos comunes de las posesiones y citas de los Padres de la Iglesia donde se hablaba del diablo (BNE, Ms/883, ff. 55r-100v).

Debemos pensar que si bien Teresa en sus memoriales veremos que asegura que el prior les hablaba de la amenaza del demonio y que él tenía conocimiento en exorcismos es porque en San Plácido se compartía el discernimiento de este tipo de asuntos, por lo que no era nada ajeno a las monjas. Por otra parte, María Tausiet (2008) ofrece reveladoras ideas acerca del lenguaje concreto de los hechizos, conjuros y prácticas diabólicas; demuestra que este tipo de discurso se encontraba más extendido de lo que pensamos, a través de poemas, dichos y papelillos que analiza.

En este contexto nuestras monjas desarrollaron sus posesiones, cuyos caracteres tentadores del demonio heredaban de la Edad Media, que presentaba a un ser tormentoso

this populace in the Catholic faith, the Inquisition concentrated on elevating moral standards by identifying and punishing sexual behavior that demeaned the sanctity of marriage, teaching, for example” (Giles 1999: 7).

que visitaba a los creyentes para tentarles y producirles tremendas penas físicas⁷¹. A partir del siglo XVI, y muy especialmente en el XVII, se creía que el demonio martirizaba con especial virulencia a los fieles poseyendo sus cuerpos y mortificando su alma desde dentro, con lo que eliminaba sus defensas psíquicas. En la mujer el cuerpo era el motivo externo más accesible y más vulnerable, esta exposición del cuerpo femenino favorecía que el demonio, cuyo cometido era apoderarse del cuerpo y del alma de la persona, tuviese fácil acceso a la posesión corporal, pues era su seña de identidad y, por tanto, de dominio. El demonio se siente especialmente proclive a poseer el cuerpo femenino por constituir un espacio de tentación, de sexualidad y labilidad (Ahlgren 1995: 382), pero veremos que en la comunidad benedictina se utilizó el discurso de las posesiones para autorizar la identidad de cada monja, en una especie de representación del ser con el que la persona adquiere poderío y prestigio (Arenal y Schlauf 1990: 31). La dualidad del cuerpo de la mujer condujo a que a través de los sucesos proféticos y de representación corporal el conjunto general de visionarias no sólo fuesen símbolo de tentación demoniaca, sino que también “created a vision of the female as being sanctified in and through her body” (Giles 1996: 306), pues los movimientos y espasmos que manifestaban en cada posesión las adhería a la teatralidad de la imitación del modelo; se convertía de este modo el cuerpo de la mujer en un medio de autorización divina (Vollendorf 2004: 2).

De esta forma comenzaba a revelarse una serie de sucesos diabólicos y arrobos entre todos los miembros de la comunidad que ya se venían anunciando antes; no sin causarles gran melancolía, pues según los defensores, “lloraban amargamente entre abismos de dolor y pena” (BNE Ms/13637, f. 1v). Los demonios se manifestaron primeramente en la mayor opositora de Teresa, Luisa María, poco antes de un momento muy concreto: la muerte de Ana María de Loaysa (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 14r). Resulta muy adecuado que la desaparición de la arrobada tía coincidiese con el momento en el que el bando delator comienza su discurso de oposición, manifestando demonios que contradicen y desautorizan lo estipulado por sus contrarias. El hecho también concordaba con las primeras “niñerías” que Teresa especificaba en su delación. Así lo describe la monja:

La hermana sor Luisa María comenzó a dar señales de que tenía demonio, lo cual coligieron las religiosas en el modo diferente que vieron en la dicha

⁷¹ Esta actitud del demonio la apreciamos en el arte y la imaginería medieval, además, los tratados de bien morir, tan difundidos en la época, contribuyeron a consolidar la figura del demonio que tienta y se recrea en el dolor del penitente (véase Sanmartín Bastida 2006: 129-137).

religiosa y en que otro día siguiente Juana María Paula, enfermera, la puso una imagen de Nuestra Señora y diciéndola unos himnos la comenzó la dicha Luisa María a dar de porrazos y a no querer tener la imagen y no se halló en ella otra enfermedad a la sazón, ni tenía calentura para poderlo atribuir a otra causa. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 14r)

En el bando opositor fue más acusada la presencia de los demonios, al menos, al comienzo, porque según lo que cuenta Teresa la siguiente en manifestar las posesiones fue Josefa María:

Se descubrió el demonio en la hermana Josefa María haciendo tan fuertes extremos que no había [cómo] tenerla, mordiendo a quien la tenía y se maltrataba a sí misma, que llegando esta declarante [Teresa] a ponerla una bolsa de reliquias la tiró e hizo muchos extremos con ella. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 14v)

Después de dos manifestaciones de los demonios el pánico se apoderó de las benedictinas, especialmente cuando la misma Josefa María enumeraba “los nombres de los demonios, diciendo que eran muchos” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 14v), por lo que comenzaron los exorcismos con el objetivo de expeler el mal de las monjas. Según parece, los conjuros se sucedieron con la participaron del “padre abad de Ripoll, el padre fray Alonso de León dos otras veces y después muchas el padre fray Juan de Barahona, monje de este convento” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 14r). Sin embargo, los demonios volvieron a manifestarse para asegurar “que no se cansasen, que no habían de salir por conjuros y que muchas religiosas más del convento estaban endemoniadas” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 15r). Además, añadían que en particular “estaban los demonios en esta declarante [Teresa]”, pero todos lo “tuvieron por disparate” al tratarse de una persona de naturaleza tan calmada (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 15r).

El dolor que esto le causó a Teresa fue tal que constantemente preguntaba a Dios “cómo consentía en su casa que en un cuerpo de esposa suya estuviesen sus enemigos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 14v). Al principio intentó resistirse y no pensar que estos entes la poseerían y “la dio notable pena y con muchas lágrimas acudió a Nuestro Señor, pidiéndole no permitiese que tal cosa fuese verdad y que la diese todos los trabajos que fuese servido y no éste. Y luego volvió a pedirle fuese en todo cumplida su santísima voluntad” (AHN Inq.

Leg. 3692/1, f. 15r). Las dudas que acongojaban a la monja la llevaron finalmente a pedir a Dios y a san Benito que le mostrasen de una vez los designios que tenían para ella y fue en ese momento en el que sucedió su primera posesión; su angustia se transmite al describir la situación de la siguiente manera:

Luego el día de Nuestra Señora de la O del mismo año todo el día estuvo pidiendo a Dios que la dejase segura aquel día de lo que en ella tenía dispuesto. Acabadas las vísperas tomó esta declarante una estola y se fue con ella al padre fray Francisco García y le rogó la conjurase. Comenzolo a hacer y ella no sintió cosa alguna, y estaba a la sazón interiormente pidiendo a Nuestro Señor la dejase su corazón quieto y seguro y en un instante sintió que con grande ímpetu se le privaba el sentido y dentro de su cuerpo una cosa que le causaba mucho tormento. Tenía el dicho padre fray Francisco García la mano sobre la cabeza de esta declarante con un relicario que tenía de *lignum crucis* y era tanto el peso que sentía que no lo podía sufrir, y toda su ansia era quitarlo. Con esto comenzó el demonio a hablar en esta declarante y a decir algunos nombres de los demonios, del que sólo se acuerda el de Galalón. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 15r-v)

En pocos días el resto de monjas aseguraban experimentar también la presencia de los demonios hasta llegar a las veintiuna mujeres en todo el convento, cuyos supuestos demonios se habían asignado nombres entre ellos para identificarse, porque, una vez que los demonios se manifestaban, las monjas adquirían esos nombres y sólo respondían a ellos durante la posesión demoniaca. Si seguimos las palabras de Teresa a cualquier monja “llamándola por su nombre no respondía ni hacía lo que se le mandaba”, para conseguirlo tenían que apelar al del demonio correspondiente, “así solían decir al dicho demonio: Serpiente, haz esto o aquello” si, por ejemplo, querían que obedeciese Josefa María (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 17v). El tema de los apelativos de los demonios interesó mucho a los inquisidores que pensaron que las propias monjas habían buscado los más extravagantes posibles para llamar la atención, aunque afirma Teresa “no tenía noticia de este nombre ni de los otros” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 15v)⁷².

⁷² Es curioso que se formase un debate respecto a este punto, pues no es el único caso que encontramos, por ejemplo en la vida de la santa de Cifuentes, Francisca Inés de la Concepción, escrita por fray Lope Páez y autorizada por el Tribunal inquisitorial vemos que la monja había asignado los nombres de “Tiñoso” y

A pesar de que los demonios aparecieron simultáneamente, no hubo consenso entre unas y otras monjas respecto a la autenticidad de las posesiones y dada la división entre las monjas, era fácil comprender las objeciones que pusieron ante los diversos discursos. Sor Bernardina, por ejemplo, resistiéndose a perder su protagonismo, deja claro en su testimonio que al comienzo consideraba la idea de estar manifestando sentimientos de naturaleza divina y no demoníaca (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 502 r). No obstante, pronto fue ridiculizada por el rechazo que mostraron muchas de sus compañeras ante una posible posesión divina, según ella “estaba corridísima de la burla y escarnio que todos hacían de mí”, ya que lo atribuían todo a mentiras y disparates (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 502r). Por el contrario, Teresa Valle aseguraba en su testificación que “en cuanto a la certeza que eran demonios los que dijeron las cosas que están referidas, siempre creí, y ahora lo creo que lo eran, así por las cosas que experimenté en mí como por las que vi en las demás” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 798 r).

La incredulidad por parte de algunas monjas no cejaba, la priora contaba molesta, “oí decir que decía doña Catalina que no creía fuesen demonios sino invención nuestra” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 802 v), pero pronto intentó sonsacar las pruebas que tenía la monja opositora para asegurar tal embeleco, a lo que comenzó ésta “dándome a mí mil perdones, diciéndome que el demonio había puesto desde que vino a casa grande aversión conmigo y que veía cuánto yo la había sufrido y que ya no había de salir un punto de mi voluntad” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 802 v). La sugestión ejercida sobre una de las monjas del bando delator cobra sus frutos y Teresa logra que Catalina se sujete a su voluntad, aunque también es interesante ver cómo se justifica la diversidad de opiniones y las rencillas por medio de los demonios.

Una vez que las posesiones se extendieron y fueron aceptadas en la comunidad, el bando de Teresa –e insistentemente ella- intentó justificar esta presencia, manteniendo la idea de que los demonios se habían apoderado del convento por permisión de Dios, porque quería tentar y purificar a las monjas para obrar con ellas grandes hazañas. De tal forma que los demonios eran transmisores de las visiones y profecías que se sucedían, como las apocalípticas en las que se aseguraba que “se habría de acabar el mundo en doscientos años poco más o menos, y el número de Papas que habría en la Iglesia en este tiempo dicho, y

“Patillas” a aquellos que la tentaban habitualmente (Labrador Herráiz y DiFranco 2009: 399, 424), es más, en el relato aparece un ente demoníaco casi irrisorio al que la monja ridiculiza constantemente. También contamos con un ejemplo bien conocido por los lectores barrocos con *El Diablo Cojuelo* de Luis Vélez de Guevara, donde aparecen nombres que coinciden con los de algunas de nuestras monjas, como “Astaroth”, “Satanás” o “Bercebú” (Vélez de Guevara 1988: 70-71).

quién sería el primero después de nuestro muy santo padre Urbano” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 23v).

Teresa intenta convencer al inquisidor de su posición privilegiada y de que esta terrible tentación era fruto del sacrificio que la divinidad pedía de ella, pues cuenta que un día sintió cómo interiormente le habían puesto el peso de una cruz y que le habían dado a entender que se había de aparejar porque le quedaba mucho por padecer. Este sacrificio le duraría toda la vida, aunque no llegó a discernir en qué modo había de ser el trabajo próximo que debía tener (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 14v). Desde este momento, la benedictina supo que las revelaciones proféticas y los trabajos que les hacían pasar los entes infernales procedían del “demonio compelido de la fuerza del imperio de Dios”, con lo que, nuevamente, Teresa se resignaba a sufrir por Dios, pues los demonios apuntaban a que en ella el sacrificio sería mayor al constituir una pieza clave de la obra divina (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 18v).

El cuerpo femenino podía ser fácilmente accesible por su naturaleza liminal y débil, pero era el papel de las monjas combatir su presencia con determinación para mostrar su sujeción al poder divino y resituarse como las destinadas a obrar por la divinidad, en la dualidad femenina entre lo demoníaco y lo puro. Teresa, en un principio, fue la que más se resistió a las posesiones y la que más sufrió la presencia demoniaca, por mucho que el demonio por boca de Teresa expusiese:

el modo como nuestro Señor los había compelido a que entrasen en aquellos cuerpos y que estaban allí para manifestar muchas cosas buenas, y para un grande tormento suyo de ellos mismos y mérito de las religiosas y esta declarante, recogida interiormente en un modo que no es posible explicarle porque le era manifiesta la grandeza de la misericordia de Dios y que está en un modo maravilloso. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 15v)

Entonces, a las monjas las tomaba Dios como “instrumento para manifestar las cosas buenas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 18r) y a Teresa, cuando más se resistía al demonio, “representábasele la Pasión de Cristo y lo mucho que pasó por redimirlos, y veía que la infinita misericordia que le movió entonces a padecer esa misma le movía ahora a dar nuevas trazas, y así tomaba a sus enemigos para por ellos manifestar su voluntad”. Además, el esfuerzo por este sacrificio purificaría a “las criaturas de este convento que

tenía muy escogidas para sí, y hacerlas fuertes y vencedoras de sus mismos enemigos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 16r).

Todo esto a Teresa “le era manifestado por modo muy diferente de lo que lo sabe decir”. A pesar de esta inefabilidad de las visiones podía *ver* con claridad que su obra de reforma benedictina sería extendida por todo el mundo y que padecería grandísimas tentaciones y trabajos que “no sólo la causaban pena sino que era movida a pedírselos a Dios, deseosa de poderle ayudar en algo”. A raíz de lo glorioso de estas profecías la monja dejó de resistirse y, finalmente, quedó “encerrada en aquella disposición suya de tener en sus cuerpos a sus enemigos, que le causaba grandísimo gozo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 16r).

El hecho de que las posesiones demoniacas fuesen fruto del ánimo divino reafirmaba la recreación carismática de Teresa y la resituaba en su imitación del modelo, que se completó con la promesa que dio a Olivares sobre su descendencia. La monja profetizó la venida del hijo esperado del conde y, una vez que hizo partícipes de sus visiones a sus compañeras, las opositoras se apresuraron a llamar también la atención de don Gaspar anunciando esta llegada a través de los demonios que se suponía las poseían; aunque, ante el fracaso de tal visión, Teresa añade en su declaración que “como se ve, mintieron” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 21v). Todo ello refleja que lo que Teresa hacía o decía tenía su contestación en el bando opositor, bien para desacreditarlo o bien para aprovecharse y utilizarlo en su provecho, lo que hace contemplar la idea de que la benedictina conseguía autorizarse por medio de su palabra y, de forma concreta en el convento, a través de sus actos cuando experimentaba arrobos y posesiones.

La justificación que las monjas del bando envidiado sostuvieron acerca de que los demonios las poseían para demostrar el dominio de Dios dio pie a un controvertido debate, tras el cual se adjudicó el apelativo de grupo de las “confirmadoras” de los dichos de los demonios al bando de Teresa. Al parecer, Dios esperaba de ellas que confirmasen las supuestas profecías y las revelaciones que él transmitía por medio de sus enemigos los demonios en el momento que tiene lugar el sacramento de la comunión, porque esto representaba el máximo poder que tenía sobre todos, de tal forma que la eucaristía debía llevarse a cabo bajo los síntomas de la posesión y tras confirmar que creían todo lo que los entes decían. Cuenta Teresa que si por el contrario se resistían a creerlo

cuando querían llegar a comulgar algunas religiosas en quien estaba el demonio no podían llegar aunque las ayudasen, y esto le sucedió a esta misma

declarante que quería abrir la boca para recibir el Santísimo Sacramento y no podía porque se le apretaban los dientes muy fuertemente. (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 17v)

De hecho, uno de los demonios llegó a conminar a las monjas para que lo acatasen, pues “hasta que la comunión se recibiese en confirmación de que era verdad lo que había dicho, él mismo no las dejaría comulgar” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 17v). Cuando las monjas no se mostraban muy propensas a las profecías de los demonios las posesiones mostraban mayor dureza y en otras ocasiones “hacían los demonios grandes extremos y daban grandes aullidos, reprehendiendo a las religiosas la incredulidad que tenían a lo que ellos decían”, e increpaban a las monjas con gritos: “Criaturas sin fe que no dais crédito a lo que Dios puede hacer” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 18r). La propia Teresa confesaba que, después de que esto sucediese, el prior no paró hasta convencer a las monjas de su bando para que siguiesen los deseos de los demonios, de tal forma que cuando las monjas se resignaron a creer que todo procedía de los designios divinos fray Francisco apeló al demonio diciendo: “Ea pues, déjala comulgar en confirmación de la verdad que tiene lo que dices” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 18r).

Al contrario de la resistencia que mostraba Teresa al comienzo de las posesiones, las deladoras, con el fin de inculpar al bando poderoso, insistieron en sus audiencias en que de los actos de las endemoniadas se desprendía cierta apetencia e, incluso, una ritualidad propia. Gregoria María seguía estas premisas describiendo una de las escenas de las confirmaciones y mostrando su total repulsa ante el supuesto mecanismo de visiones y delirios:

Le hacía notable horror ver las confirmaciones que hacían las endemoniadas, teniendo el Santísimo Sacramento delante en un altar dentro de la clausura y después de haber hecho círculos o puestas en Cruz con ademanes de admiración de aquello que manifestaban, decían sus pronósticos o profecías, y miraban a la grandeza de la religión que ellas llamaban de Dios y en confirmación de eso decían que dejaban comulgar a la criatura y comulgaban. (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 148v)

Por otro lado, además de la insistencia en la idea de la permisión divina para que sus enemigos transmitiesen sus planes, las monjas también describieron de forma reiterativa

los síntomas que experimentaban durante los éxtasis de la posesión. Con el fin de situarse dentro del modelo de la posesión verdadera y no del embeleco resultaba fundamental relatar las consecuencias de la presencia del demonio en los cuerpos de las monjas. Normalmente la violencia era muy marcada, así como los gestos incongruentes; por ejemplo, en Luisa María “al conjurarla se estremeció e hizo visajes y dijo muchos disparates” y otras veces “la trae fuera de sí” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 14r). En Teresa los demonios le obligaban a “hacer acciones desbaratadas, como era correr y reír y decir disparates muy fuera de lo que solía esta declarante” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 15v)⁷³. Los movimientos violentos y exagerados durante la posesión provocaba la “turbación del sentido” que hacía a las monjas no recordar nada de lo que ocurría o decían mientras que tenían al demonio dentro de sí, aunque según Teresa nunca estaba “del todo privada de oír y entender, e interiormente le daba mucha pena de ver que no se podía ir a la mano en dejar de hacer aquellas acciones porque naturalmente había sido muy sosegada” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 15v).

Tanto las monjas como los que las apoyaban fueron conscientes de la importancia de convencer a las autoridades de que los gestos y movimientos eran provocados y no realizados con pretensión por las monjas, por lo que, una vez iniciado el proceso inquisitorial, parte de los defensores se propuso mantener la veracidad de tales experiencias demoniacas, alegando que:

se hallan en nuestro caso casi cuantas señales han descubierto en esta materia los doctos. Aquí hubo la velocidad en las vueltas, la agilidad en los saltos, la fiereza de las voces en los aullidos, la delicadeza de la ciencia en los razonamientos, la declaración de materias ocultas, la predicción de cosas futuras, las enfermedades graves, las hinchazones disformes (sic), los temblores continuos, los acontecimientos a la muerte y el desprecio de las cosas sagradas.
(BNE Ms/883, f.20r)

⁷³ La risa como señal del diablo o signo burlón que lleva a cuestionar los dogmas tiene su origen en la *Biblia*, donde se distingue entre la risa provocada por la alegría y la risa socarrona y desenfadada por el desapego a la autoridad. En la Edad Media cobra especial importancia el debate sobre la conveniencia de la risa frente a la carcajada, que lleva a san Benito a reafirmarse en la idea de que la risa se contraponen con la humildad propia de los religiosos, y lo especifica en el séptimo capítulo sobre la humildad y temor a Dios en su *Regula Sancti Benedicti*. Se debe apuntar que, poco a poco, el tema del humor y de la sonrisa va cobrando protagonismo entre la crítica, de ahí que contemos con el volumen de *Una historia cultural del humor*, donde Jacques Le Goff (1999) dedica su estudio a analizar el papel de la risa en el ámbito en el que aquí lo hemos señalado; aunque, como en tantos casos, se aprecia la ausencia de investigaciones sobre el tema en el mundo hispánico.

Todos estos síntomas tienen un componente ritual y hasta teatral, pues comprendían la sucesión de gestos, palabras, y prácticas repetidas y adquiridas para semejar la naturaleza maravillosa en sus actos, propia de las posesiones demoniacas o bien de los éxtasis místicos (Sluhovsky 2002: 1388). La *performatividad* de estos gestos se desvela en la forma de actuar de las monjas, quienes cuando estaban poseídas se llamaban por el nombre del demonio correspondiente, facilitando la adquisición de un papel para representar. Además, cuando una de las monjas comenzaba su estado de posesión apelaba casi inmediatamente a sus compañeras, facilitando el contagio colectivo; así cada monja al darse por aludida podía comenzar a desarrollar la actuación demoniaca cuando escuchaba el apelativo de su demonio. Todo ello les proporcionaba un modo de reconocimiento de su papel y de la representación que se ponía en marcha, pues la *performance* espontánea de la posesión solía tener lugar cuando las monjas se encontraban juntas “las más veces en la enfermería [...], en el coro, oyendo misa” y siempre cuando había varias personas (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 14v) ⁷⁴. Cuenta la abadesa Andrea de Celis que uno de estos éxtasis colectivos ocurrió cuando toda la comunidad, incluidos los superiores, se encontraban reunidos

en la sala de labor, delante de fray Francisco y de fray Juan de Barahona, y de todo el convento. Y antes que hablasen de las confirmaciones se manifestó el demonio que está en Anastasia y luego todos los demás, que hablaban en su inteligencia y conformidad en las confirmaciones y, en pie, todos dijeron muchas cosas de los Cantares y de Escritura. (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 511 r)

La abadesa se refiere al demonio de María Anastasia como el jefe del resto de demonios que hablaban “en su inteligencia”, es decir, le seguían en sus actos, pero lo interesante es la referencia a que las posesiones diesen lugar a rituales como que puestas las monjas endemoniadas en pie comenzasen a recitar materias teológicas; lo que indica cierta teatralidad en la manera de comportarse y una exageración ante los momentos de la posesión. Aquella ritualidad también se encontraba en los actos que el prior organizaba para desenmascarar a los demonios, como cuando

⁷⁴ Cuenta Caciola (2006: 36) que en la puesta en escena del modelo carismática siempre existía el temor por confundir los gestos y motivos característicos, pues la barrera entre la oficialidad y lo heterodoxo era muy débil, de ahí las continuas descripciones sobre el cuerpo y sus movimientos.

hizo que el convento hiciese la protestación de fe y que la firmasen todas y votasen decir una misa cantada a Nuestra Señora todos los sábados para siempre y otra de la cruz los viernes, y que propusiesen decir otra a las ánimas del Purgatorio con vigilia cada semana, el *Quicumque vult [salvus esse]* cantado dos veces cada semana, y cada día en el capítulo en la lección conventual se canten dos salmos y dos himnos de Nuestra Señora, y por mucho tiempo dijieran un salterio cada día [...], y otras muchas oraciones y misas, todo a fin de que Dios las librase de los engaños del demonio. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 16v)

Parte de la ritualidad durante las posesiones se debía de igual modo al ejercicio de escribir la palabra de los demonios durante los éxtasis, fray Francisco había sido la persona que más había insistido en la necesidad de transcribir lo que decían, según él, para discernir la verdad (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 16v)⁷⁵. En cualquier caso, Teresa aseguraba en audiencia que no daba crédito a lo que se escribía de que

muchos reinos se habían de sujetar al de España, que había de haber muchas guerras y mudanzas de dichos reinos, y que algunas religiosas de este convento habían de ser mártires y que algunos religiosos de los que asisten en este convento habían de estar en grandes puestos para ayudar a esta extensión de la reformation. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 17r)

El gusto del prior por guardar testimonio de todo venía precedido por las cuestiones tan elevadas que discutían las monjas durante la posesión o la explicación de materias dogmáticas, que constituía un indicativo de la verdadera posesión diabólica, pues las benedictinas, según la defensa, “dijeron muchas proposiciones teológicas, que sólo pueden penetrar los versados en las escuelas” (BNE Ms/883, f. 20r). Consciente de este precepto

⁷⁵ Llama la atención que se repita aquí también el proceso de transcripción de lo que se decía durante las posesiones en el caso de San Plácido y los éxtasis en el caso de visionarias como sor María de Santo Domingo (véase éste y otros ejemplos en Sanmartín Bastida 2012), o los famosos sermones de sor Juana de la Cruz (García de Andrés 1999). La pauta se repite, siempre son los superiores los que animan o deciden escribir lo que se dice durante estas experiencias sobrenaturales con el fin de dejar constancia de ello, aunque esto emprendía un proceso de reescritura y a veces tergiversación por parte de sus protagonistas que podía llegar a ser peligroso; pensemos en Lucrecia de León, cuyos sueños fueron transcritos por sus benefactores, fray Lucas de Allende y don Alonso de Mendoza, pero la joven mantuvo serias dudas durante su proceso inquisitorial sobre la presumible adición de elementos polícticos y heréticos por parte de ellos (Blázquez Miguel: 1987).

para definir la verdadera posesión, la abadesa aseguró que los demonios hablaban por boca de las monjas relatando cosas que “había menester mucha atención para entenderlas y que eran figuras de la Escritura, que en este modo hablaron los profetas para dar a entender lo que profetizaban” (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 511 r).

Defender la veracidad de las posesiones libraba a todos de la posible herejía que se hubiese cometido, pues si los demonios ocupaban los cuerpos de las monjas éstas no podían ser culpables de lo que ocurría durante el dominio demoniaco. De este modo, se describieron las palabras de las monjas con gran cuidado para resaltar lo maravilloso que había en ello; por ejemplo, el prior manifestaba su sorpresa al ver a la iletrada María Anastasia hablando “con destreza y despejo, e inteligencia del Latín” (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 561r). No obstante, fray Francisco no pudo resistirse a ensalzar a sus favoritas, asegurando que

el demonio que estaba en doña Teresa y en doña Isabel, su hermana, y doña Juana de la Cerda hablaban de la misma manera que el de Anastasia. Y con tanta delicadeza y elocuencia, con elegancia de palabras y tanta abundancia de conceptos delicadísimos, y declaraciones de la divina Escritura en las materias. (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 562 r)

Teresa nunca dejó de ser la protagonista y, a tenor de los testimonios, era la más versada cuando “hablaba de la materia de la Encarnación altísimamente, y en materia de la naturaleza de los vicios y huir de ellos, y de las virtudes y de dar culto a Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 562v). El poder de convicción de la benedictina debía de ser tal que hasta el monje delator, fray Alonso, se rendía a sus palabras y sucumbía a escribir también lo que decía ella (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 19r). No obstante, el Santo Oficio nunca creyó que todo esto fuese real y juzgaron que las palabras en latín a las que se referían eran sentencias que habían oído las monjas en sermones o en algunas lecturas, y que todo había sido embeleco.

- **Las jerarquías de poder en San Plácido**

La teatralización de los arrobos y éxtasis venía, además, marcada por una jerarquización de los demonios que supuestamente poseían a las monjas, porque ya no se trataba de que cada una fuese identificada por el nombre del demonio correspondiente, sino que había algunos que disponían de mayor poder sobre otros y les hacían secundar las acciones y las

revelaciones. Al parecer, cuenta la abadesa que el demonio que gobernaba al resto de la comparsa diabólica era Peregrino, que era el que poseía a María Anastasia (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 511r). El resto de demonios se sujetaban a las acciones y al discurso mantenido por Peregrino, tal como aseguraba en su testimonio Gregoria María: “el demonio de Anastasia disponía las cosas como se habían de hacer y algunas veces era tan maligno que se andaba una hora por la sala paseando e inquieto, y al fin se manifestaba” (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 282r). ¿Esa inquietud y paseos deberíamos entenderlos como los devaneos de la monja pensando cómo actuar? En otro testimonio también se apunta al poder de congregación de Peregrino, que traía “el que estaba en Anastasia a todos los demás de cualquier parte donde asistían las criaturas, aunque estuviesen en diferentes ocupaciones, y muchas veces con personas de fuera cuando él quería que hablasen, claro se ve cuyo era el gobierno” (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 526 r.)

Lo cierto es que tras el liderazgo de Peregrino se formó una jerarquía entre los demonios que vulneraba, en parte, la estratificación social, pues aquél pronto se ocupó de definir a sus “compañeros” más cercanos y de distinguir a los que tan sólo debían obedecer. Como es de suponer, los demonios que lideraban junto a Peregrino correspondían a los de las monjas poderosas, mientras que el resto poseían a las monjas deladoras. Los demonios proporcionaban autoridad y dominio sobre el resto de compañeras que en otra situación hubiese sido imposible, porque se quebraban las jerarquías sociales por medio de estos seres sobrenaturales. Pensemos, por ejemplo, que María Anastasia en su vida en el siglo había sido una sirvienta, y es tan sólo cuando adquiere la voz del demonio cuando transgrede su situación social y se sitúa en una posición privilegiada. Se puede estipular que la reorganización de la jerarquía social en San Plácido fue “un impulsor de transformaciones individuales y colectivas, una llamada de atención hacia la invisibilidad genérica, un cauce reorganizador de insatisfacción personal y un camino de declaración de la autoridad femenina” (Moncó Rebollo 2004: 210); aunque pienso que, más que una forma de autoridad de la voz femenina en el convento, donde la mayoría femenina era evidente, fue un modo de reflejar las inquietudes, los deseos prohibidos y la apetencia por el protagonismo carismático lo que produjo esta transgresión en la estratificación.

La adquisición del poder de decisión sobre el resto invitaba a un juego más dentro de la teatralidad de las posesiones, pues a la gestualidad exagerada y a los ritos confirmadores se unió el tratar de mantener el poder de las voces demoniacas y, por tanto, el poder simbólico en el convento. Consecuentemente, cuando esta autoridad se veía amenazada por

la intromisión de los demonios de las delatoras, se creaba una gran tensión por parte de los demonios líderes, que se apresuraban a revalidar su posición. De esta forma, nos cuenta la abadesa que una vez

sucedió que el demonio que está en doña Bernardina quiso hacer que en voz del que estaba en Anastasia leyese doña Bernardina un papel que había escrito de su demonio. Y el Peregrino se manifestó y dijo era mentira aprendida de la criatura, y que aquello no era suyo ni mandado de Dios que se dijese. Y estuvo tan fuerte en esto que temimos hiciera mucho mal a la criatura y no cesó de aquel coraje hasta que hizo manifestar al demonio que estaba en doña Bernardina y confesar era así. (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 514r)

Del testimonio se desprende que Bernardina Bernarda, una de las delatoras más cruentas con el bando de Teresa, pretendía adquirir la posesión del demonio gobernante y reafirmar la validez de su discurso, pero María Anastasia impuso su autoridad con violencia, inferimos por el fragmento de su testimonio que golpeándola, hasta que la propia Bernardina confesó que había sido su propia voluntad la que pretendía asimilar la voz del demonio.

No obstante, uno de los sucesos más reveladores sobre la adquisición de voces y el establecimiento del poder de la jerarquía demoniaca que se pretendía obtener dentro de esta comunidad lo tenemos cuando se estaba manifestando

el demonio que estaba en Josefa María y escribiéndole el padre fray Francisco en el coro lo que decía, y estando Anastasia en su celda acostada se manifestó el demonio en ella y comenzó a amenazar al demonio que estaba hablando. Y levantándose doña Gregoria de su cama vino al ruido y, viéndole hablar y la criatura dormida, escuchó todo lo que decía, y diciéndole doña Gregoria que callase dijo que no podía, que *estaba hablando un demonio sin su licencia*. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/2, f. 514 r)

Es decir, Josefa María aprovechó que Anastasia estaba dormida para hablar por la voz de Peregrino, pero ésta pronto se dio cuenta y comenzó a gritar porque uno de los demonios estaba hablando sin que le hubiese dado permiso. Situación que indica la tensión

constante que existía intramuros por conseguir mayor autoridad y canalizar la actuación de cada una.

No obstante, no sólo existía una estratificación entre las voces de los demonios y las monjas, sino que entre los superiores –y líderes de sendos bandos- hubo presión por mantenerse la posición privilegiada. Conocemos la consabida animadversión entre fray Francisco y fray Alonso; las monjas, bien conscientes de ello, impulsaron con la ayuda de las posesiones las diferencias entre ambos. Ya desde el comienzo a Teresa le asaltaba la incertidumbre por los cambios de humor que manifestaba fray Alonso con el prior, con el que tenía siempre “controversias y disputas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 9v); aunque de todo se arrepentía fray Alonso al instante de causar la pesadumbre por estas “niñerías de poca sustancia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 10r-13r). Sin embargo, de poco servían estos remordimientos porque “el demonio fue continuando sentimientos en el dicho padre fray Alonso”, y las discusiones cada vez parecían más virulentas cuando entraba en la conversación “la inteligencia de la santa Regla y de todas las disposiciones del convento, pareciéndole [a fray Alonso] (a lo que esta declarante entendía) que había trabajado mucho en él y había de estar no como súbdito sino como superior” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 12v). Estas palabras de Teresa dejan claro que el ayudante del prior desde el comienzo quiso ocupar un lugar de mucho más peso que el que disponía, y no dudaría en usurparle al prior su título. Por supuesto, ya sabemos que esta actitud desencadenó “grandes inquietudes y bandos en las religiosas” al hacer que cada una se mantuviese al lado de su favorito (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 12v).

La lucha por el poder también se traducía en una lucha por conseguir la defensa de los miembros de cada bando, por lo que desde el grupo de Teresa se ocuparon en reafirmar el privilegio del prior. Una de las que más acusaron el papel de defensoras de fray Francisco fue Ana María de Loaysa que, según su sobrina, “en muchos arrobos reprehendía al dicho padre fray Alonso y le decía tenía a Dios muy enojado porque no se sujetaba al dicho fray Francisco García” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 13r). Lo más interesante del discurso de la benedictina es la simbología que le da con sus palabras a lo que le ocurrió poco después a fray Alonso, pues “le entró un mal y enfermedad tan fuerte que se le canceró un brazo, y le cortaron mucha carne de él”. Tras esto Teresa justifica la enfermedad como un castigo divino por no sujetarse al superior, por lo que fray Alonso comenzó a conocer sus faltas y a “pedir al dicho fray Francisco que le perdonase y orase por él” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 13r).

La lucha interna que mantenía consigo mismo el benedictino le llevó a desear la salida de San Plácido para huir de esa dramática vida, pero su volubilidad le hacía de nuevo arrepentirse y postrarse “a los pies del dicho padre fray Francisco García, y esto fue (a lo que entiende), delante del convento y de las religiosas de él, y esta vez hizo voto el dicho padre fray Alonso de no salir de este convento”, aunque con el tiempo se arrepintió y al huir dijo que “no lo había hecho con licencia de su general, y fuese a otra parte” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 13v).

No obstante, fray Alonso volvió una vez más a San Plácido, cuya visita aprovechó Teresa para devolver al monje al mando del prior y exponerle lo enfadado que Dios estaba con él por sus rencillas. La escena ocurrió tras la cena cuando comenzó la posesión de la benedictina:

Y dijo que quería hablar al padre fray Alonso [...]. Bajaron otras religiosas a esta declarante a la Sacristía [...], comenzó el demonio a maltratar a esta declarante y a decir que ya era tiempo de que se rindiese a Dios y al padre fray Francisco, pues le había dado su Majestad tanto a conocer lo que tenía en él, que dejase ya su razón y su juicio, y que no anduviese vagueando y mudando lugares con inconstancia, pues era esta la casa que le había dado Dios. Y que pidiese perdón de lo hecho, y que esto se lo decía el mismo demonio compelido de la fuerza del imperio de Dios. Entonces él se postró a los pies de dicho fray Francisco con muchas lágrimas, y estuvo buen rato sin poder hablar y luego dijo que había sido tan grande el reconocimiento que Dios le había dado de sus faltas y de la merced que le hacía en manifestarle aquella verdad [...], y ponderaba mucho esta maravilla que Dios había hecho en este convento. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 18r-v)

Tras su discurso, Teresa deja caer palabras de resentimiento ante el fraile delator porque éste se arrepentía “con tales afectos que parecía salía todo de corazón”, aunque el tiempo demostró que el deseo de conseguir mayor poder en el convento de fray Alonso nunca dejó de rondarle hasta que denunció el caso ante el Santo Oficio (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 18v).

Con todo ello, el convento se convertía no en el motivo literario para novelar, ni en el lugar donde cultivar una literatura propia y comunitaria, sino en el propio escenario en el que la vida se hizo insostenible por la separación de la comunidad en dos bandos y la lucha

por mantener o adquirir el orden de privilegio. La crítica ha especulado sobre las posibles causas de toda la comparsa diabólica intramuros. Por una parte, Puyol Buil (1993: 148) arguye que la máxima responsabilidad del contagio de las posesiones fue la doctrina hereje del prior, casi dando credibilidad a lo que algunas monjas afirmaban sobre que éste había prácticamente hechizado el convento. Barbeito Carneiro (1991: 199) también sigue la idea de que el prior fue el culpable de todo, llegando a considerar la teoría de la hipnosis. Sin embargo, considero que las circunstancias fueron fundamentales para activar el mecanismo de las posesiones y el carácter ventrílocuo de las voces de los demonios, hechos que responden a un intento de fuga y elemento de búsqueda de la propia autoridad dentro de la comunidad benedictina. La imaginación y los deseos internos por favorecer o perjudicar al bando contrario hicieron el resto durante el proceso inquisitorial.

CAPÍTULO TERCERO

LA INQUISICIÓN EN EL CONVENTO: TERESA COMIENZA SU INCURSIÓN EN LA ESCRITURA SEMI-PÚBLICA

“El Señor mire por la honra de esta casa, que es grandísimo dolor ver cual la tiene la maldad”

(Teresa Valle 3692/1, f. 478r).

Las visicitudes ocurridas intramuros desde los primeros meses de la fundación desembocaron, como sabemos, en la denuncia inquisitorial que interpuso fray Alonso de León contra el convento de San Plácido el 12 de junio de 1628 (AHN Inq. Leg. 3691/1, ff. 48r-53v) y, como consecuencia de ello, se hicieron públicos los escandalosos infortunios. Teresa tuvo que poner su escritura al servicio de la defensa del honor, tras cuestionarse la virtud de esa comunidad que, según ella, “tanto me había costado y tanta esperanza tenía que había de ser un cielo” (BNE Ms/883, f. 28v). La benedictina se mostró en sus escritos desesperada y confusa en esta etapa inquisitorial, al verse sometida a circunstancias adversas que la denigraban y no sólo por tener que hacer frente a la denuncia que podía llevarla a la muerte, sino porque las palabras de sus adversarios y delatores contradecían su virtud, derrumbando la autoridad que había creado por medio de sus palabras en las cartas a Olivares y de sus actos carismáticos ante sus compañeras de convento. La monja plagó sus escritos de la etapa inquisitorial con palabras de desesperación que sólo pueden entenderse conociendo el modo con el que se llevó a cabo la denuncia y la magnitud del problema al que se enfrentaba, porque las operaciones y el discurso que idearon sus enemigos ya sabemos por el capítulo anterior que aportaron una nueva visión sobre la figura teresiana y los fundamentos sobre los que tuvo que defenderse.

La desautorización fue orquestada principalmente por fray Alonso, monjas deladoras como Luisa María, Catalina Manuel y Bernardina Bernarda; así como por algunos monjes benedictinos contrarios al poder de San Plácido, entre los que sobresalía el abad de San Martín, fray Antonio de Castro. Según lo visto anteriormente, entendemos que la división en dos grupos hacía la convivencia casi insostenible para las monjas, que luchaban por

conseguir la máxima autoridad intramuros, de modo que algunas decidieron aliarse con fray Alonso para instarlo a desacreditar a las personas que les eran inoportunas en sus vidas, esto es, fray Francisco y Teresa. El asistente del prior confesó después de haber entregado la delación que fue Catalina Manuel quien le hablaba mucho del tema y quien le puso en contacto con una antigua compañera suya del convento de las Dueñas de Sevilla, Catalina de Heredia, quien hizo llegar a fray Alonso “un papel” sobre los alumbrados de Llerena con la esperanza de que juzgase si se “ajustaba” a ello lo que ocurría de ordinario en el convento madrileño (AHN Inq. Leg. 3692/3, ff. 3r-v).

A pesar de las desavenencias que se sabe tuvieron el prior y su asistente, fray Alonso se resistió a participar de la traición que las deladoras deseaban perpetrar, ya que, como reiteró en su juicio, nunca dejó de tener a fray Francisco por santo, sabio y maestro, tras haber compartido unos veintitrés o veinticuatro años a su servicio (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 48r). Por esto, no fue hasta su viaje a Roma a principios del año 1628 cuando concluyó que en ese convento había mucho “embeleco” y poco demonio (AHN Inq. Leg. 3691/1, f. 51r), de forma que debía denunciarlo, pero no al Santo Oficio sino al conde-duque. El propósito del delator no era en principio provocar un escándalo sobre la comunidad sino anular la influencia del prior para ocupar su puesto y contrariar la autoridad de Teresa en beneficio del resto de monjas, por lo que acudió a la persona sobre la que se fundamentaban esos pilares, aunque Olivares no fue fácil de convencer y su obstinación terminó por agravar el problema⁷⁶.

El círculo de don Gaspar no otorgó demasiada veracidad a las palabras de fray Alonso y éste volvió a escribir a Jiménez de Enciso, aunque amenazando ahora con lo que podría pasar si hacía públicas sus denuncias, según él “es fuerza haber de dar un gran estampido en la Inquisición si este daño no se previene” (AHN Inq. Leg. 3692/3, ff. 212v-213r). Apuntaba además lo intolerable que se haría para personas tan importantes en la corte si las noticias eran “puestas en boca de la malicia y sacadas a la plaza del mundo” (AHN Inq. Leg. 3692/3, f. 213r). Las amenazas del fraile tan sólo movieron a Olivares a pedir a su

⁷⁶ Fray Alonso no llegó nunca a mantener contacto directo con Olivares, sus cartas fueron remitidas directamente a don Diego Jiménez de Enciso, amigo íntimo del valido y conocido del delator. Se conservan algunos papeles y cartas que se intercambiaron para discutir la materia (AHN Inq. Leg. 3692/3, ff. 212r-224r), en las que fray Alonso afirmaba obrar en nombre de la fidelidad profesada a Olivares porque “me necesita la honra de la religión, la del conde y la del mismo padre fray Francisco” (AHN Inq. Leg. 3692/3, f. 212r), por lo que pedía el destierro del prior. Sin embargo, Jiménez de Enciso no se mostró muy diligente al enviar las respuestas, quizá por el poco crédito que daban a fray Alonso, y éste arremetió entonces contra el Protonotario, pensando que era él quien estaba “entorpeciéndolo” todo, pues Teresa era la protegida de don Jerónimo y el monje benedictino no hacía más que ensombrecer su integridad con críticas (AHN Inq. Leg. 3692/3, f. 214v).

amigo don Álvaro de Villegas que confesase a las monjas en busca de indicios sospechosos, lo que indica, por otra parte, lo ajeno que debió de mantenerse el valido en la mayoría de los sucesos. La noticia acerca de la reunión entre el doctor Villegas y Teresa está atestiguada por la propia monja en una carta ya mencionada en el capítulo primero, en la que aseguraba que había contado “las cosas que Dios ha permitido que haya en casa [...] *al pie de la letra*” (subrayado nuestro) y que si no se lo había hecho saber antes a don Gaspar era porque esperaba que Dios lo dispusiese. Aclaraba que en nada estaba involucrado don Jerónimo, pues aun “con tanta amistad, nunca le había dicho casi nada” (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 618r–619v). De esta forma Teresa intentaba que los hechos no fuesen considerados de gran importancia al asegurar que ni a su gran amigo le había hecho partícipe de “casi nada” por la falta de relevancia que tenía.

El contenido de esta entrevista con Villegas no se conserva, pero su alcance no debió de ser demasiado alarmante en cuanto no se entendió como una amenaza y no procedieron a medidas ulteriores por parte del círculo olivariense. No obstante, fray Alonso no se resistió a lanzar una nueva amenaza y esta vez muy clara, pues le exigía a Jiménez de Enciso que “se la dé [la carta] al conde para que mire que se pierde ocasión, y que *si llega a dar lumbre el fogón se ha de oír luego el trueno sin poderse remediar*” (subrayado nuestro) (AHN, Inq. Leg. 3692/3, f. 213v).

Ante las continuas negativas, el fraile realizó un memorial detallado y lo entregó al abad de San Martín y enemigo de los fundadores de San Plácido con la intención de colaborar en materias que atañían al Santo Oficio (AHN Inq. Leg. 3691/1, ff. 48r-53v)⁷⁷. Con su apoyo, fray Alonso entregó el 12 de junio de 1628 la delación oficial escrita de su puño y letra y ese mismo mes comenzaron las debidas audiencias con las monjas, firmadas por el secretario Martín de Ceberio y supervisadas por el fiscal del Consejo, Diego Serrano de Silva, mientras que el inquisidor responsable fue el General Zapata. Éste ordenaba el 30 de junio que entrasen en la clausura y sacasen a doña Teresa y a doña Isabel, remitiéndolas

⁷⁷ El abad era un enemigo claro de Jerónimo y Teresa desde que éstos decidieran fundar el convento y perdiese cierto poder con ello, pues al estar San Plácido adherido a su Iglesia de San Martín le hacía en principio beneficiario por estar bajo su jurisdicción, pero el poder del Protonotario en la corte propició que adquiriese para el convento una serie de prerrogativas y privilegios que lo desvinculaban finalmente de la responsabilidad del abad. Por otra parte, éste, “desde la sombra del anonimato, fue el verdadero mentor de aquella delación” (Puyol Buil 1993: 192); sin duda tuvo su parte de responsabilidad o, al menos, supo manejar a un influenciable fray Alonso para que ahora pidiese no sólo que la carga de la justicia cayese fulminantemente sobre el prior, sino también sobre Teresa y el Protonotario, del que decía era partícipe de la farsa conventual. De todo ello se desprende que la delación efectuada en junio de 1628 supuso la culminación de varias tramas que tenían como objetivo a Teresa y al prior: por una parte los problemas en el seno conventual movieron a fray Alonso a hacer partícipes de sus críticas a personas ajenas, que aprovecharon la aguzada animadversión del fraile por su superior y lo animaron a llevar a cabo la denuncia oficial, haciendo del tema también una cuestión política.

presas a la Inquisición de Toledo, además de suspender a la abadesa, poniendo a doña Elvida del Prado en su puesto, y hacer inventario de los papeles que se hallasen en las celdas (AHN Inq. Leg. 3691/1, ff. 201r-v). Esa misma tarde se efectuó el decreto y el secretario Ceberio firmó que los papeles sacados de la celda de Teresa habían sido requisados, aunque ni se especifica su contenido ni se conserva el inventario de papeles mencionado por Zapata, por lo que no sabremos el verdadero alcance de las palabras de Teresa al confesar que se había dejado llevar por el gusto de la pluma al “hablar en cosas de Dios” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 805v). En cualquier caso, debemos preguntarnos si todos esos papeles que se requisaron de su celda correspondían con estos escritos de los que ella hablaba o concernían más bien con las notas tomadas al dictado de los supuestos demonios, cuyo contenido tampoco sabremos nunca. Ciertamente es que se perdieron algunos procesos pertenecientes a monjas secundarias de la trama, pero, en un juicio de tal envergadura como era el de Teresa por la impronta pública que tenía, importaba conservar cada mínimo detalle, aunque como es evidente no fue así y por alguna razón, ya fuese por descuidos en su conservación o por la heterodoxia contenida y por no agravar más la pena a personas cercanas a las jerarquías políticas, se eliminaron en algún momento del juicio.

Tras la reclusión de la benedictina en Toledo su figura se convirtió en el foco de atención de la corte y acaparó las preocupaciones de los inquisidores desde el comienzo. Todos los documentos concernientes a su proceso y especialmente sus cartas y escritos autógrafos se encuentran repletos de anotaciones a los márgenes de los inquisidores y de señales en frases que les interesaba resaltar. Eso sí, todas estas indicaciones apuntaban a la relación con Olivares y a las pretensiones de fama de la monja, que anotaban constantemente como “lisonjas al conde”, “predica”, “revelaciones”, “habla de sí misma”. A tenor de estas notas marginales, los inquisidores estaban más preocupados por conocer el alcance carismático de la monja que por las posibles prácticas herejes que pudiera haber cometido, pues escasas son las anotaciones acerca de los tocamientos, de las posesiones demoniacas acaecidas o de los rituales que tenían lugar en San Plácido; pero muchos son los subrayados de pasajes en los que Teresa tiene contacto con nobles o hay noticias de su amistad con personajes de la corte, lo que indica una predilección clara en las miras del fiscal⁷⁸.

⁷⁸ Me parece interesante resaltar esta predilección en las pesquisas de los inquisidores porque nos recuerda el elevado número de carismáticas y profetas que gozaron de popularidad en círculos cortesanos de especial relevancia, como Lucrecia de León, María de Santo Domingo, María de la Visitación o sor María de Ágreda; por nombrar algunos de los ejemplos más conocidos que hacían temer a las autoridades eclesiásticas por la fama que acaparaban entre los fieles que acudían a ellas en busca de consejo espiritual. Su desafío se

La lectura de los procesos deja claro que la figura de Teresa se consolidó como protagonista en los interrogatorios y fue objetivo primordial de las pesquisas inquisitoriales. Ciertamente es que la delación la inculpaba directamente de toda la trama y que su cargo como priora le hacía responsable de lo ocurrido diariamente bajo los muros conventuales, aunque su capacidad de gobierno o de liderazgo entre las monjas no fue lo que se cuestionó, sino que se deliberó con gran énfasis la posibilidad de que hubiese utilizado su cargo para granjearse fama y vanagloria, al atraer el interés del conde-duque. Esto fue especialmente lo que la encumbró definitivamente frente al resto de monjas en los procesos, pues aunque ella era priora seguía estando a las órdenes de la abadesa, doña Andrea de Celis, con la que la Inquisición tuvo un trato mucho más benévolo, a pesar de ser oficialmente la máxima responsable de las monjas dentro del convento⁷⁹.

Ante tales circunstancias Teresa se vio desconsolada al ver cómo desaparecía todo aquello por lo que se había sacrificado, pero su desconcierto se agravó al comprobar que su círculo de amistades le daba la espalda ante el peligro inquisitorial. De repente “todos parecían haberse conjurado contra el convento” (Puyol Buil, 1993: 194), por una parte, Olivares finalizaba la correspondencia con la monja para evitar mayores rumores y evitar dudas sobre su persona, desentendiéndose del problema y apartándose de toda relación con ella de forma pública, pero manteniendo la ayuda en la sombra por medio de su círculo próximo de amigos. Y por otra parte, se añadía el silencio de los hermanos de la monja, uno de ellos contador del Consejo de Hacienda, don Pedro, y el otro opositor por entonces a la cátedra de Teología en Salamanca, fray José; quizá no quisieron comprometer sus ascendentes carreras y, en vista de que los enemigos de su hermana cobraban fuerzas, era la opción más cauta.

Este abandono aparente que sufrió la benedictina se incrementó con la reclusión en las cárceles secretas, lo que supuso el comienzo de los atropellos a su honor⁸⁰. En ellas tuvo

incrementaba al contar con el favor de protectores poderosos que apoyaban sus pretensiones y provocaba que, como con Teresa Valle, los inquisidores buscaran las huellas de estas relaciones con el objetivo de censurar y limitar su influencia.

⁷⁹ La documentación del proceso de la abadesa es bastante más escueta que la de Teresa, de cuyo juicio se hizo una copia para el resto de casos de las monjas, es decir, el de Teresa fue el modelo que se siguió, las audiencias se copiaron y la sentencia se hizo extensible a todas las demás. Para hacernos una idea de la magnitud de los procesos contamos con 930 folios del juicio de Teresa (AHN Inq. Leg. 3692/1), frente a los 653 de Andrea de Celis (AHN Inq. Leg. 3692/2), los 447 de María Anastasia (AHN Inq. Leg. 3692/4), o los 327 de los juicios conjuntos de Juana Paula, Isabel Bernarda y Luisa María (AHN Inq. Leg. 3693/1).

⁸⁰ Charles Lea (1922) expone que las razones por las que se confinaba a los reos en las cárceles secretas, frente a las medias o laxas, era la gravedad de las acusaciones que se les imputaban y el grado más alto de confinamiento requerido por las autoridades, que frente al público suponía un deshonor inmediato (1922: 507-513). Las condiciones no eran precisamente buenas, aunque en la época de Teresa ya no era frecuente la tortura (1922: 510), cosa que sabemos seguro no se ejerció sobre ninguno de los acusados de San Plácido.

una asistencia y contacto con el exterior limitado y a la sombra, que se desprende de declaraciones que la monja hace en los memoriales que remitió voluntariamente al Tribunal inquisitorial, donde se defiende “de lo que un testigo dice de que solía yo decir...” (AHN, Inq. Leg. 3691/2, f. 791r) o donde asegura haber padecido grandes males “de enfermedad y de deshonor” a raíz de su reclusión en las cárceles (AHN, Inq. Leg. 3691/2, f. 806v). Palabras como éstas dejan entrever que Teresa compartía información con el exterior y era consciente del escándalo en la corte, aunque de forma muy limitada, por lo que el círculo olivariense propició muy sutilmente, como ya veremos, que Teresa saliese de su prisión y fuese recluida en un convento, donde el acceso, ya fuese directo o a través de terceras personas, estaba garantizado. A pesar de esta ayuda, la benedictina perdió apoyos, especialmente porque aunque de forma extraoficial recibiese consejos sobre cómo proceder en su defensa, de manera pública no podía vincularse su nombre con el de personas importantes o ilustres, sobre todo a medida que los detractores consolidaban su posición, por lo que pareció que sus antiguos protectores se desprendían de toda relación con ella. Esto ocurrió con la condesa de Olivares, quien entregó al Santo Oficio todas las reliquias que había adquirido en el convento, tal como señala uno de los papeles oficiales que dice que

fray Antonio de Sotomayor trajo ciertas reliquias, cruces, imágenes y cosas semejantes que la Majestad de la reina nuestra señora remitió al dicho Consejo por habérselas enviado doña Teresa del Valle, rea que al presente está presa en las cárceles secretas de Toledo. Y lo mismo hizo la condesa de Olivares de otras prendas semejantes que entregó al dicho padre confesor y cardenal Zapata. (AHN, Inq. Leg. 3691/2, f. 451r)

El documento desvela que Teresa tuvo una influencia importante sobre el matrimonio Olivares y que la confianza de estos en ella era plena, pues consintieron que la reina aceptase sus regalos.

La única persona que se mantuvo públicamente de lado de los acusados fue el obispo de Urgel y antiguo maestro de fray Francisco, fray Antonio Pérez, quien remitió un defensorio a los inquisidores en septiembre de 1628 como respuesta a la petición del prior, que sin

Por otro lado, cabe señalar que “the cruellest feature of inquisitorial prison discipline was the rigid denial of all intercourse with the outer world” (1922: 513), y precisamente las pocas noticias que le llegaban a Teresa, sumado a la desesperación por la soledad de su celda inquisitorial provocaron su impulso de alzar la voz para hacerse escuchar, si no de forma oral, si mediante su escritura.

duda sienta las bases de la estrategia apologética tomada años más tarde en cuanto a los argumentos teológicos que sostenían la veracidad de los demonios de San Plácido (AHN Inq. Leg. 3691/2, ff. 1419r-1422v). Sin embargo, las crecientes críticas y rumores que vinculaban a una supuesta hereje y embaucadora con el valido de Felipe IV provocaron que un año después de la entrada de los inquisidores en San Plácido el apoyo fuese evidente y la estrategia de defensa nueva: pretendieron desviar la atención hacia el prior, atribuyéndole la máxima culpabilidad de los sucesos y utilizando a la monja, que había sido la protagonista hasta el momento, como estandarte de inocencia, candidez, obediencia y honor. Su figura se convertía paso a paso en la sombra de los males de Olivares en la corte porque los entresijos del caso corrieron rápidamente por los mentideros madrileños⁸¹, tras lo que el círculo del conde se apresuró a corregir esta imagen escandalosa y dirigirla hacia el lado contrario, de ahí que la monja escribiese en un lapso de meses nada menos que tres escritos apologéticos de su inocencia, en los que, curiosamente, reconocía haber vivido engañada por el prior y haberse dado cuenta de ello durante su estancia en las cárceles.

Estos tres textos inician a la monja en la escritura pública y en los mecanismos discursivos de defensa y confesión, e interesan especialmente porque reflejan la toma de conciencia de su autora como protagonista y responsable de toda su comunidad. Son espejo, además, de la desesperación por las circunstancias a las que se ve sometida y de un descuidado proceder en sus respuestas, debido al asesoramiento limitado del principio, que se aprecia cuando relata a veces sin tapujos algunos motivos de dudosa ortodoxia, al mismo tiempo que apela al silencio y a su falta de memoria cuando duda de la repercusión de otros datos. Motivo éste, el del silencio o falta de memoria, tan común en los escritos de Teresa como en otras carismáticas confrontadas a los tribunales eclesiásticos, que hacen de él una estrategia reiterada de defensa.

- **Comienza la defensa del convento: Teresa escribe su primera apología**

Teresa llevaba ya algunos meses recluida e incomunicada en las cárceles secretas de Toledo y esta desesperación por desconocer el verdadero alcance de su proceso y de lo que ocurría a su alrededor, seguramente motivada por los consejos que de una forma u otra

⁸¹ A pesar de que en todo proceso inquisitorial existía un estricto secreto durante el juicio (Lea 1922: v.2, 470-478), la repercusión del caso de San Plácido logró neutralizarlo y de alguna forma tuvo que haber filtraciones, si tenemos en cuenta que las críticas a Teresa y a sus protectores se iniciaron pronto.

podiera obtener del exterior y consciente de que en los próximos meses se pediría su salida de la cárcel le llevó a la determinación de explicar con detenimiento su experiencia. Además, no debía de estar muy contenta con su testimonio en los interrogatorios si pensaba que dando mayores explicaciones de las que ya había ofrecido podía aliviar la pena judicial, en consecuencia remitió al Santo Oficio un primer memorial el 11 de junio de 1629 en el que declaraba de forma voluntaria acerca de varios puntos esenciales de su proceso. Gracias a este deseo por expresarse apreciaremos en lo sucesivo la evolución que presenta tanto el discurso de Teresa como su conciencia como protagonista y *autora*.

El texto tan sólo dispone de una copia única que está incluida en el proceso de Teresa y que corresponde al original, por tanto es autógrafo. Viene firmado y fechado por la propia monja aunque no contiene título, así que en adelante me referiré a él como *Descargos sobre los sucesos de San Plácido*⁸² (AHN, Inq. Leg. 3692/1, ff. 791r-807v). Debemos suponer que fue escrito en un momento de total desesperación y soledad, dada su situación de reclusión absoluta y el escarnio público, de tal forma que la autora muestra su estado de ánimo por medio de un comienzo abrupto, sin más pretensiones que la de ser una voz testimonial; dice así: “acerca de lo que un testigo dice de que solía yo decir que conocía cuando hablaba en mí el espíritu de Dios o el del demonio me he acordado de que [...]” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 791r).

Uno de los motivos esenciales que caracteriza el texto es la apología que mantiene acerca del crédito que otorgó a las enseñanzas de fray Francisco, para cuya explicación Teresa expone varios acontecimientos en los que describe, entre otros elementos, la dificultad de conceptos de las materias expuestas por el prior, sus supuestas profecías, o las ocasiones en las que les reprendía por el mucho entretenimiento que mostraban las monjas en detrimento de la oración. La monja pensaba que defendiendo la confianza puesta sobre fray Francisco sería tomada como una obediente sierva, siempre al servicio del superior, pues ella aún no era consciente de que éste estaba siendo interrogado por mucho más que unas rencillas con fray Alonso, lo que suponía que al estar su autoridad en duda también la credulidad de Teresa quedaba expuesta como cómplice.

La sabiduría del prior y la altura intelectual de sus enseñanzas fueron hechos casi incuestionables para el círculo de Teresa, pues si seguimos sus palabras, dice que todos le tuvieron “por hombre santo y persona de grandísimo fondo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 794r). Él mismo era la persona encargada de crear este aura especial, presumiendo de sus

⁸² Barbeito Carneiro lo denomina *Memorial en que declara sobre la doctrina y actuación de fray Francisco García y sobre algunas religiosas* al editar parte del texto (1991: 166-184).

capacidades frente al resto de sus compañeros como si de una justa se tratase, de esta forma cuenta Teresa que una vez el prior aseguraba que

había tenido encuentros con todos, particularmente en los estudios, convenciéndolos porque les ponía argumentos que no le podían responder. Y contaba esto delante de fray Alonso de León y decía las personas con quien los había tenido, con lo cual daba yo grandísimo crédito a todo. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 793r)

Teresa no especifica ni la fecha en la que se dio tal conversación ni las personas con las que discutió fray Francisco, por otro lado, resulta lógico si tenemos en cuenta que el memorial comprende un compendio de retazos de anécdotas que la monja recuerda para sostener su inocencia, pues no trata de ofrecer todos los datos sino de componer un escrito que le permita alzar la voz con los momentos de su vida conventual que cree especiales. En el caso concreto de la conversación que señala parece que los interlocutores del prior eran tan sólo la misma monja y fray Alonso, de lo que se infiere que debió de tener lugar en el convento, donde la autoridad de fray Francisco era absoluta y donde difícilmente nadie podría contradecir su testimonio en el caso de ser incierto. Esto indica que el prior sabía cómo ganarse la confianza de sus pupilas e imponer su superioridad sobre fray Alonso, es decir, en la intimidad y adquiriendo para su persona una serie de características intelectuales por las que después estaría autorizado a tomarse las licencias con las monjas que se vieron en los procesos, pues ¿quién se opondría a las prácticas que una persona tan acreditada imponía?

Además, supuestamente sus enseñanzas eran de tal dificultad que incrementaba aún más el respeto y admiración de las monjas por su maestro, en lo que se aprecia el gran carisma con el que atraía fácilmente la atención del círculo del convento, pero no así la de fray Alonso: el fraile delator fue el único que se mantuvo distante con el prior y se enfrentó a él en más de una ocasión al no compartir la perspectiva tan liberal que mantenía en materias religiosas.

A esta autoridad e inteligencia de las que presumía el prior se le sumaban sus capacidades proféticas. Teresa no profundiza mucho sobre este tema, pero resulta importante resaltarlo porque ofrece ciertas pistas acerca de la íntima relación que tenían ambos, ya que nos pone en conocimiento de las largas conversaciones que mantenían –en

las que ella adquiriría muchos de sus conocimientos exegéticos-, y en las que fray Francisco se sentía seguro para contarle que

estando en Salamanca estudiando le dio a entender nuestro Señor le hiciese un convento de monjas en la primitiva observancia, y que desde entonces había padecido grandísimos trabajos y estado en muchos peligros de la vida y padecido grandes testimonios y murmuraciones. Y que, con todo, siempre perseveraba en la esperanza que tenía en Dios de que había de ser [la fundación]. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 793r)

Es interesante este fragmento por la heteroglosia textual que manifiesta y que veremos ser tan característica en la escritura teresiana, especialmente cuando relata lo contado por otros, reproduce sus actos o explica los dichos de los demonios. En este fragmento se introduce en la narración de la monja otra de corte idealista realizada por un actante distinto a la propia autora, que nos hace cuestionar el grado de reescritura que Teresa utiliza, ya que resaltando la intención del prior de fundar un convento estaba revalorizando sus propios deseos por la misma empresa, como si compartiesen un mismo destino. En la estrategia de defensa por medio de valorizar las capacidades y visiones de su superior la monja da cuenta de algunas que, por su singularidad, indican su elevado conocimiento; por ejemplo, menciona que en otra ocasión supo por boca del prior que

había dicho en Sevilla cómo caería el duque de Lerma de la privanza y que se reía de ello su madre del padre fray Alonso de León, y él se lo aseguró. Y no me acuerdo si dijo señaladamente el tiempo. Y también me parece que decía lo había visto por un cometa que entonces hubo. No me acuerdo bien de esto. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791v)

De los fallos de memoria en motivos puntuales de la narración ya nos detendremos en adelante, pero ahora es importante señalar la confianza que sentía el prior con Teresa al relatarle algunas de sus experiencias pasadas, y su estrategia para seguir construyendo una imagen casi sobrenatural de su persona, eso sí, esta vez dentro del convento porque no dio publicidad a sus profecías fuera de la comunidad benedictina. La primera profecía sobre la fundación del convento no haría más que corroborar en Teresa lo especial de su empresa fundadora, que había sido profetizada por su tía doña María de Loaysa y por el mismo

prior del convento nada menos que en sus años estudiantiles. Y además, esto ayudaría a incrementar la religiosidad tan extrema que se vivía en la comunidad conventual, en la que las profecías, los arrobos y las visiones eran costumbre casi cotidiana. Por otro lado, se comprueba que la relación entre el prior y su asistente era bastante larga, desde sus años sevillanos, y que la madre de fray Alonso no daba mucho crédito a fray Francisco, ¿habría influido la perspectiva de la madre sobre la del hijo? Desde luego que fray Alonso era la persona que mejor podía conocer al prior, dada la larga relación que les unía, y quizá se sintió cansado de que las tretas de fray Francisco llegasen demasiado lejos o vió el momento propicio para actuar contundentemente contra él, pero desde luego tenía motivos personales suficientes para denunciarlo ante el Santo Oficio.

Además, nos recuerda que las profecías no sólo eran habituales en visionarias y carismáticas, sino que también proporcionaban fama a hombres que compartían visiones; de hecho, el movimiento profético se inmiscuyó tanto en la política barroca que en 1643 el fraile Juan de Santo Tomás convocó una reunión de profetas en Zaragoza como respuesta a los numerosos augurios que anunciaban cambios drásticos en la corte, lo que, por otro lado, evidencia la fina división entre la religión y la monarquía en la época (Cueto 1994: 68).

En cualquier caso, el prior también reprendía a las monjas por las distracciones que mostraban en muchos momentos, especialmente durante la oración, y éste es otro de los motivos que Teresa alega para defender la confianza que puso en fray Francisco porque de esa forma él les mostraba la gran responsabilidad que tenía con su aprendizaje, ya que éste

continuamente nos estaba enseñando que no hiciésemos cosa sin estudio del temor de Dios, que enseña a dar a cada cosa lo que le toca y a no echar en olvido nada. Y así era de ordinario entre nosotras (como tengo dicho) cuando nos divertíamos, estando rezando o cuando poníamos alguna cosa fuera de su lugar o estaba algo con poca limpieza, decir: «si nuestro padre lo viera, ¡tristes de nosotras!». Y a mí de ordinario me reñía porque tenía mil descuidos. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 793v)

Fray Francisco se ocupó de mostrar a las monjas el amor sincero a Dios y el desahogo de las distracciones mundanas para infundirles temor a decepcionar al Señor, pues como Teresa cuenta:

En las pláticas o lecciones que nos hacía cada día, nos decía muchas veces la pureza que Dios quería en las esposas y que cualquiera afecto que teníamos a las cosas exteriores o deleitación en ellas era como un modo de fornicación y traición que hacíamos al Esposo. *Y que era tan celoso que habíamos menester vivir con grande atención.* (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792v)

La confianza que puso sobre su maestro espiritual, sumado al temor que infundió para que no lo decepcionasen tanto Teresa como el resto de mujeres del convento propició que la benedictina creyese como ortodoxas todas sus enseñanzas, de ahí que uno de los puntos fuertes en este primer alegato sea defender su inocencia respecto a la acusación por alumbradismo. Trataba de sostener su ignorancia, ya que si, como dice el Tribunal, se cometieron faltas en las prácticas religiosas éstas fueron realizadas inconscientemente y desde la creencia de estar obrando según el dogma de la Iglesia católica, “sin que de ella se pudiese colegir engaño ni alumbramiento” porque así se lo aseguraba el prior (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792v).

Teresa no se para a explicar con detalle el tipo de enseñanzas que se les impartían más allá de lo que se ha expuesto aquí sobre el amor a Dios y la decepción de las cosas mundanas, pero entiende que la acusación como alumbrados recae sobre ellos por las caricias que se ofrecían y la doctrina particular del prior. En cuanto a las primeras, asegura desconocer que se hubiesen dado ósculos en la boca o haber sido los tactos todo lo imprudentes que algunos testigos aseguraron que eran en sus declaraciones ante el Santo Oficio, pues confiesa: “jamás oí a nadie no tenerlas por buenas, y siempre entendí de todas que no eran tan ignorantes que no supiesen que abrazos y ósculos, aunque fuesen en la frente o en el carrillo, no eran decentes” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 799v). No obstante, aunque las monjas no discrepaban en su opinión sobre la honestidad o falta de ella en el trato mantenido con el prior, ya hemos conocido algunos desencuentros entre ellas por “los grandes sentimientos de que no les hiciera muchas caricias y parecerles que las hacía a las demás y a ellas no” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 799v), es decir, la competitividad y los celos entre las monjas eran más que patentes y en sus quejas demostraban que esperaban más acercamiento por parte de fray Francisco. Esta disputa por conseguir los afectos del prior se hizo visible “desde el principio del convento y aún desde antes, que muchos disgustos de fray Alonso fueron por esto” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 799v).

En efecto, el prior ya era el confesor de la mayoría de las monjas de la comunidad antes de entrar al convento y podemos comprobar que sus familiaridades habían comenzado hacía tiempo, de lo que se desprende que fray Francisco, quien aconsejó reunir en San Plácido a muchas de estas mujeres, quisiese tenerlas bajo su guarda y disfrutar libremente de todas estas “niñerías de poca religión y en grandísima imprudencia” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 799v), como las denominaba Teresa, que una vez más se encontraban con la oposición de fray Alonso. Sin embargo, la autora ante todo deja claro que no había oído al prior “jamás decir que era el camino para la perfección” el permitir tocamientos y caricias a las monjas con los superiores (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792v), aunque sí reconoce el sacrilegio por decir que “del modo que hallaba al padre fray Francisco conmigo, hallaba a Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 803r).

Otro motivo polémico en la doctrina del prior se refería a las penitencias que muchas mujeres se infligían como castigo de la carne, pues él:

Nunca consintió que en el convento unas a otras se diesen disciplinas como en muchas partes se suelen hacer por más mortificación, diciendo eran mortificaciones inventadas de frailes descalzos y de beatas y que ni nuestro padre san Benito ni los santos grandes de nuestra Orden jamás habían hecho aquello. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 793r)

Es cierto que las disciplinas constituyeron una moda muy extendida entre religiosos y especialmente entre mujeres que querían mortificar la carne como pena para encontrar la salvación del alma. En el Tardomedievo estas prácticas disfrutaron de una gran popularidad gracias a los ejemplos de grandes santas y místicas como santa Catalina de Siena, y en los siglos siguientes esta práctica se consolidó en las figuras de santa Teresa o san Ignacio de Loyola; no obstante, aunque tras la Contrarreforma renacía el fervor por la mortificación como signo de especial devoción, a lo largo del siglo XVII fue perdiendo fuerza y acabó viéndose como exageración un tanto exhibicionista, fenómeno por el que se entienden las palabras del fraile. Por otro lado, tengamos en cuenta la tensión entre órdenes religiosas, reflejada de igual modo en sus declaraciones, que luchaban por alcanzar mayor poder en la corte y entre la población, situación que les llevó a competir por acaparar más santos entre sus filas que el resto de órdenes, especialmente visible en las polémicas de la época por el patronato de santa Teresa y el dogma de la Inmaculada Concepción (Rowe 2011: 167-192). Las palabras del prior surtieron su efecto, puesto que Teresa no practicó

ningún tipo de penitencia, a excepción del ayuno de cuarenta días que aseguró haber hecho, al menos ni ella así lo declara ni tampoco el resto de testigos lo comentan, aunque sí sufrió los dolores de la enfermedad, como tantas otras religiosas y místicas, que mostraban el poder de Dios, pues según ella sus períodos enfermizos estaban relacionados con castigos merecidos o promesas realizadas, todo ello mencionado en capítulos previos. Y este dolor es el que alega en algunas partes de su narración para atraer la benevolencia del *lector-inquisidor*, así asegura que “la falta tan grande que tengo de salud y la cortedad de mi entendimiento no me han dado lugar a poder declarar muchas cosas como quisiera” y más adelante insiste de nuevo de forma más explícita: “suplico a vuestra Reverencia me haga merced por mi falta de salud y memoria” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 807r).

En cualquier caso, la defensa de la autoridad de fray Francisco es contundente, Teresa en el momento de escribir este primer memorial confía en la inocencia del prior y deja claro que si otros testigos alegan herejía en las prácticas del convento ella no estuvo presente, pues lo único que sabe es que el prior

decía cómo habíamos de vivir con tan gran recato unas con otras como si estuviéramos delante de mucha gente, cómo habíamos de dormir y leía cómo lo decían los santos. De suerte que en las pláticas en público y en las conversaciones a solas que con él tuve todo fue enseñarme el recato y honestidad que había de tener sin que jamás pueda acordarme de lo que algunos testigos dicen de sus caricias y doctrina que enseñaba sobre ella.
(AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 793r)

Se manifiesta de nuevo la buena relación y el grado de confianza que tenían el prior y Teresa gracias a esas “conversaciones a solas” de las que disfrutaban frecuentemente, asimismo es visible la disparidad entre los miembros del convento, es decir, la división en dos grupos de las monjas y cómo se intentaban acusar por medio de sus testimonios. Por otro lado, las palabras de Teresa resaltan el temor fundado por el prior entre estas mujeres cuando les aconsejaba actuar siempre pensando en una posible mirada acechante divina, que es interesante desde el punto de vista de la performatividad que adquirirían en las manifestaciones del demonio y las supuestas posesiones, siempre buscando la máxima expresividad y atención de un potencial espectador. De igual modo, sería interesante conocer el modo en el que el prior aconsejaba dormir o “leía como lo decían los santos” para establecer el alcance de las prácticas íntimas y cotidianas del convento, aunque éste

no fue un interés compartido por el fiscal del Consejo, puesto que no hizo preguntas ulteriores sobre el tema y tampoco existen anotaciones al margen del escrito referente a este asunto.

Si bien la figura del prior ocupa una parte importante del texto de Teresa, como podemos comprobar, ésta también se detiene a explicar la supuesta presencia de los demonios en el convento y la autoridad que les dieron. Un punto esencial en su defensa, y después en la estrategia del círculo de la monja, ya que se pretendía probar que las posesiones demoniacas fueron reales, no inventadas ni fantaseadas, y que era posible que hablasen a través de estas mujeres. Teresa se muestra contundente en este aspecto y, como veremos, no cambiará de opinión sobre la presencia de estos entes, pues “en cuanto a la certeza de que eran demonios los que dijeron las cosas que están referidas *siempre creí y ahora lo creo que lo eran* así por las cosas que experimente en mí como por las que vi en las demas” (subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 794v).

La narración sigue una serie de argumentos para la defensa de las posesiones y es que, en primer lugar, el hecho de que en “veinte y dos mujeres de tan diferentes condiciones y naturales pudieran fingir cosas tan ajenas de sus entendimientos y aun de las mayores del mundo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 794v) era algo extraordinario, que necesitaba ser prodigio sobrenatural para entenderlo. Nos encontramos aquí con la temática de la inferioridad femenina, pues según los tópicos de la época estas mujeres no estaban capacitadas para el discernimiento de tales fenómenos y mucho menos para inventar situaciones tan asombrosas por su singularidad. El hecho es si cabe más sorprendente al considerar que la presencia demoniaca se dio en un grupo amplio de mujeres dentro del convento, Teresa nos lo recuerda alegando que ocurriese esto en el mismo lugar y espacio íntimo conventual tuvo que ser “una permisión de Dios, que quiso juntar tantas personas de tan diferentes partes, todas con un mal tan desusado. Y que de mucho tiempo atrás había dado licencia a los demonios para que entrasen en sus cuerpos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795r).

Efectivamente, un punto fuerte en el alegato de la monja es la disparidad de lugares de procedencia de las monjas porque manifestaba la falta de premeditación del caso, aunque ya quedó claro que todas ellas pertenecían al mismo círculo y todas habían tenido relación con el prior antes de entrar en San Plácido. De esto a Teresa le interesa mostrar al inquisidor que las apariciones y fenómenos sobrenaturales habían comenzado en muchas de estas mujeres previamente, para poder aseverar que la presencia del demonio era una consecuencia inevitable y predestinada por los designios divinos que de tal forma lo

permitieron para mostrar su omnipotencia y tentar la virtud de la comunidad benedictina. De este modo, se comienza una enumeración de los signos que manifestaron algunas monjas antes de su entrada en el convento, en la mayoría se refiere a extraños desmayos, cuyo diagnóstico según los médicos que se habían consultado sólo podía determinarse como bromas del demonio al que había que conjurar en los cuerpos de mujeres como Gregoria María, Juana, la hermana de Teresa, y de Isabel Benedita. Otras mujeres manifestaron ciertos grados de locura en sus comportamientos, tales como las “grandes risadas”, los “desatinados gritos” y los “muchos aprietos” en los que les ponía el demonio a Ana de Tejada o a Josefa María; mientras que esta locura era más extravagante en Gregoria María, por ejemplo, que relataba su deseo de ser mártir ante la risa de sus compañeras (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 795r-v). Sin embargo, al contar los episodios sufridos por María Anastasia y Luisa María, Teresa utiliza la intertextualidad que le proporciona la seguridad de saber que tanto sus testimonios como los del resto de miembros procesados han sido leídos y entendidos por los *lectores-inquisidores* de este mismo escrito, así que remite a lo que se ha dicho anteriormente para conocer estos sucesos, pues “por no alargarme en referir historias no digo más” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795v).

La relación de estos signos en el escrito de Teresa revela ciertos aspectos de las creencias populares, pues como hemos visto tan sólo la extrañeza en un comportamiento exagerado de la persona, unos continuados desmayos, o un diagnóstico poco seguro por parte del médico hacían presagiar presencias sobrenaturales; fijémonos en lo que dice de su hermana Isabel: “un modo de mal que le daba en el corazón que le hacía grande fuerza a decir mal de Dios y de los santos, tanto que lloraba mucho y decía que no era posible que estuviese bien bautizada” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795r).

Otra de las señales que Teresa alega para mostrar la autenticidad de las posesiones era la coherencia existente entre todo lo dicho por las monjas durante la posesión, según esto cada una de las mujeres poseídas había coincidido en sus profecías, lo que no significaba que se cumpliesen, ya que, como solían decir Juana María y Elvira del Prado: “así como se escribía lo que decían, se había de escribir lo que salía verdad” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 796r), porque ciertamente los vaticinios y dichos de los demonios por boca de las monjas eran anotados, pero pocas veces se cumplían. La resistencia al discurso oficial del convento de estas dos monjas era previsible teniendo en cuenta que pertenecían al bando contrario al de Teresa y, por lo tanto, menos poderoso, por lo que intentaron imponer su diferencia con la línea preminente y mostrar la sinrazón de ésta. Por otro lado, es cierto que se escribía todo sobre los demonios y, según aseguraron ellas, cientos de páginas se

dedicaron a esta empresa, pero de ellas no ha quedado resto alguno, tan sólo lo que las monjas contaron en sus confesiones al fiscal.

Aunque Teresa se acusa varias veces de no haber comunicado con expertos todo el caso desde su comienzo, también asegura que dio a leer las páginas que habían escrito sobre lo dicho por los supuestos demonios a su hermano fray José de la Cerda, quien “vio muchos puntos de teología declarados por Peregrino, por Galalón, por Peregrino II, por Serpiente y por Fortaleza” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795r), sin que de ello se pudiese colegir dictámenes hechos por mujeres. En este punto de la narración la autoridad de su hermano es clave, ya que para el año 1629, cuando se escribe este memorial, ya había conseguido la cátedra en teología y ocupaba el cargo de maestro de estudiantes en el Monasterio de San Vicente de Salamanca y este dictamen daba fuerza a la defensa, por ello Teresa relata dos anécdotas que exponen con claridad la veracidad de lo experimentado y las sensaciones de su hermano, que “oyó a todos los demás demonios y de cada uno se admiraba” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 797r). Una de estas ocasiones tuvo lugar cuando, estando las monjas en el coro escuchando misa, doña Gregoria comenzó a gritar con fuerza

cosas acerca de lo que Dios quería en las monjas, que oyéndole el dicho fray José decía con muchas lágrimas no podían decirse cosas semejantes si no eran por los mismos ángeles. Y que habían hecho en él tal efecto y recibido su alma tanta luz que no le había en su vida movido cosa tanto para de veras servir a Dios como lo que le había oído. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 797r)

Las últimas palabras de Teresa reflejan una vez más el ambiente que se vivía en el convento y el crédito que una persona bien instruida para el discernimiento teológico otorgaba a estas monjas. Sin embargo, su discurso quedaba incompleto sin un último alegato, y éste era su propia experiencia, pues la confesión trataba de exponer lo vivido por una persona y lo que caracteriza a estos textos es el surgimiento de un fuerte “yo”, cuya misión es autorizar el discurso, de ahí expresiones como “es imposible poder a quien las veía dejarle duda alguna” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795v), al referirse a las posesiones, porque esta experiencia autorizaba la realidad del relato. Cuando ya había ofrecido algunos argumentos que reforzaban su apología cierra su discurso con un “de mí, digo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 801r), y es cuando cobra sentido toda la narración anterior, pues ella fue testigo, lo vio y así lo autoriza, al hacernos partícipes de su dolor, ya que ella misma sufrió

“mil extremos de sentimiento” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 802r) de una fuerza tan sobrenatural que era imposible no pensar en la acción del demonio en todo ello.

Además de la defensa sobre la presencia de los demonios y la obediencia incondicional hacia fray Francisco el discurso contiene dos elementos importantes, estos son, los “enajos” de Catalina Manuel, Bernardina Bernarda y Luisa María, detractoras del bando de Teresa, y la asunción de toda la culpa por parte de ésta. En cuanto a los “enajos” por parte de algunas monjas nos cuenta que habían tenido su comienzo antes de entrar en San Plácido y especialmente iban dirigidos al prior, pero que habían tomado mayor arraigo después de producirse las primeras posesiones, lo que es bastante significativo, teniendo en cuenta que las revelaciones iniciales comienzan en las monjas del bando de las envidiadas y esto nos sitúa en el momento de la división definitiva: la toma del poder dentro de la intimidad conventual. Esta adquisición del discurso predominante y oficial en la vida diaria de la comunidad provocó la reacción y respuesta del resto de monjas, quienes, no contentas con mantenerse al margen del juego de prodigios, emprendieron su propia contestación, primero negándose a creer en las posesiones, deslegitimando así el discurso oficial, y después participando del mismo juego para en la sombra tomar la posesión del poder. Lo cuenta Teresa indicando que “decía doña Catalina que no creía fuesen demonios sino invención nuestra” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795r), y como Catalina el resto de monjas de su círculo, aunque esta negación de las experiencias de las monjas del bando poderoso pronto se tornó rebeldía que utilizaba los mismos parámetros, pues tras muchas conversaciones de Teresa con estas mujeres para conocer el porqué de tales desencuentros le dieron “mil perdones, diciéndome que el demonio había puesto, desde que vino a casa, grande aversión conmigo” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 795r).

Posiblemente estas mujeres al ver la atención que estaban acaparando en el bando poderoso debieron de pensar que participando del mismo discurso conseguirían también el mismo poder o, al menos, vencer la marginalidad en la que estaban situadas en la intimidad del convento. De ahí que pretendiesen que eran demonios los que habían creado esas enemistades, incorporándose entonces a las mismas técnicas proféticas y contestando en la sombra. No obstante, algunas como Luisa María seguían teniendo quejas “cuando estaba enojada, sí tenía de mí, pero algunas veces llegándola yo a hablar y a acariciar me decía que no me espantase, que padecía mucho” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 798r). Estas palabras reflejan el duelo latente entre unas y otras, se aprecia la rebeldía de unas, el intento de mantener la preeminencia jerárquica de otras, y la vuelta a la calma por medio de la misma

estrategia: el discurso del demonio como causante del malestar comunitario, pues toda actitud fuera de lo normal anticipaba su presencia.

En todo ello sobresale la confusión de Teresa por asumir la culpa o defender su inocencia en el asunto, los dos aspectos podían ser utilizados retóricamente con el objetivo de defenderse de las acusaciones que se le hacían, y es en esta dicotomía en la que se verá inmersa a lo largo del escrito. En cuanto a asegurar su inocencia en lo ocurrido, era una prerrogativa esencial en los textos inquisitoriales y relacionada también con las estrategias dialécticas de construcción del individuo narrativo, pues ya que la acusación y sus detractores habían creado una imagen de ella como pecadora, ésta tenía que crear otra bien distinta que consiguiese convencer de su realidad e inocencia. Por todo ello, nos encontramos con una identidad discursiva, creada con los tópicos culturales que propician la virtud de dicha identidad y que veremos completada y perfeccionada en su último memorial de 1637, cumbre de su escritura.

Tal como se adelantaba, Teresa se presenta como pecadora, pero en su caso una pecadora muy especial y es que se expone sobre el resto de su comunidad como la suma responsable de todo lo ocurrido dentro del convento, esto, claro, es parte de la *humilitas* que utiliza para atraer la benevolencia del Tribunal. Teresa se expone al lector como un ser magnánimo que asume el castigo nuevamente de todo el convento por su responsabilidad como priora y fundadora, pide que “sea solo en mi el castigo de ellas. Y que vea todo el mundo la inocencia de todas las demás del convento, para que la honra de la religión de nuestro glorioso padre san Benito se repare en algo de lo mucho que por mi ha perdido” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 807r).

Se trata del comienzo de Teresa como autora, pues no espera a que nadie asuma la responsabilidad, sino que se posiciona como sacrificada defensora de toda la comunidad, con lo que desvela algunos motivos de su realidad circundante al pedir que “vea todo el mundo la inocencia”, ya que tras el memorial de la monja se escondían otras necesidades, como el desvío de atención. Por otro lado, la monja utilizará estas palabras años más tarde para responder a un clamor popular que utilizaba el convento de San Plácido como tópico cómico de agravio político hacia el Protonotario y el conde-duque. Esta creciente y temible opinión pública acaparará un protagonismo esencial en su último memorial, no obstante en el escrito presente comienza a perfilarse la conciencia de esa temida figura de este “vulgo” maldiciente y engañado de la realidad que se vivió intramuros, por ello con esta defensa Teresa espera que se vea:

La maldad que han tenido las personas que tal juicio echaron sobre las que tan sin alivio ni malicia padecían tan grandísimo trabajo. Dios por su misericordia se lo perdone y descubra cuán fuera de embelecocos ni de presunciones ni deseo de cosa de esta vida vivíamos. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 807r)

La humildad mostrada por Teresa es constante y se hace especialmente patente en las últimas páginas de su escrito al hablar de los temas más escabrosos como el de los demonios, sobre lo que expresa que “sola yo soy en esta parte la culpada, pues no lo consulté con las personas doctas que debía ni *dejé a nuestra madre abadesa que lo hiciera*” (subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 806v). De nuevo, la realidad de la vida conventual aflora en sus palabras y se desvela el mandato absoluto de Teresa sobre la comunidad, pues ese poder del que disfrutaba sobre la propia abadesa no era muy común, ciertamente tuvo que existir un pacto tácito entre los fundadores, el prior y Andrea de Celis al comienzo del convento, y quizá para no llamar demasiado la atención Teresa comenzó como priora a la espera de algunos años, cuando se le debía otorgar oficialmente el puesto de abadesa. En cualquier caso, es evidente la persuasión que ejercía sobre las decisiones de Andrea de Celis y cómo ésta era una pieza más de la jerarquía del círculo oficial en el convento.

La humildad de Teresa también pasa por reconocer sus faltas debidas a sus supuestas soberbia y vanidad, motivos muy presentes en su vida, según cuenta al reconocer que escribía sobre cosas divinas (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 805v). Estas palabras son de suma importancia para entender la figura de Teresa como autora, pues es la única vez que asegura que escribía dentro del convento y no por mandato o necesidad de una defensa, sino por su propio gusto y deseo de expresarse en materias divinas, de lo que se desprende que ya se había visto atraída por la pluma y se incluía en la tradición escrituraria conventual, consolidada por la santa de Ávila, en la que la enseñanza a las compañeras era fundamental para el desarrollo espiritual y el entretenimiento íntimo dentro de la clausura. Además, esta capacidad para escribir y poder enseñar acerca de Dios concedía a estas personas una fama de superioridad que en muchas ocasiones se convertía en un aura de santidad por la exclusividad de estas virtudes en mujeres; tales son los casos de monjas veneradas como sor Estefanía de la Encarnación, cuyas aptitudes artísticas atrajeron la atención del círculo del duque de Lerma a su convento, o el de sor Cecilia del Nacimiento, que contó con el apoyo importante de la jerarquía eclesiástica de Valladolid. Teresa

asegura que no lo hizo por conseguir esta popularidad, sino por el deseo de contribuir en la perfección espiritual de la comunidad “con tanto desasimiento de todas las cosas de acá y solamente deseo del mayor bien de sus almas” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 805v), si bien, tampoco podía afirmar lo contrario. Por otro lado, este pecado de vanidad le proporciona la excusa para presentarse a sí misma sobre el resto de mujeres de su comunidad, al reafirmar de nuevo su protagonismo, “siendo *yo la de mayor* soberbia y vanidad” (subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 805v).

Otra de las características de la identidad discursiva que Teresa intenta exponer es la obediencia, y ésta ya se adivinaba en la defensa férrea que hizo de fray Francisco porque demostraba que la sujeción al superior era absoluta, sin contradecir o dudar sobre su autoridad. Además, esto le ayuda a justificar ese pequeño sacrilegio por ver en el prior a Dios, y es que “las que debemos estar sujetas a nuestros superiores, no me parece hemos de hallar de otra suerte a Dios que los hallamos a ellos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791v). A esto se añade la virtud y sinceridad de su persona por su deseo de descargar su conciencia de todo lo que pudiese quedar confuso, con la única intención de no dejar “de decir la verdad en todo, aunque entendiera que por decirla me había de costar la vida” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 792r) y reitera que “el modo en el que he vivido ha sido en llaneza y verdad” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791v).

Finalmente, Teresa termina su alegato pidiendo al Tribunal que se le advierta de todo lo que hubiese faltado, recordándoles que esto habría sido en todo caso por su ignorancia, no obstante se siente agradecida de haber sido llevada ante la Inquisición por conocer entonces la vanidad de muchos de sus actos y se lamenta de ser la causante de tanta deshonra para todas las personas cercanas al convento, aunque confía en que:

Se conocerá la pureza y santidad que Dios tiene en aquella casa. Y que aunque la fundadora fue tal que en lugar de aprovechar las echó a perder a todas, siendo ocasión por mis muchas imprudencias y soberbia para que viniese a verse el convento en tan grande deshonra. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 805r-v)

El motivo de la deshonra comienza a perfilarse en su discurso como elemento importante en su decisión de escribir, en este momento sólo lo menciona un par de veces, pero en el memorial de 1637 será el elemento de unión principal de su defensa. Aunque de momento, “yo no pido sino misericordia y penitencia al Santo Tribunal, postrada a los pies de vuestra Reverencia, muy cierta que ninguna penitencia que me dieran será tan grande

como lo es el menor de mis pecados que tengo cometido” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 806v). Éstas podrían ser las palabras que cerrasen el memorial, sin embargo no lo son porque este escrito inicial parece estar plagado de espontaneidad y los motivos se encadenan y desencadenan en la narración al capricho de la débil memoria de su autora. Ciertamente, volvemos a la construcción de la identidad discursiva por medio de los tópicos de la *humilitas* gracias a esas constantes faltas de memoria y sus silencios en puntos importantes de la narración, en los que se perfila la frontera de la herejía primero al relatar las profecías del prior, “que decía lo había visto por una cometa que entonces hubo, no me acuerdo bien de esto” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791v); o cuando habla de los escritos que se tomaron sobre las profecías de los demonios, sin duda un tema controvertido en el que no se detiene y tan sólo dice:

Yo tengo tan poca memoria que son muy pocas las cosas de que me acuerdo, y así doy por testigo a mi hermano fray José de la Cerda para que diga y declare si *lo que leyó en los cuadernos* podían ser cosas dictadas por mujeres y si vio muchos puntos de teología. (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 796r)

Clara estrategia de la monja donde ella se desprende de toda complicidad en el discernimiento de estos dichos, puesto que bajo el escrutinio acosador del Santo Oficio y sin un maestro espiritual que la guiase teme las consecuencias de sus declaraciones, remitiendo a la autoridad de una persona de su total confianza y de gran crédito en la corte, su hermano. No obstante, no es la única vez que Teresa alega no recordar algunos sucesos y pone por testigo a personas de su círculo como doña Andrea de Celis, el Protonotario, o el mismo obispo de Urgel (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 793r-796r), que, como ya mencionamos, escribió el primer defensorio. Y otras veces, simplemente afirma desconocer todo lo que los testigos dicen.

Las idas y venidas de los recuerdos en la mente de la monja actúan al mismo tiempo como exposición de su naturaleza enfermiza y la torpeza de su condición más vulnerable con el objetivo claro de conseguir la misericordia del fiscal y mostrar su lucha interior contra la adversidad. De esta forma, Teresa nos dice que “cuando voy a decir las cosas me falta la memoria, de suerte que he menester detenerme y reparar un poco la cabeza” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 799v). En este juicio no conseguirá su objetivo y los inquisidores la verán en este proceso como una embaucadora consciente de la maldad de sus actos,

mientras que en el acto absolutorio de 1638 sí que se la tendrá por una pobre mujer, cuya debilidad de sentidos conmocionará a los jueces. Por otro lado, las faltas de memoria constituyen la excusa para seguir expresándose, pues en el futuro habría momentos en los que pudiese remitir nuevas circunstancias que antes no recordaba, y así lo adelanta en sus últimas palabras del memorial: “no me acuerdo de otra cosa *por ahora*” (subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 802r).

Además de todos estos motivos existen una serie de características que singularizan aún más el texto y es que hay un especial uso de la intertextualidad en sus palabras, que hacen remitir constantemente a las confesiones anteriores y justifican los silencios de Teresa cuando decide no profundizar en algún tema escabroso, de este modo nos encontramos una y otra vez sus expresiones del tipo “como tengo dicho,” “no sé qué me contó...ella lo dirá”, “por no alargarme en referir historias no digo más,” “por ser cuentos largos no lo cuento”, o el sugerente “es menester contar historias largas, no digo aquí algunas que me he acordado y las tengo negadas. Pero harelo si vuestra Reverencia me lo manda” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 807r).

Teresa es consciente de que el lector al que se dirige ya conoce su discurso anterior, le hace partícipe de la realidad del texto como si de un testigo se tratase; en esta realidad interna del relato se enmarca la espontaneidad de las palabras de la monja y la cotidianeidad que aflora en el escrito porque Teresa parece estar hablando con el lector a medida que escribe. Ciertamente no parece haber una planificación del discurso, sino simplemente semeja ser un escrito a partir de una confesión oral, en la que las ideas se suceden una tras otra y de la que son característicos esos inicios de párrafos abruptos con un “ahora me acuerdo que...” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 791r; f. 796v), remitiendo a un tema distinto del que se estaba tratando en ese momento. Sin duda, son fruto de su desesperación por encontrar una salida de la cárcel donde estaba recluida y de una sentencia que podía imponer la muerte.

En este primer escrito existe una clara intención de tratar ciertos temas, aunque no así una organización discursiva bien marcada, pero resulta lógico pensando que su adscripción a unos moldes genéricos sería más bien a los de la confesión, muy presente en la realidad femenina conventual. Por tanto, no se desvela una conciencia escrituraria formal sino una necesidad de hacer partícipes de la experiencia individual a los *lectores-inquisidores*, de la realidad de una identidad discursiva que se perfila tímidamente, aunque fuerte como protagonista.

Tal como hemos apuntado antes, desconocemos la realidad tras las palabras de Teresa al afirmar que durante su estancia en el convento se dejaba llevar por la pluma y mucho menos tenemos indicios de los géneros en los que se sentía más cómoda al escribir, ni siquiera si conocía la retórica, dado que los textos que nos han llegado de ella pocas posibilidades dejan de margen literario. No obstante, está claro que en este primer memorial se ha servido de las fórmulas de la confesión, especialmente al final de su relato, para construir un discurso en el que pudiese utilizar la primera persona, fuese fácilmente reconocible por el receptor para discernir su objetivo y le permitiese a su autora sentirse cómoda al escribir por conocer bien sus características.

El propósito de este primer memorial era el de contar y aclarar los sucesos más sobresalientes de la vida de Teresa durante su estancia en el convento, con especial mención a aquellos que pudiesen resultar sospechosos o que ella sabía que estaban siendo juzgados por los inquisidores, por lo que Teresa entendía este acto de escritura como una confesión, dirigida no a un confesor sino a los inquisidores. Con la finalidad de descargar su conciencia, esto es, de verbalizar sus actos sospechosos y exteriorizar la culpa para que el receptor los entienda y ofrezca nuevo sentido a la identidad de la monja desde el entendimiento y el perdón, Teresa utiliza un molde expresivo muy conocido por ella, porque como religiosa estaba obligada a utilizarlo a menudo, que le permite utilizar la primera persona y las fórmulas adecuadas para encuadrar como texto el discurso de sus pecados. De tal forma, que las fórmulas de la confesión ofrecen a la autora el marco propicio con el que dirigirse al Tribunal.

El comienzo del texto es un tanto abrupto y parece seguir una exposición judicial que contesta a varios cargos de los que ha sido acusada la monja, desprendiéndose de frases como “acerca de lo que un testigo dice...” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 791r), “en cuanto a la certeza de que...” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 794v), o “en cuanto a lo que tengo dicho de...” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 806r); sin embargo al término de su discurso Teresa introduce nuevas fórmulas que traspasan la pura oficialidad del texto y le permiten desarrollar una identidad discursiva como penitente e ignorante arrepentida justo cuando quiere finalizar el relato y pedir perdón para favorecer su defensa. Ante la duda de terminar su declaración como un mero papel judicial o traspasar la barrera de la oficialidad y dejar que las autoridades vean un alegato sincero y emotivo, es decir, dejarles vislumbrar a la persona que se esconde tras la escritura, Teresa decide tímidamente utilizar una de las pocas fórmulas de las que disponía para desarrollar esa imagen o identidad discursiva de penitente que busca el favor del oyente desde la primera persona. Esta fórmula, de la que

nos ocuparemos más adelante, era el molde confesional que en este primer memorial explota de manera repetitiva, simplemente porque era el modo que tenía más al alcance para defender sus actos y exponerlos en primera persona; de ahí que tres folios antes de concluir deje entrever esa introducción de su expresión más personal e íntima con una fórmula tópica de la confesión: “protesto delante de Dios que no he querido ni ha sido mi intención dejar de decir verdad en todo” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 805r). Con esta aseveración Teresa le está dejando claro al lector que su texto no es una mera contestación a los cargos de los que está acusada, sino que está ofreciendo su ser, toda su persona trasladada al papel para ser juzgada y acogida en el seno de la autoridad religiosa. Para ello resultaba fundamental que la verdad saliese a la luz o que contase todo y que le permitiese discernir lo bueno y lo malo de sus actos.

Seguidamente, la autora introduce otra fórmula que reafirma su utilización de las técnicas confesionales al asegurar que “aquí hablo debajo de juramento por quedar sin escrúpulo” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 805r). El lector inmediatamente reconoce que, si bien el “estar bajo juramento” formaba parte de cualquier declaración inquisitorial, el deseo de no dejar ningún “escrúpulo” en la conciencia era algo que se repite en los manuales de confesores o guías de pecadores; por lo que la autora, tras la utilización de estas dos fórmulas en el mismo folio, intenta que su lector reconozca claramente su intención de mostrarse como arrepentida penitente y ganarse su benevolencia. Es entonces cuando Teresa parece sentirse más cómoda y deja aflorar su sentimiento más desgarrado, donde habla de dos de las personas más queridas para ella: su hermano fray José de la Cerda, a quien asegura tenía como una autoridad y por su mucho respeto se la podía ver “tomándole la mano y haciéndole muchas caricias” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 806v) y su hermana sor Isabel, de quien alega una total inocencia por la que el tribunal se “dolerá” y entenderá que “no padece por culpas propias” sino por las de Teresa (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 807r).

La emotiva defensa que hace de sus hermanos pronto la extiende al resto de monjas de su convento e implora postrada a los pies del tribunal “que sea solo en mí el castigo de ellas” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 807r). Esta asunción de la culpa era fundamental para obtener el deseado perdón y, una vez reconocida, declara una y otra vez que “mis deseos, sabe nuestro Señor, son de acertar a descargar verdaderamente mi conciencia y alcanzar perdón de mis pecados e ignorancias” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 806v). La autora se sirve de las estrategias confesionales de reconocimiento de sus pecados y confirmación de la culpa para finalmente implorar perdón y, por tanto, su absolución, de tal forma que

declara: “yo no pido sino misericordia y penitencia al Santo Tribunal postrada a los pies de vuestra Reverencia, muy cierta que ninguna penitencia que me dieran será tan grande como lo es el menor de mis pecados” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 805v). Lo interesante aquí es que Teresa vuelve a recordarle al lector que su discurso trata de ser una confesión con el fin de asegurarse el restablecimiento dentro del orden religioso, así, a pesar de que ya ha declarado que sus pecados son inmensos, dice servirse de “los méritos de la Pasión de nuestro Señor Jesucristo e intercesión de su santísima madre” para pedir la enmienda de todas sus acciones y “poder comenzar una nueva vida” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 805v-806r). Este primer texto de la monja le proporciona las herramientas adecuadas para comenzar a construir una identidad discursiva como inocente e ignorante mujer que busca ser amparada por la autoridad, aunque de forma tímida, pues no es hasta la conclusión de su relato cuando parece consciente de que su arma de defensa no es la contestación automática a las preguntas de los inquisidores sino la exposición de su ser desde la creación de una imagen determinada. Las técnicas que le permiten esta creación desde la apariencia de humildad, arrepentimiento y exploración de sus sentimientos son las confesionales, que, por otro lado, se complementaban muy bien con la forma de las deposiciones inquisitoriales. En este primer escrito Teresa presenta una construcción desorganizada del discurso con saltos constantes en la narración, pero al encontrar las fórmulas de exploración interior con las que se siente cómoda comienza su defensa y su introducción en la creación y no sólo en la exposición, algo que a partir de ahora no interrumpiré.

- **Nuevo rumbo en el amparo del convento: Teresa escribe desde el desengaño**

El círculo de Teresa comienza a movilizarse con verdadero ímpetu a mediados de 1629 poniendo en marcha la estrategia fundamental que favorecía las condiciones de asesoramiento a la monja, ya que durante todo este tiempo Teresa había estado recluida en las cárceles secretas de Toledo, a las que sólo iban los acusados por herejía, pues tengamos en cuenta que existían otros tipos de cárceles inquisitoriales como las “medias” y las “comunes”, mucho más laxas en su trato al reo. Por el contrario, la persona confinada a las “secretas” en teoría tenía prohibido todo contacto con el exterior, a excepción, por supuesto, del derecho de confesión y la necesidad de ser atendido por los médicos (Lea 1922: 507-510), aunque suponemos que habría excepciones o maneras de hacer llegar información. Resultaba esencial tener acceso a Teresa y que ésta no sólo pudiese consultar

sus dudas con libertad sino que se la instruyese ampliamente sobre cómo proceder, por lo que el día 9 de agosto fray Antonio de Sotomayor, el confesor del rey y próximo Inquisidor General, remitió una petición formal al Consejo para que trasladasen a Teresa al convento de Santo Domingo el Real de Toledo, como así se realizó tan sólo dos días después (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 906r–914v).

La excusa que el confesor real alegaba para pedir este cambio era el natural delicado de Teresa y su necesidad de mejores condiciones. En este sentido encuadran muy bien las palabras que la autora dedicaba una y otra vez en su primer escrito a resaltar su debilidad física, parece que ya estaba facilitando el terreno para la petición si, además, recordamos que el memorial se firmó en junio, es decir, dos meses antes de la carta de Sotomayor. Lo que nos ofrece otro indicio más sobre una posible comunicación entre ellos, en la que se habría instado a la monja a resaltar los dolores de su enfermedad con el objetivo de justificar la petición de Sotomayor. De esta forma, la necesidad de llevar a Teresa a un lugar propicio para su recuperación física resultaba creíble por dos motivos fundamentales: primero, gracias a que ella había realizado varios llamamientos a su salud a lo largo de su escrito, y segundo, por las propias circunstancias que se habían dado en los últimos meses según alegaba Sotomayor en su petición, y es que se tuvo que llamar al médico de las cárceles en varias ocasiones para tratar a la monja en sus periodos enfermizos (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 908r).

Tras este traslado de las cárceles al convento Teresa desvelaba nueva luz en su discurso y en su perspectiva de los hechos, pues entonces contaba con el trato libre con su círculo y además se le asignaba inmediatamente un nuevo confesor, quien, parece, tuvo parte importante en el desengaño que muestra la monja respecto a todo lo acaecido en San Plácido y respecto a fray Francisco. Respondía esto a una estrategia apologética al asignársele como nuevo confesor el prior de San Pedro Mártir de Todelo, fray Francisco de la Cruz, con el que veremos asegurará tener muchas conversaciones sobre sus pecados, que le arrojaron nueva luz a su perspectiva de los hechos.

Ahora, auspiciada por sus amistades se muestra cierto acomodo que la monja va tomando al coger la pluma, ya que su escritura es cada vez más ligera y versada, sus metáforas más delicadas y las faltas de memoria se diluyen en el relato y la gramática resulta más elaborada. Eso sí, no olvida que se dirige a un tribunal inquisitorial y, por lo tanto, utiliza el estilo confesional como el máximo valedor de su discurso, plagando el texto de apelaciones, de confesiones privadas y de una fuerte conciencia individual que toma el “yo” como máxima autoridad de su relato.

Esta vez el texto no incluye la fecha exacta de su entrega, pero como menciona a fray Francisco de la Cruz debemos pensar que fue posterior al mes de agosto, cuando comienza su relación con él. El escrito está firmado por Teresa y es la copia hológrafa; al no contener título nos referiremos a él como *Memorial de faltas*⁸³ (AHN, Inq. Leg. 3692/1, ff. 784r.785v). Esta vez, Teresa comienza su segundo memorial dando el nombre de su nuevo confesor y afirmando su desengaño: “según lo que el padre prior de San Pedro Mártir, fray Francisco de la Cruz, me tiene dicho entiendo que ignorantemente he faltado” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784r). La necesidad de expresión procedía de su arrepentimiento por tres faltas que nos cuenta eran por “la credulidad que di a los demonios”, por “las comuniones que hice en confirmacion de lo que decían”, y la tercera por “el modo de trato que tuve con ellos” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784r); es decir, se confiesa sobre todo lo relativo a los demonios. Ahora, desde el principio de su escrito deja claro que seguirá el molde confesional y por ello asegura que “de todas estas tres cosas, postrada a los pies de vuestra Reverencia, pido perdón y penitencia”, pero además “deseando de aquí adelante vivir sin error ninguno” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 784r). Ella misma da indicios de la utilización de estas fórmulas con un objetivo más creativo pues en un punto del relato distingue algunos de sus pecados: “no los tenía confesados, ni sacramentalmente tampoco” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 795v). Con estas palabras Teresa nos está dando una pista importante en la interpretación de su discurso, pues diferencia entre la confesión sacramental que sería la realizada oralmente y la confesión escrita que le permite mayor margen creativo y que se corresponde con el texto que nos presenta aquí.

El cambio dado por Teresa es evidente, ahora planifica su discurso de una forma concisa y bien organizada con la separación distinguible de los tres puntos esenciales que quiere tratar, con un lenguaje menos espontáneo y muy concreto, un molde a seguir que le permite exponer sus sentimientos sin incurrir en faltas por soberbia y con un objetivo de defensa claro. Desde luego, sabía lo que tenía que decir y cómo lo debía exponer, de tal forma que comienza con el argumento de su primer pecado, la credulidad excesiva otorgada a los demonios, afirmando que ignorantemente no consultó el caso con personas doctas porque una serie de motivos le condujeron a no hacerlo. El primer motivo fue su excesiva confianza en el prior, pero no por ser su cómplice sino por lo que le habían contado de él personas muy señaladas, pues algunos como fray Alonso o el abad de Ripoll le habían “encarecido mucho su doctrina” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784r). Además, el

⁸³ En su edición Barbeito Carneiro lo denomina *Memorial confesando sus tres errores principales* (1991: 184-188).

segundo motivo para conceder tal crédito a los demonios era la pasividad de las personas que tenía a su alrededor y la apariencia de normalidad ante la presencia sobrenatural; lo explica al decir que:

sabiendo que cuando en casa de la condesa de Nieva hablaba el demonio que estuvo primero en Anastasia se escribieron muchos pliegos de papel. Y esto lo sabían cuantos religiosos entraban en la casa de la dicha condesa [...] y nadie lo tuvo por pecado. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784r)

A esto añade que “el abad de Ripoll las conjuraba muchas veces y comenzó a escribirles lo que decían [...], de suerte que juntando yo estas cosas me pareció que no había necesidad de comunicarlo con personas de fuera” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784v). Efectivamente, tras defender su ignorancia respecto a estas materias, ahora nos intenta convencer de que su credulidad venía dirigida por todo lo que a su alrededor había sucedido y por la confianza ciega que puso en las personas señaladas, mencionadas en el texto, pues nada hacía prever que hubiese algo negativo en todo ello. No obstante, en un deseo de justificarlo dice que “aunque yo sabía que al demonio no se le puede creer nada, me parecía que yo no creía al demonio sino que él era forzado por Dios para decir y manifestar lo que nos decían” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784v). La intercesión divina que tentaba la virtud de estas monjas es un elemento que expondrán en 1637 de nuevo en las apelaciones al Santo Oficio y es que, aunque se decía que Dios había enviado a los demonios con el objetivo de “volver a reformar y guardar su santa Regla” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784r), Teresa cree que la inferioridad como mujeres les dejaba “lejos de que en nosotras hubiese Dios de obrar cosas semejantes” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784v). Está claro que la autora no desperdiciaba oportunidad alguna para resaltar la humildad y virtud de todo el convento y atraerse con ello la benevolencia y compasión del fiscal, pues eran

las más de ellas unas almas tan puras. Pero todas reconocíamos que padecíamos el mayor trabajo que se puede decir. Y así, continuamente estábamos con lágrimas, haciendo oraciones para que Dios nos librara de él y de los engaños del demonio. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784v)

La pesadumbre de saber que el mal se apoderaba de la comunidad y presenciar posesiones de un alto desgaste para las personas que lo sufrían suponía para ellas un

sacrificio insoportable, al que podían sucumbir en cualquier momento por tratarse del demonio; de ahí que continuamente rezasen para acabar con la tentación. Recordemos que en la mayoría de las vidas de religiosas se comenta este miedo que constantemente les atormentaba, aun no existiendo la posesión sino el temor por su presencia; el caso quizá más conocido es el de santa Teresa, en cuya obra el demonio acaba siendo un personaje principal por las continuas apelaciones que se hacen a Dios para que la libre de toda presencia del mal.

El miedo al demonio supone la creencia en él y en su poder, de lo que se deriva el perdón que solicita Teresa por su excesiva credulidad. A continuación, la segunda falta que expone muy brevemente es la comunión que ella realizaba bajo la influencia del demonio, que era consecuencia de dejarse llevar por lo que le aconsejaba fray Francisco, porque asegura que por su parte era un “grandísimo sentimiento mío” el que sentía al hacerlo (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785r). En cuanto al tercer punto del texto, la familiaridad con los demonios, la autora confiesa que tenía más estimación a Peregrino por la autoridad que imponía sobre el resto de demonios y que el respeto que le profesaba no le dejaba “reñirle como a los demás ni contradecirle a nada de lo que decía”, aunque tras unos meses ya se sintió con fuerzas para lidiar con él (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785r).

Tras la exposición de los motivos fundamentales del memorial Teresa vuelve a expresar su dolor y arrepentimiento por todo lo cometido y por ser la causante de tal descrédito, recurriendo una y otra vez a las estrategias confesionales que daban fuerza a su relato, como cuando asegura que “confieso y conozco que en todas estas cosas en que he faltado son y fueron malas en mí” (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 784r). Sus elocuentes palabras se enmarcan en el recurso de la *humilitas* para ganarse el favor del interlocutor y que éste reconozca su mensaje dentro del vocabulario típico de la confesión, en la que al conocimiento del pecado le sigue un ejercicio de contrición y petición del perdón, que es en el que se encuentra Teresa:

Y quisiera tener todo el arrepentimiento y dolor que me falta para llorarlos como debo, por haber ofendido a Dios y puesto en tanta deshonra la religion de nuestro glorioso padre san Benito y la del convento y haber sido la causa de que todas las religiosas de él hayan estado en las mismas ignorancias por mí.
(AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785r)

A la grandeza por reconocer sus faltas se le añade la intención de sacrificarse por los que sufren a su alrededor, sin dejar, eso sí, de preocuparse por el crédito de su religión. De esta forma, nos recuerda las palabras que dedicaba en su primer memorial sobre esta inocencia y su preeminencia sobre el resto de monjas, repitiendo que “sea sólo en mi el castigo, pues no fue invencible la ignorancia y en ellas sí, que se fiaron de mí y me creyeron” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785v). En estas palabras se introduce un fundamento teológico que, me atrevo a decir, fue sugerido por este nuevo confesor que tanta luz dice le había aportado, y es la *ignorantia invencibilis*. Además, el protagonismo de la autora es evidente, al verse como la responsable de las monjas, pero con ello también quiere mostrar su magnanimidad y capacidad de perdonar a sus detractoras, pidiendo que no se le haga “tachar” a nadie, que cada uno habrá reparado en su discurso; por su parte, ella ya se siente agradecida de haber sido llevada ante el Tribunal y haber conocido sus faltas por medio de su nuevo confesor (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785r). Resalta la idea que anunciábamos sobre la importancia de los superiores de las carismáticas para el buen discernimiento de espíritus y expone su total sumisión a la autoridad: “con mucho gusto pasaré por todas las penitencias que el Santo Tribunal me diere, pues no serán ningunas tan grandes como lo han sido mis pecados” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785r).

A pesar de someterse a lo que indique la futura sentencia inquisitorial no olvida que serán los designios divinos los que la juzguen severamente porque en estos

se ve más que en cosa ninguna la misericordia de Dios, pues no me tiene muchos años en el infierno, pues mucho que tengo irritada su justicia, no sólo con los que confieso en este Santo Tribunal, sino con otros infinitos que tengo por todo el discurso de mi vida cometidos. (AHN Inq. Leg. 3692/1, ff. 785r-v)

La monja se maravilla de la benevolencia de Dios, pero se resiste a abandonar el protagonismo al introducir una frase cuya llamada de atención parece clara, puesto que aquello de “el discurso de mi vida” recuerda las vidas de religiosas que, casi como ella, daban cuenta de sus hechos para discernir la virtud o torpeza en ellos y que, sabemos, nacían en la mayoría de los casos del mandato de sus superiores. En este caso, la autora adelanta al lector que podría contar muchas otras experiencias con el objetivo de distinguir su naturaleza pecaminosa, incitando de alguna forma una manda para que contase su vida. Esto nos hace cuestionar por una parte el grado de deseo de la monja por definir no ya

retazos de su memoria, sino su vida entera y, por otra, el gusto que estaba adquiriendo al escribir y hacerse escuchar por medio de la palabra.

Finalmente, recuerda su reverencia para conseguir la absolución a “los meritos de la santísima Pasión”, “la intercesion de la serenísima Virgen María y de nuestro padre san Benito” para demostrar su buena fe y adhesión a la verdadera Iglesia Católica, y por último pide “humildemente a vuestra Señoría sus oraciones para que Dios me perdone. Y de todo lo demás no tengo más que decir” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785v). Contundentes resultan las palabras de Teresa al apreciarse su tranquilidad en el escrito, pues ya no hay silencio, dubitaciones o saltos en la materia tratada, sino organización de todos los puntos que deseaba exponer y la seguridad mostrada al tener la oportunidad de consultar previamente con su círculo de poder los elementos peligrosos de su discurso. Lo escueto y conciso de su tratado, poco más de tres páginas, indica que la realización fue más que meditada y que los argumentos a debatir se aclararon para no entorpecer la materia con digresiones. Se añade a esto la utilización de un vocabulario cuidado que se adecua a los parámetros oficiales apartando, en cierto grado, la desesperación sentimental teresiana del primer memorial. De entre las expresiones que recuerdan términos teológicos o habituales en el mensaje confesional oficial encontramos algunas como las siguientes: “pido perdón y penitencia al Santo Tribunal, sujetándome con mucho gusto a ella y deseando de aquí adelante vivir sin error ninguno, sino observar y guardar nuestra santa ley y doctrina”, “confieso y conozco que en todas estas cosas en que he faltado son y fueron malas en mí” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 784r); o el motivo de la “ignorancia invencible” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 785r).

éste no sería el último desengaño de la monja, porque pocos meses después se sentía en la obligación de dar cuenta de su desencanto sobre la figura de fray Francisco y remitía en febrero de 1630 su tercer memorial al Consejo de la Inquisición: una última oportunidad de expresión desesperada un mes antes del dictado de su sentencia. Sin duda, es el más significativo del cambio que se produce en su discernimiento de los acontecimientos, su conciencia individual, la influencia de sus superiores y el cambio de estrategia tomado en su defensa. Entonces firmaba el tercer texto de esta etapa inquisitorial, al que nos referimos como los *Descargos contra fray Francisco García*⁸⁴, donde es sintomático que desde la primera frase del texto queda patente la influencia que sobre Teresa se había ejercido tanto en su cambio de actitud acerca de los cargos que se le imputaban como en su decisión de

⁸⁴ Barbeito Carneiro le da el título de *Memorial en que manifiesta su desengaño respecto a fray Francisco García* en la edición que hace de él (1991: 189-191).

denunciar a fray Francisco y dirigirse voluntariamente al Tribunal. Se trata de un escrito hológrafo muy corto, de apenas tres páginas, firmado y fechado por Teresa (AHN, Inq. Leg. 3692/1, ff. 919r-920r). El texto deja claro del siguiente modo su desengaño:

Habiendo reparado estos días más en particular, por los papeles últimos que vuestra Reverencia me mandó leer en los engaños del demonio y en el mal que el padre fray Francisco García nos hizo, deseosa de descargar mi conciencia y temerosa de si no he sabido hacerlo con la claridad que debo -aunque lo he procurado muchas veces- vuelvo a decir postrada a los pies de este Santo Tribunal el conocimiento que nuestro Señor ha sido servido de darme con la luz que el padre prior de San Pedro Martir (que es el confesor que vuestra Reverencia me dio) me ha dado de los engaños en que he vivido; los cuales reconozco cada día con mas claridad y no me satisfago de las veces que los tengo reconocidos y pedida a vuestra Reverencia perdón y penitencia de ellos. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919r)

A Teresa no sólo le habían adjudicado un nuevo confesor, como se ha mencionado antes, sino que le habían venido explicando sus supuestas faltas por medio de conversaciones abiertas y papeles que ella dice recibió, leyó y sopesó. En un juicio de tal importancia y con unos cargos tan graves como los que le imponían era esperable que los responsables del proceso intentasen aclararle los puntos más importantes, para que reconociese sus errores y poder así remediarlo, pero esta repentina colaboración con la monja no se corresponde con la dureza que le impusieron durante los dos primeros años de reclusión con limitado contacto con el exterior. Por tanto, es lógico pensar en una posible presión desde la corte para rebajar las condiciones de reclusión y allanar el camino hacia una sentencia más benévola de lo que en condiciones normales podríamos esperar. A pesar de que todo apunta a que hubo una reacción del círculo de Teresa para ayudarla y de que actuaron con contundencia, no fue suficiente puesto que la sentencia fue contraria. Parece que cuando comienzan las audiencias en 1628 la sorpresa reinaba tanto en la corte como en el propio convento, cuyos miembros, a tenor de sus testimonios, esperaban que no fuese más que un proceso rutinario sin repercusión social y destinado a resolver algunas disparidades que tenían lugar intramuros. Esta inocencia manifiesta de las monjas en este aspecto o, mejor, su ignorancia del funcionamiento inquisitorial, tuvo mucho que ver en su

testimonio⁸⁵; pues el deseo de algunas de ellas por alzarse como protagonistas y autorizar su discurso frente al resto de compañeras las llevó a hablar sin tapujos de los actos que presenciaban en la vida diaria, exagerando su espectacularidad e inculcando a sus enemigas. Desde luego que los propios inquisidores no pensaban que se iban a encontrar con un contenido hereje de tal magnitud en las confesiones de las monjas, también debió de ser desconcertante para ellos.

La maniobra perfecta para el nuevo rumbo de la defensa de Teresa era defender que la posesión demoniaca era cierta y, como consecuencia, que también era verdadera la ignorancia e inocencia de las monjas en todo lo ocurrido, ya que no eran ellas las que actuaban sino los demonios que controlaban sus cuerpos. De ahí que Teresa comenzase a cejar en su empeño por cubrir los sucesos con un aura supuestamente divina, tal como explica en su primer memorial, y que reconociese que efectivamente los demonios se habían apoderado del convento y de sus cuerpos, pero que también había mediado en todo ello la exageración que ciertas personas habían puesto en todo.

Teresa incide en la importancia de la nueva instrucción recibida por parte de su confesor, una instrucción que asegura le había proporcionado nueva luz a su entendimiento. Es evidente que la monja resalta la importancia que un maestro espiritual tiene sobre su hija de confesión, cuyo conocimiento teológico, en principio, es mínimo y debe estar bien instruida para poder servir correctamente a Dios.

La conciencia ya desde el comienzo del escrito de Teresa de la valía de estas nuevas lecciones ayudaría a inclinar la benevolencia de los inquisidores a su favor, puesto que si algo se estaba cambiando en los procesos del Tribunal era su incidencia en el buen adoctrinamiento y enseñanza de la más estricta ortodoxia religiosa a través de la capacidad persuasoria de los guías espirituales asignados por el Santo Oficio. Este motivo había sido objeto de intenso debate en el Concilio de Trento, pues se intentó por todos los medios combatir y controlar las faltas en la doctrina enseñada al pueblo en vista de que, según los inquisidores, algunas creencias populares y las nuevas herejías, como el calvinismo o el luteranismo, provenían de confusiones y mal discernimiento de la doctrina católica (Haliczer 1987: 129-146). Ciertamente, el estudio de María Laura Giordano sobre varios procesos a pretendidas místicas y beatas madrileñas de pocos años después del de San

⁸⁵ Recordemos lo que nos dice Haliczer (1987: 144) sobre la Inquisición y su impronta en el pueblo español. Al parecer más de la mayoría jamás había visto a un inquisidor, es decir, que el Tribunal era una idea temida más que una presencia conocida. Las monjas de San Plácido aún teniendo este conocimiento no debieron saber con certeza sus procedimientos hasta el mismo proceso. Sería interesante al respecto conocer las lecturas que pudieron haber tenido en el convento, desgraciadamente los archivos se destruyeron con la demolición de las estancias a principios de siglo XX.

Plácido indica una predilección en los jueces a juzgar los errores en el conocimiento de la doctrina, más que la intención de censurar la búsqueda de fama por medio del carisma religioso o las posibles herejías de estas mujeres. Como contrapunto al siglo pasado, sus penitencias ahora se basan en la asignación de un nuevo guía espiritual y la rectificación en los conocimientos de las personas sentenciadas, es decir, se busca la “reeducación” (Giordano 2007: 96-97).

Es evidente, entonces, el intento de Teresa por incorporarse a esta nueva tendencia del Santo Oficio, pues si reconocía la necesidad de nuevos conocimientos y de errores en sus creencias pasadas por culpa de su antiguo maestro, esto le proporcionaría un nuevo juicio por parte de los inquisidores que tratarían el tema con mayor indulgencia. De hecho, asegura sentirse gratificada con Dios por haberla traído al Santo Tribunal, “adonde he visto un vivo desengaño y espero comenzar a entrar por el camino seguro” (AHN Inq. Leg. 3292/1, f. 919r).

Tras admitir su error y las faltas que había tenido su instrucción religiosa pasa a confesar su desengaño respecto a todo lo supuestamente sobrenatural vivido en el convento y reconocer “por engaños del demonio todas las cosas que antes tuve por maravillas y mercedes de Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919r). Resultaba esencial que comenzase su discurso con esta pequeña confesión, pues habiendo reconocido la necesidad de un buen médico del alma, era propio que siguiese con un reconocimiento de las falsas creencias provocadas por esa falta de guía doctrinal, trasladando la responsabilidad a su anterior maestro. Éste había sido fray Franciso hasta el inicio del proceso y es en él en quien desemboca toda la atención del escrito de la monja a partir de este momento, tratando así de desenfocar todo el protagonismo negativo que ella había adquirido.

El desengaño que siente respecto a su antiguo confesor y la culpabilidad que le intenta otorgar se reflejan discursivamente por medio de varios motivos, por una parte, gracias a una utilización estratégica de diversos elementos con los que consigue construir la imagen condenable del confesor. Con este objetivo comienza haciendo partícipe al lector de la profunda y “grande fe que tenía de que el dicho fray Francisco García era tan santo y docto” como se le había inclinado a pensar (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919r) y recordemos que en su anterior memorial había dedicado todo un párrafo a explicitar las personas que le habían hecho creer en la sabiduría del confesor, por lo que ella era consciente de que el *lector-inquisidor* estaría familiarizado con este motivo, jugando de nuevo con la intertextualidad en sus escritos. Esta fe en fray Francisco fue el desencadenante de todos los problemas posteriores, al delegar en su conocimiento teológico toda capacidad de

decisión, así que alegaba no poder responder propiamente al discernimiento de rituales llevados a cabo en el convento -o la familiaridad con los demonios- porque todo lo que había hecho había sido por obediencia a su superior. De esta forma, cobra sentido la figura que quiere imponer de sí misma como monja extremadamente obediente e ignorante, porque le resta culpabilidad y la presenta como inocente engañada, tal como se comenzaba a perfilar en su primer escrito.

Al dejarse llevar por la fama de docto y santo de fray Francisco creyó “neciamente sus caricias [...], entendiendo que no había en ellas mal ninguno y así mesmo en el crédito que di a los demonios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919v). Obviamente su nuevo discernimiento le hace ver con nueva luz sus experiencias pasadas, juzgando “ser engaños del demonio que, dándole Dios licencia, quiso acreditar a un tan mal hombre que, debajo de capa de tan grande santidad, se ha visto que procuró engañarnos a todas para las ofensas que a Dios se hicieron” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919v). Entonces todos los errores cometidos por ella no eran más que la consecuencia de la extremadamente positiva estimación que tenía del prior, quien le había conducido por el “camino de perdicion” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919v) y por quien pedía que “el Santo Oficio, conocida su culpa, le castigue conforme a justicia, porque todos queden desengañados y otros no se atrevan con semejantes embustes a engañar a los que desean acertar a servir con veras a Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919v.). Así vuelve a integrarse en las nuevas tendencias postridentinas de reeducación y aviso a potenciales pecadores, con fuerza para acusar, esta vez sí, al prior y pedir para él la pena que le correspondiese, sin mostrar atisbos de esa admiración que en el primer memorial aún se adivinaba.

Tras la acusación sobre fray Francisco, la monja reitera su deseo de verse desengañada de toda mala instrucción y da gracias de nuevo al Santo Oficio por “la luz que de todo me ha dado” y de conducirla por el camino recto (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919v). La nueva luz de la que habla Teresa se corresponde con lo que otras religiosas han descrito también en estos términos sobre el conocimiento, cuya tradición es bastante larga. En nuestra autora tiene una especial connotación al definir su estado espiritual antes en tinieblas o una vida en la oscuridad y pecado, mientras que la luz llega para iluminar una nueva existencia en el conocimiento y la virtud. Tras el desengaño tiene la esperanza de ser comprendida por los jueces y expresa su deseo de hacerse escuchar una vez más, pues quiere dejar su conciencia totalmente tranquila antes de la sentencia final. De nuevo, los moldes confesionales afloran en el discurso de la monja al considerar el contraste entre el pasado lleno de ignorancia y sombras, por lo tanto de pecado, y este nuevo camino que ella

asegura querer seguir donde encuentra luz, conocimiento y, por tanto, una nueva vida en el perdón y verdadero catolicismo. Éste sería su último alegato, sin duda, su única opción de atraerse la liberalidad del Tribunal.

Finalmente, concluye su escrito pidiendo “perdón de todo a vuestra Reverencia y penitencia de todas mis ignorancias y protesto de estar siempre a sus pies, sujeta a la corrección de todas mis acciones y de vivir y morir en la ley de Dios” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 220r). Tenía claro que debía hacer patente la nueva instrucción que estaba recibiendo y su voluntad a lo que dictase el Tribunal, aferrándose al único alegato contundente que podía tener en ese momento: su verdadera ignorancia y obediencia a los superiores. Con el objetivo de autorizar su palabra Teresa expone su vida y su honra con tal de servir correctamente a Dios, una honra, por otro lado, que defenderá férreamente en su tratado de 1637.

Vemos por el texto que la acusación que hace la autora sobre el prior la construye por medio de sostener su debilidad adscribiéndose a la corriente ideológica tradicional que definía a la mujer como ser inferior al hombre y, por lo tanto, dependiente de él. De esta forma, Teresa traspassa la culpa de sus actos a su superior, por la ignorancia propia de su sexo que le hacía inconsciente de lo que el prior le aconsejaba, además de su férrea obediencia que la eximía de poner en duda la capacidad doctrinal de su maestro.

Es interesante, además, comprobar el liderazgo que Teresa asume como defensora no sólo de su persona sino del resto de monjas, algo que también le otorgaría puntos a su favor por la magnanimidad que mostraba al hacer su texto extensible al alegato de todo el convento, propio de la línea que ya había comenzado en su primer memorial y que culmina con elegancia en su tratado de 1637. Su discurso comienza con una primera persona fuerte, el “yo” de Teresa es sólido e independiente, asume su penitencia, aunque finalmente no su culpa porque traslada la responsabilidad. No obstante, al exponer su desengaño y la hipocresía en la que había vivido bajo el mandato de fray Francisco señala súbitamente que “todas nosotras” hemos sufrido la maldad del prior (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919v). Había comprendido que con este proceso ella se alzaba como la defensora, líder y única responsable del honor del convento y estos serán los motivos que explotará con mayor determinación años más tarde.

Además de estos elementos, la monja logra un discurso muy barroco en su lenguaje al repetir insistentemente ciertas dicotomías que dan cuerpo al texto, comprobamos así que su acomodo a la escritura es claro, pues ha sufrido una evolución desde la espontaneidad y simpleza de su primer memorial, pasando por la exposición organizativa del segundo, hasta

el tímido juego con el lenguaje que se perfila en este último escrito. Uno de estos motivos clave es el juego entre engaño y desengaño. Evidentemente, era el tema por excelencia del Barroco español, visto tanto en literatura como en pintura, y nada mejor que un memorial dirigido a la Inquisición para exponer el desengaño vital de Teresa. La necesidad de escribir y de hacerse escuchar nace de esta sensación con el fin de olvidar “los engaños en que he vivido” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 919r), apartar de sí la hipocresía, el embeleco y desengañar a todos, haciendo de esta forma partícipe al lector de su angustia y haciendo universal un sentimiento individual. La palabra “engaño” siempre va unida a otras como “locuras”, “perdición” o “sombra”; con ello se crea una cadena extrema de vitalidad angustiosa y de un sinsentido en el pasado de la monja -o un espejismo- porque todo lo que experimentaba lo pensaba real. Sin embargo, el desengaño viene acompañado de “luz”, de “camino recto y seguro”, de “justicia” y de “perdón”.

Gracias a estas dicotomías la misericordia que pide Teresa es posible, pues ya no se la puede ver como la embaucadora hipócrita que busca fama y poder que apuntaron sus detractores, sino como la inocente mujer que es engañada por un mal maestro y lucha por recuperar su honor. Las sombras del demonio y de la ignorancia se han difuminado para convertirse en la luz del conocimiento y de la verdad, lo que refleja, por otro lado, los dos mundos del interior de Teresa: la ignorancia y oscuridad en la que había vivido hasta entonces y la luz del nuevo camino que asegura seguirá. Este nuevo camino se construye, según ella, por medio del perdón, la obediencia, la verdad y la fidelidad a la Iglesia Católica. Resulta un memorial extremo en su contenido, salpicado de luces y sombras, exuberante en el deseo de perdón y dividido entre el bien y el mal. Teresa, a punto de conocer su sentencia y aconsejada por su nuevo confesor, procura hacer público un escrutinio propio y saldar en lo posible la deuda con su conciencia, para asegurar el comienzo de una vida nueva, tal como se esperaba del sacramento de la confesión con el que ella parece estar apelando y jugando para que el *lector-inquisidor* reconozca el modelo y actúe en consecuencia.

La evolución en la escritura de la benedictina es más que evidente y no sólo desde el punto de vista formal, por lograr una construcción y estructura coherente y organizada mientras que en su primer escrito se mostraba perdida en su estrategia discursiva, sino porque finalmente consigue aplicar fórmulas de escritura que le permiten tener mayor margen para la creación literaria al componer su nueva imagen como inocente. De estos tres textos se desprende un viaje por la conciencia autorial de Teresa, desde el molde oficial de declaración que intentaba aplicar en sus *Descargos sobre los sucesos de San*

Plácido, donde al final se daba cuenta de que podía aplicar lo que había asimilado en el día a día del confesionario para hacerse escuchar, pasando por el *Memorial de faltas* que dejaba traslucir el acomodo a esas estrategias y, finalmente, la explotación del género en sus *Descargos contra fray Francisco*. La autora era bien consciente de esta evolución y utilizó sabiamente los tres escritos para demostrar que no sólo se trataba de un progreso discursivo sino especialmente personal. Parece que en la estrategia de la autora estuviese incluir una fuerte intertextualidad, pues apela constantemente a lo que ya dijo en su anterior escrito y va adquiriendo mayor confianza desde la desesperación al comienzo, siguiendo por la asimilación total de la culpa y reconocimiento de sus tres faltas principales en el segundo escrito, hasta llegar al definitivo desengaño del último texto donde ya no está arrepentida, sino “*muy desengañada*” (subrayado nuestro) (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 919v) y cuyas faltas “reconozco cada día con *más claridad*” (subrayado nuestro) (AHN, Inq. Leg. 3692/1, f. 919v). Es decir, la monja intenta dejar claro que ha evolucionado espiritualmente y por ello merece la absolución y misericordia de los jueces. Los tres textos parecen estar conectados entre sí, de tal forma que la identidad discursiva creada por Teresa aflora claramente como una pobre mujer engañada que poco a poco ha conocido la verdad y desea restablecerse en el orden religioso y social, en cuya evolución se veía desesperación primero, ganas de arrepentimiento segundo y desengaño tercero. Al principio la autora contaba retazos de sus memoria sin organización alguna, después en su segundo memorial se centraba en los demonios y por último se encargaba de introducir su estrategia final: trasladar toda la culpa al prior.

Obviamente, jugaba la última carta del juego, sin embargo el largo proceso de dos años y toda la publicidad que se había creado en torno a su figura en el exterior, que veremos en el próximo capítulo, pesaban más que este último escrito desesperado por obtener el perdón más benévolo; de poco le sirvió, ya que el 19 de marzo de 1630 el Santo Oficio dictaba la sentencia que le causó gran dolor, y ésta era que:

sea gravemente reprehendida y advertida y *abjure de leví* los errores de su proceso (yendo a este acto un Inquisidor y un secretario), sea privada de voto pasivo por diez años y del activo por cuatro. Y por este tiempo de cuatro años esté en dicho convento de Santo Domingo el Real de Toledo sin que vuelva al de San Plácido ni a otro alguno de esta corte. (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 926r)

Casi dos meses después, en mayo de 1630 se leía la sentencia en el convento toledano. El resto de procesos finalizan con similar sentencia porque ésta se tomó como modelo, pero ningún proceso, excepto el del prior con 2334, superó los 930 folios del de Teresa. Demostraba esto su importancia y la relevancia social de su figura que ahora, una vez sentenciada, era abiertamente objetivo de sátiras histriónicas y su relación con Olivares utilizada como arma política de descrédito.

CAPÍTULO CUARTO

LAS REPERCUSIONES DEL ESCÁNDALO EN LA CORTE Y EL DESCRÉDITO DE SAN PLÁCIDO

“Un poeta, si es enemigo, es terrible, porque no hay navaja como una pluma”
(Zayas y Sotomayor 2000: 341)

El proceso interpuesto contra Teresa Valle se reabrió en 1638, después de que el General de la Orden de San Benito, fray Gabriel de Bustamante, apelara meses antes al Santo Oficio pidiendo una revisión de todos los casos de San Plácido. Esta petición oficial venía precedida de un memorial escrito por Teresa y dirigido al rey, en el que aseguraba que lo hacía por haber “callado y sufrido el deshonor y descrédito que vuestra Alteza sabe, pues no ha quedado parte del mundo donde no se haya extendido” (BNE Ms/883, f. 28r).

Siete años habían transcurrido entonces desde la firma de la sentencia inculpatoria contra Teresa en 1630 hasta la apelación que pedía revisar el caso en 1637, un lapso de tiempo durante el cual la monja fue objeto principal de burlas y sátiras políticas. No obstante, el castigo impuesto sobre la benedictina estaba a punto de llegar a su fin por esos años, pues recordemos que se la recluía en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo y se le privaba de voto activo por cuatro años, castigos que ya habían expirado, y se le privaba de voto pasivo por diez, que era la única pena que le restaba por cumplir en 1637⁸⁶. Éste era, por supuesto, el dictado oficial del Tribunal, pero jamás se llegó a cumplir por completo, puesto que, según el *Libro de los consejos de esta santa casa de la Encarnación Benita* (AHN Inq. Leg. 3693/2, exp. 4, ff. 1v-8v), Teresa ya tomaba parte en las decisiones de la comunidad en julio de 1633 y en diciembre de ese mismo año volvía a ser elegida priora de San Plácido (AHN Inq. Leg. 3693/2, exp. 4, f. 3r).

No se ha encontrado papel alguno que aclare la causa de la relajación del castigo, aunque resulta evidente que el Santo Oficio alivió la pena entre finales de 1632 y principios de 1633, si como vemos ya en este año Teresa se encontraba con su comunidad

⁸⁶ La sentencia suponía el destierro de la monja y la suspensión de la facultad de participación en las decisiones del convento, así como la anulación del derecho a ser elegida responsable del ministerio de su comunidad.

benedictina. Además, ni siquiera en los papeles de la revisión de 1638 aparece mención alguna a esta circunstancia, lo que hace pensar que la apelación buscaba un resarcimiento moral más que una rehabilitación, que en la práctica ya se había llevado a cabo. Ciertamente, a Teresa le interesaba devolver el honor a su nombre y al del convento por la imagen que se había desprendido de herejía y frivolidad en él, a pesar de que siempre tuvo la esperanza de que “había de ser un cielo” (BNE Ms/883, f. 28v). No obstante, existía un motivo poderoso que conducía tanto a la monja como a sus benefactores a desear el perdón oficial y público, dado que se había creado una corriente crítica literaria en la corte a raíz de los rumores que trascendieron del proceso inquisitorial -especialmente dañina para Teresa, el Protonotario y Olivares-, que asimilaba las figuras de la monja y la del conde-duque a las de personajes demoniacos en el imaginario popular.

La benedictina entonces hacía frente a dos motivos principales de injuria, pues por una parte se convirtió en objetivo de las escabrosas burlas que en seguida veremos y, por otra, perjudicó la imagen del valido, por su apego a él, a partir de la sentencia de 1630. Sus defensores se enfrentaron al escarnio público a causa de la confianza que le habían otorgado a una hereje ya condenada; caso similar a la famosa situación a la que se enfrentó fray Luis de Granada tras apoyar a sor María de la Visitación y escribir su biografía como ejemplo de virtud espiritual, pues tuvo que retractarse de su relación con la religiosa cuando la sociedad descubrió la blasfemia de esta *embaucadora*⁸⁷. De igual forma, los benefactores de Teresa debían conseguir el desagravio público, aunque esta vez no se realizó una defensa escrita sino que se instó a la monja a que la realizase ella con el fin de que quedase clara su inocencia y que esto revirtiese en todo su círculo de amistades. Los enemigos del gobierno encontraron en la priora de San Plácido una potente estrategia discursiva con la que convencer de la maldad del valido y justificar sus impopulares decisiones políticas, por lo que interesa indagar en los factores que propiciaron que Teresa fuese decisiva en la configuración de la imagen del conde como un personaje

⁸⁷ Jesús Imirizaldu (1977) da nombre a estas mujeres que intentaron seguir la estela de fama de la religiosa carismática, pero que no lograron solucionarlo adecuadamente y se vieron desacreditadas por ello. El caso de María de la Visitación y fray Luis fue tan notorio que el fraile se vio obligado a justificar su credulidad por medio del *Sermón, en que se da aviso, que en las caídas públicas de algunas personas de buena reputación, ni se pierda el crédito de la virtud de los buenos, ni cese, ni se entibie el buen propósito de los flacos*, impreso por vez primera por Joseph García en Valencia, 1734. Es una edición muy cuidada que contiene pequeños grabados y está compuesta por 47 páginas, en donde las palabras del fraile resultan claras, pues pretende explicar el comportamiento que se debe seguir “cuando alguna persona de grande reputación de santidad cae en algún error, o pecado público: el uno es el descrédito de la virtud de los que son verdaderamente buenos [...], el otro es el desmayo, y cobardía de los flacos” [BNE, U/10388(7), p. 4, f. 2].

extremadamente maligno –incluso demoniaco–, y que forzaron la apelación de 1637 para acabar con esas críticas.

No obstante, pese a que la petición de absolución finalizó satisfactoriamente y que, como veremos en el próximo capítulo, Teresa y las monjas quedaron libres de todos los cargos las críticas continuaron de forma virulenta para los benefactores de la monja más allá incluso de la muerte de Olivares en 1645. El edicto de absolución marcó un punto de inflexión en el contenido de esta corriente satírica, de tal forma que en este estudio se diferenciará entre la crítica anterior a 1638, la que apareció posterior a tal fecha y la crítica nacida a raíz de la caída de Olivares del poder en 1643.

Pronto se formó una idea determinada sobre el escándalo que hizo conjugar elementos escabrosos para magnificar la actitud herética de Olivares en el convento y desprestigiarlo como gobernante responsable, ya que en la corriente satírica creada al calor de los hechos se le definió como amigo de demonios y crédulo hereje; mientras que Teresa pasó a ser una embaucadora endemoniada y falsa profeta que gastaba las noches en compañía de sus benefactores. La trama conventual se convirtió así en un motivo más de inquietud para el gobierno olivariense, especialmente cuando se enfrentaron al peligro de una nueva sentencia inculpatoria que atañía esta vez a una de las personas de mayor confianza del conde, pues el proceso de Jerónimo de Villanueva que trataba de investigar la supuesta complicidad con Teresa no había finalizado una vez que todas las monjas cumplían condena⁸⁸.

La incertidumbre por conocer el veredicto del Tribunal sobre el proceso de don Jerónimo provocó que el círculo del valido actuase rápido, con el fin de solucionar de una vez el problema y evitar mayores rumores. No obstante, si nos interesa especialmente conocer los pormenores del proceso del Protonotario se debe a que ciertos datos ayudan a

⁸⁸ Tal como se ha avisado previamente, la causa completa de Villanueva ha sido ampliamente estudiada por Puyol Buil en relación con la política y la intromisión de la corte en el Consejo administrativo de la Inquisición. Este investigador dedica un buen espacio a esclarecer la presión de Olivares sobre Zapata para anular el proceso de su mano derecha y los hechos que transcurrieron después del nombramiento de su amigo, fray Antonio de Sotomayor, al frente del Tribunal inquisitorial (1993: 237-257). Por otra parte, llama la atención que no se actuase con la misma determinación respecto al proceso de Teresa, pero debemos pensar que la única persona que podía quedar exenta de culpa, por resultar más fácil el convencer de su inocencia al no vivir en el convento, era precisamente don Jerónimo. Realmente nada se podía hacer con la monja, a quien las pruebas y testimonios no dejaban muchas posibilidades de demostrar su inocencia; no obstante, su sentencia inculpatoria no sería lo más agresiva que podría haber sido, por lo que cierta mediatización sí debió de haber. Los procesos de beatas como Francisca de los Apóstoles en el siglo XVI o monjas como Luisa de la Ascensión en el siglo XVII ofrecen buena cuenta de la dureza impuesta sobre sus sentencias, frente a la benevolencia mostrada por el Tribunal en el caso de Teresa. Francisca sufrió cien latigazos en el auto de fe público en el que también se le obligó a *abjurar de levi*, y se la exilió por tres años de Toledo (Ahlgren 1999: 119-133; 2005: 32); mientras que a la monja de Carrión se la encerró de por vida en una celda del convento de las Agustinas Recoletas de Valladolid (García Barriuso 1993: 14).

esclarecer el trato de favor que obtuvo Teresa en 1633, cuando vuelve a la corte y se incrementa el malestar del pueblo a causa de la supuesta intromisión de Olivares en el Tribunal inquisitorial. A finales de 1629 el conde-duque comienza a cartearse insistentemente con el General del Santo Oficio, que por aquel entonces era el cardenal Zapata, para recabar información acerca de la resolución del caso de Villanueva, con cuya inocencia el cardenal se mostraba escéptico. La presión de Olivares sobre Zapata fue contundente, hasta el punto de que en 1630 la causa queda suspensa y poco después, en 1632, el cardenal pierde el pulso definitivo contra la corte y renuncia a su puesto de Inquisidor General (Puyol Buil 1993: 242-248). Su lugar fue ocupado por alguien muy familiar para Teresa, el confesor real fray Antonio de Sotomayor, el mismo que propició su salida de las cárceles secretas, con todo lo que ello supuso en el desarrollo de su escritura. Ese mismo año de 1632 don Jerónimo decidió dar un nuevo empuje a su causa, puesto que no se había cerrado y al haber quedado suspensa no permanecía del todo exime de ser sometido a otro proceso, de forma que envió una autodelación explicando la inocencia de sus actos y la ingenuidad que mostró al creer tan sinceramente a fray Francisco García, tal como hiciera Teresa dos años antes en sus memoriales. Todo ello propició que a finales de 1632 se sobreseyera el caso por no contar con materia digna de ser juzgada (Puyol Buil 1993: 255).

Por otro lado, aunque en un principio se trató de evitar todo contacto con Teresa tras ser encarcelada, y allegados como Olivares prefirieron no implicarse más en su causa, parece que se decidió a actuar a su favor coincidiendo con el comienzo de las acciones inquisitoriales contra Villanueva. Los movimientos de este grupo proclive al Protonotario, y por ende a la monja, quedan patentes de este modo a partir de mediados de 1629, cuando ya dijimos que se la traslada a un lugar propicio a las visitas -por tanto al asesoramiento-, y se suspende la causa de don Jerónimo dos años más tarde. No obstante, resulta especialmente fundamental la fecha de 1632 para el desarrollo de los hechos porque constituye el momento de la renuncia del cardenal Zapata y el nombramiento de Sotomayor como flamante Inquisidor General⁸⁹. La fecha concuerda además con la conclusión satisfactoria del caso de don Jerónimo y con una anulación -o nueva disposición- de las penas de Teresa, de lo que tan sólo queda un silencio documental sospechoso. Por tanto, parece claro que con uno de los mejores amigos de Olivares al

⁸⁹ La pertinencia del nombramiento de uno de los amigos del conde como Inquisidor General parece una estrategia política del valido, hecho del que también se hace eco Domínguez Ortiz al recordarnos que fray Antonio de Sotomayor fue para Olivares “un instrumento dócil para sus proyectos y métodos de gobierno” (2010: 48).

frente del Santo Oficio las disposiciones pertinentes que favorecieron la vuelta a San Plácido de la benedictina tuvieron que tener lugar a finales de ese año y hacerse efectivo a principios de 1633, pues como hemos visto, se tiene constancia cierta de que en julio Teresa ejercía su voto en el consejo, no obstante ésta era la primera reunión del año por lo que ella pudo llegar meses antes al convento.

La situación propició la aparición de libelos contra ellos y la conversión del caso de San Plácido en materia de ficción, en cuyo contenido ninguno de los miembros quedaba exento de crítica. La vasta mayoría de estos panfletos y poesías satíricas se encuentra manuscrita e inédita en los archivos españoles, aunque, a pesar de este pequeño olvido por parte de la crítica, conforman un material esencial que no sólo refleja una corriente literaria y política de su momento histórico, sino que demuestra el alcance público de la relación entre Teresa y su benefactor.

- **La primera etapa en el descrédito de Teresa y Olivares**

Todo esto desencadenó un malestar público creciente a causa de la influencia de los asuntos políticos sobre la Inquisición⁹⁰. Ello favoreció que esta intromisión fuese recordada por los enemigos del conde-duque en diversas ocasiones y con marcada insistencia en *La Cueva de Meliso*: sátira escrita en 1643 que repasa todos los desastres del gobierno olivariense tras la caída del propio valido y en la que Teresa disfruta de cierto protagonismo, como veremos más adelante. El descrédito de las monjas de San Plácido tras el fallo inquisitorial de 1630 se convertía en tema público del que opinar y con el que criticar a Olivares, pues era la cabeza visible del gobierno de la monarquía y a sus enemigos la noticia de su implicación, y la de su hombre de confianza, en escándalos conventuales les llegó en medio de la coyuntura política y económica de la década de 1630. No se dudó en utilizar lo ocurrido en el convento benedictino como arma de propaganda política contra Olivares, que al mismo tiempo debía hacer frente a insurrecciones dentro y fuera de la Península, al peligro de bancarrota y presión de los banqueros portugueses y a la deficiencia de las administraciones públicas después del fracaso del programa de reforma de los años 1620 (Elliott 1989: 114-136).

⁹⁰ Fue éste uno de los casos más sobresalientes de mediatización de la corte en el Santo Oficio que más perduró en la memoria popular, pero se debe atender al hecho de que la población llevaba tiempo criticando el uso político de la monarquía y la ventaja que tomaban las administraciones para recaudar fondos por medio del Tribunal inquisitorial o las persecuciones de herejes que dependían de las estrategias políticas (Lea 1922: 322-340; Domínguez Ortiz 1985: 184-191; 2010: 44).

De esta forma, pronto se otorgó nombre al escándalo y fue conocido como “el caso de San Plácido”, en cuya denominación se incluía al amplio grupo de religiosas que componía el convento y que en la ficción de la corriente satírica operó como un núcleo anónimo, es decir, “las monjas de San Plácido” operaron discursivamente como un coro de indefinidas mujeres, que constituían un ejemplo más de licenciosas monjas arrobadas. La corte no se interesó por conocer sus nombres o por considerar qué datos eran los verdaderos y cuáles los novelescos, puesto que lo interesante para ellos era resaltar todo motivo negativo relacionado con el valido y la peculiar amistad espiritual existente entre él y Teresa. Si ya dijimos que en los papeles del proceso inquisitorial Teresa era la protagonista y acaparó la atención de los inquisidores, ahora en la esfera pública su figura no deja de captar el interés, convirtiéndose en un personaje principal para la opinión más contraria a Olivares, que comienza a denominarla despectivamente el “oráculo del conde-duque”.

De hecho, uno de los más insistentes rumores sobre San Plácido fue la caracterización de Teresa como oráculo de Olivares, se pensaba que el valido consultaba con la monja sus inquietudes, tanto personales como políticas, para gobernar el país según lo que ésta le recomendase. De esta forma, los demonios del convento fueron para el público verdaderos dirigentes en la sombra, con la complicidad siempre del Protonotario, la persona que mediaba entre todos ellos. Uno de los poemas, dedicado exclusivamente al tema del declive de la Monarquía española como consecuencia del escándalo de San Plácido expone del siguiente modo a Teresa como profetisa y sus demonios como dirigentes de la voluntad del valido:

Salióse el Diablo y sin saber por dónde
en palacio se entró. ¡Gentil alhaja!
El cetro humilla y la corona ultraja,
que a España tiraniza el que se esconde.

El pueblo clama, y Bercebú responde,
que el tiempo en que él huelga se trabaja,
pues cuartos sube cuando cuartos baja
con Teresa soror el padre conde.

El Protonotario, y compañero, moja
en un mismo tintero el cañón romo,

por ser común la vida que se hace.

Cada cual toma lo que se le antoja
y en tanto España se gobierna como
al diablo de San Plácido le place. (BNE Ms/23001, f. 294r)

Aparece claramente el tema del diablo como dirigente de España y como raíz de los males del país, constituyendo, además, un símil de la figura de Olivares, pues queda claro en el primer cuarteto que el “diablo” que se ha escapado ha llegado a la corte, suponemos que tomando la forma del valido por la alusión implícita al que “es-conde” y tiraniza al país. El soneto resulta del tono polémico por las implicaciones que contiene refiriéndose al propio rey, que humilla su cetro, es decir, delega enteramente su poder, a Olivares, quien además no sirve bien a la institución sino que la ultraja. Por otro lado, también se incide en la relación del valido con Teresa, como antes apuntábamos. Ésta está vista como una profetisa que influye en las acciones económicas del conde-duque, en una clara alusión a los problemas con la moneda de vellón, por esos “cuartos” que suben y bajan, según se desprende del poema, a disposición de la monja. Por su parte, también se perfila la figura del Protonotario tímidamente, en la que advertimos implicaciones sexuales por medio del “tintero” y el “cañón romo” que indican una relación abierta con Teresa, pero que apuntan a que Olivares también estaría implicado en el triángulo amoroso y el Protonotario sería cómplice en las negativas decisiones de Estado tomadas.

Por la alusión a la subida y bajada del precio del dinero, el poema debe datarse entre 1634 y 1636, cuando tienen lugar las más dramáticas intervenciones sobre el valor del numerario de vellón y que, por otra parte, no consiguieron aliviar la presión fiscal de la monarquía, incrementando consecuentemente el malestar general. De esta forma, sería uno de los poemas más tempranos, o de los que más tempranamente pueden ser fechados, que utiliza el escándalo de las monjas como argumento en contra del valido y los problemas del gobierno, lo que también indica el espacio de tiempo que duró la gestación del mito de San Plácido y la astucia de la oposición para incorporarlo a la simbología contra el valido.

La sátira política es un género que aflora especialmente en tiempos de crisis, en el pasado los momentos críticos de la monarquía y la ineficacia de algunos reyes ante las circunstancias adversas provocaron un aluvión de escritos de naturaleza satírica y burlesca con el fin de mostrar a la opinión pública los defectos del gobierno e intentar con ello provocar una reacción en los dirigentes (Egido 1973: 23). En el periodo barroco fructifica

de modo extremo gracias al nuevo tono que le dan los escritores, acapara protagonismo en diferentes géneros que se contagian del estilo satírico porque el humor, sin duda, era uno de los medios más eficaces de llegar al público y la máxima difusión de las ideas era el objetivo primordial del crítico (Etreros 1983: 13). Además, el contenido que aportaba San Plácido y la figura de Teresa a la sátira no era para nada despreciable, puesto que en ésta se esperan motivos grotescos, alusiones denigratorias e hiperbólicas, llegando incluso a lo fantasioso (Etreros 1983: 127), sin duda estamos ante uno de los temas más susceptibles de satirizarse y convertirse en sombra burlesca de sus protagonistas.

Así, nos encontramos con una diversidad de poemas, la mayoría anónimos, que centran su atención en esta primera etapa, como hemos dicho, sobre el conde-duque como confidente de demonios y dependiente en sus decisiones de las profecías de Teresa. Algunas de estos poemas, los que más han trascendido a lo largo de la historia, han sido editados por Teófanos Egido (1973) y Mercedes Etreros (1983) en sus monografías sobre la sátira barroca; pero existen cuantiosas páginas repletas de poemas dedicados al gobierno de Olivares en los fondos de la Biblioteca Nacional, que utilizaremos aquí porque nos ayudarán a comprender mejor el ambiente literario en la corte madrileña y el frente de oposición al valido. Ciertamente es que de algunas se puede cuestionar su calidad literaria, pues estaban escritas al uso, con rapidez y con el simple objetivo de provocar la risa fácil del público, a la vez que influían sus conciencias; más aún, como nos cuenta Bouza (1998: 108) en su estudio sobre libelos y papelillos satíricos de propaganda, muchas estaban escritas por jóvenes estudiantes o muchachos de posadas que vendían su pluma a cambio de resonantes poemas escritos en un corto espacio de tiempo. Por lo que su valor atendería más a un plano socio-político, resultando con ello de suma importancia para entender el contexto cultural en el que se sucedió el declive de Olivares como valido y la apelación de la sentencia contra las monjas de San Plácido en 1637. Sin duda, ambos motivos permanecerían incompletos sin la consideración de este tipo de poemas, ya que incluyen motivos que reflejan la figura de los protagonistas tal como las veían algunos de sus contemporáneos y los motivos más llamativos para la sociedad y, por tanto, más susceptibles de ser encuadrados en la estrategia de desprestigio llevada a cabo por la oposición.

Otro soneto, éste algo más soez, debió escribirse por la misma fecha de composición que el anterior y añade al imaginario popular a la esposa del conde-duque y el tema del falso embarazo profetizado por las monjas, como acción conjunta entre Olivares y el diablo de nuevo. Dice así:

Empreña a mi señora la condesa
el mismo diablo, mal pudiera otro
que sólo yegua tal mer[e]ce potro
apacentado en la infernal dehesa.

El conde, que sus culpas ya confiesa,
sintiéndose cargado del quillotro
le dizc: hermana, mientras yo despotro
con Bercebú, obrad vos, yo con Teresa.

Lució al fin su buena diligencia,
que el diablo trabajó como palomo.
Diré el suceso si me da licencia:

Teresa no fue duende, sino pomo
de Sodoma, el preñado y su Excelencia
al yerno y concuñado les dio cómo. (BNE Ms/23001, 294v)

Tal como se aprecia, la oposición fue de lo más cruenta, y no sólo contra el valido o con Teresa, sino contra sus allegados; de esta forma, la condesa también se vio envuelta en la trama. El tono popular de esta corriente satírica que incidía en los motivos más escabrosos del escándalo queda claro, junto con la insistencia en motivos sexuales como la alusión de Teresa como celestina y amante en el convento que vendría a ser un lugar asimilado a la ciudad de Sodoma, símbolo bíblico del pecado; que indica el tipo de público habituado a este tipo de elementos grotescos, más si seguimos la teoría de Bouza (1998: 105) que opina que era una práctica muy divulgada entre el pueblo y no sólo entre los escritores reconocidos, sino que estaba tan extendida que cuando se buscaba a los artífices de tales escritos, se procedía en posadas, cárceles, escuelas, etc. Es decir, en los lugares más comunes y concurridos, donde se pudiese garantizar una gran difusión de escritos opositores.

La propaganda contraria al valido cobró tal repercusión y difusión a finales de la década de 1630 que éste se vio obligado a desarrollar una estrategia de preservación del honor, por medio de la apelación a la Inquisición de 1637 y la contra-propaganda creada por su

círculo de amistades, así lo expone Jauralde (1999), quien supone que la maquinaria publicitaria y estratégica en todos los ámbitos de su imagen y política

hubo de acrecentarse con hechos como el de las monjas y el prior de San Plácido, que provocó una actuación inquisitorial que no supo pararse sin dañar al Protonotario Villanueva. En adelante y durante bastante tiempo esta tarea de limpiar su imagen pública va a estar presente en todas sus actividades. (Jauralde Pou 1999: 533)

Una vez más, se comprueba que la esfera de lo público siempre permanecía conectada al espacio de lo íntimo, es decir, la fama o imagen que la sociedad tiene de uno mismo repercute siempre en la manera que uno tiene de re-presentarse. De hecho, si Olivares era objeto de burla al estar apegado a la religiosa *embaucadora* -y no sólo relacionado con Teresa, sino con supuestas brujas como Leonorilla- la desvinculación de toda imagen de la religiosa ideal tenía que ser efectiva, dado que era muy difícil que la corte olvidase tan pronto los errores de Teresa, por lo que esto repercutirá en el escrito de la monja.

Veamos una sección de un último poema, donde se aprecia tal vinculación entre Olivares y lo sobrenatural:

Si con el Diablo hizo pacto
en San Plácido, sé que
también con la carne fue,
dígalo tanto contacto,
pues tan diabólico acto
sin auto de Inquisición,
hable incensado el cabrón.
Mal preñada la vejeta,
dígalo,
si hechizada por tablilla,
dígalo Andres de León
o don Miguel Cervellon
o en el potro Leonorilla. (BNE Ms/23001, f. 231r)

El comienzo deja clara la vinculación con los pactos demoniacos en el convento y los sospechosos tocamientos que se achacaron a una supuesta condición de alumbrados, así como el falso embarazo de la condesa. Sin embargo, cobra mayor protagonismo esta vez la presencia de supuestos magos o carismáticos embaucadores, como fueron Andrés de León, quien parece que fue en realidad un oscuro fraile mercedario, médico de la reina, que supuestamente consultaba con la sanadora Leonorilla para ayudar a Olivares a consolidar su poder en la corte. Mientras que Miguel Cervellón era un personaje que decía elaborar pactos a medida con el demonio, todo esto lo sabemos por los libelos que incidían en las artes oscuras o las prácticas mágicas que Olivares elaboraba para mantener la voluntad del rey, de los que se hace eco Caro Baroja (1992: 107-111). De todas formas, no era la primera vez que se relacionaba a Olivares con lo sobrenatural: según Cirac Estopañán (1952) en el proceso de Jerónimo de Liébana se cuentan los embustes y maravillosa fuerza de persuasión que tuvo sobre las personas a las que engañó con sus supuestas profecías: el rey Felipe IV, y el conde-duque de Olivares⁹¹.

La datación de estas sátiras iniciales nos sitúa en los años posteriores a 1634, momento en el que comienzan a sucederse los mayores desastres de la monarquía. La sospecha del favoritismo que se desprende de Olivares incrementó las críticas hasta la actuación directa de Olivares en el Consejo Inquisitorial; especialmente tras la absolución de 1638. Se convirtió en una de las acusaciones contra el valido más repetidas por sus opositores. Por tanto, según los datos y la teoría que aquí se mantiene, la sátira contra Olivares a través del escándalo conventual se habría fraguado con insistencia tras la vuelta de Teresa a la corte, coincidiendo con la sucesión de desastres económicos y políticos que desprotegían la imagen del valido y, consecuentemente, se facilitaba el surgimiento de una oposición cada vez más fuerte.

Por todo ello, la situación para Olivares tuvo que hacerse insostenible, al contar para la segunda mitad de la década de 1630 con una creciente y poderosa oposición, así como de un sentir popular contrario a su política e interesado en sus deslices privados. Hemos visto que fue, al menos, a partir de 1634 cuando se percibe con insistencia una burla que le desacreditaba públicamente por algo tan íntimo, y tan público en aquellos años como era la religión; por tanto, se debía actuar de igual forma para intentar frenar tal descrédito popular. Además, como veremos al tratar de la propaganda, Olivares era muy dado a

⁹¹ Recordemos que el valido llegó a ser en el imaginario popular casi un hechicero, que hacía pasar por bastón lo que se suponía era una varita mágica (Martínez Ripoll 1990). De hecho se conserva un “informa” del alcalde Miguel de Cárdenas, donde supuestamente da cuenta de las pruebas que tiene para acusar a Olivares de hechizar al rey (BNE Ms/11052).

responder con la pluma a sus detractores, por lo que no es difícil suponer que los textos que se difundieron para apoyar públicamente la apelación oficial a la sentencia de las monjas en 1637, respondiesen, como arma política, a esta voluntad de limpiar el nombre de todos los implicados en el escándalo y en especial el de Olivares, pues cualquier mínimo detalle debía cuidarse para que el conjunto de la imagen no se debilitase.

- **La defensa estratégica de propaganda**

La propaganda fue encumbrada en el siglo XVII como una de las estrategias políticas más importantes a desarrollar con el objetivo de motivar la opinión popular a favor o en contra de los intereses monárquicos. Las autoridades siempre habían utilizado el poder de la propaganda como arma pública de desprestigio o ensalzamiento, pero adquirió nuevo impacto en la década que nos ocupa de 1630, y en concreto en el año 1635 cuando se combatía la Guerra de los Treinta Años y Francia declaró su enemistad a España. La actividad propagandística se asentó entonces como arma casi decisiva de la victoria entre distintas facciones (Arredondo 2011: 72). En esta consolidación tuvo un papel esencial Olivares, ya que siempre se mostró muy consciente del alcance de este fenómeno y no dudó en utilizar la pluma de su camarilla de escritores para defender los intereses de sus controvertidas políticas y de su imagen pública, tan importante para mantenerse en el poder y seguir disfrutando de la confianza del rey (Elias 1983). Incluso en el ámbito religioso y dentro de los propios conventos se alcanzaba el poder de la imagen pública, pues “distinctions between convent and palace were never strongly defined” (Goodman 2005).

Efectivamente, el poder ostentado por una persona en el siglo XVII era cuestión de imagen, todo se resolvía en la apariencia que se diese públicamente, por lo que la representación de uno mismo a través de una serie de códigos perfectamente reconocibles por el público resultaba esencial, constituyendo el sistema predominante en la corte (Muñoz Pérez 2011b: 4). La lucha de poder y estrategias era constante, y eso se traducía en la literatura, que mostraba los cambios sociales (Habermas 1981; Romero-Díaz 2002). Los reyes venían aprovechándose de la importancia y el poder de sugestión de la literatura desde antes de los Reyes Católicos, cuando las crónicas servían para ensalzar a un rey frente al otro aspirante al trono, mientras que también sufrían el descrédito y la furia de las plumas enemigas. La literatura de propaganda se convertía de esta manera en un paralelo y una prolongación de las guerras que se libraron en el campo de batalla. Madrid se traducía en una cultura de *correvediles* y cotilleos (García Santo-Tomás 2004: 38), que anticipó el

periodismo y ofrece una idea de la difusión rápida que encontraban las obras manuscritas de carácter político (Bouza 1998: 139-149; 2008: 17).

Por tanto, en el siglo XVII se convierte en esencial para el gobierno rodearse de un buen círculo de escritores que concluyan con éxito la guerra de plumas y el favor del público esté asegurado, pues recordemos que es esta estimación pública la que propiciará la fama o el desprestigio de la persona y su gobierno, llevándole a la gloria o a su salida de la corte, tal como ocurrirá en 1643 con Olivares. Aunque antes lo avisaba Elliott (1986; 1989), Arredondo Sirodey (2011) ha puesto de manifiesto con gran cantidad de material la presencia de un grupo determinado compuesto por escritores y famosos oradores de la corte relacionados con Olivares, que funcionaba como camarilla ideóloga de los argumentos teóricos de guerra de la Monarquía Hispánica, para defender de esta manera la legitimidad de los intereses españoles en las batallas que se libraban o para deslegitimar al enemigo y contestar así sus razones bélicas. Como se desprende de este estudio, no se puede negar la iniciativa que en todo ello tuvo Olivares, él fue el verdadero artífice, al reunir a los autores más prestigiosos del momento y mostrarles las directrices a seguir. Sin duda, una de estas relaciones que más ha dado que hablar ha sido la del mordaz Quevedo con el valido, el escritor que con sus idas y venidas fue su gran aliado durante la primera década del valimiento de Olivares⁹², pero la situación se tornó complicada cuando su amistad se tambaleó, haciendo del escritor el mayor peligro para Olivares en el ámbito propagandístico. Y es que en más de una ocasión Quevedo polarizó “en el conde-duque el incontenible rencor que la continuada frustración nacional hacía nacer en su subconsciente” dice Hesse (Quevedo 1971: 28-29). Como él muchos justificaron la decadencia española con las medidas olivarienses y la crítica se cebó con su figura y encontraron en sus asuntos más escabrosos la mejor manera de criticarlo.

Esta amistad unas veces y animadversión otras tantas causó en la corte la idea de que el escritor era el creador del imaginario demoniaco con el que se le relacionó en las sátiras al valido, es decir, se pensó que Quevedo era el máximo responsable de uno de los tópicos preferidos por los adversarios políticos del conde-duque. Sin embargo, no creo que Quevedo fuese tal creador, más bien fue un sentir popular que se acrecentó a medida que los desastres políticos iban sucediendo y la intromisión en el caso inquisitorial era clara; de hecho, como Jauralde arguye (1999: 629), en 1632 Quevedo aún trabajaba para el conde-

⁹² Recordemos los famosos escritos que salieron de la pluma de Quevedo para defender las políticas impopulares del conde-duque como *El Chitón de las Tarabillas* o *Cómo ha de ser un valido*, mientras que otras obras como *La Isla de los Monopantos* fue directamente escrita para criticar el gobierno olivariense.

duque, a pesar de que su relación era cada vez más distante, y volverá a colaborar gracias a la causa común que les unía contra el francés en 1635 (Jauralde 1999: 692). Como hemos visto, la sátira opositora que se dedicó a resaltar el escándalo de San Plácido y la implicación de Olivares en todo ello surgirá especialmente a partir de 1634, por lo que el escritor poco podría hacer. No tenemos obras suyas que incidan demasiado en tal tema, pues tan sólo contamos con una alusión velada en su famosa obra, *Papel grande (la isla) de los Monopantos: sátira contra el Conde-Duque de Olivares y cobachuelistas de aquel tiempo* (BNM, mss. 10950, ff. 143v.-158v.). El texto hace referencia velada al asunto de los demonios de San Plácido y su relación con el valido al término del escrito: “como debía ser, todos estos venenos razonados profirieron aquellos endemoniados monopantos, pantomicos, monoburros, o mono-diablos a todos apadrinados: apadrinaba el monopanto del Regente, hecho marimanta del infierno, yegua de Satanás, ministro de los conciliábulos de Pluton y figura diabolica al revés, al derecho, al lado, a la izquierda y a todas partes” (BNM, mss. 10950, ff. 157v-158r). El texto finaliza con las palabras de este “ministro de los conciliábulos de Plutón”, en las que asegura que toda la gloria pasada debía olvidarse y que todo se debía hacer al revés, y termina con un “amén, amén, amén”, como si se tratase también de una fórmula mágica. Después, el protagonista despertó del sueño y decidió retirarse del mundo, donde afirma que viven muchos como estos en verdad.

Desde luego que el género satírico cobró enorme protagonismo durante los años del gobierno olivariense, don Gaspar proporcionó temas y materia propicios para la burla; la distorsión de su imagen es tal, que nos encontramos con un personaje histriónico y cómico, acompañado de una Teresa convertida en una profetisa embaucadora, enviada por el mismo demonio. Además, el ambiente literario tan mediatizado por las distintas facciones políticas de la corte, hacían que la opinión pública se obsesionase progresivamente por los virajes de la monarquía y sus acciones en el extranjero, que cada vez eran más preocupantes. Así que, pendientes con cierto desvelo de los movimientos del gobierno, no se dudó en atacar dichas estrategias, precisamente por lo impopulares que eran algunas; sin embargo, la ofensiva literaria contra el gobierno resultará en ocasiones en un claro ataque a la figura de los artífices de tales maniobras políticas, de ahí que temas como el caso de San Plácido adquiriera tamaña impronta pública, simplemente por la relación de amistad que les unía al Protonotario y a Olivares con las monjas. Esta desventaja también jugó en contra de Teresa, pues su cercanía a una de las personas más atacadas del momento convertía sus desmanes con los demonios en leyendas conocidas por todos.

Además, al instar a escribir estos tratados de defensa, destinados al público mayoritario de la corte, el círculo de Olivares estaba actuando con la importancia que se le debía dar al control de la opinión pública respecto a sus asuntos públicos y a su figura, de esta forma el temor era constante por cualquier comentario negativo que pudiese repercutir en su poder sobre la corte. Sus contemporáneos eran bien conscientes de este hecho y así lo plasmaron en una sátira anónima, puesta en boca del propio valido, en la que se habla de su aprensión hacia el “vulgo”. Se trata de una supuesta confesión, en la que don Gaspar relataría los detalles de su polémico gobierno a don Francisco Aguado, su confesor también en la realidad. El poema se encuentra manuscrito en la Biblioteca Nacional, con el título *Diálogo en forma de confesión al padre Francisco Aguado, provincial de la Compañía de Jesús* (BNE Ms/10659), y, dado que se remite a sucesos recientes a la caída de Olivares como valido, debió aparecer entre 1643 y 1645, espacio de tiempo durante el cual su imagen más que nunca protagonizó las sátiras más cruentas que resumían los oscuros años en el poder del que decían era el causante de todos los males españoles.

Pues bien, en dicho poema el supuesto Olivares expone así su mayor sospecha:

El vulgo es a quien temo,
bestia indómita del uno al otro extremo,
a éste se dirige todo mi cuidado
porque le juzgo mal intencionado.
Recelo mi persona
y temo no me quiten la corona. (BNE Ms/10659, f. 41r)

Efectivamente, la presión de este *vulgo* fue el factor decisivo en el éxito o caída del poder, lo hemos avisado anteriormente, su influencia indirecta inclinaba al rey a tomar la decisión de desvincularse de una persona u otra, en cuestión del crédito que tuviese en la corte. Estos versos dan cuenta de la necesidad de controlar la opinión pública para mantenerse en el poder, en este caso el “vulgo” está caracterizado como una “bestia indómita”, capaz de arrebatar todos los honores que Olivares se había granjeado previamente, lo que le conduce a siempre estar “receloso de su persona”; pues ellos pueden arrebatarle “la corona”, el símbolo de todo su poder y fama social. Por otro lado, se hace alusión clara a una de las críticas más repetidas hacia el conde-duque, su gobierno por encima incluso del rey, al que se veía casi como una marioneta, entretenido en los pasatiempos y diversiones que le fabricaba el valido, distraído siempre de los asuntos

políticos⁹³. La manipulación que se pretende hacer de la opinión del pueblo necesita de ciertas estrategias de defensa implícitas y, en algunos casos, indirectas como es el caso del memorial de 1637 de Teresa y veremos los indicios que hay en su escritura para corroborar esta teoría.

- **Segunda etapa de sátiras y libelos**

La primera fase de la burla motivada por el tema conventual benedictino tuvo lugar entre 1634 y 1638, fecha de la absolución definitiva de las monjas. El tono jocosos y popular sería muy marcado, perfilándose los motivos característicos del mito y, especialmente, configurando la figura de Teresa como protagonista, independiente de sus compañeras, a las que no se las nombra. Así que, tras la primera y tímida difusión de poemas satíricos que recordaban el desliz de don Gaspar en San Plácido se amplió y consolidó el imaginario con la aparición de un nuevo personaje en la escena: el hijo bastardo de Olivares, reconocido en 1640, Enrique Felipe de Guzmán⁹⁴. Los detractores del círculo olivariense identificaron la emergencia del deseado heredero como el fruto de las artes demoniacas, es decir, pronto se asimilaría su identidad al hijo profetizado por Teresa. Así, la materia de San Plácido no se agotaba y, más allá de concluir con la sentencia absolutoria, que las eximía de toda culpa, se reinventaba con nuevos personajes y motivos que legitimaban a la oposición a seguir utilizando esta materia.

Una décima anónima así lo muestra:

Vuestra Majestad despache
a mi hijo don Julián,
que hoy es el primer Guzmán
si ayer lo fue de Alfarache.
Y porque el mundo no tache,

⁹³ Recordemos que el palacio del Retiro fue una construcción monumental diseñada, según los rumores de la época, para mantener divertido al rey, mientras que Olivares hacía y deshacía a su antojo en la corte (Brown y Elliott 2003).

⁹⁴ Este hijo había nacido de unos amores ilícitos del conde-duque con una dama desconocida de la corte, en la década de 1610. Su nombre era don Julián de Valcárcel, pero cuando Olivares decide reconocerle públicamente lo hace como don Enrique Felipe de Guzmán. Este asunto también trajo consigo numerosas críticas, ya que por un lado se decía que Olivares estaba preparando el terreno para que el propio Felipe IV reconociese a don Juan de Austria, como así sucedió en 1642. Por otra parte, don Enrique Felipe ya estaba casado y había tenido una vida licenciosa, pero el valido logró que el rey le nombrase marqués de Mairena también en 1642 y que se anulase ese anterior matrimonio para casarlo con la hija mayor del Condestable de Castilla, doña Juana de Velasco (Marañón 1952: 297; Elliott 1986: 631-632).

este hijo aparecido
de San Plácido ha salido;
que sólo pudo el demonio
deshacer un matrimonio
y hacer un hijo fingido. (BNE Ms/23001, f. 295r)

El poema, fechado no antes de 1642 cuando tiene lugar el matrimonio, deja claro que cualquier devenir en la vida de don Gaspar sería utilizado para desacreditarlo públicamente y adaptarlo a la simbología cultural de la sociedad, de este modo la vida un tanto disoluta de don Julián se asimila a la del pícaro Guzmán de Alfarache, pues el cambio de nombre propiciaba esta similitud. Además, la alusión a San Plácido y su demonio no deja lugar a dudas acerca del origen infernal de tal hijo.

El escarnio era inevitable, y es que el nombre original recordaba al del conde don Julián, culpable de la pérdida de España ante los musulmanes, por lo que la oposición vio un claro paralelismo entre éste y el hijo de Olivares como preludio de una nueva pérdida del prestigio de España. En cualquier caso, esto no hacía más que acrecentar el odio a un gobernante que pronto fue asimilado como el mismo demonio de San Plácido, así se le veía al comienzo de un soneto, “Roma venganza halló con Olivares,/ demonio que respira en cuerpo humano” (BNE Ms/23001, f. 294r). La caracterización del valido como causante de los desastres nacionales y como demonio surgido de San Plácido protagonizará entonces poemas tan elocuentes como la *Copla que se habló en la puerta de Palacio el día de la publicación de la caída del conde-duque* (1643):

Que el día de San Antonio
hiciéronse milagros dos:
Empezó a reinar Dios
y del rey se hechó el demonio (BNE Ms/23001, f. 77v)

Sin embargo, este poder destructivo del conde-duque, surgido del convento benedictino, será exagerado por sus detractores hasta el punto de afirmar que ese poder también procedía de las artes oscuras que él practicaba; de ahí que en algunos poemas se ponga en palabras de Olivares lo siguiente: “la sangre de inocentes he vertido/ y la magia infernal he consultado” (BNE, Ms/23001, f. 294v). En otras composiciones se especifican los métodos que utilizaba para controlar tales artes mágicas y, como consecuencia, la voluntad del rey.

Esto ocurre en una letrilla, titulada “Presentáronle a Luzbel sentado en su infernal silla los millones de Castilla atados con un cordel,” donde se dice:

Es una octava maravilla,
pues entre tanto espantajo
aun no ha tocado el badajo
la Campana de Velilla⁹⁵.
La Muletilla hecha infanta,
que se levanta no sé por donde
un duque rey sólo conde.
Y si ella o él es el diablo,
San Plácido, y no san Pablo,
conocerán de ella y de él
atados con un cordel. (BNE Ms/23001, f. 244r)

La famosa “muletilla” de Olivares era, en realidad, el bastón del que se servía para andar y que muchos identificaron como una “varita mágica” que le ayudaría a tener hechizado al rey (Martínez Ripoll 1990). De ahí, que un supuesto Felipe IV diga en unas décimas anónimas, “que hechizado me habéis/ y que mi reino se pierde,/ piden que me recuerde/ del sueño en que me tenéis” (BNE Ms/23001, f. 242r); a propósito del clamor general que pedía la destitución del favorito como remedio al letargo del rey ante la política.

Por otra parte, el tema de San Plácido era suficientemente controvertido y dado a la imaginación como para incitar libelos y sátiras contrarias a Olivares desde 1634, cuando la situación tanto en el exterior como en el interior se recrudece y comienza la carrera hacia el final de Olivares como valido; además, obras tardías dejarían claro que la materia no se borraría de la mente del público fácilmente. Así se muestra en el memorial poético *Católica, Sacra, Real Magestad* (1643), cuya autoría fue atribuída a Quevedo, gracias a la “leyenda de la servilleta”, aunque José Manuel Blecua (1954) demostró que no era una opción muy viable. El poema trata del siguiente modo el escándalo conventual:

⁹⁵ Esta campana hace referencia a la leyenda popular que dice que la campana de la ermita del pueblo aragonés Velilla tañía cuando algún suceso fatídico estaba a punto de ocurrir. En el poema vemos cómo su autor se sorprende que con tanto “espantajo” o pésimas circunstancias en el país aún no haya sonado la campana avisando del peligro.

Sin duda el demonio, astuto y benigno,
aquél que por nombre llaman *Peregrino*,
al conde le dijo, favorable y plácido,
cuando su Excelencia oraba en San Plácido:
«Si es que conservarte pretendes con maña,
tu suerte consiste en perder a España.
Yo te ayudaré en cuanto pudiere,
y en cuanto el señor licencia me diere.
Del rey los vasallos compiten tu puesto;
destruye, aniquila y acábalo presto.
Los de la corona mayores contrarios
serán la disculpa para tus erarios,
que si acaban éstos con la monarquía,
morirá también quien te perseguía.
Mejor libra en guerra el que es prisionero
que no el sentenciado por el juez severo.
Haz un gallinero con que a España afrentes,
sea de pueblos ruina, risa de las gentes.
Si loco te notan, estímalo en poco,
que ya espiritado lo menos es loco.
De nada hagas caso por más gritos que oigas,
sino de tus gustos, fiestas y tramoyas».
Esto dijo el diablo al conde Guzmán,
y el conde prosigue como don Julián. (1954: 171-172; vv. 133-156)

Se pretendía ofrecer una imagen demoniaca del valido, por lo que el pacto con el demonio es constante en este tipo de escritos, el convento proporcionaba esa materia, del que también sale ese “Peregrino” que hacía alusión al nombre del demonio de Teresa, aunque la distancia temporal con el caso habría creado este error, ya que su demonio se llamaba “Galalón”. Queda evidente el papel de Olivares como destructor de España, gracias a su pacto con el demonio de San Plácido y el “gallinero” de monjas que le secundan.

- **Tercera y definitiva etapa en la sátira contra Olivares y Teresa**

Esta segunda etapa de descrédito derivado del escándalo conventual se prodigó entre 1638 y 1643, cuando ocurre la marcha de Olivares de la corte, y estuvo caracterizada por un sutil desvío de la atención de la figura de Teresa, favoreciendo el protagonismo del propio valido. Finalmente, la sátira burlesca tomó nuevos visos tras la caída del valido. Sin una posible censura o represión por parte del poderoso conde, las plumas de los escritores incluían la relación de todos los elementos del escándalo conventual. Tomemos como ejemplo una décima, titulada “Epitafio que apareció en Madrid sobre un sepulcro”:

Aquí yace un reino entero
que enfermó de un cardenal,
de un Monterrey, de un toral,
de un confesor cançervero.
Hiriólo Salazar, pero
Villanueva lo hechizó,
Olivares lo acabó,
las monjas lo amortajaron,
Españoles lo lloraron
y Portugal lo enterró. (BNE Ms/23001, f. 296v)

Se aprecia la conjunción de varios personajes fundamentales en la historia del país, como la figura del cardenal, que se refiere al duque de Lerma, quien, después de su caída en desgracia, decidió seguir los pasos religiosos. Aunque también entran en escena personajes secundarios como el conde de Monterrey, familiar de Olivares y cuya labor militar tanto en Francia como en Portugal fue desastrosa, o uno de los confesores del valido, Hernando de Salazar, que en los primeros años de gobierno fue uno de sus mayores aliados. Lo que nos interesa es la posición que se les otorga a Olivares, las monjas y Villanueva como causantes de la muerte de España. La función de cada uno de ellos no deja de ser interesante, por una parte a fray Francisco le han otorgado el puesto de “confesor cançervero” o guardián de sus monjas, a Villanueva como un hechicero por su implicación en el convento endemoniado, a Olivares como el artífice de la muerte del reino y a las monjas como agitadoras y causantes de todo ello en la sombra.

Tras la caída del poder las sombras del escándalo de San Plácido y los demonios de Teresa persiguieron a Olivares, tan sólo veamos un soneto inmediatamente posterior a su marcha a Loeches, fácilmente fechable por la alusión que hace sobre la condesa en palacio y algunos aliados del valido en puestos importantes de la administración, pues por ejemplo en el caso de la condesa no dejó la corte hasta unos meses después que su marido:

Señor, ¿cuándo se va el Protonotario?

Y, ¿qué hazce en palacio la condesa?

Y, ¿al conde de Olivares qué promesa
le dilata ponerle en el calvario?

De san Andrés le aplica escapulario
el pacto con el diablo de Teresa,
que esto de criar berros en artesa
se aprende en aquel santo seminario.

¿El espurio en la Cámara qué espera?

¿González a qué aguarda en el Consejo?

Y, ¿Leganés qué hace en Cataluña?

Deshágase, Señor, esta quimera

que el gato harála presa aun sin pellejo

si le dejan un tantico de la uña. (BNE Ms/23001, f. 297r)

La distancia temporal con el caso había desvirtuado la materia hasta la consideración de un pacto con el demonio de Teresa como medida sobrenatural de Olivares para conseguir poder. Afirmaciones como ésta harán posible las distintas leyendas que se crearon por esos años y en las que nos detendremos más adelante. Precisamente, esta tercera y definitiva etapa en la sátira olivariense se caracterizará por la libertad de sus escritores a la hora de imaginar los detalles del escándalo para plasmarlo en el papel.

Olivares había proporcionado, de esta forma, material inagotable para sus propios detractores, quienes la utilizaron hasta su agotamiento, pues “la sátira, con su burla siniestra, se cebó en el caso de San Plácido, precisamente porque en él habían manifestado

su abuso de poder los gobernantes detestados por el pueblo y por los nobles” (Puyol Buil 1993: 272).

En efecto, la conjunción de los devaneos políticos y religiosos, con la falta de honestidad de las monjas garantizaban la popularidad del caso, pero algo más tendría que haber para tener tal repercusión mediática y los visos legendarios que después adquirió. Considero que para entenderlo tendríamos que atender al papel social de la relación noble-religiosa, relación que ha sufrido un claro menosprecio por parte de la crítica hasta hace pocas décadas, pues en nuestro caso, los estudios sobre Olivares tan sólo mencionaban a Teresa de forma pasajera, cuando estamos viendo una clara impronta de la monja en la imagen del valido. Además, si mantenemos que el conde-duque representa lo excesivo de su época y el alma decadente de la España imperial, nadie mejor podría aunar en su persona las creencias populares y lo sintomático de la popularidad del binomio noble-religiosa.

Por todo ello, los sucesos de San Plácido se habían convertido en una cuestión de Estado, pues la respuesta popular a la trama había sido fatal para la imagen pública del valido y su credibilidad política disminuía. Hemos visto que en poco tiempo se difundió por la corte una serie de literatura satírica anónima que relacionaba directamente a Olivares con Teresa Valle y el convento benedictino. Por lo que, con los años, resultó primordial finalizar la cuestión de forma satisfactoria y positiva para acabar con tal literatura y tal sospecha.

Al pasar los años los hechos se distorsionaron hasta el punto de hacer del tema una auténtica novela de intrigas palaciegas. Mientras, los rumores sobre la mediatización del poder en la decisión del Tribunal inquisitorial se fijaron en la sociedad, lo que se tradujo muy pronto en nuevas obras denigratorias para Olivares y Teresa. Una de estas obras es fundamental a la hora de estudiar la opinión pública a la caída del valido, ya que hace un recuento de todos los fallos y todas sus andanzas en el poder. Precisamente, en este diálogo satírico encontramos la referencia explícita y extensa al caso de San Plácido y a su protagonista femenina; se trata de *La Cueva de Meliso* (1643), en la que un supuesto joven don Gaspar llega buscando cobijo a la cueva del mago Meliso, quien aprovecha para profetizar su futuro en el gobierno de la Monarquía Española y aconsejarle acerca de algunos asuntos. Es Meliso Mago quien le incita a cometer las peores acciones durante los años que esté al mando del Estado, con el objetivo de mantener el poder absoluto sobre el rey y, por tanto, sobre el pueblo, infundiéndoles tanto temor como admiración. Estas palabras remiten a la filosofía política que estuvo tan arraigada en la época, gracias a la

influencia de Virgilio Malvezzi, gran amigo de Olivares e ideólogo de algunas de sus empresas propagandísticas, sobre escritores españoles de la talla de Quevedo, Gracián o Saavedra Fajardo. Malvezzi encontró su fuente de inspiración en el laconismo de Maquiavelo para idear toda una teoría del “perfecto privado” y volver a poner de moda la literatura política de corte filosófico; la etapa literaria que pasó en Madrid está marcada, como es evidente, por su dedicación fiel y sincera a resaltar las virtudes del valido, al que dedicó *Il ritratto del privato politico cristiano* (1635). *La cueva de Meliso* aprovecha descaradamente las teorías del noble italiano para hacer lo contrario a lo que éste hacía, es decir, ensalzar la figura política del valido de Felipe IV. De esta forma, obras con una proyección pública tan amplia en la corte y, por tanto, de ideas fácilmente reconocibles, se manipulan para convertirlos en arma de mofa de los mismos preceptos que encomiaban; pues no era casual que ya el propio título del diálogo satírico se refiriese a una de las célebres obras del amigo de Olivares, *Tarquino Superbo* (1632), utilizándolo como un contraejemplo de temeridad del valido, pues lo que se preconizaba en la teoría no coincidía con lo que se practicaba y esto era precisamente lo que *La cueva* pretendía ofrecer al lector.

El diálogo rimado es ampliamente citado en los estudios sobre Olivares, de hecho su popularidad fue tal que nos han llegado numerosas copias manuscritas, aunque no ha gozado de edición moderna y, como consecuencia, de un estudio exhaustivo que aclare los elementos dañinos esenciales que vieron sus contemporáneos en la administración olivariense. El escrito se distribuyó inmediatamente después del retiro del valido a su palacio de Loeches, el 23 de enero de 1643, justo cuando otros textos del mismo corte crítico, aunque con una impronta mucho más técnica, salieron a la luz; este fue el caso del *Memorial dado al rey don Felipe IV por un ministro antiguo*, realizado por Andrés de Mena. Desde luego que una respuesta tan temprana por parte del bando opositor del valido debía estar gestándose antes de la salida de éste de la corte, que, por otro lado, indica lo fundamental que era la rapidez en las cuestiones propagandísticas, pues con estas armas se quería eliminar toda posible influencia que aún quedase de Olivares sobre el rey. Desde luego que consiguieron su objetivo, pues los afines al valido fueron igual de resueltos en responder, en un último intento por mantener el honor y la presencia en la corte. Así, apareció en mayo de ese mismo año el *Nicandro*, escrito, según parece, a instancias del propio Olivares por Francisco de Rioja y Martínez de Ripalda. No obstante, las acusaciones tan directas y duras que se hacían terminaron por despertar en el rey la determinación de confinar ese mismo mes de mayo definitivamente a don Gaspar a Toro,

donde moriría en julio de 1645. El *Nicandro*, como su nombre indica, viene a ser el antídoto contra esa opinión pública que satirizaba la figura del que se dice en el texto es en realidad un héroe político; todo ello hacía alusión, como también explica Elliott (1986: 657), a Nicandro de Samos, un filósofo griego que había escrito tratados medicinales y de antídotos. Aunque Elliott (1986: 656-657) no toma el alegato olivariense como una respuesta directa al *Memorial dado al rey...* y tampoco a la *La cueva de Meliso*, considero que el *Nicandro* sí que menciona de manera directa este último escrito y rebate algunos de sus puntos, entre los que se encuentra la controvertida relación de Olivares con “mujeres encerradas en conventos”. Entonces, ¿qué contenía *La cueva*, una obra satírica y fantasiosa, frente al *Memorial* para obtener la misma atención por parte de Olivares? La respuesta es, sin duda, la proyección popular que adquirió *La cueva* y su rápida acogida en la corte, tal como ya se vio anteriormente este tipo de textos tenían una vertiginosa distribución y la aparente simpleza del lenguaje los hacía propicios para conquistar la opinión cada vez más molesta con el gobierno. Además, los motivos literarios que utilizaba correspondían a los elementos bien asumidos por el público, en este caso, el tema de San Plácido ya llevaba una década en la mente de los españoles como para utilizarlo de nuevo en la obra que recordaba al conde-duque todos sus dañinos errores en la ejecución del gobierno.

Lo que es aquí importante resaltar es lo que se dice de Teresa y San Plácido, pues sus palabras son del todo significativas. En primer lugar, Meliso señala al joven don Gaspar la actitud que debe tomar al hacerse con el poder, pues si no se gana el respeto y temor de sus “inferiores” no conseguirá sus objetivos, y habrá ocasiones en las que le aconseje utilizar las artes mágicas para ganarse el favor real. De esta forma, le recuerda que tendrá que actuar con fiereza cuando sus cuestiones de Estado se tambaleen, exactamente lo mismo que esgrime Malvezzi, pero con el objetivo opuesto. Aunque le recuerda que en todo ello contará con la ayuda del diablo para ganarse la fama, por quien habla Meliso como profeta suyo. Todo ello nos remite al escándalo conventual, pues es cierto que tras el estallido del caso Olivares fue ampliamente recordado por su implicación y por tomar a Teresa como profeta poseída, por lo que las siguientes palabras toman especial relevancia:

Ten siempre por pecado
lo que se opone a tu razón de Estado
y alarga la conciencia
que un héroe tiene siempre amplia licencia.

Y no temas al diablo,
pues es tu amigo y en su nombre te hablo:
Conde-duque te llama,
título que ha de darte eterna fama.
Si [h]ay poeta tan grande
que contra ti o los tuyos se desmande,
el desacato advierte
y con rigor atroz dale la muerte,
porque su fin violento
sirva a los inferiores de escarmiento. (BNE Ms/23001, f. 214r)

El recuerdo del pecado está muy presente, pero la referencia a la caracterización de Olivares como origen de todos los males de España desemboca siempre en la materia del convento benedictino, que no tarda en aparecer de forma explícita en el diálogo, así Meliso le recuerda a don Gaspar que:

Sigue aquella semilla
de alumbrados sectarios de Sevilla,
que aunque se extinguió en ella,
arrojará a Madrid cierta centella
en un monje benito,
que él luego encenderá en aquel distrito.
Tiene en Madrid su asiento
de San Plácido mártir el convento,
que ayudará a tu empresa.
Allá ha de profesar cierta Teresa,
que con su monje unida
a espíritu unirá su carnal vida
con traza tan secreta
que hasta en palacio cundirá su se[c]ta.
Tú y el Protonotario
seréis patronos de este santuario,
los dos como patronos
dentro frecuentaréis las comuniones

con fámulas hermosas
de Dios, trataréislas como esposas.
Un nuevo apostolado
de once de ellas haréis, según su grado
de perfección más alta,
misterioso en el número que falta
y el fin que allí se lleva
tú y ellas lo sabréis y Villanueva. (BNE Ms/23001, ff. 215v-216r)

El interlocutor no deja nada al azar y le remite punto por punto cada uno de los motivos más escandalosos del caso y que más trascendieron a la opinión pública. Comienza resaltando que todo empezó efectivamente con un monje apegado al alumbradismo sevillano, refiriéndose con esto a fray Francisco García, y le indica el lugar donde esta persona operará, en San Plácido, convento del que Olivares y el Protonotario serán los mayores benefactores. Después indica que “cierta Teresa” será el estandarte de esta comunidad, a donde toda la Corte madrileña acudirá y apreciará. Aunque, una vez introducidos los personajes, pronto pasa a describir algunas de las acciones que se cometerán intramuros, como los acercamientos carnales entre el confesor y Teresa, las confirmaciones de los demonios o el misterioso apostolado que se suponía crearían once de las monjas más virtuosas.

Indicado todo ello someramente, el mago avanza en la narración de su profecía y asegura que Olivares tomará a Teresa como su “oráculo,” al que confiará la suerte del destino del Imperio; así lo dice:

Cosas de paz y guerra
consultaréis aquí, y en mar y tierra
se obrará lo que ordene
este oráculo, que es lo que conviene. (BNE Ms/23001, f. 216r)

El gobierno ya no depende de la consulta inquisitiva de consejeros y ministros, ahora la perfidia de Olivares proyecta la fortuna de la nación en manos de Teresa: su oráculo. Recordemos que existía un rumor muy persistente que hablaba de la monja como la culpable de la pérdida de Maastricht, al haberle asegurado al valido que se ganaría la

batalla, pues los españoles tenían de su parte a Dios; Olivares no envió refuerzos como consecuencia de esta seguridad, por lo que la plaza se perdió irremediamente.

Todos estos puntos era necesario que fuesen resaltados por los adversarios al gobierno olivariense, pero será otro motivo el que exploten esta vez con insistencia y con especial malestar, esto es, la intromisión de la política en los asuntos religiosos o la mediatización para conseguir la total absolución de Teresa y de la comunidad benedictina. Esta influencia sobre la sentencia exculpatoria pasaba por mostrar la inocencia total de las monjas y esto sólo se podía conseguir induciendo a Teresa a escribir para conmover a la opinión pública, haciendo culpable de todo lo relacionado con el alumbradismo al prior y mostrando la normalidad del contacto con demonios. Esto último fue sin duda otro de los motivos que más llamaron la atención durante la revisión del proceso, pues se estaban manipulando los postulados católicos para poder probar la rectitud del comportamiento en el convento. Fueron el orador fray Francisco de Vega y el hermano de Teresa, fray José de la Cerda, quienes incluyeron en sus defensas un tipo de tratados demonológicos que sostenían la veracidad de las posesiones de las monjas por un lado, y la permisividad de tales experiencias por otro; a ellos se alude en los siguientes versos como “teólogos pretendientes”, pues por esas fechas ambos se encontraban en la carrera por un buen puesto:

Y aunque en la teología
consultar al demonio es cosa impía,
teólogos pretendientes
no sólo fiarán que son decentes
y lícitas; mas antes
meritorias consultas semejantes. (BNE Ms/23001, f. 216r)

No obstante, los versos que confirman la proyección de Teresa como monja carismática ante el público y su impronta en la figura del valido son los siguientes:

Morirá Luisa presa,
Y acreditada triunfará Teresa. (BNE Ms/12965/24, f. 9r)

Dos versos que contienen toda la esencia de lo que hemos tratado de explicar desde el comienzo. Teresa era para el público la gran triunfadora de toda la trama, no sólo había

logrado restituir la honorabilidad de su convento y el de sus benefactores por medio de su escrito, que forzaba la absolución por otro lado, sino que se había alzado como la defensora sacrificada, cuya fama de profetisa resonaría incluso más fuerte que la de sor Luisa de la Ascensión, a la que se remite al comienzo de los versos. Olivares también había estado relacionado con la monja de Carrión, y es que se le culpaba a éste de haber sido el encargado de asegurar la brutal sentencia en contra de la monja, que la confinaba al ostracismo de su celda en el convento de las Agustinas Recoletas de Valladolid, donde moriría tan sólo un año después, en 1636 (AHN Inq. Leg. 3704/Cajas 1, 2, 3 y 4). Los opositores del valido aseguraban que con esta sentencia había intentado evitar que las profecías que la monja tenía acerca de su mal gobierno y la cercanía al rey de Luisa inclinasen la balanza contra el valido.

Al anónimo autor no se le escapó el paralelo entre ambas vidas, la de Luisa y la de Teresa, como paradigma del poder olivariense sobre el Santo Oficio y la presencia popular de estas religiosas carismáticas apegadas a nobles poderosos. Ciertamente, existían muchos elementos que compartían y uno sólo que distinguió su destino: la fidelidad que Teresa profesaba a Olivares no se correspondía con la antipatía velada de las profecías de la monja de Carrión. Respecto a este poder, son varias las obras que lo explotan como defecto soberbio del valido, por ejemplo, en el famoso *Diálogo en forma de confesión entre el Conde de Olivares y su confesor el Padre Francisco de Aguado...*, al que hemos remitido anteriormente, el supuesto Olivares revela su obligación de influir en las decisiones del Santo Oficio:

Mas en lo que he tenido
más mano y poder que otro valido,
y a todos atrás dejo,
es de la Inquisición en el Consejo.
San Plácido sea testigo
y verán como afirman lo que digo.
Estaba yo obligado
a defenderlo por razón de Estado,
mas todo este concepto
cuando me confiese lo diré en secreto:
Diéronse por honradas,
pero estaban, es cierto, endemoniadas. (BNE Ms/10659, ff. 45v-46r)

A pesar de que esta obra se distribuyó por la corte en 1641, cuando aún quedaban dos años para la destitución del valido, manifiesta la incierta coyuntura que vivía su política y las dudas que siempre suscitaron entre el público las posesiones de las monjas de San Plácido. De hecho, el personaje confirma la mentira que se hizo pasar por inocencia en la Inquisición, al tener mayor poder que ningún otro favorito en su gobierno, pues no se trataba sólo de salvar cierta reputación en su figura pública, sino de mantener su posición o mandato en la corte, lo que constituía una “razón de Estado” que defender.

La imagen popular del valido, en la gran mayoría de estos documentos, hacía especial mención a su familiaridad con las artes oscuras y los demonios, y desde luego Teresa y el escándalo de San Plácido fue el origen de tales referencias. Esta somera relación de poemas vistos no deja lugar a dudas acerca de la difusión que se dio en la corte de los asuntos demoniacos del conde-duque. Por lo que resultaba importante acercarnos a esta literatura de propaganda y oposición para conocer el panorama en el que Teresa ideó su último tratado, pues se demuestra así la relación estrecha que se pensaba mantenían ellos. Claramente, las circunstancias históricas eran adversas a los planes olivarienses y este descrédito se sumó a su vinculación con los demonios de San Plácido, que juntos minaron negativamente su imagen política, por lo que, en ese momento, más que nunca, le interesaba una resolución definitiva del tema. El *Memorial apologético* de Teresa responde a esta necesidad de restauración del honor y el crédito perdido frente al “vulgo”. Éste es el contexto en el que se enmarca el último escrito de Teresa, reflejo de la decadencia de su imagen y la necesidad de defenderse.

CAPÍTULO QUINTO

EL ÚLTIMO MEMORIAL DE TERESA Y LA ABSOLUCIÓN DE LAS MONJAS

“Memorias, dejadme ya,
o acabad mi vida luego,
que no hay fuerzas en el alma
para tan crueles tormentos”
(Marcia Belisarda 1989: 201)

El contexto sociopolítico retratado en el anterior capítulo justifica que se promoviese la apelación de 1637 con el objetivo moral de favorecer el honor de los implicados en el escándalo. Todo el conjunto de libelos y papeles políticos difundidos en la corte contra Olivares habían surgido como fruto de su complicidad con Teresa, por lo que se instigó a la monja para que escribiese una defensa pública que silenciara las críticas. Sin embargo, la benedictina vivía por aquel año de 1637 apaciblemente en su convento, sin presencia alguna de señales sobrenaturales y sin dejarnos mayores noticias que pudieran ofrecer pistas sobre lo que fue su vida tras el estallido del escándalo. De hecho, la presión del círculo olivariense tuvo que ser insistente si como ella misma indica al comienzo de su tratado fue “la fuerza de la obediencia” lo que le obligó a escribir, añadiendo más adelante lo siguiente:

Ahora ha entrado el mandato de mis superiores que, habiendo visto y examinado despacio hasta el menor átomo de las cosas que sucedieron y viendo la ignorancia y sinceridad que en todo hubo, me mandan con precepto que haga esto y así, no pudiendo resistir más, suplico a vuestra Alteza mire con la piedad que siempre se halla en su pecho esta causa. (BNE Ms/883, f. 28r)

Desde luego que el recurso de la obediencia como origen de la escritura fue un tópico literario muy socorrido por las religiosas que en la época escribían, pero en el caso de

Teresa tiene una especial connotación porque, aunque ella hubiese estado dispuesta a redactar la apelación en solitario, se plantean varios hechos que hablan de un acto estructurado y ejecutado de forma comunitaria. Ciertamente, la maniobra fue muy meditada, pues el recurso llegó al Santo Oficio firmado por varias personas importantes de la Orden y de la corte.

Fray Francisco de Vega, famoso orador del círculo olivariense y definidor de la Orden de San Benito, encabezó la actuación conjunta dirigiendo al rey en 1637 una defensa firmada, acompañada del memorial de Teresa, que preparaba el camino a una revisión oficial del caso. Sin embargo, el recurso oficial que consta entre los papeles inquisitoriales lo firmó meses después, concretamente en febrero de 1638, fray Gabriel de Bustamante, procurador general de la misma Orden. Es decir, los textos de fray Francisco de Vega y de Teresa tenían como propósito tantear el buen ánimo de la corte a favor de la absolución de las monjas, de tal forma que mientras se difundían estos escritos se estaba preparando el texto oficial que se presentó al Tribunal, de ahí que sea el único escrito citado en los papeles inquisitoriales.

Por su parte, fray Francisco de Vega se dirigió al rey para pedirle que favoreciese la revisión de la causa de las monjas, al alegar una serie de defectos en el proceso de 1628. Pese a la petición de revisión aseguraba su veneración hacia la primera resolución por venir del Santo Tribunal, no obstante estaba convencido de que si se hubiese entendido la causa de San Plácido con mayor rigor y veracidad distinto hubiese sido el dictamen ofrecido por el tribunal. A esta petición le acompañaba un apartado de alegaciones que se hacían a cada uno de los cargos que se atribuían a las monjas, con especial mención a Teresa, para terminar con una defensa teológica sobre las posesiones demoniacas, en la que se defendía la veracidad de la presencia de estos seres en el convento. Algunos de los argumentos que expone tienen una gran relevancia para comprender mejor las circunstancias que rodearon la escritura del memorial de la monja y el porqué de la absolución tras ocho años de la condena inicial.

El ilustre orador incidía en diversas ocasiones en la mancha que el escándalo y los malintencionados rumores habían causado sobre el honor de todos los implicados, por lo que se debía obrar conforme a la justicia para devolverles el buen nombre que les pertenecía. Alegaba al dirigirse al Rey que:

Como la mancha a caído en tan buen paño de personas nobles, cuyos deudos están sirviendo a Vuestra Majestad con tanta satisfacción como se sabe,

vistiendo la cogulla de san Benito a quien la Iglesia Católica y su Real Corona de Vuestra Majestad está obligada a favorecer, como siempre lo ha hecho, y por tantos títulos. No puede dejar de lastimarse del caso y lastimado insistir importuno a los pies de Vuestra Majestad, suplicándole mande amparar esta causa dando su Real favor a los que asistieren a su defensa. (AHN Inq. Libro 28, f. 175v)

Fray Francisco de Vega se refiere con estas palabras a todos los libelos y obras denigratorias que hemos citado en el capítulo anterior y que, sin duda, hicieron un gran daño en la imagen de estas “personas nobles, cuyos deudos están sirviendo” al rey. Esto prueba de nuevo que la sentencia de Teresa repercutió también sobre sus amistades, quienes al disponer de puestos importantes en la corte debieron insistir en realizar la apelación. Importante es también resaltar que el monje dedica su escrito al rey y no a ningún miembro del Consejo Inquisitorial, seguramente para considerar si el rey les concedía su beneplácito y asegurarse con ello el éxito de la empresa. Y es que el escándalo de San Plácido no era ya tanto una cuestión religiosa, sino ideológica en tanto que pública. Lo que más alarmaba era la fama perdida entre el pueblo, por lo que se reitera en el tratado en varias ocasiones que se debía obrar para que constase al mundo la inocencia de las monjas y así restituir la honra y fama “que injustamente el mundo les ha quitado” (AHN Inq. Libro 28, f. 175r). No se trataba de pedir “favor en defensa de un hereje ni de quien esté indicado de tal, ni de un perjurio, sino en defensa de una verdad escurecida” (AHN Inq. Libro 28, f. 224v).

La “verdad” será una palabra repetida en los escritos de este nuevo proceso, puesto que según sus autores no se había comprendido la realidad del caso tal como se supone que habían ocurrido los hechos, es decir, con total inocencia por parte de las monjas. Precisamente, para aportar mayor veracidad a su defensa fray Francisco de Vega incluía también el memorial de Teresa, con el objetivo de acordarse mejor de los hechos, pues según aducía él se limitaba a llevar a cabo la empresa que se le había encomendado. Debemos pensar que este escrito tampoco fue fruto de la voluntad del fraile y que, por el contrario, la orden llegó de otras personas interesadas en finalizar el caso, pues aseguraba fray Francisco que “se me mandó que escribiere este memorial para poner en manos de Vuestra Majestad” (AHN Inq. Libro 28, f. 175v). De cualquier forma, el monje explicaba claramente su interés en que Teresa dedicara otro memorial al rey además del suyo y señalaba, además, las circunstancias en las que la monja envió el escrito:

La dije que me pusiese en un papel, a su modo, por memoria todo este hecho para irme yo acordando mejor de los casos. Ella me envió la relación que va con este dicho memorial que suplico a Vuestra Majestad mande que se vea con él y *la presento originalmente con sus borriones, como la dicha Teresa me la envió escrita de su letra porque de la sinceridad y consecuencia con que va escrita la historia se vea la verdad que contiene y el corazón sincero donde sale.* (Subrayado nuestro) (AHN Inq. Libro 28, f. 182r)

Esta relación de la que habla fray Francisco de Vega suponemos que responde al *Memorial apologético*⁹⁶, pues no ha quedado otro testimonio de la autora que demuestre lo contrario, a lo que debemos añadir que existen algunas coincidencias entre el discurso de Teresa y lo que apunta el fraile benedictino en su apelación que demuestran la concordancia. Estas coincidencias se deben a que el fraile siguió el texto de Teresa para justificar las experiencias carismáticas desde un punto de vista teológico oficial. Esto quiere decir que la monja alzaba su palabra dentro de los parámetros conocidos de la religiosidad femenina e íntima para que la autoridad, en este caso el monje, diese forma ortodoxa a sus experiencias, apoyando su versión con fundamentos teológicos. Pero, interesa señalar también aquello que dice acerca de los borriones que tan interesada estaba la monja en mantener como signo de sinceridad y transparencia, al demostrar que nada tenía que ocultar. La humildad del acto es evidente, pues la monja quiere hacer visibles sus faltas con el objetivo de que el lector vea en su discurso una confesión real, casi espontánea y sin artificio alguno.

No obstante, otros son los puntos indicados por fray Francisco de Vega para demostrar las faltas y agravios que se cometieron durante el proceso inquisitorial anterior. Entre ellos contaba la problemática relación entre fray Francisco García y fray Alonso de León como la causa del “malestar y división entre las monjas” (AHN Inq. Libro 28, f. 176r). Si bien, su objetivo principal era convencer de la mala práctica del fiscal del proceso, don Diego Serrano, Cuyo primer error, según el texto que nos ocupa, fue interrogar inicialmente a Elvira del Prado, Catalina Manuel, Bernardina Bernarda y Luisa María; todas ellas, claro,

⁹⁶ Barbeito Carneiro edita de forma incompleta el texto bajo el mismo título que aparece en la copia manuscrita de la BNE que manejó (BNE, Ms/12934-3, ff. 11r-25r): *Memorial que dio doña Teresa Valle de la Cerda, monja profesa y abadesa de la Orden de san Benito en el monasterio de San Plácido de Madrid, al Consejo Supremo de la Inquisición, dando sus descargos, año de 1637, por el cual se dio sentencia en favor a las monjas de San Plácido, dándolas por libres* (1991: 229-259).

del bando opositor a Teresa, lo que creó confusión en don Diego, al no ser consciente de esta enemistad y guiarse tan sólo por lo que sostenía una facción (AHN Inq. Libro 28, f. 177r). Se añadía a esto que después este mismo fiscal formó parte del jurado y esta compatibilidad de ser fiscal a la vez que jurado en la misma causa no estaba aprobada por las leyes inquisitoriales, pues se mostraron influencias y prejuicios claros en su forma de calificar (AHN Inq. Libro 28, f. 179r).

Sin embargo, fray Francisco de Vega volvía a incidir en el tema del honor y de la fama, acusando al Santo Oficio de haber procedido indebidamente con Teresa por llevarla a prisión tan sólo a unos seis o siete días de comenzar el proceso y desencadenar la malísima publicidad que se dio del caso. Como consecuencia, “se siguió en el pueblo tan grande escándalo como se [h]a visto y tanto deshonor a sus personas y religión” (AHN Inq. Libro 28, f. 177v). De cualquier modo, el tema de la prisión también era motivo de polémica porque el monje entendía que era una medida preventiva para acusados de delitos muy graves, pero el de San Plácido no lo era y como consecuencia los implicados que llegaron a prisión sufrieron enormes penalidades, pues “las pusieron en las cárceles secretas de los herejes, donde padecieron excesivos trabajos en la falta de salud y otras graves incomodidades, lo cual parece ser contra el Concilio Bitretense, cap. 23” (AHN Inq. Libro 28, f. 178r).

Sin embargo, Francisco de Vega no se limitó sólo a señalar cada error cometido, sino que dedicó buena parte de su escrito a hacer un alegato a favor de Teresa y defender eruditamente la veracidad de sus posesiones. De esta forma, consigue finalizar un auténtico tratado demonológico, manejado de tal modo que llega a convencer de la honestidad del convento benedictino.

Por último, el autor no dejó escapar la oportunidad de reiterar el principal asunto de preocupación, que era la pérdida injusta del buen nombre de estas personas, ya que:

No es mancha que ha caído en una persona sola, sino en una comunidad donde cuando hubiera alguna que mereciera esta nota (que no la [h]a habido) era fuerza haber muchas que padecieran inocentes, y este es gravísimo inconveniente. (AHN Inq. Libro 28, f. 223r)

Con estas palabras indicaba el sacrificio que tuvieron que pasar los implicados en el escándalo porque fueron juzgados por los pecados que otros cometieron. Así termina el escrito de fray Francisco de Vega, un texto realizado por mandato para defender la causa

absolutoria de San Plácido y, especialmente, la de Teresa, de la que se habla en extenso y a la que se la conmina a componer un memorial que pueda mostrar la “verdad tan oscurecida” que impera en la corte sobre el convento (AHN Inq. Libro 28, f. 224v).

La defensa del benedictino, junto con el texto de Teresa, trataba de acercar al rey la experiencia de Teresa desde una perspectiva íntima y personal y conmover su ánimo, pero además tenía como propósito sondear la voluntad del potencial público de la corte antes de presentarle el tratado técnico y desprovisto de sentimiento de fray Gabriel de Bustamante, que vino a ser meses después la petición oficial. Se trataba de comprobar la resolución posible que presumiblemente personas con cierta relación, ya fuese religiosa o política, con el Tribunal inquisitorial pudiesen tener, de tal forma que se aseguraban que la petición oficial tuviese una conclusión satisfactoria y que todo el proceso fuese rápido.

Los escritos anteriores debían de estar propuestos para disponer la benevolencia de ese restringido público, de tal forma que se esperó a la recepción para remitir la apelación de fray Gabriel el 5 de febrero de 1638 directamente a la Inquisición. Este recurso se encuentra hoy perdido, pues no disponemos de copia alguna, pero conocemos su existencia y parte de su contenido gracias a la sentencia del Tribunal Supremo que se redactó durante este segundo proceso de San Plácido y que parafrasea las palabras del procurador. Por otro lado, debemos advertir que este monje tenía cierta familiaridad con el caso, pues ya aparecía en el año 1628 firmando una protestación de fe con las monjas (BRAH Col. Folch-Cardona 9-1841, f. 99r).

Al parecer, su alegato también redundaba mucho en el tema del honor, según la sentencia Gabriel de Bustamante habría recurrido a favor de las monjas “como hijas suyas por el interés de su credito y opinión”, además de “por hallarse obligado en conciencia” por lo que pedía y suplicaba al Consejo que “haciendo justicia, recibiese y reconociese dichas causas, constando de ellas la inocencia de dichas religiosas, las diese por libres de culpa y restituyese a su honor y decoro antiguo con el celo del crédito de la virtud”, reparandofinalmente “la opinión de la religión y de las susodichas” (AHN Inq. Leg. 3688/1, f. 193r).

Éste debió ser un texto escueto y muy técnico, porque sólo se cita que el Procurador había consultado con teólogos doctos la veracidad de los hechos sobrenaturales del convento y no había habido duda de su autenticidad, aunque no parece que incluyese una relación demonológica como sí había hecho fray Francisco de Vega meses antes. Tras el recurso oficial sólo quedaba esperar a que el Tribunal se pronunciase y, ahora sí, lo hacía

favorablemente para la comunidad benedictina. Se dictaba el auto absolutorio el 2 de octubre de 1638, en el que no había la menor duda de que:

Habiendo visto y reconocido los procesos y causas que paran en el Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de Toledo, entre el promotor fiscal de dicho tribunal y doña Benedicta Teresa Valle de la Cerda, religiosa del convento de la Encarnación y que comunmente llaman de San Plácido, y otras religiosas del dicho convento en esta corte de la Orden de San Benito, y todo lo de nuevo actuado en el Consejo con el fiscal de la instancia de dicha religión que por medio de su Procurador General se mostró parte interesada en el buen nombre y opinión de dichas religiosas, proveyendo justicia dijeron que declaraban y declararon que: las prisiones ejecutadas en dicha doña Benedicta Teresa y demás religiosas, y los procesos fulminados y sentencias promulgadas contra ellas y las demás penitencias que se les impusieron no las obstan ni pueden obstar para ningun efecto en juicio, ni fuera de él, ni ofenden ni pueden ofender al buen nombre, crédito y opinión de las susodichas y de su monasterio, religión, y linajes. Y para que de ello conste se les dé a la dicha religión, monasterio y religiosas particulares e interesadas los testimonios que pidieron con inserción de este auto y relación de los que parecieren más sustanciales de la causa y respecto de su gravedad. Y para su mayor crédito se dé cuenta a su Santidad y a Su Majestad de lo proveído, y así lo proveyeron y mandaron y señalaron, el cual dicho auto está rubricado de las rúbricas ordinarias del Altísimo Señor Inquisidor General y señores de dicho Consejo. Y refrendado de mí, el presente Secretario como más largamente consta y parece por el dicho proceso y autos a que me refiero, y de pedimiento del Procurador General de dicha orden de San Benito y mandato de los señores del dicho Consejo y en cumplimiento del auto arriba referido di el presente sellado con el sello de la Santa y General Inquisición en Madrid. (AHN Inq. Leg. 3688/1, ff. 194r-v)

Por fin el honor de Teresa y el de su comunidad quedaba limpio de toda mancha de herejía, aunque esto no logró, como ya comprobamos, parar el furor de sus adversarios y el poder de la sátira contra ella y sus benefactores. Sin embargo, la monja dejaba inscrito su desgarró interior ante el dolor por las críticas en su *Memorial apologético*.

- **Las variantes del *Memorial apologético* y una posible falsa autoría**

Tal como se ha mencionado, la defensa de fray Francisco de Vega se difundió junto con la relación de los hechos escrita de puño y letra de Teresa, de lo que se deduce que el *Memorial apologético* que conservamos y que ella firma en 1637 es el mismo al que alude el fraile. Sin embargo, éste aseguraba que adjuntaba los papeles tal como Teresa quería que se entregasen al rey, es decir, con sus borrones, pero ninguna de las copias que nos han llegado de este memorial contiene borrón alguno, de lo que se desprende que no nos encontramos ante el original; por otro lado, también nos crea dudas sobre la veracidad de cada copia, dado que existen variantes.

En este punto, resulta fundamental establecer el ejemplar más fiel al original para poder analizar con mayor precisión el texto. Disponemos de siete copias manuscritas, repartidas por un total de tres bibliotecas, a saber: un ejemplar se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH Col. Folch-Cardona 9-1841, ff. 103r-146v), dos están incluidos entre papeles inquisitoriales del Archivo Histórico Nacional (AHN Inq. Leg. 5332, ff. 105r-109v; Inq. Libro 1262, ff. 260r-275v) y, finalmente, las últimas cuatro copias las encontramos en la Biblioteca Nacional de España (BNE Ms/883, ff. 28r-37r; Ms/718, ff. 387r-403v; Ms/1443, ff. 39v-59v; Ms/12934/3, ff. 11r-25r).

En general se trata de copias tardías, de finales de siglo XVII o principios de siglo XVIII, son ejemplares bastante cuidados con letra humanista clara. Entre las peculiaridades que podemos contar tenemos un manuscrito de los albergados en la Biblioteca Nacional, el Ms/718, que data del siglo XVIII por el tipo de letra que presenta y no ofrece notas al margen, aunque si la pequeña peculiaridad de que el copista se tomó la molestia de dividirlo en capítulos o secciones para su mejor entendimiento. Esta es la copia de la que se sirve Serrano y Sanz para editar el texto de Teresa (1903-1905: 555-566), pero, aunque es un ejemplar muy accesible porque se trata de una copia cuidada con letra especialmente clara, presenta cambios que como veremos indican que se trata de un ejemplar poco fiable.

Mientras que la copia más utilizada por la crítica -porque se ha citado de la edición, con algunas supresiones, que hizo Barbeito Carneiro del memorial (1991: 229-259)- ha sido BNE Ms/12934/3, que data seguramente de finales de siglo XVII. El tipo de letra es distinta, aunque ambas responden a un tipo de grafía procesal. Por la pauta de las variantes este manuscrito no puede servir como modelo de edición puesto que ya el título contiene errores sustanciales: se le nombra a Teresa como “abadesa de la orden de San Benito en el

monasterio de San Placido de Madrid” (BNE Ms/12934/3 f.11r) cuando ella en verdad era la priora. Esta confusión parece que fue bastante común en la época, llegando el error hasta nuestros días. Una de las causas de esta errata pudo ser que se veía a Teresa como la figura dominante de la comunidad conventual que ciertamente era; sin duda, su relación con el conde-duque, su fallido matrimonio con don Jerónimo y su condición como cofundadora confundió al público, que la vio como la persona de mayor autoridad y, por tanto, como la perpetradora de la trama. No obstante, observamos que la misma confusión de llamar a Teresa “abadesa” de San Plácido la encontramos en el resto de manuscritos a excepción de Ms/883, que no contiene título, y Ms/718, que utiliza “priora” para referirse a la monja. Esta disparidad indica que nos encontramos ante dos versiones, una que se mantuvo fiel al original y otra que confundió, quizá con el paso del tiempo, los datos reales.

Además, el Ms/12934/3 presenta mayores cambios o adhesiones si lo comparamos con, por ejemplo, el Ms/883. Uno de los cambios sustanciales respecto al que pudo ser el texto original es que en esta copia se han insertado ciertas palabras que aclaran algunos puntos, que en el original quedaban implícitos. Por ejemplo, ahora se dice “un proceso que contra mí se sentenció el año pasado de 1630 en este Santo Tribunal” (BNE Ms/12934/3 f.11r), mientras que el manuscrito que manejamos, el Ms/883, dice: “el año pasado”. Parece que el copista intentó aclarar y explicitar los datos para que no quedasen confusos de cara a lectores no expertos en el tema.

Las copias que comparten estas adhesiones son todas excepto el Ms/883, así que nos encontramos de nuevo ante dos variantes: una que parece realizada tiempo después de que ocurriesen los hechos y, por tanto, el copista incluyó pequeños datos en el contenido para favorecer la comprensión y lectura de los eventos y otra más fiel al original, en la que esos datos que se incluían en la anterior quedaban sobreentendidos porque la copia se debió de realizar inmediatamente o, en todo caso, poco después. Si recopilamos datos, distinguimos tres claras variantes: Ms/883, que pensamos es el ejemplar más cercano al original y posiblemente copia directa, sin adhesiones ni confusiones porque no contiene título, se encuentra entre copias muy cuidadas sobre asuntos de la Inquisición, así como todo lo concerniente a la defensa y absolución de 1638. Una segunda variante que se realizó bastante después de la sucesión de hechos y, como consecuencia, se confundieron datos como que Teresa era la “abadesa” del convento, se separó por puntos los temas que Teresa trataba en el texto para mejor seguimiento de la materia y se trató de explicar otros para dar mayor coherencia al texto de cara a lectores que por la lejanía temporal no los conocían. De entre todas estas ejemplares (BRAH, Col. Folch-Falcona 9-1841; AHN Inq. Leg. 5332;

Libro 1262; BNE, Ms/1443; BNE, Ms/12934/3) me atrevo a decir que el que sirvió de ejemplo y provocó las confusiones posteriores fue AHN Inq. Leg. 5332, pues por el tipo de letra procesal parece que ésta es la copia más antigua de entre todas las de este conjunto. Y por último, existe una tercera variante, que presenta un estadio mixto entre las dos anteriores, el Ms/718 no contiene ningún error en su título, pero sí está dividido en capítulos y también ha introducido los mismos cambios de contenido, si bien data del siglo XVIII, lo que induce a pensar que este ejemplar proviene de la segunda variante, pero el copista sabía que Teresa era en verdad la priora, por lo que cambió el título respecto al manuscrito que manejó para copiar. Como consecuencia de todo ello considero que debemos atender a dos ejemplares uno del Archivo Histórico, el legajo 5332, y otro de la Nacional, el Ms/883, que parecen responder a copias muy tempranas. El Ms/883 parece pertenecer a una transmisión del texto muy temprana, seguramente directa del original.

Por tanto, según el cotejo, la copia a la que debemos atender para referirnos al texto de Teresa y para realizar la edición que se verá en Anejo III es Ms/883 de la Biblioteca Nacional, según su antigüedad frente al resto de copias y, especialmente, porque no presenta las variantes propias de aclaraciones por el paso del tiempo. Debemos notar, asimismo, que los ejemplares del escrito de Teresa no se han conservado por norma general con la apelación extraoficial que le acompañaba de fray Francisco de Vega, lo que reafirma la importancia del tratado de la monja y la necesidad de su visibilidad en la corte como protagonista y responsable de devolver el honor perdido. Tan solo el Ms/883 contiene el texto de fray Francisco de Vega y, tal como hemos mencionado, estos se encuentran entre otros papeles de la defensa de 1638, junto con la absolución final, que indica que esta carpeta de papeles data de los mismos años del proceso.

Sin embargo, el memorial de la monja tampoco se encuentra entre papeles de contenido propagandístico, sino que se desprende un interés más bien histórico del suceso o incluso erudito en el caso del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. No se ha encontrado referencia alguna al memorial de Teresa en escritos de naturaleza política o propagandística de la época, por lo que es difícil determinar el grado de aceptación o difusión del texto, a pesar de que las diversas copias, si lo comparamos con otros defensorios de religiosas que no lograron igual número de copias⁹⁷, demuestran cierto

⁹⁷ La repercusión del caso de Teresa y la difusión semi-privada de su memorial estuvieron directamente relacionadas con la relación de la monja con el conde-duque y fue esta circunstancia lo que provocó el interés de los lectores que se acercaron a ello, pues notemos que la clara vocación literaria de monjas celebradas como sor Marcela de San Félix o la famosa, en el círculo del duque de Lerma, sor Estefanía de la Encarnación no fue suficiente para que sus obras traspasasen los muros conventuales y se hiciesen copias, a

interés, al menos, en un círculo religioso y cortesano. Se podría colegir que el memorial de Teresa, junto con el texto de fray Francisco de Vega, se escribió para un lector concreto, el rey, pero con la intención de que lo leyese y aceptase un grupo restringido de personas relacionadas con las instituciones religiosas y con relativo peso político en la corte. Ciertamente, las copias más antiguas denotan cuidado en su realización y el tipo de letra procesal indica que estaban destinadas a un público serio y seguramente partidario de Olivares. No se trataría de los simpatizantes más allegados al valido, pues entre ellos no haría falta justificar la revisión del proceso o incluso convencer de la inocencia de Teresa, más bien se trata de un público que, sin estar directamente relacionado con Olivares, estaba claro que le era favorable en la corte.

Algunas copias han pertenecido a colecciones privadas de personas interesadas por el gobierno o la figura política de Olivares, como el ejemplar de la colección Folch-Cardona, de lo que se desprende que el tema de san Plácido tan sólo fue abarcado durante siglos por los eruditos en el conde-duque. Quiere esto decir que si el memorial de Teresa se difundió y logró ser copiado en siglos posteriores fue por su cercanía con Olivares, que es lo que siempre le otorgó el poder del que disfrutó y el interés que obtuvo del público. Por otra parte, quizá fuese la animadversión de algunos lectores hacia el valido y hacia la monja lo que causó que se dudase de la autoría del texto de la benedictina, aunque es tan sólo el manuscrito de la Real Academia de la Historia el que contiene numerosos comentarios al margen con letra distinta a la original del libro y de naturaleza virulenta. Se trata, en su mayoría, de notas negativas acerca de los protagonistas del escándalo. Estas notas recogen el rumor que aseguraba que el memorial no había sido escrito por Teresa, sino por otra persona cercana a ella y fiel a los intereses del conde-duque. Las palabras exactas al margen son las siguientes:

Este memorial dado por esta religiosa, o en su nombre, y escrito por algún fraile, aunque está discreto y tuerce el hecho de la verdad, con todo eso, en algunas partes, por su misma confesión, está humeando y descubriendo el pestilencial fuego que hubo. (BRAH Col. Folch-Cardona 9-1845, f. 146v)

pesar de su valía literaria y su relación también con círculos de poder. Resulta por lo tanto claro que la figura de Teresa Valle por sí sola no constituía atractivo alguno, sino que fue su vínculo con ciertos benefactores lo que hizo interesante su personaje y su memorial.

La fuente de tal rumor debió proceder de los adversarios más escépticos del convento benedictino, ya que subyace un fuerte odio bajo cada referencia. No obstante, de todos los documentos que se conservan relativos a San Plácido éste es el único que recoge el supuesto rumor, que después se encargaría Gregorio Marañón de difundir al otorgarle cierta credibilidad (1952: 146). Tras hacerse eco de ello al consultar este mismo volumen, dedujo que Francisco de Rioja sería el responsable de parte del escrito, pues no llegaba a dudar por completo de la autoría de Teresa pero sí creía que había necesitado cierta ayuda. Quizá pensase que si el memorial tenía como objetivo devolver el honor de Teresa y, por tanto, el de Olivares, no podría haber sido otra persona la más indicada para ello que el escritor sevillano, puesto que no sólo se trataba de uno de sus mejores amigos, sino de su bibliotecario y principal aliado para redactar la literatura de propaganda favorable al gobierno olivariense. Otra posibilidad era que hubiese obtenido ayuda de su hermano, también escritor y teólogo, fray José de la Cerda, sin embargo nada hace apuntar a la veracidad de que uno u otro hubiesen escrito el memorial. El estilo ampuloso de Rioja y el austero de fray José no encajan con la expresión dolorosa y experiencial del texto, de hecho, las defensas que hizo su hermano se limitan a motivos teológicos, lo que nos hace pensar que si el memorial que nos ocupa hubiese sido obra de fray José distinto habría sido el resultado, con una incidencia clara a explicar los puntos ambiguos del caso desde una perspectiva más técnica. Hemos visto en sus anteriores redacciones al Santo Oficio que Teresa necesitó ayuda para encauzar su escritura, para encontrar su identidad literaria, pero en este texto vemos los frutos de esa evolución y, desde luego, el “yo” que impera orgulloso de su convento como fundación edificada por el esfuerzo personal, no podría ser suplantado por Rioja o por su hermano. De haber sido éste el caso nos encontraríamos ante un texto mucho más técnico y, sin duda, no se desvelarían los mismos elementos que caracterizan la escritura frenética y llena de sentimiento de la monja. Si bien, su asesoramiento sí lo contemplamos en un plano teológico más que estilístico, al igual que se apreciaba en sus primeros textos.

Los rumores de intromisión en el Santo Oficio y de una posible ayuda a Teresa con el memorial también se aprecian en Puyol Buil (1993: 266-269), quien insinúa que algunos de los miembros del nuevo Consejo que juzgó por segunda vez el caso de las monjas pudieron haber firmado un pacto tácito, por el que mantendrían silencio y se les habría asignado un puesto elevado en la administración eclesiástica a cambio de firmar satisfactoriamente esta sentencia definitiva; lo que parece lógico pero ignoramos los datos fehacientes que así lo puedan indicar. Lo que está claro es que hubo un cambio drástico en

la opinión del Tribunal y que desde 1632, como ya dijimos, se vinieron observando una serie de concesiones con el caso de Teresa, que si no hubiese sido por el apoyo que recibía del círculo olivariense, seguramente presionado por Villanueva, no hubiese ocurrido de tal forma.

- **Análisis del contenido**

Teresa encabeza su escrito dirigiéndose directamente al inmediato lector e introduciendo el motivo del texto, que no es otro que solicitar la revisión de su proceso inquisitorial porque, aunque ella se somete a las acciones del Tribunal, cree que no se conoció toda la verdad en el momento del juicio y por ello se ve obligada a volverlo a contar. A continuación le hace partícipe al lector del sufrimiento que ha pasado por los rumores de la gente, que no ha parado de vejarla desde que comenzó el proceso y esto le hace defenderse por medio de este escrito. No obstante, la monja introduce un motivo de autoridad que apoya su acción al presentar su acto de escritura como un acto de obediencia hacia sus superiores, que son los que, habiendo comprobado su inocencia, le han instado a escribir sus experiencias con el fin de presentar la única verdad que hubo en todo ello.

De esta forma la autora justifica su discurso y da comienzo al relato desde el periodo de su vida en el que sintió que Dios le animaba a fundar el convento de San Plácido y las dificultades que hubo que pasar hasta que se les impuso un superior, al que todos encomiaban como si fuese un santo. Debido a estos elogios que se dirigían al prior todas las monjas de la comunidad benedictina le profesaron una total obediencia desde que se instalaron en el convento, porque no sólo era el superior sino que la regla benedictina así lo imponía. De acuerdo a la obediencia debida al prior Teresa se sujetó a todas sus directrices, aunque en ocasiones dudase de sus mandatos.

Bajo estas premisas la vida comenzó dentro del convento con esperanzas de alcanzar la perfección espiritual, pero durante la Navidad del primer año de estancia, cuenta Teresa, que una de las monjas experimentó extraños movimientos, cuyo origen determinó el doctor no ser natural. Tras esto, el prior intentó conjurar a la monja para discernir si los movimientos eran divinos o demoniacos, que finalmente se entendieron del demonio y él pudo poner en práctica las dotes de exorcista que ya había ejercido en el pasado. La monja justifica que no contasen nada de la posesión a los monjes de San Martín por algunas discrepancias que tenían, en vez de eso decidieron pedir consejo al abad de Ripoll, que les había sido siempre afable. Éste volvió a conjurar a la monja posesada y, admirado de las

cosas que decía ella, decidió escribirlo para determinar su importancia, dado que las posesiones se extendían y cada vez había más monjas poseídas. Esta situación causó un tremendo estupor en la comunidad hasta el punto de que algunas pensaban irse y de que Teresa estaba totalmente desolada por ver cómo los principios de su fundación eran tan atropellados, pero se consolaban pensando que eran designios de Dios.

Pronto se sintió acosada por alguna extraña dolencia que le aquejaba y, temerosa de que se debiese también a una posesión, le instó al prior a conjurarla, pero en un principio se pensó que eran imaginaciones de la benedictina, hasta que el demonio se manifestó de forma clara en ella por medio de gestos y movimientos nada propios de su naturaleza pausada. Tras esto, llegaron a ser hasta 25 las monjas que fueron poseídas, cuya experiencia demoniaca describe la autora para pasar a defender la inocencia de las acusaciones que las tenían por embaucadoras.

El relato toma un rumbo menos descriptivo y más personal al dar paso a la opinión y defensa de la autora que comienza a imponer su individualidad frente al resto del convento y a rebatir los cargos por los que fue condenada en 1630. Rechaza toda culpabilidad de afirmaciones y discursos que, según ella, dijeron los demonios y por tanto esto le exime de la herejía; como el hecho de que escribiese lo dicho estando poseída, ya que lo hizo siguiendo el mandato de su confesor y del abad de Ripoll. Respecto a los demonios cuenta que profetizaron un apostolado de monjas benedictinas porque venían compelidos de Dios para manifestar su grandeza, de suerte que también profetizaron una segunda redención, aunque Teresa se muestra dolida por todo ello porque se acoge a la doctrina católica y asegura no haber dado crédito alguno a los demonios.

Estos maltrataban en gran medida a las monjas, y a ella en especial, haciéndolas comulgar mientras duraba la posesión, pero, en cualquier caso, resalta que ellas lo hicieron forzadas de los propios entes y no con plena conciencia. El maltrato de los demonios llegó también a significar una división interna en la comunidad, de la que las propias monjas estaban enteradas por los dos bandos que se habían formado y respondían a una fidelidad mayor al prior y otras a fray Alonso. En este punto hace un excursus para contar las discrepancias que tenía con fray Alonso y lo voluble de su carácter, pero asegura que nada tuvo que ver con el viaje del monje a Roma, momento durante el que se pergeñó la delación al Santo Oficio que el benedictino envió.

Otro tema que le interesa a la monja rebatir es su posible relación con la doctrina alumbrada, de la que se desvincula totalmente arguyendo que nunca pensó que las prácticas que les enseñaba el prior tenían algo que ver con esta secta hereje y que nada de

lo que hizo pudo hacerse fuera de una total devoción, humildad y candidez. Es más, Teresa defiende lo tenaz que se mostraba el prior al hablarles de algunos motivos esenciales de la verdadera doctrina católica, aunque es cierto que se escapaban de su comprensión ciertas complejidades de las que nunca consiguió respuesta. En opinión de la monja hubo malicia e intención clara en el inquisidor don Diego Serrano al escribir los testimonios y posicionarse de parte del bando contrario. En cualquier caso, nunca hubo atisbos de sollicitación y expresa su deseo de no cargar más la condena del prior porque cree que hubo más inocencia de lo que se había venido creyendo.

A continuación, considera el cargo que se le hizo sobre la publicación de profecías a personajes importantes e intentos de pasar por santa para adquirir fama. Dice que sólo comentó sus experiencias con sus confesores, pero que las noticias de algunos hechos de especial relevancia fueron difundidos por causa de enfermedades que quedaban a la vista de todos. Mientras que la mayor enfermedad que tuvo creyó que era una señal de que el conde-duque tendría un heredero porque tenía muchas ganas de que se hiciese realidad y pidió a Dios un gran sufrimiento como sacrificio para que se realizase. Después de caer terriblemente enferma tanto ella como el resto de la comunidad pensaron que esa era la señal que enviaba Dios para anunciar el embarazo. La enfermedad fue tan agresiva que durante el periodo de dolencia estuvo varias veces a punto de morir y nunca pudo comer, no obstante, algunas monjas contrarias a ellas difundieron un rumor que mantenía el embeleco, aunque asegura que nada tiene que ver con la realidad. A todas ellas las acusa por primera vez por todo el mal que le hicieron y aún sigue padeciendo por culpa de los rumores tan terribles que sobre ella iniciaron.

Finalmente, Teresa comienza la conclusión clara de su relato: la verdad de su discurso y la inocencia de sus actos. De tal forma que venera las acciones del Tribunal y pide justicia para que se aclare públicamente su caso, pues recuerda todo el dolor y el sufrimiento que ha tenido que soportar durante todos estos años, ya que la vejación pública ha sido desmedida para la falta de culpa que ha habido en su vida. Termina recordando que la justicia sobre ella se extenderá a una justicia sobre Dios y la orden benedictina, por lo que suplica la revisión del proceso y que se ejercite la justicia y misericordia que merece.

- **Teresa Valle y la búsqueda del honor: La adscripción a un género de su último memorial**

El contenido del memorial de la benedictina resulta claro, dado que expone motivos fundamentales para su defensa, aclara hechos que supuestamente se confundieron con herejías y busca un objetivo específico en su escritura: la búsqueda del resarcimiento de la culpa y del honor manchado. Sus otros tres escritos anteriores estaban remitidos a los inquisidores y de ese espacio privado no se difundió, pero el memorial que tenemos presente estaba dirigido a un receptor externo al Tribunal, aunque restringido y por lo tanto semi-público. Esto nos hace plantearnos varias cosas: ¿cómo se enfrentó Teresa a un escrito que en principio no debía estar dirigido a un receptor exclusivamente religioso? ¿Siguió las mismas fórmulas de exposición de su experiencia y persona tal como en sus anteriores actos de escritura? ¿Explotó la identidad literaria que había creado previamente? ¿Por qué era importante que la monja defendiese el honor de la comunidad benedictina si las altas jerarquías de la Orden se disponían a emprender el proceso oficial?

Se intentará responder a estas cuestiones analizando el texto desde su potencial literariedad, pues existe algo que se aprecia en el memorial y son los atisbos de la emergencia expresiva de Teresa. Esta peculiar voluntad de expresión, cuyo término tomo de Marichal (1971) y Deyermond (1983), se refiere a la necesidad de contar la experiencia propia y de enmarcarla en unos parámetros genéricos que avisen de su potencial literariedad. Esta voluntad de jugar con el discurso y crear una imagen determinada de la misma autora o hacerse entender por el receptor es lo que corresponde a la idea de Gilbert y Gubar sobre la “anxiety of authorship” (1979: 42-92), en la que se aprecia por parte de la mujer que escribe una clara conciencia de autoría y un deseo de reconocerse utilizando moldes genéricos. Por supuesto, estas investigadoras se refieren a un estado muy avanzado de la conciencia autorial de la mujer, que busca la total utilización de los géneros literarios, pero en el caso de Teresa, que podría aplicarse a otras autoras religiosas como ella, nos referimos no a una búsqueda concreta sino a una singularidad discursiva y original modo de crear y exponer una identidad más o menos real de cara a su receptor, esto es, la emergencia de contarse y ser entendida por el lector desde el juego discursivo que utiliza para conseguirlo, pero sin pretensiones mayores.

Desde luego que no todas las religiosas que escribieron, ya fuese de forma voluntaria para defenderse o por mandato, transmiten la emergencia expresiva de la que hablamos y

es por ello por lo que el tipo de textos como el de Teresa merece la pena estudiarse. El memorial de Teresa contiene entonces una potencial literariedad si ésta la entendemos según las palabras de Maurice Blanchot como “the moment the work becomes the search for it, from the moment it becomes literature, the writer increasingly feels the need to maintain a relation to himself” (1982: 28), pues veremos que la monja busca jugar con los moldes genéricos y prolongar sus inquietudes de forma dialógica por medio del texto. Pongamos como ejemplo el escrito defensorio y voluntario que remitió la abadesa de San Plácido, doña Andrea de Celis, al Tribunal durante el proceso de 1628 (AHN, Inq. Leg. 3692/2, ff. 511r-526v). En este caso se trata de un texto de creación espontánea en el que la abadesa defiende la veracidad de las posesiones diabólicas en San Plácido y la inocencia del convento, aunque, al contrario que Teresa, doña Andrea no se presenta como la responsable moral de la comunidad y de su relato no se desprende ningún intento por exponerse ante el lector, sino una mera relación oficial de sucesos. El texto resulta frío en su expresión, sin ningún atisbo o deseo de enmarcarse en moldes genéricos más allá de la defensa de los hechos y sin la alusión consciente al receptor como signo de diálogo discursivo, es una simple contestación a los cargos que tenían. Lo interesante del texto es que Andrea de Celis ya en el año de 1628 vislumbraba que la inocencia de las monjas podía defenderse desde la acusación directa a fray Francisco, pues al final de su escrito asegura que todas mostraron al prior total obediencia y fue éste, gracias a esta confianza, el responsable de los fatídicos sucesos y de confundir a las monjas en sus herejías.

Años después, también con el objetivo defensorio de doña Andrea, Teresa escribe su memorial dentro de los parámetros de la petición oficial de favores o, en concreto, de la revisión de su caso fallado en 1630. Escoge una forma clara y concisa para explicar sus postulados y la razón de su deseo de justicia haciendo coincidir cada argumento con un párrafo exclusivo, de lo que se desprende una clara y pensada estructuración del escrito. Comienza con un íncipit para introducir su petición al rey, empezando la historia en párrafo distinto y retrotrayéndose a la fundación del convento hasta el momento en el que el Santo Tribunal disuelve la comunidad para iniciar el proceso, en todo ello respondía a los cargos de más importancia de los que le acusaban. Finalmente, concluye el escrito con una conclusión que resume los postulados principales para defender la verdad y justicia de su caso, con lo que termina pidiendo la absolución. En un texto oficial como éste es normal que utilice términos jurídicos, especialmente en el íncipit y en la conclusión, donde dirige sus palabras a su interlocutor y que corresponden a la petición propiamente dicha, contrario a lo que ocurre en el resto del escrito que responde al relato y defensa de sus hechos.

Hasta aquí podría coincidir en los mismos términos que la abadesa de San Plácido, no obstante esta forma tratadística, el texto de Teresa trasciende la pura formalidad del marco oficial conduciéndonos por un discurso con mayores pretensiones. Entre fórmulas jurídicas de petición de favores introduce un protagonismo especial que deja entrever influencias claras en la construcción de su discurso y que lo emparentan con géneros literarios de un hibridismo característico que favorece su utilización por parte de la autora para formular el relato y hacer sus técnicas identificables al lector. Teniendo esto como premisa debemos descubrir a qué géneros literarios se identifica como escrito, a qué estrategias discursivas se asemeja para expresar esa urgencia literaria.

Resulta esencial poner de relieve unas palabras que Teresa dedica para justificar su escritura al comienzo, que dicen así: “me dispongo a *volverla a representar* con grande confianza de que ha de quedar entendida la verdad” (subrayado nuestro) (AHN Inq. Leg. 3692/1 f. 28r). Considero que el hecho de que Teresa hable de su memorial como una “representación” de la verdad descubre su intención de artificio, revela cierto gusto por literaturizar su discurso, por recubrirlo de cierto alambicamiento artístico que despeje la aridez que le es propia a este tipo de escritos legales. Es más, ya vimos que Teresa dejó aflorar en sus tres primeros memoriales un sentimiento que trascendía la frialdad administrativa de las delaciones inquisitoriales, comenzando la creación de una imagen concreta de sí misma, que podía corresponder o no a la realidad, por tanto, una identidad discursiva. De igual modo, empezaba un claro coqueteo con ciertas fórmulas genéricas en las que ella podía sentirse más cómoda en el acto de la escritura. Ya expusimos que esas fórmulas se correspondían con estrategias confesionales de exposición, pero ahora que el texto no estaba dirigido exclusivamente al Tribunal y la confesión quizá quedaba fuera de contexto ¿no era más apropiado seguir el género autobiográfico, tan prolífico entre las religiosas de la época, que permitía el relato de los hechos vivenciales?

1. El género autobiográfico

A pesar de de que la autobiografía moderna comienza, según la crítica, en el siglo XVIII con Rousseau (Lejeune 1975: 7; Weintraub 1993: 457), el género ya existía anteriormente, cuyo germen lo tenemos en el siglo IV con San Agustín y sus *Confesiones* (1990), y que podemos definir como el “*récit rétrospectif en prose q´une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu´elle met l´accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l´histoire de sa personnalité.*” (Lejeune 1975: 14). En el Siglo de Oro, obras de ficción como el *Lazarillo* o

el *Guzmán de Alfarache* habían propiciado la difusión del relato de la experiencia desde la primera persona como mecanismo de validación de la verdad, constituyendo el género autobiográfico en su sentido más amplio (Amelang 1998: 134), esto es, todo texto que expresa la experiencia vivida desde la primera persona, pues es entonces cuando las prácticas del *yo* discursivo proporcionan verosimilitud y autoridad a la palabra (Spadaccini y Talens, 1988: 12; Goetz, 1994: 44; Juárez Almendros, 2006: 11). La autobiografía, como en la confesión, implica morir como “personaje” y resurgir como “autor”, en una especie de conversión del ser como pecador y el ser que, como Teresa, recibe la absolución o el perdón tras haberse expresado. Se trata, entonces, de una representación del ser como una estructura literaria retrospectiva, pues es el pasado lo que se representa, que busca en la memoria para limpiar todo mal que quede y comenzar de nuevo, que es lo que deseaba Teresa: olvidar y poder vivir en paz, una vez reestablecido el honor.

Sin embargo, lo que caracteriza la autobiografía no es tanto la relectura que se hace de la experiencia pasada, sino el predominio de la identidad del narrador, es un género profundamente subjetivo e introspectivo vinculado estrechamente a la construcción de la identidad (Caballé 2002: 142), por lo que ofrece la posibilidad de ahondar en los sentimientos y dar mayor profundidad a la exploración del sujeto discursivo que se crea en el texto, pues en la autobiografía siempre hay una re-creación o novelación de la propia persona. El relato entonces tiene lugar cuando se hace necesario responder a una serie de preguntas sobre la individualidad del narrador, sobre su identidad, ¿de dónde viene? ¿Cómo ha llegado a ser lo que es? (Catelli 1991: 82; Weintraub 1993: 27).

De este modo, la estructura del texto debe ser la justificación de relatar la vida, una introducción sobre los orígenes del personaje y su infancia, adolescencia y vivencias sobresalientes que conducen a una conclusión sobre el estado actual del narrador. Consecuentemente, la re-creación de estos actos desvela un acto performativo por medio de las palabras, “as the creation or re-creation of the self at the time of writing” (Loureiro 2000: 1). Este artefacto retórico nos recuerda las palabras de Teresa al decir que se dispone a “volverla a representar a vuestra Alteza” (BNE, Ms/883, f. 28r), pero en su caso se trata de la verdad e inocencia con la obró y no de representar su vida. Como tampoco nos encontramos la exposición de sus orígenes o de otros hechos clave en su vida como la fundación del convento o su toma de decisión de ser monja, por lo que realmente Teresa no parece seguir la estructura autobiográfica, a pesar de que en ella si encontramos la obsesión por alcanzar una resolución a su estado actual, es decir, persigue lo mismo que todas las autobiografías, escribir “a discourse of self-restoration” (De Man 1979: 74).

La estructura autobiográfica no se descubre en el *Memorial apologético*, pero la pretensión es la misma que la del resto de textos del género: contar experiencias que ayuden a verbalizar la identidad del narrador, restaurar su ser y crear una nueva identidad. Esta utilidad es clara en la monja, pues busca que el receptor comprenda la verdad de su vida como inocente y restaure su identidad, tanto judicial como moralmente, como una persona nueva e incorporada dentro del orden oficial, consiguiéndolo gracias a la estrategia de la plasmación por palabras de sus inquietudes. Entonces, si el objetivo del texto de la benedictina se acerca al descubrimiento de la persona y relato de las vivencias pasadas característicos de la autobiografía, pero la estructura formal del texto no corresponde con este género, ¿cuál es la fórmula que sigue?

Al dedicarnos a un texto de marcado contenido religioso debemos relacionarlo con un tipo de autobiografía que fue especialmente utilizada por la mujer de la Edad Moderna y que comparte algunos rasgos con la intención de Teresa. La autobiografía femenina religiosa estaba dedicada casi exclusivamente a discernir la veracidad de los carismas, visiones o experiencias sobrenaturales de las religiosas para que la autoridad masculina decidiese su veracidad o inclusión en el orden establecido. Normalmente, eran fruto de una orden por parte de los superiores de la monja que narraba su historia, de ahí que se hayan conocido ampliamente como autobiografías por mandato (Herpoel 1999), porque además éste era el motivo que alegaban las narradoras para justificar su escritura, pues ya dijimos que el acto discursivo para la mujer en el ámbito religioso le estaba muy limitado y se escondía tras esto una verdadera vocación por escribir o un goce en ello (Herpoel 1999: 109-114). De hecho, Weber cuestiona la posibilidad de que hubiese un taller de escritura conjunto entre monja y confesor, o que tras el mandato hubiese otros objetivos de mecenazgo y propaganda (2004: 119); en la línea de lo que llama “escritura en relación” Garí de Aguilera al referirse a la contribución conjunta del superior y la mujer (2009). Recordemos que Teresa se había confesado por haberse dejado llevar por la pluma, un gusto por expresarse que es constante en otras religiosas, al respecto sor Estefanía de la Encarnación comparte una de las descripciones más logradas sobre este impulso literario, que lo compara con una peonza que a veces no para de moverse y por cuyo movimiento la monja no puede reprimir su mano al escribir (BNE, Ms/13508, f. 2v).

El modelo sin duda lo consolidaba santa Teresa con su *Libro de la vida* (2011), cuya impronta social, que ya vimos, se mantiene también en lo literario como demuestra Herpoel a lo largo de su estudio sobre autobiografías religiosas (1999). La abulense comenzaba su relato con las siguientes palabras: “quisiera yo que, como me han mandado

y dado larga licencia para que escriba...” (Teresa de Jesús 2011: 117). Dos motivos importantes se desprenden de sus palabras, por una parte el mandato que justifica el contar la vida o las mercedes de Dios, y por otra el que le haya dado “licencia” para escribir, lo que indica nuevamente lo cauta que debía ser la religiosa que deseaba expresarse con la escritura en materias de fe. Lo importante es que coincide con lo que décadas después nos dice Teresa Valle en su memorial:

No he querido hacer esto en siete años que ha que se me dio la sentencia, aunque personas muy santas, doctas y graves me lo han aconsejado y, cargádome la conciencia en no hacerlo, ahora ha entrado el mandato de mis superiores que, habiendo visto y examinado despacio hasta el menor átomo de las cosas que sucedieron y viendo la ignorancia y sinceridad que en todo hubo, me mandan con precepto que haga esto. (BNE, Ms/883, f. 28r)

La benedictina también deja claro que ella no quería escribir, pero que lo hace obligada por la obediencia debida a sus superiores, quienes son personas autorizadas, pues pondera su sabiduría, importancia social y santidad para protegerse frente a posibles críticas. Una vez que se ha expuesto la causa de tal escritura se da comienzo a la relación de vivencias características en la vida de la monja que necesitan del escrutinio de la autoridad. Según Poutrin (1995: 18-20) y Durán López (2007: 83-95), cuyos estudios dedicados a este tipo de autobiografía han arrojado luz sobre los elementos característicos del género y lo expandido que estaba entre las comunidades conventuales, la estructura formal que seguiría sería parecida a la autobiografía normal, pero con la particularidad de introducir los elementos religiosos; tendríamos un comienzo del relato con momentos de la infancia, las dificultades de la adolescencia y la conversión hacia una vocación religiosa clara, la entrada en el convento como uno de los momentos más felices de la narradora y relación de favores divinos o hechos sobrenaturales.

Sin embargo, de nuevo parece que el relato de Teresa Valle no responde del todo a esta secuencia discursiva, ya que de su infancia lo único que argumenta es que “naturalmente he sido tan sosegada que aun siendo niña no lo parecía en mis acciones, porque ni juegos ni burlas ni travesuras propias de aquella edad nunca las tuve” (BNE, Ms/883, f. 29r). De su vocación religiosa menciona apelando al lector que “los deseos que nuestro Señor me dio de que este convento se fundase y las dificultades que tuvo ya habrán llegado a oídos de vuestra Alteza” (BNE, Ms/883, f. 28r). Mientras que no toca los posibles problemas a los

que tuvo que hacer frente para convencer de su vocación, algo que era práctica común en este tipo de escritos, y del júbilo de su entrada en el convento tan sólo menciona que para fundar San Plácido había pasado “hartos trabajos y disgustos” (BNE, Ms/883, f. 28v). Desde este punto de la narración Teresa comienza la sucesión de anécdotas y vivencias que necesitan ser aclaradas, pues ella conoce que no hay posible herejía en ellas, pero trata de converger de ello al lector. Esta relación de experiencias coincide con el planteamiento de las autobiografías por mandato, ya que se suceden vivencias y se describen para exponerlas al escrutinio de los superiores. Sin embargo, Teresa nos ha dicho que sus superiores ya lo han juzgado y han declarado que no hay maldad ninguna en sus actos, por lo que la monja busca el reconocimiento público de ello, es decir, convencer de que esto es así y conseguir por fin la absolución, que vendría a ser la liberación por el pasado.

Por otro lado, si bien el resto de religiosas que escriben autobiografías finalizan dando gracias a Dios y esperando del receptor un escrutinio benévolo de su vida, Teresa concluye suplicando el resarcimiento moral por el honor perdido y la mentira creada a su alrededor. Parece que las fórmulas del género autobiográfico no encajan del todo en el escrito de la benedictina, por el contrario, ella decide tomar prestados ciertos motivos del género que le ayudan a encauzar su discurso de la manera que ella lo quiere presentar. Por mucho que se hubiese decidido a remitir el memorial por causa del mandato, no podía descubrirse como relatora de su vida, pues ni era lo que se le pedía, ya que lo único que se tenía que tomar en cuenta eran sus años en San Plácido, ni hubiese conseguido el objetivo de desvelar una identidad humilde y obediente, pues el acto se hubiese tomado como soberbia.

Por el contrario, Teresa enmarca su vida espiritual dentro de las prácticas penitentes y de obediencia, dando buena cuenta de los motivos de su acto de escritura y de su pertenencia a la doctrina pura y oficial de la Iglesia, siempre tan importante en estas autoras (Herpoel 1995: 287). La flexibilidad del género permite introducir otros moldes, cambiar la estructura, pero siempre basado en una “verdad” tácita como garante del pacto entre autor-lector que normalmente es Dios y en el caso de la benedictina es el rey y el público limitado de la Inquisición-corte al que estaría destinado su escrito. Por ello, apela constantemente al receptor mostrando la docilidad y humildad que ya se adivinaban en sus primeros memoriales y que explota con maestría ahora.

Esta humildad se desprende especialmente del alegato a favor de la inocencia de las monjas, ya que, aunque se distingue por encima de todas ellas la persona de la propia autora que asume su autoridad y culpa comunitaria, Teresa se expone para salvar a toda el convento e incluso a la Orden benedictina, ya que sus faltas redundan “en deshonor de una

religión tan grande como la de nuestro glorioso padre san Benito y de este convento” (BNE, Ms/883, f. 36v). Las palabras de la monja indican la imposibilidad de que relatar su vida como protagonista absoluta porque ella habla por toda la comunidad benedictina y no en su nombre propio, por mucho que aflore su voz más expresiva. En este intento de autobiografía a la inversa la autora intenta desviar la atención de esas supuestas excelencias porque en su caso resultaron fallidas y sentenciadas como diabólicas; pues, al contrario que otras escritoras que utilizan la descripción de signos de elección divina para “dar una interpretación siempre sobrenatural de cualquier acontecimiento cotidiano” con el objetivo de mostrar al lector la relevancia de sus vidas (Sánchez Lora 1988: 413). Por el contrario, Teresa intenta evitar la ejemplificación porque primero necesita la restitución de la virtud. Aquí es donde se desvelan otros moldes genéricos que a la autora le parecieron más apropiados para conseguir el objetivo de su escrito. Las fórmulas confesionales en las que se expone la persona, su interior, para poder ser reconocida como un nuevo ser, pues tras el escrutinio desea ser reconocida de nuevo en la comunidad pública y encontrar la salvación.

Según Jean Howard, la mujer que relataba su vida en términos religiosos modelaba “their accounts on the genres of the confession or the spiritual psychomachia. The goal, broadly speaking, was to record an exemplary struggle to attain salvation and conform to valorized spiritual norms” (2006: 217-218). Parece que el género autobiográfico femenino mantenía una difusa frontera con los moldes confesionales por la búsqueda de la verdad y la exposición de la identidad de la narradora. Teresa Valle experimentó con motivos propios de la autobiografía porque le otorgaban autoridad para escribir y enunciar su relato en primera persona, pero el objetivo difería del protagonismo inherente de las vidas religiosas y por ello la benedictina decidió dotar a su escritura de un tinte confesional flexible y ante todo que le permitía crear una identidad discursiva llena de humildad, expresiva, sentimental y obediente, que era, al fin y al cabo, lo que debía conseguir para ser absuelta y recuperar su honor.

2. El molde confesional

James Leuba (1999) constató en su estudio sobre monjas europeas que los moldes confesionales fueron un medio de expresión preferente para las mujeres, especialmente para las religiosas, porque era un método que utilizaban en el día a día para comunicar sus inquietudes y exteriorizar sus pensamientos. Considero que esta teoría es muy acertada y

creo que en el caso de los escritos relacionados con defensas inquisitoriales o textos sin modelos canónicos anteriores se repite la pauta de encontrar fórmulas que recuerdan la confesión, presentándose especialmente en las mujeres, quizá porque ellas en la Edad Moderna tenían restringido generalmente el campo de la retórica o de la educación y este tipo de fórmulas les eran muy familiares porque las utilizaban en el confesionario a menudo.

El sacramento de la confesión proporcionó un amplio campo de posibilidades y estrategias dialógicas, disponibles para todos los fieles, ya que desde 1215, cuando tuvo lugar el IV Concilio de Letrán, se dispuso que tal práctica fuese de obligado ejercicio, al menos una vez al año. A ello se añadía que el fiel debía realizar la tarea de conocimiento propio antes de confesarse, con el objetivo de facilitar el discernimiento diario de los pecados, así la sociedad tuvo a su disposición un lenguaje propicio de exploración y de representación, que desembocó, consecuentemente, en una mayor concienciación del individuo y en un acomodo de la expresión vivencial (Root 1997: 3). Desde la Edad Media los autores se han venido aprovechando de estas estrategias dialécticas en sus escritos, usos que en sus correspondientes trabajos, Morris (1995), Foucault (1993) y Root (1997) analizan, ofreciendo una visión general sobre el profundo cambio que se produjo a raíz de dicha fecha, puesto que, al pasar de una confesión ocasional a otra obligatoria anualmente, el fiel dispuso de un modelo formal de presentación de su propia persona, esto es, un saber contarse o de un “espacio para hablar” (Garí de Aguilera 2001: 696).

No obstante, esta actividad, en un principio pública entre confesor y confesado, también requería de su ejercicio en la intimidad, pues se debía seguir “formando un molde válido para la vida diaria y la capacidad introspectiva del fiel” (Sanmartín Bastida 2006: 164). De tal modo que la confesión llegó a ser una práctica viva, entendida no sólo en su contexto teológico sino también como un componente retórico y didáctico en potencia para los fieles, y para los autores, que lo aprovecharon ampliamente en la creación de sus motivos discursivos (Root 1997: 6). Lo cierto es que, íntima o pública, la confesión ofreció a los fieles unas estrategias especiales, un lenguaje propio y reflexivo con el que poder presentarse a sí mismos y aportar mayor profundidad psicológica.

Esa tendencia a facilitar el relato de la experiencia, junto con la cercanía intrínseca que confiere la confesión y su afianzamiento en los Siglos de Oro, fueron apoyos claros para que las escritoras encontrasen modelos discursivos bien entendidos y accesibles. Pues que muchas de estas mujeres fuesen analfabetas o no tuviesen acceso a libros no significaba que no pudiesen “aplicar conocimientos librescos de organización del discurso y de

retórica aprendidos oralmente de forma intuitiva” (Baranda Leturio 2005a: 22) porque era una sociedad básicamente oral. De esta forma, las técnicas confesionales serán adaptadas al discurso literario porque era la manera de expresión más accesible a las mujeres como forma de autorización de la palabra en primera persona, pero también lo reconstruyen hasta hacerle casi indiferente del resto de géneros literarios. Una vez más, lo cotidiano -lo vivido por las mujeres- y aprendido en el espacio privado se convierte en estrategia discursiva para la creación de sus escritos y afianzar poco a poco su identidad literaria. La capacidad de absorción de los motivos confesionales y el modo en el que, en este caso, Teresa los refleja en su memorial le permitían exponer su persona para ser comprendida por su receptor, mientras que le ayudaban a conocerse en profundidad, gracias a la meditación intrínseca que supone la confesión y sus estrategias de narración. Con el fin de disponer de un conocimiento propio para tener el campo preparado ante el confesor, o aquí concretamente las personas que decidirán su futuro, Teresa expone su experiencia, sus pensamientos son meditados previamente con el objetivo de verbalizarse y liberar la carga del pecado.

Vimos que la autobiografía ofrecía la exposición de la persona para ser juzgada, pero sin la intención de obtener un perdón o justicia, simplemente se trataba de relatar la vida. La confesión, sin embargo, era un acto salvífico que concedía la oportunidad del restablecimiento de la persona en la sociedad o el orden oficial por medio del perdón que se espera obtener. Para ello, era fundamental la creación de una identidad discursiva que traspasase lo textual con el objetivo de hacer partícipe al confesor -en nuestro caso al lector- de la desesperación que le sobrecoge y los sentimientos que le inquietan, vivificando lo que se nos cuenta en el discurso. El lenguaje característicos de la confesión les era muy familiar a las religiosas en principio porque era práctica frecuente en los conventos, pero además por el enorme consumo de obras devocionales y manuales de confesión que se encontraban en casi todos los inventarios de bibliotecas de mujeres y que les proporcionaban las pautas a seguir (Dadson 1998: 51-60; Cátedra y Rojo 2004: 86-94). Es más, Thomas Tentler en un completo estudio sobre la confesión, la difusión de los manuales y su impronta en la sociedad, nos dice que la Iglesia en el siglo XVI estaba preocupada porque había gente que se confesaba demasiado a menudo (Tentler 1977: 78) y que algunos escritores de tratados confesionales advertían de que el acto debía estar enfocado únicamente en los pecados y “not lapsing into storytelling” (Tentler 1977: 107). Esto indica no sólo el gusto creciente entre la población por visitar el confesionario con el objetivo de hacerse escuchar, sino lo favorable que era para contar y recrearse en ello.

Esta tendencia a ofrecer fórmulas con las que sentirse cómodo al exponerse y la capacidad de los autores de aplicarlo a discursos literarios ha hecho que entre la crítica se conozca esta asimilación de la confesión al escrito como el género confesional (Morris 1995; Foucault 1993; Root 1997; Garí de Aguilera 2001). Sin embargo, no podemos hablar de un género porque no es posible una definición exacta y tampoco se puede acoger a unos parámetros que le sean caracterizadores, pues nunca nos encontramos los mismos elementos en autores que han utilizado el marco confesional para escribir y sus fronteras con otros géneros se diluyen con facilidad. Creo más apropiado hablar de moldes o fórmulas confesionales porque pueden ser fácilmente reconocibles, lo vimos con los tres primeros memoriales de Teresa, pero estos moldes se basan en la utilización de un vocabulario específico, en el que abundan las palabras como “verdad”, “pecador”, “culpa”, “perdón”, “justicia” o “ignorancia”. Además, entre esas fórmulas tiene que aparecer explícito el conocimiento de los errores y pecados por parte del narrador, con la consecuente contrición y arrepentimiento, debe haber una petición del perdón, una asunción del castigo o mortificación y, por último, la exaltación de la gracia de Dios (Tentler 1977: 1-28; Patterson 1991: 371).

En el texto de Teresa encontramos ampliamente estas fórmulas, comenzando por lo que ella misma dice sobre su escrito: “por mi confesión” (BNE, Ms/883, f. 34r). También el vocabulario específico y repetitivo que utiliza para dejar claro al receptor que se encuentra en el contexto de la confesión para pedir el perdón, que en su caso sería la absolución. La palabra a la que da más uso es “verdad”, que aparece constantemente, con especial presencia al comienzo y en la conclusión de su relato, que no deja ninguna duda de que quiere exponerse por completo a la consideración del receptor (BNE, Ms/883, ff. 28r, 28v, 30v, 33v, 36r, 36v). El siguiente concepto que aparece claro es la total obediencia de la narradora, no sólo su antigua obediencia a fray Francisco que le condujo a estar totalmente engañada y por lo tanto le exculparía de posibles errores pasados, sino su obediencia a la verdadera Iglesia católica, a la que dice estar rendida: “la fuerza de la obediencia que me obliga” (BNE, Ms/883, f. 28r). Y por último es su humildad lo que quiere resaltar por medio de exponer su contrición: “por castigo de mis pecados, juzgándole por muy menor del que ellos merecen” (BNE, Ms/883, f. 28r), pues “abrazando con resignación sus disposiciones” se sometería a cualquier tortura (BNE, Ms/883, f. 28v). Por supuesto, tras la aclaración de que la autora tiene total voluntad para exponer su identidad y sus actos ante el receptor ofrece una relación de los cargos que se le imponen: “se me hace cargo de...”, “de la misma suerte, en otro cargo...” (BNE, Ms/883, f. 29v), “en el punto que más repaso

se ha hecho...” (BNE, Ms/883, f. 30r). Parece como si se tratase de pecados, de los que se defiende siempre, e incluso con ironía: “El mismo cargo me disculpa porque si el demonio lo dijo, ¿qué culpa tengo yo?” (BNE, Ms/883, f. 30r).

La utilización del lenguaje confesional y del relato de los cargos, junto con su explicación, entraba dentro de las fórmulas esperables, pero ya dijimos que si hay algo que caracteriza este memorial frente a otros defensorios es la urgencia expresiva que se desvela y que la autora consigue gracias a la mostración de sentimientos que le permite el molde confesional. Ella busca el restablecimiento en el orden social que le niega su honor y para ello apela al receptor, que cuenta con la ventaja de conocer el caso, de ahí que Teresa conecte sus experiencias con lo que sabe el lector: “los deseos que nuestro Señor me dio de que este convento se fundase y las dificultades que tuvo ya habrán llegado a oídos de vuestra Alteza” (BNE, Ms/883, f. 28r) o “por no alargarme y cansar a vuesta Alteza no digo las demás cosas” (BNE, Ms/883, f. 34r).

Ante todo, si la autora quería atrase el favor del receptor debía crear una imagen discursiva muy determinada, en la que la desesperación contenida y los sentimientos afloran constantemente; de esta forma, el escrito de la benedictina está plagado de emotivas quejas y lloros que buscan conmovir al receptor para que se apiade de ella y favorezca su absolución, en la línea de lo que pasaba en la confesión. El dolor será un motivo muy recurrido: “la pena que esto causaría bien se deja a entender, me parece me fuera más fácil padecer cuantos trabajos hay en el mundo” (BNE, Ms/883, f. 28r), “no se puede decir lo que se padecía de dolores y he padecido en esta vida” (BNE, Ms/883, f. 31v), o al hablar de su grave enfermedad cuando no podía comer asegura que “en esta vida juzgo que fue el mayor tormento que se puede parsar lo que en aquellos días yo padecí” (BNE, Ms/883, f. 35v).

Sin embargo, son los lloros de la monja los que captan constantemente la atención, pues la pobre “no tenía consuelo de noche y de día eran mis ojos fuentes” (BNE, Ms/883, f. 28v), y en ocasiones “lloraba unas lágrimas que es increíble como eran” (BNE, Ms/883, f. 31v). La emotividad es tal que a veces incluso pide que su receptor empatice con sus desventuras: “duélase vuestra Alteza de trabajos tan grandes”(BNE, Ms/883, f. 36v). Teresa llora porque no se ha entendido la verdad de lo que sucedió en San Plácido y eso le ha llevado a callar y sufrir “el deshonor y descrédito que vuestra Alteza sabe, pues no ha quedado parte en el mundo donde no se haya extendido” (BNE, Ms/883, f. 28r). Es entonces cuando su objetivo queda explícito y los conceptos de honor atropellado y rumores sin fundamento van a estar presentes en todo el texto para clamar por justicia,

perdón y absolución. Al parecer, los cargos que le imputan “fueron puestos con tal trabazón y malicia que la misma verdad del suceso acobarda por no hallar palabras para declararla” (BNE, Ms/883, f. 29v), pues asegura que en su proceso se añadieron “circunstancias falsas, se compusieron delitos y pecados enormes” totalmente fuera de la realidad (BNE, Ms/883, f. 36v).

Una vez que ha empatizado con el lector y que su causa está clara, Teresa asume su culpa y castigo si tuviese que haberlo: “juro como verdadera religiosa que deseo ser que es pura verdad lo que aquí he referido y que no he pretendido disculparme fuera de ella, ni culpar a otra ninguna persona. Y, que si se hallare otra cosa que desdiga de esto, pido se me hagan todos los castigos que tan grandes delitos merecen” (BNE, Ms/883, f. 36v). Pero, ante todo, implora la misericordia de Dios y la del receptor que son capaces de absolver su culpa, tanto interior como públicamente, y así comenzar una nueva vida lejos de rumores y con el honor restaurado: “suplico igualmente a vuestra Alteza que, no habiendo cosa que resulte contra mí en sospecha de vehementi o leví contra la fe, ejercite su misericordia y justicia” (BNE, Ms/883, f. 37r) con el fin de que “se destierren todos los errores y quede clara la verdad” (BNE, Ms/883, f. 37r).

Por tanto, encontramos en Teresa las fórmulas de representación confesionales, desde el conocimiento de errores y faltas que aquí se traslada a relación de cargos y su defensa, la contrición y dolor por la injusticia, la asunción del castigo si hiciese falta, hasta la petición de perdón y absolución final que logre restaurar a la autora su identidad como inocente. En ese contexto a la autora no le queda más remedio que declarar su intención de vivir desde entonces bajo los preceptos de la verdadera religión católica: “he vivido como fiel cristiana, hija de la santa Iglesia, creyendo y teniendo todo lo que tiene y cree y los santos nos enseñan, y *en ello deseo vivir*” (subrayado nuestro) (BNE, Ms/883, f. 36v).

Según el ejemplo de Teresa, la religiosa que quería escribir debía hacerlo desde un espacio literario fronterizo, que utilizase estrategias discursivas que diesen forma a su expresión desde lo conocido por ellas y lo permitido en fórmulas genéricas difusas. Muchas veces estas prácticas de escritura a su alcance provenían de los géneros religiosos orales, como el sermón o la confesión, que la gran mayoría había aprehendido en la Iglesia. De esta forma, Teresa puede alzar su voz ante las adversidades, construyendo una imagen de sí misma como pecadora, pero inocente y ansiosa del perdón público que la exime de las críticas vividas. El restablecimiento de la propia identidad que la autora pretende conseguir a través del relato y la reconstrucción de su pasado por medio de las palabras le lleva a utilizar el lenguaje confesional como apoyo de discernimiento y de expresión de la

experiencia. El ejercicio religioso se transforma dialógicamente en una práctica necesaria de estímulo de la verdad de la relatora y en una estrategia de autoridad para convencer al lector. La autora comenzaba a utilizar estos moldes en sus tres primeros memoriales porque era la fórmula que mejor le permitía la exposición de su defensa, pero la timidez que se desprende en ellos desemboca en una fuerte voluntad por hacerse escuchar y en una explotación de esa identidad discursiva. El lenguaje simple de la confesión proporciona que el lector entienda el mundo referencial del relato y la adaptación de los moldes favoreciendo que Teresa sea vista como inocente, cuyo honor ha sido manchado injustamente, el resultado esta vez fue positivo y desde entonces se ha visto en ella una víctima. Por esto era fundamental que la monja escribiese un defensorio con repercusión restringida a un personas que tuviesen relación con el Tribunal o influencia en él, pues la petición de los oficiales de la Orden jamás podría conmover al lector tanto como lo podía hacer ella desde la utilización de estas técnicas expresivas, que seguramente se relacionaban con la escritura femenina religiosa al instante, por lo tanto, dentro de una tradición entendida. El “yo” lloroso de Teresa era el único que podía favorecer la absolución, pues aunque se hubiese conseguido de forma oficial gracia a la mediación del círculo olivariense, la duda hubiese quedado.

3. La escritura experiencial

La palabra escrita por la mujer siempre fue en principio sospechosa y su discurso, ya fuese oral o escrito, imponía cierto recelo a las autoridades, cuando se rebasaban los espacios privados y se trasgredían sus funciones la obra femenina era “inmediatamente puesta en entedicho y suprimida” (Baranda Leturio 2005a: 73). De esta forma, lo que más nos encontramos en la Edad Moderna española en el ámbito religioso son géneros híbridos que fluctúan entre los distintos modelos estructurales destinados a ellas. Normalmente debía haber un superior que representase la autoridad y ordenase el escrutinio de la conciencia y vivencias de la mujer y una vez que se tenía la autorización para embarcarse en la escritura la mujer debía aplicar no sólo los modelos que conocía, sino aquellos que le eran propicios y no transgredían la norma, que fue a lo que se enfrentó Teresa en su memorial: alzarse como protagonista sin faltar a la soberbia de contar su vida como una persona excepcional. Las fórmulas sobre los que se basan para escribir corresponden a aquellas que son totalmente accesibles tanto de forma oral como de forma escrita: sermones, confesiones, tratados devocionales, géneros susceptibles de lecturas públicas

como la autobiografía o hagiografía, etc. Además de la asimilación y aplicación de los modelos, desarrollaron una serie de técnicas y herramientas discursivas con las que descargar su conciencia y a la vez no salir de los parámetros oficiales de humildad y obediencia, esto es, las estrategias del débil (Arenal y Schlau 1990) o las “strategies for survival” (Vollendorf 2005: 166-168). El género autobiográfico y los moldes confesionales aportaban, como en el caso de Teresa, unas directrices de representación del ser y un lenguaje fácilmente reconocible por todos, además de engrandecer la obra divina y mostrar el júbilo por la doctrina católica, con lo que se aseguraban la benevolencia del lector masculino. Esta benevolencia se esperaba conseguir por medio de la creación de identidades discursivas llenas de emotividad y con descripciones de anécdotas o prácticas diarias. De hecho, dice Herpoel refiriéndose a las *vidas* que:

Estos textos suministran un caudal de información de primera mano: así, por ejemplo, nos permiten reconstruir su visión del mundo o conocer mejor los problemas con los que se vieron confrontados unos seres que de otra forma probablemente no hubieran dejado la menor huella en la historia de la humanidad. Al mismo tiempo una difusión bajo los auspicios de la Iglesia constituye un indicio seguro del grado de aceptación al que pudo llegar una escritura sumamente debatida en sus comienzos. Y es que la época sólo elogia a aquellas mujeres a las que no puede ignorar debido al interés general que sus ideas en un momento dado despiertan en todas las capas sociales. (Herpoel 1995: 284)

Nos encontramos hablando, entonces, de una escritura femenina especialmente vivencial, un acto de expresión para exponer generalmente las experiencias, costumbres y pensamiento particular de su autora. En muchos casos y el de Teresa es un ejemplo de ello, el acto de escribir se convertía en un juego entre la verdad y la re-creación de la identidad personal, la re-presentación de los recuerdos pasados y el gusto por la pluma. Esta emergencia corresponde a lo que expresaba Cixous (1976) sobre que la *écriture féminine* era la reivindicación de la mujer frente a la sociedad desde el relato de sí misma; aquí hablamos de mujeres que no ya por su género, sino por su individualidad e inquietudes desean expresarse, contar su vida. En ese juego discursivo entraban a formar parte distintos modelos genéricos, por ejemplo, en el memorial de Teresa veíamos influencias autobiográficas, pero fundamentalmente confesionales, que se desvelaban del marco

textual jurídico que justificaba el objetivo de su escritura. Toda esta tradición cultural y literaria accesible a la mujer religiosa le proporcionaba la autoridad o las técnicas desde las que construir un discurso *experiencial*, incorporando sin titubeos su voz en primera persona.

Este *discurso experiencial* al que hago referencia es el modo de escritura utilizado por la mujer que en épocas pasadas deseaba hacer partícipe a un lector-oyente de sus experiencias, inquietudes y vivencias desde el enunciado personal y con especial emergencia expresiva, por medio de técnicas discursivas de géneros o moldes marginales - sin cánones anteriores claros. Se trata del acto por el cual la persona traslada con palabras su ser y cuenta no sólo la superficialidad de su vida, es decir, lo que ocurre, sino cómo ocurre en su interior, cómo lo entiende ella. Este acto de escritura comprende la asimilación de fórmulas genéricas en las que la autora buscaba una reafirmación propia dentro del marco masculino cultural, en el que su lugar era inestable y necesitaba ser entendida dentro de ese marco social.

La escritura de Teresa Valle es esencialmente experiencial y creo que aplicando este concepto a otras obras femeninas religiosas de la época se podrían establecer marcos de comparación y análisis que permitan una mejor comprensión de las herramientas que tenían disponibles, así como ayudaría a considerar en su conjunto estas obras y autoras, sin el aislamiento u olvido de muchas que por no adjudicarle un género literario claro pierden el interés para la crítica. Es importante que además consideremos este tipo de escritura como una cadena de palimpsestos genéricos, pues hemos dicho que no se trata de géneros bien definidos sino flexibles en su consecución y a veces difícilmente distinguibles unos de otros. De tal forma que el acto experiencial vendría a ser el hipotexto, utilizando la terminología de Gérard Genette (1997), del que se derivan diversos hipertextos relacionados entre sí y confundidos a veces por su ambigüedad intrínseca. Los hipertextos son definidos por Genette como “transformations and/or imitations of previous works that were unknown to us” (1997: 381), cuya forma primigenia y básica es el hipotexto. Éste constituye la base de la que se derivan el resto de hipertextos integrados en ella y que en nuestro concepto serían los moldes confesionales, relaciones de favores divinos, transcripciones de sermones o el género autobiográfico. Como dice Genette, en ocasiones el hipotexto nos parece desconocido por la transformación y aplicación libre que ha sufrido el escrito, de igual modo, Teresa juega entre las fronteras genéricas de las fórmulas que la escritura experiencial le proporciona.

- **Recapitulación sobre la evolución de la escritura de Teresa Valle**

La monja benedictina comenzó su andadura escrituraria remitiendo tímidas misivas a su benefactor, que con el tiempo se convirtieron en cartas sermonarias y en buena demostración de la confianza que había conseguido escribiendo y aconsejando al valido. Sin embargo, el momento de inflexión en su conciencia como autora que debe estructurar su escrito para dirigirlo a un público inquisitivo y semi-público llegó con su reclusión en las cárceles secretas de Toledo, donde se mostró confusa y retrocedió bastante en su primer escrito respecto a la imagen que daba en su correspondencia con Olivares, mucho más confiada y demostrando cierto gusto al coger la pluma para conversar por carta con su “amado señor”.

No obstante, la ayuda de su círculo de amistades fue decisiva para que volviese a recuperar la fortaleza de enfrentarse a la escritura seria y bien estructurada. El asesoramiento en materias teológicas fue entonces evidente, como también lo fue la construcción de una identidad literaria humilde e inocente que la monja esperaba trasladar al lector. Finalmente, en el *Memorial apologético* Teresa consigue devolver el sentido a sus palabras, y la creación de la imagen que busca la virtud y la aceptación del modelo por parte del público es más que evidente, pues ahora ella era bien consciente de que sería un número algo más amplio de lectores el que leería su escrito y juzgaría la autoridad de su experiencia. Su responsabilidad en este sentido es máxima, ya que de la buena adaptación del modelo dependía el crédito de su convento, de sus amistades y el suyo propio, que había sacrificado desde el comienzo de su andadura religiosa.

Sin embargo, en esta escritura me interesa también comprobar si esta evolución proviene de una total instrucción por parte de sus superiores o, de forma complementaria, la monja obtuvo el conocimiento de las estrategias de representación de la santidad y virtud por medio de lecturas, que otras carismáticas sí tuvieron (Castillo Gómez 2004). Lo cierto es que dentro de la clausura debían de existir ciertas prácticas de instrucción religiosa, que hunden sus raíces en la Edad Media (Cátedra 2005) y que comprenderían la lectura en voz alta en el refectorio. Sánchez Lora (1988: 140) también constata tal ejercicio en la cotidianeidad de los conventos áureos, cosa que Teresa parece evidenciar al decir aquello que ya señalamos sobre hablar “en cosas de Dios, enseñando a otros cómo le habían de servir” (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 805v).

Según las pocas citas que aparecen en sus cartas, nunca en sus memoriales, encontramos a fray Luis de Granada, y de la Biblia parece que tenía especial fervor por san Pablo. Estas pautas parecen responder a las lecturas piadosas estipuladas para las mujeres de la época y las obras más populares (Baranda 2005: 23-33), lo que le habría proporcionado la destreza suficiente para entender los límites de la doctrina católica y aplicarlos en su discurso. A pesar de esto, me inclino a pensar que Teresa no era todo lo instruida que ella pretendía ser y seguramente adquirió su conocimiento religioso, además de algunas lecturas, de escuchar sermones y charlas religiosas de sus superiores y allegados. Al contrario que otras religiosas que se detienen a explicitar sus lecturas y contar su gusto por los libros, tratados devocionales o historias de mujeres ilustres a las que esperan imitar, Teresa no reflexiona sobre el ejercicio de adquisición de conocimientos. Por otra parte, de las pocas referencias que ofrece a otras obras se desprende que citaba con bastante fidelidad, pero se trata de citas muy conocidas, por lo que era fácil manejarlas sin, quizá, tener el texto delante. Recordemos que en una de sus audiencias, que vimos en el capítulo primero, remite a una sentencia del Evangelio según San Lucas de forma ajustada al original, añadiendo que lo había escuchado en misa al propio fray Francisco, por lo que el hecho de que recordase la cita de oídas nos pone sobre aviso de una posible instrucción oral más que pausada y libraria.

Por último, las características que se observan a lo largo de todos los textos originales de la benedictina es su gusto por la hipérbole y el sacrificio, pues en los momentos de tribulación es cuando ella recubre su correspondencia, por ejemplo, con hermosas palabras que dejan entrever su recreación en la escritura; sin duda, su especialidad es la predicación sobre el sufrimiento porque es el campo que más conoce y en el que prefiere recrearse con el objetivo de hacerse merecedora de la gracia de Dios. De hecho, ese merecimiento se convertía a medida que avanzaba su correspondencia y confianza con Olivares en un dominio de la palabra que le proporcionaba una posición privilegiada, cerca de la de los padres de la Iglesia, pues asegura que “quisiera tener la autoridad que tenían los grandes santos” para que nadie dudara de su palabra (AHN Inq. Leg. 3692/1, f. 564v).

Sin embargo, sabemos por como trascurrieron los hechos que su palabra fue juzgada de forma negativa y esta decepción llevó a Teresa a recubrir sus escritos con síntomas de inferioridad, mostrando siempre el servicio a sus superiores y al catolicismo. Con este objetivo de conseguir mostrarse como inocente iletrada recurrió al estilo familiar al comienzo, con un contenido casi repetitivo e inexactitud de en sus palabras o pérdidas de memoria, para no desvelar un interés por el artificio o un gusto por la pluma prohibida. Tan

sólo al final de todo, en su último escrito, volvemos a vislumbrar la apetencia por contar la experiencia y proyectar el ser de la monja hacia el lector, casi con cierto placer por saber que tendría una audiencia asegurada y, aunque ésta fuese contraria a ella, al escribir podía imaginar que estaba conversando con ellos tanto como lo hacía con Olivares por carta al comienzo de su andadura carismática.

CAPÍTULO SEXTO

Y, ¿“ACREDITADA TRIUNFARÁ TERESA”? EL FUTURO DE UNA HISTORIA INCIERTA Y COCLUSIONES GENERALES

“Páreceme que estáis con deseo de ver qué se hace esta palomica y adónde asienta, pues queda entendido que no es en gustos espirituales ni en contentos de la tierra”
(Teresa de Jesús 1999: 325).

El edicto absolutorio de 1638 otorgó cierta tranquilidad al convento benedictino por creerse que aplacaría el malestar popular, aunque, por el contrario, vimos que las obras satíricas referentes al caso se prolongaron más allá de la muerte del valido. No obstante, la materia tomó nuevo cariz y el contenido se hizo más complejo, al enriquecerse con nuevos elementos como el del nuevo hijo de Olivares. En lo oficial se había conseguido restablecer el honor perdido tras el proceso inquisitorial inicial y las monjas ya no eran vistas como embaucadoras, sino como inocentes mujeres, víctimas de la maldad de su superior. Tampoco parece que se volviesen a experimentar señales sobrenaturales desde entonces, por lo que parece que la calma había vuelto a la comunidad.

No obstante, era indudable que el convento benedictino se había asentado en el imaginario popular como objeto literario y que Teresa se había convertido en una figura conocida desde que la noticia del escándalo corriese por los mentideros madrileños poco después de su sentencia inculpativa de 1630. De tal forma que la monja siguió apareciendo en este imaginario aun finalizada su lucha por el honor y la dignidad, pues la crítica dejó paso con el tiempo a la leyenda. Ciertamente, ya fuese por su relación con el poderoso Olivares, bien el bullicio provocado por todas las prácticas herejes en el convento, o por la influencia espiritual de la joven religiosa sobre personajes influyentes de la corte, lo cierto es que estos elementos fructificaron en la creación de relaciones y escritos novelescos que exageraban la vileza de sus protagonistas y denunciaban el abuso de poder que habían obtenido con prácticas de sospechosa moralidad.

Tal como ocurrió con la corriente satírica de la década de 1630, el personaje de Teresa fue el que sufrió una transformación mayor en la leyenda, quizá por ser la figura más

desconocida frente a la de Olivares o la del Protonotario y, por ende, más propicia a la imaginación de los autores, quienes cambiaron su papel como priora por el de abadesa del convento, y la transformaron primero en una joven iluminada, devota de su confesor, y después en la perpetradora de una trama amorosa que involucraba al rey Felipe IV.

Vimos que en algunas copias del memorial que escribió la monja en 1637 aparecía como “la abadesa” en el encabezamiento, un error que debió extenderse al pasar los años, probablemente a partir de finales de la década de 1640, cuando cae Olivares del poder y el tema deja de estar tan presente en la sociedad. Precisamente, los ejemplares que incluyen este apelativo erróneo fueron copiados a finales de siglo XVII o durante el XVIII y, además, pudo deberse a una confusión fruto de la naturaleza del propio personaje, ya que Teresa aparecía como la principal protagonista y ejecutora del escándalo y, especialmente, la responsable de escribir el famoso alegato que condujo a la exoneración de todas las penas de la comunidad, por lo que muchos debieron ver su figura como la máxima potestad entre las monjas. De igual modo, se ha visto en páginas anteriores que los documentos concernientes al caso están repletos de notas al margen y explicaciones posteriores, ya que, con el paso de los años, la sociedad dejó de conocer los detalles de la historia y se necesitaba explicar algunos datos para seguir el hilo de la trama. Con estas premisas nos encontramos una copia del siglo XVIII de *La cueva de Meliso*, que contiene abundantes apartes explicativos con datos erróneos o algo exagerados, por ejemplo, en una de las notas se asegura que

fueron tan raras, peregrinas y execrables las cosas que allí pasaron, que para contarlas era menester libros enteros; baste, pues, el decir que fueron fray Francisco y doña Teresa penitenciados por el Santo Oficio. Por orden y consejo de estos dos llevó don Gaspar a su mujer, y en un oratorio del convento tuvo acto... (BNE Ms/17547, f. 34r)

El anónimo autor no se equivocaba al describir la rareza y peculiaridad del suceso, pero olvida que el Santo Oficio obró sobre todos los miembros de la comunidad benedictina, aunque es cierto que le interesaba resaltar la culpabilidad del confesor y de la monja en todo ello. La exageración de lo sucedido llega incluso hasta la fabulación, cuando al final de la nota insinúa que Olivares mantuvo relaciones íntimas con su esposa dentro del propio convento. Tal rumor tiene su origen en la famosa frase que las monjas pronunciaron en una de las visitas de la condesa, recordemos: “o Dios no es Dios, o esta mujer está preñada”.

Por otro lado, varios motivos se debieron de enlazar para que la aseveración del anónimo autor de la nota explicativa cobrara forma, pues no sólo se sacralizó el momento en el que las monjas unidas creen que un heredero se gestaba en el vientre de la condesa, sino que se sumaron los motivos eróticos y heréticos perpetrados intramuros -y conocidos gracias al proceso inquisitorial-, así como los deseos de Olivares de tener un sucesor. Todo ello se unió de tal forma que cobró realismo la idea de que Teresa y su confesor habían instado al matrimonio a gestar a su heredero ante las miradas y oraciones de todas las religiosas del convento benedictino, casi como si se tratase de un ritual de fertilidad.

No obstante, la imaginación llegó aún más lejos, de tal forma que encontramos en un manuscrito del siglo XVIII una *Relación de los sucesos de San Plácido*, en la que se relata que al pasar varios meses después de este suceso y

habiendo entrado un albañil en el convento de San Plácido a limpiar un caño o albañal halló en él [a] un niño recién nacido muerto y le sacó. Y habiéndoselo dicho a las religiosas, como asimismo a dicho convento, fuera le llamaron y nunca más [a]pareció el albañil, y se tubo más que grande presunción de que le echaron con bastante peso en el mismo caño o pozo. (BNE Ms/10659, f. 5v)

La leyenda, al servicio de la imaginación de los que tanto odiaban al valido de Felipe IV, convirtió a las monjas en infanticidas y personas capaces de matar por encubrir sus viles actos. Ésta fue sin duda la versión más escabrosa del mito, pero otras visiones de los hechos, mucho más amables y acordes a la novela sentimental de la época, afloraron del caso, como la leyenda del *Cristo* de Velázquez, conjugada con la del reloj de San Plácido; que son las versiones que obtuvieron más difusión y las que se conocen en nuestros días. Esta dramatización de la historia cuenta que el Protonotario Villanueva había dado noticia al rey de una hermosísima dama que había profesado en San Plácido, con el fin de incitar su conocido deseo por las mujeres y éste, desesperado por la curiosidad, le había pedido que solicitase una visita para poder conocerla. La mediación de la “abadesa” y de Olivares fue esencial para que don Jerónimo organizase el encuentro y, una vez puesta en marcha la trama, el rey consiguió la esperada entrevista con la joven. Tras ello, un enamorado Felipe IV siguió visitando a la monja con la garantía del secreto de sus mediadores. No obstante, la noticia de la relación consiguió llegar a oídos del Santo Tribunal, que intervino con rapidez llegando incluso a interrogar al rey. En un momento tan crítico apareció el valido con maestría maniobrando las estrategias que salvaran la reputación del monarca, con lo

que tuvo que sustituir al inquisidor Zapata por su amigo Sotomayor. Tras esto, el proceso se cerraba satisfactoriamente y el rey, satisfecho, enviaba instancia a don Jerónimo y a don Gaspar para que ninguno de los dos comentase jamás detalle alguno del suceso; aunque sus remordimientos, le condujeron finalmente a colgar el conocido *Cristo de Velázquez* en la capilla de San Plácido como expiación de sus pecados⁹⁸. Esta leyenda la recogemos de la *Relación de todo lo sucedido en el caso de la Encarnación Benita, que llaman de San Plácido, de esta Corte* (BNE Ms/10901, ff. 59r- 67v).

No obstante, existe una variante también manuscrita que contiene un mayor patetismo (BNE Ms/23001, ff. 25r-28v). Se basa de igual forma en las aventuras amorosas del rey y la mediación del Protonotario y de Olivares para que llegase a tener lugar el encuentro amoroso, aunque esta vez el personaje de Teresa, que de nuevo aparece como “abadesa”, es mucho más honesto y se posiciona contrario al acercamiento del rey. La benedictina cobra especial importancia aquí, ya que lleva a cabo una puesta en escena que moverá la conciencia del monarca y conseguirá que la honestidad del convento no se pierda. Según la leyenda, Felipe IV llegó a la clausura del convento, donde esperaba ver a la hermosa joven que había contemplado a través de las celosías, pero al llegar a la sala encontró a la monja vestida con un traje mortuario y todo dispuesto con las galas de un funeral. El rey creyó que su amada había muerto y el sentimiento de culpa por pensar que se debía a un castigo divino por su debilidad con las mujeres le atormentó hasta tal punto que envió un reloj al convento para que marcase cada día la hora del fallecimiento de la joven. Sin embargo, había sido Teresa la que había preparado la escena con el fin de emular un velatorio, con las monjas como cómplices rezando alrededor del supuesto cadáver, para que el rey huyese del convento sin conseguir hacer realidad sus deseos sensuales. Esta leyenda ha resultado ser la más fructífera a lo largo de la historia, al convertirse en la versión más conocida del caso, pues incluso se llegó a considerar veraz.

Una materia tan rica en matices imaginarios y tan propensa a la manipulación fabuladora ha continuado despertando el interés de los escritores, que han entendido el convento de San Plácido como una inagotable fuente de inspiración desde que el escándalo

⁹⁸ Es cierto que la ubicación original del magnífico cuadro velazqueño fue San Plácido, aunque se desconoce el lugar exacto, ya que la clausura terminó su edificación unos años después. En cualquier caso, no se trataba de una petición del rey, sino que el pintor realizó el cuadro por mandato de Villanueva, y tampoco tiene fundamento la idea de que fuese el remordimiento lo que condujo a pedir el cuadro, pues fue una acción de gracias a Dios. Según Rodríguez de Ceballos (2004) ha demostrado, Villanueva quería realizar una ofrenda por la consecución satisfactoria de su proceso en 1632, y añadió yo que también por la vuelta al convento de Teresa. La elección de la imagen de Cristo en la cruz responde al sacrilegio que cometieron algunos cripto-judíos contra una talla de madera que representaba la misma imagen, la pena inquisitorial consecuente fue ejercida en un *auto de fe* público.

salió a la luz pública. Las leyendas del *Cristo* de Velázquez y del reloj obtuvieron una nueva reelaboración a partir del siglo XIX, cuando el mito es rescatado por autores que resaltan los motivos románticos, sobrenaturales y patéticos de la historia. El primero en hacerse eco de la leyenda fue Carlos García Doncel en su cuento *El reloj de las monjas de San Plácido* (1839), donde curiosamente introduce a un narrador que asegura haber oído la historia como tradición conocida por todos. En esta versión la base del relato no cambia, al contrario de lo que ocurre con los personajes del Protonotario y del conde-duque que desaparecen de la escena, y el de Teresa que pasa a convertirse en una monja anónima que maneja la estrategia de disuasión del monarca.

Algo más de medio siglo transcurrió hasta que Emilio Carrere volvió a utilizar las andanzas de Felipe IV en San Plácido y rescataba a Teresa en la trama de *La leyenda de San Plácido*, pequeña novela publicada el 26 de agosto de 1916 (1981). Lo interesante de esta obra es la manera en la que el autor retrata a la benedictina, pues dice que era “noble dama, que fue la más bella abadesa de la Orden” (Carrere 1981: 31) y más adelante añade:

El Protonotario cortejaba a doña Teresa de la Cerda, doncella bellísima, de muy gentiles prendas morales. Al cabo de un año de cerco amoroso, la damita accedió a desposarse con el caballero aragonés. Hubo presentes costosos y de mérito, que todo lo más fino y mejor repujado de los plateros de la Puerta de Guadalajara pasó al palacio de la gentil doña Teresa. Por las noches diole serenatas [...]. Un día, cercano al desposorio, hizo doña Teresa solemne renuncia de las glorias y vanidades del mundo. Mucho rogó y plañó don Jerónimo, pero la dama tenía firme vocación. (Carrere 1981: 50-51)

Interesa la relación amorosa entre Villanueva y la benedictina y se destacan dos puntos importantes que responden a motivos que vimos reflejados en la documentación original: por una parte es la dedicación total del Protonotario a Teresa, dedicándose a complacerla en todo lo que estuviese en su mano y, por otro lado, la situación en la que la monja decide romper el compromiso para profesar su vida a Dios. Es evidente, además, la idealización que el autor ha concedido a su relato con la extremadamente positiva descripción que hace de la “joven abadesa”, cuya estrategia de disuasión es desenmascarada por un Olivares que se muestra muy decepcionado con ella. Finalmente, la conclusión del relato llega por boca del rey que, movido por el arrepentimiento, promete: “yo haré presente a esta santa casa de

un reloj que doble a muerte al sonar cada hora, para que diga a los siglos futuros de este suceso extraordinario y de la conversión de mi alma” (Carrere 1981: 119).

Tras esto, la leyenda vuelve a quedar apartada de las plumas literarias hasta que Domingo Mirás otorga magistralmente el protagonismo perdido a Teresa en la obra teatral *Las alumbradas de la Encarnación Benita* (Mirás: 1985), con la que ganó el premio *Tirso de Molina* en 1980. El autor demuestra haber consultado documentos originales, ya que aparecen los nombres de las monjas sin error alguno y la mayoría de los hechos responden a lo que se puede encontrar en los textos inquisitoriales; de hecho, la fabulación llega tan sólo en el segundo acto, cuando aparece Olivares con su esposa tras las cortinas del convento y las monjas cantando como alusión a la versión más escabrosa de la que hablamos al comienzo del capítulo. Por su parte, Teresa se muestra muy virtuosa y temerosa del mal que se apodera del convento, este tormento que le ahoga alcanza su punto álgido en la última escena de la obra teatral, en el momento en el que la monja reclama a Dios, desesperada y con la mirada puesta en el famoso cuadro velazqueño, que libre a la comunidad religiosa de la influencia demoniaca. La declamación final de Teresa merece toda atención por la belleza que ha sabido imprimir el autor en sus palabras:

¡Jesús, Jesús mío, qué he de hacer! ¿Qué he de hacer, Criador mío? ¿Qué he de hacer, sino presentarte este cáliz de amargura, y suplicarte que por tu propia misericordia, me hagas la piedad de quitarlo de mi boca? Cristo mío en la cruz, si alguna vez me favoreciste con especiales muestras de tu amor, no me dejes ahora en esta tribulación. En nombre de aquel amor te lo suplico, no me dejes hundirme en estas tinieblas, en esta negrura que rodea tu cruz. Señor, haz que se sosiegue este mar. Que no entre en tan grande tempestad esta pobre barquilla. ¡Señor! ¡Señor! ¡Sálvanos, que perecemos! (Oculta su rostro, postrándolo en tierra. El foco que alumbraba a Cristo en la cruz, se apaga poco a poco. Silencio. Se hace lentamente el oscuro). Fin. (Mirás 1985: 123)

Pocos años después, Gonzalo Torrente Ballester en su novela *Crónica del rey pasmado* (1989) utilizaba la escena legendaria en la que Olivares llevaba a cabo un ritual en el convento para gestar a su deseado heredero con el fin de resaltar la locura de la época. La escena cobró aún más fama al ser representada en la adaptación cinematográfica que hace de esta novela homónima el director Imanol Uribe en 1991. Recientemente ha sido el escritor Lorenzo Silva quien ha dado vida a la leyenda, aunque de forma bastante libre, en

su novela *El blog del inquisidor* (2008), cuya mayor innovación sobre el tema ha sido conjugar los motivos excepcionales del caso con la vida de personajes del siglo XXI. Resulta evidente el corte imaginativo que todos estos autores han otorgado a sus obras, siempre destacando los elementos más burlescos, controvertidos y fantasiosos de la trama conventual; no obstante es llamativo comprobar cómo se ha acogido el personaje teresiano con gran benevolencia por parte de aquéllos que le han dado voz, al contrario de lo que ocurrió en la época de la benedictina que se la retrató negativamente.

Por tanto, no hay duda de que la fama de Teresa se ha constituido a lo largo de los siglos más como un personaje literario que como autora, aunque su energía al mando del convento y su influencia sobre Olivares han sido la esencia que se ha mantenido casi intacta de su figura. En un principio su imagen fue despreciada y denigrada por sus adversarios mediante palabras satíricas y libelos, que luego, al pasar los siglos, se suavizaron e incluso se olvidaron en la gran mayoría de los casos. No obstante, la benedictina nunca llegó a conocer las palabras cálidas que autores como Mirás le dedicaron, por el contrario, suponemos que su vida tras la llegada de la Inquisición no fue todo lo agradable que ella esperaba cuando años antes se enfrascaba en la aventura de la reformación religiosa. En cualquier caso, poco o nada se conoce sobre ella tras la entrega de su *Memorial apologético* y la consecuente absolución, pues, dejando atrás la leyenda, sólo obtenemos un gran vacío acerca del transcurso de su vida.

Al respecto, afirmaba Marañón que Teresa había muerto en 1647 alegre y satisfecha de su convento (1952: 71)⁹⁹, pero lo cierto es que no se conservan documentos que así lo confirmen, aunque sí podemos afirmar que por esas fechas se recogió la última prueba de su existencia y de su presencia en San Plácido, no muy alegre en cambio, a tenor de lo que aparece en la sentencia del proceso reabierto a Jerónimo de Villanueva. A éste se le condenaba en 1645, entre otras cosas, a no tener contacto alguno con Teresa, ni a través de visitas ni por correspondencia, lo que indica que, a pesar de que no ha quedado testimonio de ello, Villanueva y Teresa seguían en contacto permanente, y lo que es importante resaltar, ella aún continuaba siendo un considerable peligro, si la Inquisición quería mantenerla alejada de una persona que aún mantenía un importante poder en la corte.

No considero que tal sentencia ayudase a Teresa a mantener la viveza y alegría en las que creía Marañón, muy por el contrario, éste debió ser uno de los peores momentos

⁹⁹ González Duro se hace eco de la teoría de Marañón diciendo que Teresa “había muerto en Madrid en julio de 1647, a los cuarenta y siete años de edad” (2004: 221), sin aportar datos que lo respalden, ni citar la previsible cita de Marañón.

vividos tras el proceso de 1628, cuando su vida cambió por completo, frustrando sus deseos fundacionales. Y es que con este nuevo dictamen el Santo Oficio la estaba apartando del que fue su más leal amigo, una de las pocas personas que no se alejaron tras el estallido público del escándalo y, seguramente, su único contacto con el exterior por aquellos años.

La última de las pruebas documentales que nos llega de la monja proviene del libro de consejos del convento, al parecer Teresa legó su puesto de priora a su compañera doña Juana María el 14 de febrero de 1644 (AHN Inq. Leg. 3693/2, f. 8v), pero no se especifican los motivos de tal renuncia y tampoco sabemos hasta cuándo siguió asistiendo a los consejos del convento, puesto que el documento termina en ese punto. El traspaso pudo deberse a una enfermedad o, presumiblemente, a una nueva estrategia por preservar al convento libre de la mirada inquisitorial, puesto que la fecha coincide con la revisión de la causa de don Jerónimo, en la que se interrogaron de nuevo a muchos de los implicados años atrás y por la que se pidieron documentos del proceso de San Plácido. Quizá, pensase Teresa que, manteniéndose apartada de la administración del convento, las sospechas sobre éste se disiparían; de ser así, posiblemente tuviese razón, pues a la caída de Olivares el Santo Oficio tomó nuevo rumbo, mucho más inquisitivo y libre de influencias externas, bajo el mandato de Arce y Reynoso como Inquisidor General. Además, el rey no dejaba de dar vueltas en su conciencia al tema y enviaba una petición directa para revisar los procesos de San Plácido el 13 de julio de 1643, cuya principal razón, explicaba Felipe IV, era el remordimiento:

porque las cosas de San Placido me [h]an dado siempre cuidado, por no [h]aber podido apurar la verdad del hecho, ni sacar en limpio la culpa o la inocencia que [h]ay en esta causa. Y siendo materia tan grave y en que tiene interés la religión católica, conviene que se trate con toda entereza, sinceridad y buena intención. (AHN Inq. Libro 297, f. 197v)

Finalmente, el único proceso que se reabrió fue el de don Jerónimo, lo que la crítica ha interpretado como el resultado de la presión que algunos sectores de la corte ejercieron sobre el rey para eliminar a la mano derecha de Olivares (Puyol Buil 1993: 348). Sin embargo, el Protonotario mantuvo su puesto tiempo después y el rey siguió favoreciéndole, por lo que parece, más bien, que el monarca, al comenzar una nueva etapa en su gobierno, sintió que debía redimirse de sus pecados anteriores y dejó en manos del Tribunal

inquisitorial la decisión de reabrir los casos, en un afán por limpiar la imagen de intervencionismo del Estado en los asuntos religiosos y ofrecer una imagen neutral, sin favoritismo alguno.

No obstante, Teresa no sólo contaba con el desprecio de la sociedad y la sospecha del rey, para entonces ya había escuchado las palabras que los fieles a Olivares le profesaban veladamente en el *Nicandro* como “mujer encerrada” en convento. Se ha dicho que Olivares ideó una respuesta contundente a *La Cueva*, que sería escrita por su círculo literario más íntimo, en él hacía mención velada a su rencor por la fe otorgada a Teresa como aviso a un Felipe IV que, por aquel entonces, consolidaba su relación epistolar con sor María de Ágreda. La cita es larga, pero merece la pena comprobar la aridez de sus palabras y la respuesta que hace a *La cueva*:

Lo que río es lo de las revelaciones. Y es más ridículo ver ignorantes con relumbros y con lejos de sabios y melancolías de santos hacer tanto caso de ellas y sacarlas en los púlpitos, como socas de Escritura. *Y citar tan en forma a las beatas, como pudieran a San Pablo [...], poca necesidad tenía Dios de estos medios para inspirar a Vuestra Majestad sin irse a tratar con mujeres encerradas puntos de la Monarquía.* Ni esto usa Dios con su Iglesia, y cuando hubiese acaso revelaciones son cosas éstas más para mirar y muy mucho examinarlas que para echarlas luego a las plazas, que es materia en que *suele haber mucho engaño, ya del demonio ya de personas endemoniadas, ilusas y engañadoras, que del sueño o de lesa fantasía, o por modo de vivir y adquirir y ser afirmadas han fingido y publicado con simulada virtud muchas patrañas y vanidades. Y tenemos de ello mil ejemplares y recientes en España, en que ha tenido la Inquisición mucho que desenredar y que castigar.* (Subrayado nuestro) (BNE Ms/23001, ff. 171r-v)

Son palabras que suenan a cierta ironía, especialmente al nombrar a la Inquisición como parte importante para la preservación del bien y del discernimiento de la realidad de estas revelaciones y misticismos enmascarados. Aunque también se desprende su melancolía cuando afirma que si Dios quisiese transmitir revelaciones ya lo haría directamente a la persona y no a través de estas “mujeres encerradas,” parece un arrepentimiento velado de sus errores pasados, a tenor de las referencias a “ilusas”, “endemoniadas” y las “vanidades” que menciona.

No obstante, su intención siempre se ha pensado encaminada a apartar al rey de la influencia de sor María de Ágreda, por creerse que había sido ésta quien había provocado el destierro del valido, aunque estudios recientes como el de Ana Morte Acín sobre el papel de sor María en la corte felipista (2001) apuntan a todo lo contrario, la monja no tuvo tal poder de convicción sobre el monarca, sus referencias negativas hacia la confianza en validos es posterior a la caída de Olivares y su correspondencia estuvo dictada por los temas que el rey quería tratar. Sin embargo, don Gaspar se permite aconsejar al rey respecto a las profecías y supuestas místicas que

no son cosas para que con facilidad las traigamos a cada paso y mucho menos y muy intratablemente las de miserables personas de por ahí, heréticas y hombrecicos sujetos al engaño y a la mentira. Y más detestablemente para apoyar *los descréditos de hombres grandes, señalados en el mundo y conocidos. Y no puedo aquí, Señor, dejar de hacer memoria a Vuestra Majestad y suplicar que se acuerde cuántas cosas de estas oyó y leyó.* (Subrayado nuestro) (BNE Ms/23001, f. 172v)

El consejo llama la atención sobre la reputación de grandes hombres, que puede verse cuestionada por culpa de estas mujeres, pero le indica al rey que él ya conoce ejemplos de ello porque los ha presenciado y también leído. La referencia a San Plácido y a Teresa es más que evidente y aparecen, entonces, las palabras de un hombre engañado y arrepentido de su credulidad, pero, sobre todo, de un hombre que vio peligrar el crédito de su figura pública por seguir la estela de la vanidad religiosa.

Con estas palabras finalizaba toda posible relación entre Teresa y el círculo olivariense, don Jerónimo supuestamente siguió visitándola, el conde-duque no volvió a recuperar el poder perdido en la corte, muriendo en 1645, y de Teresa, hemos dicho, que poco se sabe más allá de que vivió recluida en San Plácido hasta su muerte. La tesis aquí presentada ha pretendido rescatar a Teresa Valle como autora y como consejera espiritual del conde-duque de Olivares, resaltando su importancia al lado de una de las personas más poderosas del imperio y señalando la repercusión social que tuvo su proceso inquisitorial. Después de comprobar que la relación entre la monja y el valido estuvo gobernada por intereses mutuos de promoción personal por parte de ella y de mecenazgo religioso, así como alivio espiritual, por parte de él, se ha demostrado que la entrada del Santo Oficio en el convento benedictino supuso un impacto negativo en la imagen pública del estadista, cuya

propaganda negativa se intentó parar con la petición de absolución de la comunidad conventual benedictina liderada por Teresa.

La monja no sólo fue la consejera espiritual del valido, sino que su relación con él fue mucho más compleja y de ella se beneficiaron personas que utilizaban a Teresa como mediadora. Sin embargo, la persona que más apoyó a la monja y la protección del convento fue Jerónimo de Villanueva, quien formó parte de esa red de influencias en la que Teresa constituía desde el punto de vista religioso el centro, mientras que don Jerónimo se mantuvo a la sombra como mediador y a la espera de obtener también una posición favorable en la corte gracias a esta red social que se compuso alrededor de San Plácido. El Protonotario fue el benefactor más fiel de Teresa y su gran valedor en círculos ajenos al ámbito religioso, gracias a esta relación el convento benedictino logró cierta importancia en el Madrid de la década de 1620 y, especialmente, Teresa logró situarse en una posición privilegiada como carismática; su poder, más que provenir de sus acciones como carismática que ayudaron una vez que Villanueva había logrado introducir a la monja en su círculo de amistades, se originaba de la relación con personajes bien conectados socialmente. Por lo que pienso que el poder adquirido en redes sociales era insuficiente sin la imitación del modelo carismático, a la vez que este mismo modelo resultaba exiguo sin buenas relaciones de poder, es decir, la red de influencias y el modelo carismático debían ir unidos para conseguir fama y beneficios importantes tal como Teresa obtuvo hasta la entrada de la Inquisición.

Hasta ahora la crítica se había acercado al caso de San Plácido desde la perspectiva histórica del evento y centrándose en personajes principales como Olivares o Jerónimo de Villanueva (Marañón: 1936; Elliott: 1986; Puyol Buil: 1993; González Duro: 2004), mientras que Teresa ha obtenido un interés secundario, a la sombra de sus protectores, y sin haber sido abordado un estudio profundo de sus circunstancias, causas del escándalo y escritura (Serrano y Sanz: 1903-1905; Barbeito Carneiro: 1986, 1991; Sarrión Mora: 2003; Moncó Rebollo: 2004). Considero que en este trabajo se ha otorgado a Teresa el protagonismo que se merece en la trama conventual y que su caso particular arroja cierta luz sobre los márgenes de movimiento de las carismáticas que operaban al lado de personas influyentes en la política, por tanto se da pie a que en un futuro se lleven a cabo análisis comparativos entre religiosas con el fin de conocer mejor el panorama socio-cultural de la España moderna y las similitudes o diferencias en sus formas de comportamiento, así como en sus marcas de escritura.

Por otro lado, nos hemos planteado el estudio de Teresa uniendo la perspectiva histórica con la social y cultural para obtener unos resultados más completos y ricos, ya que su caso excepcional ofrece diversos motivos que merecía la pena considerar: desde su actuación como carismática, su intromisión en redes de poder e intereses palaciegos, la relación intraconventual de las monjas, hasta los moldes que eligió para alzar la voz en sus escritos y defenderse. Desde el punto de vista femenino, pero nunca perdiendo la objetividad y tomando el material documental del que disponemos, se ha arrojado luz sobre el dramático transcurso de la vida en San Plácido y, más concretamente, sobre las causas que llevaron a estas mujeres a verse envueltas en posesiones, jerarquías dentro del mismo convento y los celos entre unas y otras. La comunidad benedictina ha demostrado que el espacio íntimo y privado del convento creaba un universo propio, donde las monjas actuaban con cierta libertad y buscaban autorizar su presencia frente al resto de compañeras, con lo que se permitía un juego dialéctico y performativo de poder con el objetivo también de atraer la atención de nobles que mantenían a la comunidad y la permeabilidad clara de la clausura.

Esto no hubiese sido posible si el modelo de la religiosa iluminada por Dios hubiese acabado en el siglo XVI, como ya dijimos que algunos estudios apuntaban, por el contrario, en España su presencia persiste seguramente por la influencia de santa Teresa, que tan mencionada es por las monjas de la primera mitad del XVII. En cualquier caso, la actuación y testimonios de las monjas tanto dentro como fuera de la clausura indican que conocían bien, habían asimilado y puesto en práctica los modelos de las *santas vivas*, qué tipos de carismas o discursos proféticos conformaban el modelo y cuáles eran las desviaciones del mismo. Otro de los motivos que se desprende de esta aplicación del ejemplo carismático es el acceso a cierto poder, entendido éste como la capacidad de disfrutar de una presencia en la corte y atraer beneficios a su persona, por parte de la mujer a través de la creación de una imagen de sí misma como religiosa iluminada. Ciertamente, la vida conventual constituía una de las pocas alternativas disponibles para las mujeres de la época, donde parece que podían disfrutar de cierta autonomía de movimientos; a lo que se añadía que si ponían en práctica la recreación de motivos carismáticos sus opciones de conseguir mayores beneficios y quizás fama en círculos de amistades se acrecentaba, por tanto para Teresa como para el resto de mujeres de San Plácido la carrera religiosa era una de las pocas posibilidades de conseguir el acceso a grupos cortesanos de poder.

El buen manejo de los motivos característicos de estos ejemplos dependía en parte de una correcta dirección e instrucción por parte de los superiores masculinos, esto es, de los confesores, y en el caso de San Plácido de fray Francisco. Según se desprendía de los

testimonios, las monjas respetaron ampliamente la autoridad del prior y esta obediencia les llevó a permitir, aunque conscientes de ello, ciertas licencias en el trato que ayudaron en la consecución de los problemas intramuros. Las desviaciones de la doctrina católica y el temor a la difusión de herejías tras la Contrarreforma provocó que las autoridades eclesiásticas tomaran muy en serio cualquier contestación del orden establecido, de ahí que la Inquisición se personase en San Plácido y que se mostrase muy interesada en los movimientos de Teresa en la sociedad cortesana. Lo llamativo del caso es la sospechosa falta de documentos clave en el discernimiento de la verdad del caso o de la presencia de los signos claros de intromisión del poder político en el Santo Oficio con el fin de favorecer la defensa de la benedictina. Esto vuelve a demostrar que el caso de Teresa fue excepcional y que entraban en juego otros elementos que concernían a personas muy poderosas. La repercusión social del escándalo puso en marcha una maquinaria de propaganda tanto en el bando contrario al benefactor de Teresa como favorable a él, que nos deja ver lo conocida que era en la época la relación entre ambos, pero sobre todo la permeabilidad que existía en el Santo Oficio, donde la presión del círculo del poderoso valido supuso la absolución definitiva de todo el convento en 1638. Desde luego que otra hubiese sido la conclusión del caso de no haber sido por la alianza de Teresa, Villanueva y las amistades olivarienses, el haberse granjeado apoyos tan privilegiados concedió a Teresa el salvoconducto final que más bien revertía en ellos, pues el descrédito de la monja estaba más que difundido en la sociedad.

Con la absolución de 1638 se lograba el resarcimiento moral y público para San Plácido, entendido éste como la red comunitaria formada por las monjas con Teresa a la cabeza, los allegados a ellas, los superiores de la Orden y los benefactores Villanueva y Olivares. Pero para ello la benedictina tuvo que emprender una vez más el ejercicio de la escritura, pues sólo con la creación de una identidad discursiva para Teresa en la que se desprendiese su humildad, inocencia y obediencia al orden establecido podía conseguir convencer de la ausencia de culpa en el escándalo conventual. Era fundamental que la monja diese esa imagen porque de ello dependía el crédito de la credulidad de sus poderosos benefactores o la integridad moral del convento, por lo que Teresa se expuso como responsable de la comunidad en un escrito que rebosa sentimiento y desesperación contenida.

Su circunstancia al lado de personas tan poderosas deja clara la emergencia de escritura y ante todo que de ningún modo se le hubiese pedido un memorial defensorio de no haber sido por la protección de este círculo. Esta responsabilidad de ser la responsable de

conseguir la benevolencia del Tribunal y de no transgredir los parámetros oficiales de escritura religiosa, a la que la mujer no tenía fácil acceso, propició que buscara resortes con los que conseguir su objetivo discursivo, encontrándolo en motivos del género autobiográfico femenino y, especialmente, en los moldes confesionales. Nos hemos acercado a esos motivos y hemos establecido los elementos caracterizadores de las estrategias discursivas derivadas de la confesión, que en un futuro podría servir para trabajos comparativos entre escritos femeninos y con ello seguir aprendiendo de los modos de legitimación de la palabra que estas mujeres utilizaban. En este sentido se ha presentado un acercamiento a los caracteres de la correspondencia de Teresa, que también podría ocupar un lugar entre la crítica uniéndolo a otros epistolarios de religiosas conocidas, añadiendo a esto que se ha aportado el rastreo de las copias del *Memorial apologético*, con lo que se ha establecido el ejemplar más cercano al original y se ha editado en su forma completa.

Por último, la evolución en la escritura de la monja y la adquisición de su conciencia como autora ha ayudado a comprender lo complicado que era para una mujer religiosa, procesada y humillada públicamente el plantearse la escritura en el ámbito semi-público, donde sabía que sería juzgada inquisitivamente y debía ser cuidadosa con cada palabra. Su decisión de utilizar las fórmulas confesionales para desprender una fuerte emotividad y ganarse el favor del receptor fue acertada, pero también se enmarcaba en lo que aquí hemos definido como la escritura experiencial, que comprendía el acto de poner por escrito las vivencias femeninas desde la ausencia de autoridad con el objetivo de hacerse escuchar y transmitir su emergencia expresiva. El caso concreto de Teresa Valle nos ha ayudado a comprender los modelos religiosos femeninos y lo fácil que era su desviación, la presencia sobresaliente de estas mujeres en la sociedad y el peligro de sobrepasar los muros privados del convento. El concepto de la mujer en la Edad Moderna, tal como lo presenta este caso, nace de la conjunción entre lo vivido por ella, lo expuesto sobre ella y lo pretendido por la sociedad, incorporando el mundo de la cultura con el religioso y lo político. Ejemplos excepcionales como el de Teresa aportan un nuevo entendimiento sobre el complejo siglo XVII español y nos animan a seguir escuchando esas voces desesperadas de los escritos femeninos olvidados en los archivos.

Anejo 1: Listado de documentos relacionados con el proceso de Teresa Valle importantes para su desarrollo como autora

1625 – 1628	Cuadernos de transcripciones de lo dicho por los demonios (totalmente perdido).
¿? – 1628	Escritos de Teresa sobre “cosas de Dios” (totalmente perdido).
Otoño de 1626¿? – Junio de 1628¿?	<p>Cartas de Teresa dirigidas a Olivares (conservadas 89 originales en AHN, Inq. Leg. 3692/1, indicios de que hubo algunas más, hoy perdidas).</p> <p>Correspondencia de Olivares (totalmente perdida).</p> <p>Cartas de Teresa dirigidas a fray Francisco (conservadas 16 originales en AHN, Inq. Leg. 3692/1, presumiblemente hubo más, hoy perdidas).</p> <p>Posible correspondencia de fray Francisco (sólo conservados algunos papeles sueltos dirigidos a todas las monjas del convento en AHN, Inq. Leg. 3691/1).</p> <p>Posibles cartas o papeles intercambiados entre Teresa y Jerónimo de Villanueva (totalmente perdidos).</p>
30 de junio de 1628	Relación de documentos requisados de la celda de Teresa firmado por el secretario del proceso inquisitorial Martín de Ceberio (conservada la

confirmación del embargo, pero la relación de documentos se encuentra perdida).

Junio 1628 – Marzo 1630

Declaraciones de Teresa a los inquisidores (conservadas en AHN, Inq. Leg. 3692/1).

11 de junio de 1629

Descargos sobre los sucesos de San Plácido, escrito por Teresa (conservado el original en AHN, Inq. Leg. 3692/1).

Otoño-invierno¿? de 1629

Memorial de faltas, escrito por Teresa (conservado el original en AHN, Inq. Leg. 3692/1).

Febrero de 1630

Descargos contra fray Francisco García, escrito por Teresa (conservado el original en AHN, Inq. Leg. 3692/1).

1637

Memorial apologético, escrito por Teresa (conservadas siete copias manuscritas pero no autógrafas en BRAH Col. Folch-Cardona 9-1841; AHN Inq. Leg. 5332, Inq. Libro 1262; BNE Ms/883; Ms/718; Ms/1443; Ms/12934/3).

Anejo II: Los demonios

Relación de las monjas endemoniadas y el nombre de sus demonios

La lista con los demonios correspondientes a cada monja la recojo de la audiencia de Elvira del Prado por ser la más completa que nos ha llegado (AHN, Inq. Leg. 3691/1, f. 108v).

- Doña Teresa Valle, que hoy se llama doña Benedicta Teresa y su demonio Galalón.
- Isabel de Frías, hoy doña Isabel Bernarda, su demonio Herodes.
- Doña Gregoria de Hoyos, hoy doña Gregoria María, su demonio Peregrinillo.
- Doña Bernardina de Espinosa, hoy doña Bernardina Bernarda, su demonio Altaroth.
- Doña María Felipa, su demonio Altaroth y por otro nombre Los Caballos.
- Doña Tomasa de Herrera, hoy sor Tomasa Bautista, su demonio Taborlán.
- Doña Josefa de Herrera y ahora sor Josefa Matilde y su demonio Barrabás.
- Doña Juana de la Cerda y ahora doña Juana Andrea, su demonio Satanás.
- Doña Isabel de la Cerda, ahora doña Isabel Benedicta, su demonio Dragón
- Luisa María, su demonio Lucifer.
- Doña Josefa, ahora María Anastasia, su demonio Peregrino Raro.
- Juana de Villanueva, ahora Juana María Paula, su demonio piensa que Capitán.
- Doña Antonia de Castellanos, Antonia Columba ahora, su demonio Gallifarte, por otro nombre Cochero.
- Ana María Josefa, su demonio Fortaleza.
- Doña Isabel de Cárdenas, ahora sor Isabel Benedicta, su demonio Satanás.
- María de Jesús, su demonio Bueyes.
- Doña Elena de Herrera, ahora Elena Facunda (Facendas), su demonio Barrabás.
- Doña Ana Valle, hoy Ana Gertrudis, de edad de doce años, su demonio Barrabás.
- Ana María de Pernia, ahora Ana María Gerónimo, su demonio La Borrica de Balam.
- Jofesa María, su demonio La Serpiente Circuladora de la Tierra.
- María de San Francisco, su demonio Barrabás.

Anejo III

Edición del *Memorial apologético* (1637): cuarto y último escrito de Teresa Valle de la Cerda

Criterios de edición:

Para la siguiente edición se ha utilizado Biblioteca Nacional de España Ms/883, ff. 28r–37r, por consituir como ya se mencionó la copia más cercana al original. No es la primera vez que se edita el memorial, a principios de siglo XX Serrano y Sanz incluyó una edición completa en la entrada que dedica a Teresa (1903-1905: 555-566), pero sigue la copia más tardía, BNE Ms/718 del siglo XVIII, que contiene adhesiones y variaciones sustanciales respecto a las copias más tempranas. También Barbeito Carneiro ha editado el texto (1991: 229-259), pero no lo ha ofrecido íntegramente sino con supresiones y ha seguido la copia BNE Ms/12934-3 que ya dijimos que contenía errores. Por tanto, me parece fundamental que tras haber identificado el Ms/883 como el ejemplar más fiable y próximo al original se haga una edición completa del texto, para lo que me ha parecido oportuno realizar una transcripción modernizada, siguiendo las reglas actuales de ortografía. De esta forma, se ha actualizado la puntuación y acentuación, para facilitar la lectura y comprensión del texto, y se ha utilizado la grafía moderna como solución a las características propias del siglo XVII, tales como el uso de la “ç” o la unión de palabras como “empie” o “dél”, que se separan en esta edición. De igual modo, las abreviaturas del tipo “ciertamt” o “santsso” han sido transcritas en su forma extendida, y las más comunes del tipo “v. A.” o “q” también ofrecen la misma solución. Por otro lado, las palabras en latín o los títulos de oraciones se indican en cursiva para distinguirlos del resto del texto, así como los nombres de los demonios, que aparecerán entre comillas, “peregrino” o “mayor”, con el fin de facilitar su identificación.

Las características más destacadas del texto original revelan ciertos rasgos interesantes en lo referente al uso de la lengua y sobre algunos motivos ideológicos; por ejemplo, normalmente cuando hay una referencia a los demonios en plural aparece la palabra escrita en minúscula, pero cuando se trata del ente absoluto viene indicado con mayúscula, “Demonio”; al igual que la figura del “Doctor” y los “doctores”, aunque la

solución elegida en la transcripción es la unificación en minúsculas de sus distintas formas. Todos los nombres personales van en su forma completa, excepto el de fray Francisco, que se escribe siempre abreviado, sin duda por considerar que su nombre era de todos conocido y fácilmente identificable. A pesar de este trato en el original, en la versión modernizada se ha optado por la solución completa del nombre.

Por otro lado, algunos grafemas obedecen al uso normal de los escribanos del siglo XVII. Así, se utiliza la “ç” para indicar el fonema fricativo alveolar sonoro, en todos los contextos, excepto a comienzo de palabra, sustituyendo la “ç” a veces por “cc” doble; el sonido vibrante alveolar sonoro /R/ ofrece dos variantes gráficas en el texto original a comienzo de palabra, bien como “rr” doble, bien como “R” mayúscula. Tampoco parece resuelta la distinción entre “b” y “v”, mientras que la desaparición de la “f” arcaizante es completa y resulta evidente el leísmo y laísmo de su autora, que solo distingue el dativo por género, incorporando un “le” al singular masculino y un “la” al correspondiente femenino.

En cuanto a la estructura, el uso continuado de las oraciones yuxtapuestas y las coordinadas es evidente, con la primacía de las conjunciones “y” y “que”.

Por último, todas las referencias al texto se realizan siguiendo el número de folio, de forma que estos vendrán señalados en negrita y entre corchetes.

Edición:

[f. 28r] A los pies de vuestra Alteza vengo compelida de la fuerza de la obediencia, que me obliga a que, postrada a ellos, suplique se vuelva a ver un proceso que contra mí se sentenció el año de 1630 en ese santo Tribunal. Acción es ésta, señor, de singular dolor para mí porque siempre he venerado las de vuestra Alteza y entendido van regidas por la razón y, aunque según las cosas que en este convento pasaron, vi por mi sentencia que no se habían entendido en la verdad que sucedieron y que la información que a vuestra Alteza se hizo fue ajena de la sencillez y limpieza de la verdadera intención con que se obró. He callado y sufrido el deshonor y descrédito que vuestra Alteza sabe, pues no ha quedado parte del mundo donde no se haya estendido, creyendo que lo permitía nuestro Señor por justos juicios suyos y por castigo de mis pecados, juzgándole por muy menor del que ellos merecen. Con este conocimiento no he querido hacer esto en siete años que ha que se me dio la sentencia, aunque personas muy santas, doctas y graves me lo han aconsejado y cargádome la conciencia en no hacerlo. Ahora ha entrado el mandato de mis superiores

que, habiendo visto y examinado despacio hasta el menor átomo de las cosas que sucedieron y viendo la ignorancia y sinceridad que en todo hubo, me mandan con precepto que haga esto. Y así, no pudiendo resistir más, suplico a vuestra Alteza mire con la piedad que siempre se halla en su pecho esta causa que, ya no por mía sino por de Dios, me dispongo a volverla a representar a vuestra Alteza con grande confianza de que ha de quedar entendida la verdad, que, aunque he hecho particular estudio en olvidar todas las cosas que sucedieron, daré aquí buenamente a vuestra Alteza relación del caso con toda la verdad que sucedió.

Los deseos que nuestro Señor me dio de que este convento se fundase y las dificultades que tuvo ya habrán llegado a oídos de vuestra Alteza. Llegaron a efecto que la religión nos dio un religioso por prior y vicario con tanta opinión de letras y virtud que, según entonces entendía fundada en la información de hombres doctos que de él tenía, no había otro que se le adelantase. Rendímonos todas las religiosas y yo a su obediencia, procurando con todas veras no tener resistencia a cosa de las que nos ordenase, por estar obligadas a esto por títulos de prior, confesor y padre espiritual, y por comenzar a vivir en la total observancia de la santa Regla de nuestro glorioso padre san Benito, adonde no nos da lugar a que ni un pequeño reparo se haga a la voz del superior, sino que antes nos manda que esté comenzado a dar el paso para la ejecución antes que esté acabada de pronunciar la palabra; que cuando es más dificultoso y duro de encontrar por la resistencia de la naturaleza, tanto más procuremos poner trabajo y desvelo en conseguirlo. Con esto, aunque veíamos algunas acciones (a nuestro parecer) imprudentes, juzgábamos que no lo eran y que quizá las hacía con atención por probar nuestro rendimiento, siendo éstas en cosas de poca importancia y no en ninguna que pudiera haber [f. 28v] reparo en si era de ofensa de Dios. Y puedo decir con toda verdad que desde el primer día que le comencé a tratar no salí un punto de esta sujeción ni de manifestarle hasta la menor imaginación que hubiera, ni hice acción considerable ni escribí papel que no fuese por su parecer y licencia, ajustándome en esto con nuestra santa Regla, que a Dios dejó lo que en el discurso de ocho años tuve que padecer en esto.

Permitió nuestro Señor que, después de haberse fundado este convento y pasado para ello hartos trabajos y disgustos, que llegando a profesar contentas de verle ya hecho y deseosas de que llegase a mucha perfección, estando descuidadas el día de la Natividad de Nuestra Señora, vimos a una religiosa hacer tales visajes, a dar tales golpes, arrojando las reliquias

e imágenes¹⁰⁰ que juzgamos que estaba loca. Llamóse al doctor, fuéla curando, y a los dos días nos dijo que, según las cosas que hacía y decía y lo buena que quedaba a ratos, le parecía no era mal natural y que así se procurase curar con conjuros. El padre que he dicho que era nuestro superior entró dentro del convento a ver qué era lo que el doctor decía y, por haber curado algunos endemoniados, tenía experiencia del modo de conocer si lo estaba. Comenzó a conjurarla, al punto se manifestó ser el demonio el mal que tenía, que conocíase tan claro en las acciones, en la ferocidad del rostro, en las palabras y en todas sus acciones, que nadie podía dudar que le tenía. Por ciertos disgustos que teníamos con los monjes de san Martín no les dimos parte de este trabajo, dímosela al abad de Ripoll, persona muy santa, grave y docta. Entró a conjurar a la enferma, admiróse de oír las cosas que decía, parecióle era conveniente escribirlas; en el ínterin se manifestó en otras dos religiosas el mismo mal. La pena que esto causaría bien se deja entender, me parece me fuera más fácil padecer cuantos trabajos hay en el mundo antes que pensar que había de estar el demonio en ningún cuerpo y que, en un convento que tanto me había costado y tanta esperanza tenía que había de ser un cielo, hubiese demonios en las que se habían dedicado a ser esposas de Cristo. Este sentimiento fue de suerte que no tenía consuelo de noche y de día eran mis ojos fuentes, y todos tenían harto que hacer en consolarme. Las demás estaban de la misma suerte, queriéndose algunas ir del convento. Procurábamos conformarnos con la voluntad de Dios, abrazando con resignación sus disposiciones.

Sucedíome que me empecé a ver tal que sentía dentro de mí un modo y una cosa que totalmente juzgué que no era causa natural la que me causaba aquellos sentimientos. Hice muchas oraciones pidiendo a Dios me librase de tan grande trabajo, viendo que continuaba lo que sentía pedí diversas veces al prior me conjurase. Él, no queriéndome admitir, procuraba disuadirme de aquello diciendo era imaginación, yo hacía cuanto podía para creerlo así, pero el mal hacía me experimentar otra [f. 29r] cosa. Al fin, día de nuestra Señora de la O, tomé una estola después de haber hecho muchas oraciones aquel día y pedí dolo a nuestro Señor me diese a entender si estaba el demonio en mí, con que se manifestase o me quitase aquella pena y trabajo que interiormente sentía. Después de mucho rato que me estuvo haciendo los exorcismos, estando ya contenta de verme libre porque no había sentido cosa alguna, en un instante me vi casi privado el sentido, haciendo acciones y diciendo cosas que en mi vida a mi imaginación habían llegado. Acuérdomo que comencé a sentir esto con ponerme un poco de *lignum crucis* en la cabeza, que me

¹⁰⁰ Ymages Ms.

parecía me habían puesto una torre de peso sobre ella. Esto se fue continuando y puedo asegurar que en cosa de tres meses fueron pocos los ratos que estuve libre y en mi sentido. Naturalmente he sido tan sosegada que aun siendo niña no lo parecía en mis acciones, porque ni juegos ni burlas ni travesuras propias de aquella edad nunca las tuve, y verme cuando tenía más de veinte y seis años con las obligaciones de religiosa (que solas esas bastaban) hacer locuras y acciones que desdecían a todo lo que se debía hacer, bastantemente se podía conocer que no era cosa natural la que me movía.

Fuéronse manifestando en las demás religiosas sin hacer ninguna diligencia para ello. Antes me acuerdo que una mañana en diferentes lugares se manifestaron en cuatro o cinco, estando ellas pidiendo a nuestro Señor las librase de tal trabajo. Llegamos a padecerlo veinte y cinco monjas, unas de mayor edad, otras niñas. Y ser demonio lo manifestaban con evidencia las señales y acciones que comparadas con los sujetos eran ajenas y superiores a su posibilidad: el alboroto, los visajes, el quererse echar los corredores abajo, el meterse el invierno entre la nieve descalzas y destocadas, el ponerse los cuerpos tan pesados, estando de esta suerte que entre muchas no podían sacar a una, suceder esto a la media noche y en todas ellas casi no dormir, que parece imposible haber vivido con trabajos semejantes. Otras veces se ponían los cuerpos tan ligeros que parece que volaban, que es cosa increíble si no se ve. Otras, en manifestándose el demonio superior en cualquiera parte de la casa que fuese se manifestaba en ellas los que tenían, esto particularmente sucedía en dos que eran que hablaban con él cuando se manifestaba, que era cosa que admiraba. Y la una de estas dos religiosas era de poca salud y aconteció estar el demonio que ellos llamaban “mayor” hablando, y estos otros manifiestos en las dos religiosas y durar cinco horas y tenerlas hincadas de rodillas y los brazos en cruz y en el aire. Cosa es ésta tan dificultosa como quitar una reja, pues a hombres de muchas fuerzas les fuere dificultoso [f. 29v], cuanto más a unas monjas enfermas y cuando volvían en sí no quedaba cansancio de aquello. A mi me sucedió algunas veces que este demonio “peregrino”, que era el mayor, se manifestaba y decía: “¿está doña Teresa en visita? Pues yo la haré que venga”. Y estar cuando esto decía en el dormitorio alto y yo abajo en el locutorio y sentirme de suerte que me despedía aprisa de la visita y al punto se me manifestaba el demonio e iba corriendo y diciendo: “Llámame el señor peregrino”. Y llegaba adonde estaba y comenzaba a hablar en las cosas que él estaba hablando.

Fueron infinitas cosas las que a este modo pasaron, que serían largas de referir, pero de cualquiera de ellas se puede ver que no eran naturales y, conocidos los sujetos de las religiosas y su verdad, poco lugar tiene el fingimiento: que en mi acusación se me dice que

era muy verosímil que todo lo que decíamos que eran demonios era embuste y embeleco, que yo y las demás habíamos hecho por lograr algunos fines de vanagloria y para poseer los ánimos de mis súbditas y otras personas graves. Cosa es ésta que da bien a entender cuán vana fue la presunción, pues si éramos treinta religiosas y las veinte y cinco éramos cómplices, ¿cuáles eran las súbditas a quienes quería ganar? Porque de las cinco que quedaban, las tres eran las mayores amigas que yo tenía y para ganar los ánimos de los de afuera mal embeleco era decir estaba endemoniada, pues les daría más motivo a que huyesen de mí y que no me buscasen.

Discúlpame tanto la misma razón, que no quiero cansar a vuestra Alteza más en deshacer con mis razones la vana presunción que se tuvo de que no eran demonios, y nunca he dado razón para afirmar que lo eran con embeleco ni mentira porque solas éstas que aquí digo he dicho siempre. Supuesto esto y que es cierto que las acciones y palabras que decíamos cuando estábamos poseídas del mal espíritu no fueron libres y de propio albedrío, sino forzados y compelidos a decirlas por causa interior y superior a nuestras fuerzas, no tengo que responder a todos los cargos que se me hacen de dichos y acciones; a los cuales sólo Dios puede responder por mí, pues sabe mi corazón y lo fuera que estuve de los cargos que se me hicieron, puestos con tal trabazón y malicia que la misma verdad del suceso acobarda por no hallar palabras para declararla.

Háceseme cargo que hice hacer oración tres días en la comunidad para que se descubriera el demonio que llamaban “peregrino”. El que estaba en mí manifiesto le dijo a fray Francisco que la hiciese hacer porque él se resistía en manifestarse y que era una cosa muy grande. ¿Qué tengo yo que ver en lo que el demonio decía, aunque lo dijese por mi boca? La oración, si se hizo o no, yo no me acuerdo, pero cuando se hiciera a fray Francisco, que era el superior, se le pregunte por qué la hizo hacer, que yo procuraba estar tan sujeta a sus disposiciones que no me metía en contradecirlas.

El escribir lo que los demonios decían ya he dicho que le pareció al abad de Ripoll que convenía el hacerlo porque el modo de hablar que tenían [f. 30r] era tan raro, que juzgaron era bien asentar todo cuanto sucedía, y era tanta la cuenta que tenía con esto fray Francisco, que hasta la menor acción escribía, diciendo que, como el caso era tan raro, quería tener por donde dar razón de él cuando fuese menester. A mí me mandó que de ninguna suerte dejase de asistir a todo, que no es creíble el trabajo que me costó este mandato porque como era tan continuo y por tanto tiempo y mi salud tan corta, como se sabe, tuve mucho que ofrecer a Dios, porque si quería descansar un rato y algún demonio estaba manifiesto se me hacía escrúpulo no asistir porque faltaba a la obediencia.

También se me hace cargo de un apostolado que el demonio “peregrino” dijo que había de hacer de once de nosotras. El mismo cargo me disculpa porque si el demonio lo dijo, ¿qué culpa tengo yo? Lo que pasó fue que estos demonios, desde que se manifestaron, dijeron venían a manifestar una grande obra que Dios quería hacer y que ésta era que la religión de nuestro padre san Benito volviese a su primera observancia y ella fuese principio para que los demás se uniformasen. Y que esto había de comenzar de este convento, saliendo las monjas de él y yendo por diversas partes del mundo a reformar la religión y que en particular habían de ser once que, como los apóstoles, habían de ser las que más padeciesen y que no había de haber Judas por modo de risa. Y preguntándole fray Francisco, también riéndose, cuáles habían de ser, las fue nombrando, y fray Francisco dýjolo que para qué ponía aquellas comparaciones. En el modo que lo entendimos esto fue que, como en viendo una persona buena decimos “es un apóstol” y a todos los que van a predicar y a convertir se llaman apostólicos, que era al mismo modo. Y como en la historia de san Francisco se lee que a imitación de Cristo Señor nuestro había sido su vida y su religión se había fundado con doce, como los apóstoles, no porque se pensase que eran como los apóstoles, sino a imitación suya según sus fuerzas. Cuando esto dijo el demonio estaba también en mí manifiesto y así no me acuerdo bien de lo que pasó porque con hablar de estas cosas que los demonios decían algunas veces, de esta no me acuerdo que se volviera a repetir, ni hicimos más caso, que si no la hubieran dicho. Esto es pura verdad, mire vuestra Alteza el ruido que esto ha hecho en el mundo y cuán mal entendida ha estado la verdad.

De la misma suerte, en otro cargo que se me hace, que hace horror decirlo, de que yo consentía que me tuviesen por la que representaba a nuestra Señora. Es cierto, verdad, que un demonio le dijo un día al prior Francisco: “Por ti, por Teresa y por otra persona se puede decir: *Jesús, María, Joseph*”. Y me acuerdo que fue grande el enojo que le dio a fray Francisco con él porque tal palabra había dicho y que burlando ni de veras tal cosa se volvió a hablar, a lo menos, yo juro que no lo oí. Pero juntadas estas dos cosas de apostolado y ésta, y otra que se añade de segunda redención, hace un sonido que no hay fuerzas para oírlo. Esta postrera tiene el fundamento que diré, solían los demonios hablar con grandes exclamaciones y lágrimas, que era cosa de grande admiración verlo, y algunas veces estando de esta suerte decían: “Oh, obra de Dios, altísima y nunca de nadie conocida, bien te podemos llamar segunda [f. 30v] redención, pues cuando el mundo estaba tan perdido y con tantos pecados le ha Dios hecho a Benito tan grande merced, que por medio

de sus hijas quiera quitarnos nuestras presas: ¡Desdichados de nosotros muchas veces! La llamaremos segunda redención”.

Quien oyera del modo que ellos hablaban poco pudiera asir de esta palabra porque eran unos razonamientos los que hacían, al modo de los predicadores, con tanta elegancia y con tal arte y ponderación de las palabras y tanta velocidad que, cuando esto decían deste modo, pocas veces se podía escribir por más que se procurase.

Nunca llegó a mi imaginación, ni a la de ninguna, que fuese menester segunda redención, que la primera era suficiente para redimir mil mundos y que sola una gota de sangre bastaría para redimirlos, que tiene precio infinito. Esto me enseñaron desde niña, esto creí cuando pasaban estas cosas de que me acusan, esto creo ahora y daré mil vidas en la defensa de esta verdad.

En el punto que más reparo se ha hecho de todas las cosas que pasaron y más ponderado está en mis cargos, y con mucha razón si hubiera pasado como se dice y aún siendo tan malo como fue, que no quiero abonarle sino llorar siempre el que nuestro Señor permitiese en esta su casa cosas semejantes, creo que por su misericordia me ha de haber recibido el modo que en él tuve y las diligencias que hice para librarme de él; este fue las confirmaciones que con el santísimo sacramento hicieron los demonios. Es tan largo de contar, que así me remito a lo que respondí cuando se me preguntó y así sólo digo que, habiendo un día fray Francisco mandándole al demonio “peregrino” dejase comulgar a la religiosa en quien él estaba y no queriéndolo hacer, le dijo que en confirmación de que era verdad lo que él y sus compañeros le habían dicho la dejase comulgar, al punto lo hizo, esto se hizo dos días de arreo, al tercero dijo aquel demonio que le había mandado Dios que hiciese treinta y tres confirmaciones de aquella suerte y que le habían de acompañar otros cinco, entre ellas me nombró a mí. Sabe Dios que fue tan grande mi sentimiento (porque por entonces estaba en mi sentido) que dije que, aunque me quedase sin comulgar, no lo había de hacer. Y a la mañana me fui a comulgar con el convento, siete veces quise llegar a la cráticula y tantas me arrojaba de ella un gran fuego sin ver quién lo hacía; yo, afligida y llorando de verme así, subí a fray Francisco y el demonio “peregrino”, que estaba manifiesto, comenzó a hacer burla de mí y de las demás que habían hecho lo mismo y a decir que hiciésemos todas las pruebas que quisiésemos, que en aquellos treinta y tres días no habíamos de poder comulgar sino era como comulgaba la religiosa en quien él estaba, que aquello lo ordenaba Dios así. Porque quería que los demonios que en nosotros estaban confirmaran de aquella suerte lo que decían para que fray Francisco no tuviese duda. Él riñonos mucho por aquella resistencia, diciendo que bien se veía que Dios lo

quería, pues aquello lo hacía el demonio con su santísimo cuerpo sin tener nosotras parte y que si él no lo quisiera [f. 31r] no se lo dejara hacer al demonio, que dejar de comulgar no convenía porque las armas con que habíamos de vencer al demonio y librarnos de sus engaños eran la comunión y oración. Con esto no osé replicar, sino interiormente pedía a nuestro Señor que, si era aquello embeleco del demonio para desacato de su santísimo cuerpo, no permitiese que yo comulgase, que pues el demonio había sido poderoso para no dejarme comulgar con el convento sin poder yo más, que lo fuese su Majestad, y antes me cayese yo muerta que comulgase. Estando haciendo estos actos se me manifestó el demonio y manifestase en las demás, después de haber hablado lo que decían, que decían era de parte de Dios. “Peregrino” decía a los demonios: “Ven, deja comulgar a la criatura en quien estás”. Al punto, libremente y sin estorbo alguno, podíamos comulgar.

Háceseme cargo que llegaba por la obediencia del demonio, él no me llamaba a mí ni me mandaba tampoco, sino al demonio que estaba en mí para que no me estorbase el comulgar. Como hasta que él se lo mandaba lo hacía, de suerte que si mi superior no me mandara a mí que no dejara de comulgar yo no comulgara, ni en comulgar le obedecía a él sino a mi prelado que me lo mandaba, a quien, como he dicho arriba, estaba tan sujeta que entendiera si alguna de estas cosas dejara de hacer que me había de castigar Dios rigurosamente. Y algunas veces, con la fuerza del sentimiento de estas confirmaciones, solía preguntarle algunas dudas que sentía y me daba tan buena respuesta, a mi parecer, que no quedaba en mí ninguna duda por entonces. Aunque algunos días volvía a apretarme la pena de hacerlas y toda la fuerza que podía ponía para que el demonio que estaba en mí no hablase cosa, porque no lo confirmase con el santísimo sacramento. Muchas veces me confesaba del sentimiento que de aquello tenía, pareciéndome que era mi juicio y que no sabía humillarme a los de Dios, sino escudriñarlos y que no era bien obediente a mi superior, que era por cuenta de quien corría aquello y lo demás. Y hacía interiormente actos de reverencia al santísimo sacramento, llorando no estar allá en su presencia los ratos que estaba el demonio manifiesto cuando estaba el santísimo sacramento en la sala de la labor, con la reverencia que debía, aunque nos admirábamos de ver la que tenían de ordinario los demonios, que con estar en otras partes de la casa con mil inquietudes, en estando allí el santísimo lo más que hacían era pasarse.

Respuesta que en todo este cargo de confirmaciones no tuve más parte en él de la que digo, en todas las demás, que se hacían de noche delante del santísimo, fue lo mismo; que este demonio “peregrino” dijo que no había de hablar delante de las demás religiosas las cosas que Dios le mandaba que dijese, sino solo de las cinco que hablaban los demonios que

estaban en ellas con él. Este apartamiento en comunidades luego se vió que era traza del demonio para [f. 31v] divisiones, pero salió con ella de suerte que no se podía evitar, porque en no escuchando lo que querían decir, era matarnos, y si estaban hablando y entraban algunas, cesaba lo que decían. Y no se puede decir lo que se padecía de dolores y he padecido en esta vida, que ya se sabe mi poca salud, pero cosa como lo que padecía cuando yo misma me hacía fuerte para no dejar que el demonio hablara en mí, o cuando hacía algunos de estos impedimentos para dejarlos hablar, no lo he padecido jamás. Con esto bajábamos a las nueve o a las diez de la noche cuando se podían sosegar todas, que como eran tantas y de noche particularmente solía ser más el alboroto, se pasaban a veces muchas horas. En entrando en el coro decíamos un *Te Deum Laudamus* a nuestro señor, por los trabajos que aquel día se habían padecido y fuerzas que nos daba para ellos, en el ínterin se manifestaba “peregrino”, que era él solo casi siempre el que de noche delante del santísimo sacramento se manifestaba; allí decía todas las cosas que dicen mis cargos de la muerte del Papa y las demás cosas. Fray Francisco estaba de ordinario disputando con él y arguyéndole de que no podían ser las cosas que decía y él le daba razón de todo y hacía una exclamación a Dios y lloraba unas lágrimas que es increíble cómo eran, quejándose que le hacía Dios decir tales cosas y le daba un ministro que le atormentaba tanto con sus dudas. Tomó un día un arquilla de reliquias y dióselas a fray Francisco, diciendo que con aquellos santos se confirmaba que era verdad lo que decía. Él no la tomó tan apriesa y el demonio dejóla caer, diciendo: “Si te tardas en tomarla, yo me quemo y no quiero sufrirlo”. El aguardar cada noche esto era, porque si se iba fray Francisco a acostar y el demonio no se había manifestado en yéndose se manifestaba y eran tales las cosas que hacía, que era fuerza volver a entrar para oírle; que lo que en esto se padecía Dios lo sabe, porque algunas veces duraba hasta maitines y luego nos quedábamos en ellos y a más de las cuatro de la mañana nos íbamos a acostar.

En cuanto al crédito que se me hace cargo que dí al demonio es muy grande engaño porque jamás deliberadamente creí que sucedería cosa alguna de las que decían, bien entendí que tenía algún grande misterio haber permitido Dios un trabajo como este en un convento que, solo con fin de ser para mucho aumento de la religión de nuestro padre San Benito, porque desde que se fundó siempre la había tenido por las circunstancias y cosas que concurrían a su fundación, pero en particular cosa que dijeran los demonios no la creí. Algunas totalmente las tuve por mentiras, en otras suspendí el juicio; ni me ponía a decir será o no será, porque como naturalmente podían ser y no en contra nuestra santa fe dejábales correr. Y fray Francisco de ordinario nos decía que eran padres de mentiras, que ellos no podían

decir verdad, pero que muchas veces se había visto que, compelidos de Dios, la decían. Y para esto, solía gastar hartos ratos en decirnos ejemplos de cosas que se habían visto que los demonios habían dicho para fines de la honra de Dios y del bien de las almas, y con ejemplos [f. 32r] de la Sagrada Escritura; pero que era menester mucha atención para con estos, porque eran sus astucias grandes y que él estaba siempre mirando y atendiendo a lo que decían y lo escribía todo para después mirar la consonancia que hacían las cosas y ver si era todo engaño o había misterio escondido en aquello. Y siempre que los veía hacer exclamaciones y decir cosas exhortando a la virtud, como en esto ponían tanta fuerza y eran tantas las demostraciones que hacían de que padecían por hacerles Dios fuerza a que las dijieran, nos decía que porque aquello que decían era así bueno lo habíamos de hacer. Y no porque el demonio lo dijere, porque decirnos que guardásemos nuestra Regla, que fuésemos humildes, que ejercitásemos las virtudes; esto, aunque lo dijese el demonio, ello por sí era bueno y malo el dejarlo de hacer en las demás cosas que tocaban a extensión o propagación de la religión, por ser cosas que podían causarnos vanagloria. De ordinario decía que se había de tener grande recato, que entendía que Dios quería hacer una grande obra, pero que con quien había de ser, aunque los demonios lo dijiesen, no lo creía, ni lo creyésemos nosotras. Y nos decía que las verdaderas fundaciones serían fundar en nosotras las virtudes, porque hasta que lo estuviesen no se harían otras fundaciones, decir las cosas podía decir muchas. Decíamos que en materias indiferentes no se le había de dar crédito alguno y así siempre estaba suspendiendo el juicio de la suerte que he dicho. Muchas cosas veíamos que salían verdad y puntualmente como las decían se cumplían. En nuestros corazones sentíamos deseos de más perfección y rendimiento a las disposiciones de Dios: temblando siempre no ser engañadas de enemigos tan fuertes, haciendo para esto continuas oraciones, haciendo la protestación de la fe, añadiendo al trabajo del coro muchas misas cantadas, psalmos y letanías, siempre clamando a Dios nos librase. De esta suerte procedí en el sentir de esta materia, y así ahora experimento pudo tener excusa este mi entender, por haber visto después acá que muchos hombres doctos están en este mismo sentir; mas yo no califico esto, antes me rindo y sujeto a lo que en esta parte fuera la verdad, como en todo lo que pertenece a la verdadera doctrina.

Nunca les pregunté cosa a los demonios, que tuviera grandísimo escrúpulo de hacerlo, y es tanta verdad ésta que, estando un día con gran pena que habían dicho que habían muerto a una persona que estaba fuera de aquí y, viéndome una monja llorar, me dijo que le preguntase al demonio si era muerto o no y le respondí que no lo hiciera por todo el mundo, que las cartas lo dirían todo; eran dos o tres días de dilación. Fray Francisco solía

preguntarles algunas cosas para enterarse más de lo que le decían y en algunas cosas que se hicieron, en que parece se dio crédito a lo que decía el demonio, tuve muy poca parte; como en las pinturas de los ángeles, que fray Francisco las hizo hacer, diciendo que aquello naturalmente podían los demonios ver a los ángeles y que sor Juana veía el suyo con diferentes [f. 32v] vestiduras y que los nombres que les ponían eran muy conformes a la Escritura. Y estaba tan lejos de hacer pintar el mío que, hasta que en mi sentencia oí el modo como era, no lo había sabido, porque cuando los demonios lo escribieron creo que por estar mala no asistí. Finalmente, toda esta fue obra de fray Francisco sin que yo tuviese parte en ella -ni creo que otra la tuvo-, y si no le fui a la mano tanto como pudiera fue por el respeto que le tenía y estimación de su virtud y por no tener aquella acción por mala.

En la ida de fray Alonso de León a Roma tampoco tuve parte, que aunque el demonio dijo que era la voluntad de Dios que fuera, antes que él lo dijera había enviado el abad de Ripoll a pedir que fuera a ayudarle en los negocios de la reformatión del convento. Él, siendo tan grande letrado, escribía y escuchaba todo lo que los demonios decían y me reñía a mí muchas de ordinario, porque me veía triste y me decía que era aquel caso de los demonios la mayor maravilla que había sucedido en la iglesia de Dios. Fue a Roma, volvió y díjome que había venido desengañado y que se había confesado de haber dado crédito a los demonios, yo le dije que si se le había dado que había hecho bien en confesarse, que yo nunca se le había dado y así no reparaba en que esto o aquello que decían saliese verdad o mentira. Díjelo del modo que yo lo sentía y que le pedía me dijese si tenía de qué tener escrúpulo, díjome que no, que él se holgaba de haberlo entendido como yo. Esta fue la persona que más en esta vida me aprobó la santidad de fray Francisco y el que más le reverenciaba, comenzó años había a tener con él algunas contradicciones, que son largas de contar las cosas que en esto pasaron. Eran sobre mil niñerías, de suerte que cada momento, corrido él de verse con estos sentimientos, se echaba a los pies de fray Francisco y le pedía perdón; y hacía a veces que estuviese el convento delante para pedírselo, y dentro de poco volvía a lo mismo. Y yo a solas le pregunté algunas veces si juzgaba que en las acciones de fray Francisco había pecado, porque si lo había lo remediásemos, que yo me obligaba a hacerlo y que si no que venciase aquellos sentimientos. Enojábase conmigo y lloraba algunas veces, pareciéndole me había dado causa a que juzgase yo que él entendía podía haber pecado en aquel santo, que así le llamaba. Este fundamento tiene todo el cargo que se me hace de que no quería creer lo que él me decía.

En el cargo que se me hace de que oí dogmas y dotrinas a fray Francisco de verdadero alumbrado, como eran que los tactos y ósculos libidinosos no eran pecado y que antes

ayudaban a la perfección, esto lo niego todo, porque juro debajo de todos los juramentos que se pueden hacer que tal cosa no oí jamás, y que toda la doctrina que le oí era la misma que enseña la santa madre Iglesia y nos predicán en los púlpitos y nos dicen los mayores letrados. Y así, en esta parte, ni aún ignorancias no con- [f. 33r] fieso; imprudencias sí, que tuve tantas y algunas acciones con menos atención que debiera, que pudieron causar a las que con malicia las miraron juzgarlas menos puras de lo que delante de Dios, que sabe la intención más secreta del corazón, fueron. Era persona que su trato ordinariamente era tan llano, que a todas llamaba de tú y tomaba las manos y llegaba al rostro, y esto tan generalmente y con tanta compostura y tanta sinceridad que, junto con la grande opinión de santo que tenía, a nadie ví jamás que reparase en ello. Esto lo he visto hacer a muchos religiosos santos, sin que jamás llegase a imaginación que había en ello átomo de pecado, por la opinión tan recibida que de ellos tenían, que a no tenerla lo juzgara por muy malo y desde mil leguas no lo consintiera. A este padre, como he dicho arriba, me sujeté y prometí obediencia cuatro años antes de ser monja: tuve de él la mayor estimación que podía tener. No le daba reverencia de santo, que bien sabía que mientras se vive no está ninguno confirmado en gracia, pero entendía que era uno de los varones perfectos que había en el mundo. A él iba con cuantas cosas me pasaban, siempre daba gracias a Dios que me le había dado; con esta fe nunca reparé en si eran malas o buenas las caricias que me hacía. Alguna vez puede ser que le llamase yo de tú, pero tenía tan grande reverencia, que serían pocas veces y, aunque su trato era tan suave como he dicho, conmigo tenía de ordinario tanta severidad, que fuera largo de referir lo que me hizo padecer, estándome continuamente riñendo; pero en espacio de ocho años, que fue los que le traté, nunca me dijo cosa por donde, como digo, pudiese juzgar¹⁰¹ su trato por impuro. Llamábame muchas veces mi reina, mi chiquilla, y esto mesmo llamaba a todas. El primer año que le conocí me dijo un día, estando hablando de cosas de matemática[s]: “huélgome¹⁰² que la hayas aprendido. Yo te enseñaré muchas cosas de filosofía natural”. Y entre algunas que me dijo fue: “¿Cómo podrás creer que es cosa natural que tener menos vergüenza una mujer y un hombre desnudos que dos mujeres o dos hombres?”. Yo dije: “Dificultosa cosa es eso de creer, dándome vergüenza solo oírlo”. No me dijo más que esto y, después, en espacio de ocho años, no me volvió a tomar palabra de cosas de estas en la boca, ni yo se la volví a preguntar.

¹⁰¹ Tratar *in ras*, Ms.

¹⁰² Guelgome, Ms.

Cuando me tomaba don Diego Serrano el dicho, diciéndome lo malo que este religioso era y asegurándome yo que nunca le había oído cosa mala, me dijo: “Mire, que hará mucho servicio a Dios si se acuerda de algo, aunque lo tuviese por santo y bueno, decírmelo que de una palabra u otra se colige la verdad”. Yo procuré hacer memoria de las palabras que le había oído y acordéme de ésta, y pedía audiencia y dijésela, hízola escribir y dijo al secretario: “Diga que esto lo oyó y lo tuvo por doctrina llana y asentada”. Yo no lo tuve por doctrina, sino que [f. 33v] le oí que era secreto de naturaleza, ni le dí crédito, ni hice más caso de él; y así lo ponga. Dijo él: “Todo es uno”. Yo caí tan poco en la malicia, que no le repliqué. Cuando la ratificación del dicho yo estaba muy mala y cuando bajé vi allí dos frailes dominicos y dióme tanta vergüenza que procuré recogerme interiormente y no advertir a nada de cuanto me leían. Y aunque reparé un poco en esta palabra de doctrina, callé y es cierto que desde que salí de casa para ir a Toledo hice concepto de que no me habían de creer cosa que dijese. Y con esto, en diciendo lisamente la verdad de lo que me preguntaban, si me replicaban sobre aquello respondía que pusiesen lo que quisiesen, que yo no sabía más de lo que decía.

Están los cargos que se me hicieron con tal trabazón y junta, que oídos parecen unas maldades horribles. Y sabido como pasaron no habrá nadie que los culpe, dando por cargo que la doctrina de verdaderos alumbrados la oía, como era que estando en caridad no había vergüenza y que a todas las torpezas llamaba suavidad de trato, unión y cosas semejantes que no me acuerdo. El mismo demonio no podía hacer tal veneno, lo que le oí fue que, algunas veces, llegándome a confesar, tenía necesidad de preguntarle algún escrúpulo y solía darme tanta vergüenza el decirla que decía: “No puedo, padre, preguntarle lo que quería”. Y a veces riñéndome de aquello, y a veces diciéndome: “¿De qué tienes vergüenza? Quien vive en caridad no se turba ni tiene vergüenza de confesarse de ninguna cosa por mala que sea”. Y cosas a este modo, que no oí confesor que no las diga. Otras veces, si entre nosotras había algún disgusto nos reñía, diciendo que viviésemos en caridad y en un sentir; y solía muchas veces repetir una epístola de san Pablo, que dice que la caridad todo lo sufre y a todo espera y no se alborota. Estas cosas no las decía enseñando a torpezas, como dicen los cargos, sino corrigiendo nuestras faltas, y esto es tanta verdad que me dejan hacer pedazos antes que negarla, porque jamás en otro ningún sentido lo oí y, ¿qué confesor, predicador o¹⁰³ libro hay que no nos exhorta a esto? Todos nos dicen que

¹⁰³ Y *in ras*, Ms.

vivamos en unión de caridad; que es en amistad, en paz, no defendiendo nuestra razón, sufriendo las faltas de los hermanos. Esta doctrina de la Iglesia es, yo no he oído otra.

En cuanto al entrar dentro de la clausura a comer, no lo juzgué por malo porque como el mal que teníamos era tanto y en tantas, parecía imposible podernos averiguar si no era estando él presente; esto, sino es viéndolo no se puede decir. Pero el tiempo que comió acá dentro, casi de una vez, sería tres meses, que fue la furia que de noche ni de día no había reposar. Pasóse esto y en muchos días, aunque entraba alguna vez no comía, otras no sé cuantas semanas fue fuerza el volver por la mesma ocasión a comer acá dentro, que no fueron los tres años que dicen los cargos. [f. 34r] El darme los vocados mordidos es mucha verdad, que yo solía pedírselos algunas veces porque, como me hace tanto mal lo que como, juzgaba que con haber llegado él a ello no me le haría, y con esta fe y devoción los comía y hartas veces experimenté mejorármese el estómago; que la fe que yo tenía lo debía de hacer, o el demonio para que la tuviera mayor. Tomarme las manos y llegarme al rostro es verdad, lo hizo algunas veces en el modo que lo he dicho arriba, pero a las demás partes del cuerpo es engaño. Alguna vez, estando dando gritos del dolor de estómago que siempre padezco, le pedía me le santiguase, esto era sobre los vestidos. También, teniendo una fuente de una pierna muy mala, estando en casa de mi madre, le pedí me la santiguase, estando con el recato que para que el cirujano me la curase ponía. Y es cierto que era él tan advertido en esta parte, que solía entrar estándome sangrando el pie y no entrar en el aposento hasta que se hubiese hecho la sangría, que yo me admiraba de ver tan grande recato. No sólo le oí las palabras que dicen mis cargos, sino tan contrarios que siempre nos estaba diciendo la compostura y recato que las religiosas debemos tener en acciones y en palabras. Y no sólo decía y enseñaba que las caricias llevaban a Dios, sino que le oí decir muchas veces cuando le daban quejas algunas de que no las quería -que en comunidades hay de todas condiciones- que eran unas niñadas que se apartaban de la verdadera gravedad, que él quería igualmente a todas y nos trataba con aquella llaneza como padre y por vernos tan niñas.

Dios, nuestro Señor, conoce los corazones de cada uno y sabe las intenciones, ¿sería posible, debajo de la capa de este recato exterior, se encubriese alguna malicia? Y así, yo no digo esto para excusar este religioso, sino que para por mi confesión no quede más cargado de lo que constare por otros indicios y para que se entienda que si hubo de mi parte alguna imprudencia, la intención fue pura y sincera, fundada en el concepto de la santidad y pureza que yo presumía de su persona. Y cuando me acuerdo de la suerte que esto era, se me parte el corazón de verlo tan diferentemente entendido. Dios, que es suma

verdad, dé a entender la que en esto digo y la sinceridad con que en todo se obró que, por no alargarme y cansar a vuestra Alteza, no digo las demás cosas de que se me hacen cargo, porque todas tienen la misma substancia y yo la misma salida para ellas.

Sólo digo que, como las caricias que me hacía eran de la suerte que tengo dicho, la satisfacción de la sencillez y llaneza con que las hacía no me dejó reparar en si eran antes o después de la confesión. Sólo sé que solía algunas veces, cuando me iba a confesar, si tenía alguna cosa que comunicar decírsela antes de confesarme y si no era por el confesionario me tomaba las manos y me decía lo que había de hacer en lo que le decía, con las palabras de caricias que de ordinario decía, que eran: mi reina, mi hija. Que ninguna de ellas, de mil leguas, podía haber sospecha que fuesen de solicitud. Luego me confesaba, nunca en la confesión me acuerdo que hablase palabra [f. 34v] más de las tocantes a ella, porque antes en esto era extremado, ni hiciese acción de caricias después de ella. Yo me postraba a besarle los pies, pidiéndole pidiese a Dios me perdonase y las más veces era llorando, porque puedo asegurar que no me levanté de sus pies nunca que no fuese con muy particulares deseos de servir a Dios, que si los hubiera puesto por obra no hubiesen sido las más tan malas como han sido.

En otro cargo que se me hace de que publicaba que tenía grandes revelaciones y mercedes de Dios y lo escribía a personas graves, yo, Señor, nunca he manifestado cosa interior que me pase sino es con mis confesores, ni he dado crédito a nada sino a lo que ellos mismos me han propuesto como creíble; ni he fingido revelaciones, raptos, ni otros sentimientos espirituales. El fundamento que este cargo tiene es que, cuando vuestra Alteza envió dos frailes trinitarios a este convento, me dijeron que vuestra Alteza mandaba, debajo de juramento y de censuras, que dijera todas las revelaciones que hubiese tenido y supiese que habían tenido otras personas. Yo, deseosa de obedecer a vuestra Alteza como al mismo Dios que en su nombre le reverencia como ministro suyo, dije las cosas que me acordé que en el discurso de mi vida me habían pasado, entendiendo que si no lo hiciera ofendiera a nuestro Señor. Y, como digo, sólo a mis confesores lo he dicho diversas veces, temiendo no ser engañada del demonio, que en esta parte ha sido tanto mi encogimiento, que antes he faltado en callar que en hablar.

La enfermedad que dicen dije la hora en que había de sanar, parecióme lo entendía así, yo sólo se lo dije a mi confesor y creílo tan poco que no quise de recibir al viático que los doctores me habían mandado dar, temiendo que lo que interiormente me había pasado no fuese engaño del demonio y me muriese sin recibirle. Mi confesor lo dijo a mi madre, sucedió quedar buena a la misma hora, divulgarse porque la casa estaba llena de gente, yo

sólo a mi confesor lo dije. Aquel día entendí daría luego su Majestad la licencia para este convento, dájelo a mi confesor, él a todos, salió así. Todos me dijeron había sido muy gran milagro que su Majestad la diese, no pasó otra cosa.

Después de ser monja, cuando el conde-duque comenzó a venir a verme, viéndolo afligido por no tener sucesión, hice muchas oraciones pidiendo a nuestro Señor se la diese; todo el convento lo tomó con tantas veras, que eran continuas las oraciones generales y particulares que por esto hacíamos todas. Un día, estando en oración, entendí que le daría Dios un hijo por intercesión de nuestro padre san Benito, dájelo a mi confesor, divulgose en casa con el ansia que todas tenían. Pasáronse algunos meses que, aunque el conde me venía a ver, nunca le decía palabra, sino que fuese muy devoto de nuestro padre san Benito, que mayores milagros había hecho, que yo esperaba en él había de consolarle. Un día entendí que era la voluntad de Dios que le dijese cómo había entendido que Dios le daría un hijo, fuime a fray Francisco y a él le pareció que no se lo dijese, dejelo estar, apretome el sentimiento interior a que se lo dijese, volví a fray Francisco, djome que se lo escribiese. Bien se vio que era ilusión del demonio y engaño suyo y por tal le tengo esto y todas las demás cosas que me han pasado, pero sabe Dios cuánta vergüenza me costó el decirselo. [f. 35r] Vínome a ver y le dije: “En lo que escribí a vuestra Excelencia no hay que hacer caso porque, como yo lo deseo tanto, es dificultoso de conocer si obra el deseo u obra Dios, porque la misma ansia de una cosa hace representarse ya cumplida a la imaginación”. Él me dijo diversas veces que no era yo sola la que se lo decía, que muchas personas hacían lo mismo. Nunca traté de adular a este caballero ni a nadie, que en mi vida lo he sabido hacer. He sido tan compasiva que, en viendo una persona afligida, me hace grande lástima. Este caballero lo estaba mucho y sólo en el cumplimiento del deseo de tener sucesión libraba su desahogo, yo lastimándome mucho cada vez que le hablaba añadía oraciones a Dios y a nuestro padre san Benito, ofreciéndome a padecer todos los trabajos que su Majestad fuese servido porque le hiciese esta merced. Y es cierto, verdad, que se me representaron todos los que he pasado, que el demonio lo debió de hacer.

Pedile entre esto a nuestro Señor me diese una enfermedad que, si era su voluntad, yo me ofrecía a padecerla, pasóse mucho tiempo y siempre entendía que la había de tener. El día de nuestra Señora de la O comenzáronme los vómitos que suelo tener con muchos accidentes y calenturas, vinieron los doctores, sangráronme cuatro veces, hiciéronme algunos remedios, mejoré tanto que creí poder estar en maitines. Aquella tarde, víspera de Navidad, diéronme tales accidentes, que pensaron me moría, otro día diéronme de comer y en tomándolo fueron los vómitos y accidentes tales que me quedé sin pulsos como muerta;

eché todo lo que había comido y descansé, volvieron a darme de comer y al mismo punto me sucedió lo mismo. Esto me duró ocho días, haciendo los doctores cuantas pruebas se pueden imaginar de sustancias, de bebidas, de que la cantidad que tomase fuese muy poca. Con cualquiera cosa era ponerme a total peligro de muerte, tanto que una prueba de estas fue tal el aprieto que aprisa me mandaron los médicos dar el viático, viendo lo mucho que padecía en comer, aunque fuese en tan poca cantidad. Díjeles a los médicos que, supuesto que decían que me moría porque no me quedaba cosa en el estómago, que yo quería morirme sin aquellas congojas, que me dejasen que no comiese. Dijeron que enhorabuena, que se probase. Hícelo así, aunque estaba muy mala y con grandes dolores, como no tenía aquellos accidentes pasaba mejor. Estuve sin tomar cosa ninguna hasta veinte y cuatro, o veinte y cinco días, que entonces me dieron tales accidentes, que ya creyeron todos que me moría. Hízoseme una parótida con tan vehementes dolores que daba gritos, los doctores no se atrevían a sangrarme, pareciéndoles que me quedaría muerta, y viendo que la enfermedad lo pedía y la calentura era grande determináronse a hacerlo. Sangráronme del pie y salió la sangre, de suerte que el mismo doctor tomó una escudilla en que cogerla y hacía mil espantos, viendo esto me dijeron que querían que volviese a comer, que ya podría ser que pudiese. Hicieron de presto una sustancia, que aun el mismo doctor se estuvo hasta que se hizo, y con una yema de guebo me la dió, al punto me volvieron a dar los accidentes pasados y el doctor estaba arrepentido [f. 35v] de habérmela dado y todas afligidas, pareciendo que me moría, hasta que lo vomité aquello. Aunque me sangraron otras dos veces, no se atrevieron a darme de comer; beber, como fuese agua sola no me hacía mal y bebía mucho porque era tan grande el fuego que me abrasaba, que de una vez bebía un cuartillo y más de agua helada. Y un día que le echaron unas gotas de sustancia y otra vez de vino, sin saberlo yo, me dieron los mismos accidentes, tenía grandes vómitos de cólera y del humor negro que suelo tener. Un día, estando actualmente vomitando, llegó una religiosa a quitarme la porcelana porque estaba llena y fueme a poner otra que era de otro ministerio, y díjela: “No me dé ésta que es la hora en que viene el doctor y la ha de ver”. Ella dijo: “Por cierto, que quien viere este vómito que parece que ha comido”. No tuvo otro fundamento para decir que fue embeleco el decir que no comía más que éste y yo jurase que en todo el proceso no se halla que haya habido persona que me viese comer, ni que me lo trujese, ni que por ningún indicio viese que era fingimiento. Tenía grandísima sed y la boca tan amarga, que me dijo el doctor trujese en ella un poco de azúcar piedra, trujéronme cosa de una onza, una o dos veces tomé una migaja y no la osaba tragar, porque no me volviesen los accidentes y dábame más sed y así no la tomé. Todos los doctores

hacían tan grandes espantos de lo que veían, que estaban admirados, yo muy acaso dije: “mas si me durase este mal hasta el día de la Purificación”. Que he sido devota de aquella fiesta.

Fray Francisco hacía de todo misterio y dijóselo a mi madre, yo es cierto que no lo dije porque lo hubiese entendido por revelación. Preguntáronme qué había de comer cuando comiese, dije: “ahora una lima comería de buena gana”. Dijéronselo a mi señora doña Cecilia y, para el día de nuestra Señora, envió muchos regalos, entre ellos unas limas. Aquel día, que fue la víspera, estuve de suerte que tuvieron prevenida la unción para dárme la y que estaba bien cierta que me moría. A la mañana, a las nueve, comencé a sentir necesidad de comer, que hasta entonces no la había sentido, entró el doctor, dije casi por señas que me dieran algo, partieron una lima de presto y trujeron unos vizcochos. El doctor me tenía tomado el pulso y juraba después que había estado mil veces para decir que me diesen la unción primero que la comida, porque no me muriese sin ella. Comencé a comer la lima, y con aquello me fueron volviendo los pulsos, comí de lo que allí me trujeron y sentíme tan buena como si no hubiera tenido mal. Todos espantados me tomaban lo que estaba comiendo, con esto me quise levantar para ir al coro. Las monjas enviáronselo a decir a mi madre, vino luego al irme a poner en pie¹⁰⁴, no pude tenerme de ninguna suerte, queriéndome volver a desnudar. Dos monjas dijeron: “Por amor de Dios, que no haga tal, que está su madre que es lástima. En brazos la llevaremos”. Hiciéronlo así, fui al coro, pareciéndoles cantar un *Te Deum Laudamos* en hacimiento de gracias, abrieron la cráticula para que mi madre me viese. Esto es, señor, delante de Dios, la verdad, no tuve más parte en esto que padecerlo, que en esta vida juzgo que fue el mayor tormento que se puede pasar lo que en aquellos días yo padecí.

Túvelo entonces por cosa maravillosa y tenía mucha esperanza que había de ver de dar el hijo al conde y que era aquella la enfermedad que había pedido por él. Pero en viendo las cosas que han pasado, juzgué que Dios por sus justos juicios dio licencia al demonio para que lo hiciera, que por haber sucedido en el tiempo que nos molestaban los demonios, es verosímil que el [f. 36r] mal espíritu fue el obrador de esta novedad, aunque hacía quatro meses que me había visto libre de él y nunca más he vuelto a sentirle desde entones. Bien sé que no fue con consentimiento mío, y que antes hice cuantas diligencias pude por tener la comida y que aunque me muriera no dejara ningún día de comer si los doctores no me dieran licencia para ello. Que fuese engaño el conocimiento de este y otros sentimientos

¹⁰⁴ Empie Ms.

espirituales, aunque arguya en mí falta de práctica y de luz en las materias de espíritu, no basta a convencerme de embuste, siendo cosa que suele suceder a los muy santos y perfectos. También pudo ser que alguna disposición de humores lo causase naturalmente, no sé más de decir lo que pasó por mí.

Todo lo que he referido a vuestra Alteza es la pura verdad y cuanto ruido se ha hecho en el mundo no ha tenido más fundamento que enojarse fray Alonso de León con fray Francisco García porque no le llevó a Ripoll, que venir desde Sevilla y publicar estas cosas y ocasionar a que vuestra Alteza de oficio entrase a examinarlas. Dió comisión para hacerlo vuestra Alteza a un ministro que se creyó de lo que el dicho fray Alonso de León le dijo y entrando a hacer la información sólo la hizo con las religiosas que eran, por algunas razones, contrarias más y muy hijas suyas y de su parcialidad. Y con una religiosa, que es la que dije arriba que había llegado a quitarme la porcelana del vómito, persona tan sin juicio y tan arrebatada del demonio que hoy en día en el convento que está se padece mucho. Esta se llama Luisa María, que cada y cuando que se quiera hacer información se verá bien el poco caso que a su testimonio se puede dar, y así desde ahora la tacho y tengo por sospechosa, suplicando a vuestra Alteza que, siendo necesario se admita información de tachas. Y lo mismo digo de María Anastasia, que esta religiosa, por reprehenderla algunas niñerías, estaba tan mal conmigo que, pensando que había yo de ser abadesa, decía: “No lo verán los nacidos, sola yo basto a hacer que no lo sea en su vida”. A doña Catalina Manuel, que ella confesaba que era yo la persona que más mal había querido en su vida, ésta era muy amiga de doña Elvira del Prado y por esta parte, y por no serlo de doña Andrea de Celis a quien yo quería mucho, entiendo puedo tacharla. También a doña Bernardina que, por ser muy amiga de doña Elvira y serme muy poco afecta desde que tomó el hábito, que ser persona de extraordinaria condición de máquina en el fingir, temo que en su dicho me habrá ofendido. Y al mismo fray Alonso de León también tacho por los encuentros con fray Francisco García y conmigo. No sé que en esta vida tenga otra persona ninguna de quien tener sospecha. A estas era a quien más frecuentemente comunicaba don Diego Serrano, a las demás muy poco, porque para entrar a decirle cada una lo que había pasado era menester echar a doña Elvira por rogadora. Y lo más común era en las deposiciones no escribir ni admitir lo que escuchaba por la inocencia y sinceridad con que se obró, sino poner lo que en la corteza parecía malicia, con tal traza y enlace que las religiosas [f. 36v] no conocían en muchas cosas sus dichos, pero atemorizadas no se atrevieron a replicar.

A muchas cosas de las que a mí me hicieron cargo no respondo por no alargarme y cansar a vuestra Alteza y porque el tiempo las ha borrado de la memoria. Puede ser que, en las referidas, en alguna haya mudado el término en el hablar, sin cuidado ni malicia mía; pero, en la justicia juro, como verdadera religiosa que deseo ser, que es pura verdad lo que aquí he referido y que no he pretendido disculparme fuera de ella, ni culpar a otra ninguna persona. Y, que si se hallare otra cosa que desdiga de esto, pido se me hagan todos los castigos que tan grandes delitos merecen.

Nueve años y más ha que me llevaron a las cárceles secretas de Toledo, adonde lo que en ellas padecí solo Dios lo sabe. Dióseme una sentencia adonde me mandaba vuestra Alteza *jurar de leví*, un destierro por cuatro años de mi convento, privada de voz activa por cuatro años y de pasiva por diez. Muy misericordiosa fue, según la relación que a vuestra Alteza hizo el ministro a quien remitió la causa, y que sola su piedad pudiera librarme de la hoguera si fueran verdaderos los cargos que se me hicieron, formados con tal trabazón y enlace que, de muchas verdades sencillas y sin culpa y malicia, añadiéndoles circunstancias falsas, se compusieron delitos y pecados enormes. Pero no lo siendo como no lo son, los cargos han sido excesivos y yo los he padecido con mucho gusto, venerando las acciones de este Santo Tribunal, y estaré siempre sujeta a su censura. Duélese vuestra Alteza de trabajos tan grandes, de descréditos tan extendidos, de lo que la misma honra de Dios padece, que esa es la que hace a mí, religiosa, echarse a los pies de vuestra Alteza; que como siempre han sido los defensores de ella, les parece que faltaran a su obligación si callaran, a la vista de verdades tan averiguadas y no clamaran para que vuestra Alteza, con el celo de la justicia que tanto observa, vuelva por esta causa. Honra de vuestra Alteza es que se vea que siempre oye como padre y que, si una vez hubo falta en el descubrimiento de la verdad, vuelva a inquirirla y no consienta que deje de penetrar lo más escondido de ella su cuidado.

Y pues por más que se procura no se hallara que yo haya hecho cosa contra nuestra santa fe, ni que pertenezca a este Santo Tribunal su castigo; sino antes se hallara que he vivido como fiel cristiana, hija de la santa Iglesia, creyendo y teniendo todo lo que tiene y cree y los santos nos enseñan y en ello deseo vivir y morir. No permita vuestra Alteza entienda más el mundo lo contrario, pues redundaría en deshonor de una religión tan grande como la de nuestro glorioso padre san Benito y de este convento, donde se procura vivir cumpliendo con las obligaciones de nuestro instituto y pidiendo a nuestro Señor por el bien de la cristiandad y aumento de la religión católica y acierto en sus acciones de vuestra Alteza para que, con esto, se destierren todos los errores y quede clara la verdad. Por

volver por ella me he sacrificado a hacer esto, que por mi particular muy contenta estoy de tener cada día que ofrecerle a Dios nuevos dichos del mundo que, hoy como el primer día, nunca cesan de hablar contra este con- [f. 37r] vento. Yo espero en nuestro Señor ha de conocer vuestra Alteza la verdad que le digo.

Por todo lo cual, suplico igualmente a vuestra Alteza que, no habiendo cosa que resulte contra mí en sospecha de vehemenci o leví contra la fe, ejercite su misericordia y su justicia.

De este convento de la Encarnación Benita de Madrid.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Fuentes primarias:

Todos los archivos y bibliotecas se encuentran en Madrid.

Archivo Histórico Nacional (AHN), 3687/Cajas 2 y 3, *Proceso inquisitorial contra don Jerónimo de Villanueva*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3688/1, *Proceso inquisitorial contra don Jerónimo de Villanueva y papeles fundacionales.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3691/Cajas 1, 2, 3 y 4, *Proceso inquisitorial contra fray Francisco García Calderón y papeles de la causa de San Plácido.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3692/1, *Proceso inquisitorial contra sor Benedita Teresa.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3692/2, *Proceso inquisitorial contra sor Andrea de Celis.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3692/3, *Proceso inquisitorial contra fray Alonso de León.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3692/4, *Proceso inquisitorial contra sor María Anastasia.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3693/1, *Procesos inquisitoriales contra Juana Paula de Villanueva, Isabel Bernarda de Frías y Luisa María de Rivero.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3693/2, *Libro de consejos del convento de la Encarnación Benita, Procesos inquisitoriales contra Ana María de Tejada, fray Juan de Barahona y Visitas del General de la Congregación de San Benito a la Encarnación Benita de Madrid.*

AHN, Sección Inquisición, Legajo 3704/Cajas 1, 2, 3 y 4, *Proceso inquisitorial contra sor Luisa de la Ascensión.*

AHN, Sección Inquisición, Libro 28.

AHN, Sección Inquisición, Libro 297.

Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM), Protocolo 2033, *Papeles fundacionales de la Encarnación Benita de Madrid.*

Biblioteca Nacional de España (BNE), Ms/718, *Papeles referentes a la Inquisición.*

BNE, Ms/883, *Papeles referentes a la Inquisición en España.*

- BNE, Ms/1443, *Papeles curiosos o cartas varias, así del alboroto de Portugal por el duque de Braganza, estado de las cosas en Nápoles en su rebelión, como de cosas de Flandes y otras varias sobre diversos asuntos.*
- BNE, Ms/1764, *Anales o historia de Madrid desde el nacimiento de Cristo Señor nuestro hasta el año 1658.*
- BNE, Ms/7459, *La vida de sor Estefanía de la Encarnación.*
- BNE, Ms/8252, *Papeles literarios y políticos.*
- BNE, Ms/10659, *Papeles referentes al conde-duque de Olivares.*
- BNE, Ms/10901, *Papeles curiosos manuscritos.*
- BNE, Ms/10950, *Papel grande (la isla) de los Monopantos: sátira contra el Conde-Duque de Olivares y cobachuelistas de aquel tiempo, Francisco de Quevedo.*
- BNE, Ms/11052, *Papeles referentes al conde-duque de Olivares y al reinado de Felipe IV.*
- BNE, Ms/12934/3, *Papeles referentes a los sucesos del monasterio de la Encarnación o de San Plácido.*
- BNE, Ms/12965/24, *La cueva de Meliso: Diálogo entre don Gaspar de Guzmán y Meliso Mago.*
- BNE, Ms/13508, *Fábrica del tabernáculo místico.*
- BNE, Ms/13637, *Defensa de las religiosas de San Plácido de esta corte.*
- BNE, Ms/17547, *Obras satíricas referentes al conde-duque de Olivares.*
- BNE, Ms/23001, *Fragmentos históricos de la monarquía de España: sucesos en la privanza del conde-duque de Olivares.*
- BNE, U/10388 (7), *Sermón, en que se da aviso, que en las caídas públicas de algunas personas de buena reputación, ni se pierda el crédito de la virtud de los buenos, ni cese, ni se entibie el buen propósito de los flacos, fray Luis de Granada.*
- Real Academia de la Historia, Colección Folch-Cardona 9-1841, *Memorial de Teresa B. de la Cerda y Valle al Consejo de Inquisición.*

Fuentes secundarias:

- Agulló y Cobo, Mercedes. 1975a. "El Monasterio de San Plácido y su fundador, el madrileño don Jerónimo de Villanueva, Protonotario de Aragón", *Villa de Madrid*, 45-46, pp. 59-68
- 1975b. "El Monasterio de San Plácido y su fundador el madrileño don Jerónimo de Villanueva, Protonotario de Aragón (Continuación)", *Villa de Madrid*, 47, pp. 37-50

- Ahlgren, Gillian. 1995. "Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain", *Church History*, 64, pp. 373-388
- (ed. y trad.). 2005. *The Inquisition of Francisca: A Sixteenth-Century Visionary on Trial* (Chicago: University of Chicago Press)
- Alcalá, Ángel. 2001. *Literatura y ciencia ante la Inquisición española* (Madrid: El Laberinto)
- Álvarez y Baena, José Antonio. 1790. *Hijos de Madrid ilustres en santidad, armas, ciencias y artes. Diccionario histórico*, 3 vols. (Madrid: Oficina de don Benito Cano)
- Amelang, James. 1998. *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe* (Stanford: Stanford University Press)
- Amores Martínez, Francisco. 2005. "Las fundaciones y patronatos conventuales del Conde-Duque de Olivares", en *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.) ([León]: Universidad de León), pp. 213-230
- Ana de San Bartolomé. 1998. *Obras completas*, Julián Urkiza (ed.) (Burgos: Monte Carmelo)
- Arenal, Electa. 1982. "The Convent as Catalyst for Autonomy", en *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, Beth Miller (ed.) (Berkeley: University of California Press), pp. 147-183
- Arenal, Electa, y Stacey Schlau. (eds). 1989a. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works* (Albuquerque: University of New Mexico Press)
- 1989b. "Leyendo yo y escribiendo ella: The Convent as Intellectual Community", *Journal of Hispanic Philology*, 13, pp. 214-229
- 1990. "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent", *Tulsa Studies in Women's Literature*, 9, pp. 25-42
- Arnold, John H. 2001. *Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press)
- Arredondo Sirodey, María Soledad. 2011. *La literatura de propaganda en tiempos de Quevedo. Guerras y plumas contra Francia, Cataluña y Portugal* (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert)
- Atienza López, Ángela. 2008. *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna* (Madrid: Marcial Pons/Universidad de la Rioja)

- Bakhtin, Mikhail. 1994. *The Dialogic Imagination. Four Essays* (Austin: University of Texas Press)
- Banner, Lisa. 2009. *The Religious Patronage of the Duke of Lerma (1598-1621)* (Farnham: Ashgate)
- Baranda Leturio, Consolación. 1991. *Sor María de Ágreda, correspondencia con Felipe IV: Religión y razón de Estado* (Madrid: Castalia)
- Baranda Leturio, Nieves. 1998. "Por ser de mano femenil la rima: de la mujer escritora a sus lectores", *Bulletin hispanique*, 100, pp. 449-473
- 2002. "Las escritoras españolas en el siglo XVI. La ausencia de una tradición literaria propia", en *Las mujeres escritoras en la historia de la literatura española*, Nieves Baranda y Lucía Montejo Gurruchaga (eds.) (Madrid: UNED), pp. 33-54
- 2005a. *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna* (Madrid: Arco/Libros)
- 2005b. "Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos del siglo XVI)", *Península. Revista de estudios ibéricos*, 2, pp. 219-236
- 2011. "Women's Reading Habits. Book Dedications to Female Patrons in Early Modern Spain", en *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*, Anne Cruz y Rosilie Hernández (eds.) (Farnham: Ashgate), pp. 19-40
- Barbeito Carneiro, María Isabel. 1986. "Escritoras madrileñas del siglo XVII (estudio bibliográfico-crítico)" (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid)
- 1991. *Cárceles y mujeres en el siglo XVII* (Madrid: Castalia/Instituto de la Mujer)
- Barrionuevo, Jerónimo de. 1968. *Avisos (1654-1658)*, Antonio Paz y Meliá (ed.), 4 vols. (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra)
- Bermejo Vega, Virgilio. 1993. "Imago alteri regis. Olivares y el retrato del valido en la estampa barroca", *Cuadernos de arte e iconografía*, 11, pp. 325-333
- Bilinkoff, Jodi. 1992. 'A Spanish Prophetess and Her Patrons. The Case of Maria de Santo Domingo', *Sixteenth Century Journal*, 23, pp. 21-34
- Blanchot, Maurice. 1982. *The Space of Literature*, Ann Smock (trad.) (Londres: University of Nebraska Press)
- Blázquez Miguel, Juan. 1987. *Sueños y procesos de Lucrecia de León* (Madrid: Tecnos)
- Blecua, José Manuel. 1954. "Un ejemplo de dificultades. El Memorial "Católica, Sacra, Real Majestad", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 8, pp. 156-173

- Bouza, Fernando. 1998. *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II* (Madrid: Akal)
- 2003. *Palabra e imagen en la Corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro* (Madrid: Abada Editores)
- 2005. *El libro y el cetro. La biblioteca de Felipe IV en la Torre Alta del Alcázar de Madrid* (Madrid: Instituto del Libro y de la Lectura)
- 2008. *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro* (Madrid: CSIC)
- Broedel, Hans Peter. 2003. *The “Malleus Malleficarum” and the Construction of Witchcraft. Theology and Popular Belief* (Manchester: Manchester University Press)
- Brown, Jonathan. 1991. *La edad de oro de la pintura en España* (Madrid: Nerea)
- 1976. “A Portrait Drawing by Velázquez”, *Master Drawings*, 1, pp. 46-90
- y John H. Elliott. 2003. *A Palace for a King. The Buen Retiro and the Court of Philip IV* (London: Yale University Press)
- Burrieza Sánchez, Javier. 2004. “Los ministerios de la Compañía”, en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Teófanos Egido (coord.) (Madrid: Marcial Pons), pp. 107-150
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender* (New York: Routledge)
- 2005. *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press)
- 2006. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* [1990], 3a. edición (New York: Routledge)
- Bynum, Caroline. 1982. *Jesus as Mother. Studies on the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press)
- 1987. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press)
- Caballé, Anna. 2002. “La autobiografía escrita por mujeres: los vacíos en el estudio de un género”, en *Las mujeres escritoras en la historia de la Literatura Española*, Lucía Montejo Gurruchaga y Nieves Baranda Leturio (coords.) (Madrid: UNED), pp. 141-152
- Caciola, Nancy. 2006. *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press)
- Cacho, María Teresa. 1995. “Los moldes de Pygmalión (sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)”, en Díaz-Diocaretz y Zavala (coords.). 1993–2000: II, pp. 177-213
- Caro Baroja, Julio. 1992. *Vidas mágicas e Inquisición* (Madrid: Istmo)

- Carrere, Emilio. 1981. *La leyenda de San Plácido* (Madrid: Emiliano Escolar)
- Cartagena, Teresa de. 1967. *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey*, Lewis J. Hutton (ed.) (Madrid: Real Academia Española)
- Castillo Gómez, Antonio. 2004. “La biblioteca interior. Experiencias y representaciones de la lectura en las autobiografías, memorias y diarios del Siglo de Oro”, en *La memoria de los libros: Estudios sobre la historia del libro y la lectura en Europa y América*, Pedro Cátedra y María Luisa López-Vidriero Abello (dirs.), María Isabel Páiz Hernández (ed.), 2 vols. ([Salamanca]: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura), pp. 15-50
- . 2006. “Pasiones solitarias. Lectores y lecturas en las cárceles inquisitoriales del Siglo de Oro”, *Península. Revista de estudios ibéricos*, 3, pp. 139-150
- Catalina de Siena, santa. 2007. *Obras. El Diálogo, Oraciones y Soliloquios*, José Salvador y Conde (trad.) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos)
- Cátedra, Pedro. 1999. “Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV y XVI)”, en *Des femmes et des livres. France et Espagnes, XIV at XVII siècle*, Dominique de Courcelles y Carmen Val Julián (eds.) (Paris: École des Chartes), pp. 7-53
- . 2005. *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y religiosas* (Madrid: Gredos)
- y Anastasio Rojo. 2004. *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI* (Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura)
- Catelli, Nora. 1991. *El espacio autobiográfico* (Barcelona: Lumen)
- Chartier, Roger. 1992. *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*, Claudia Ferrari (trad.) (Barcelona: Gedisa)
- . 1993. *Cultural History. Between Practices and Representations* (Cambridge: Polity Press)
- . 2005. *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Viviana Ackerman (trad.) (Barcelona: Gedisa)
- Christian, William. 1981a. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton: Princeton University Press)
- . 1981b. *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton: Princeton University Press)
- Cirac Estopañán, Sebastián. 1942. *Aportaciones a la historia de la Inquisición Española. Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)* (Madrid: CSIC)

- Cirlot, Victoria, y Blanca Garí. 2008. *La mirada interior. Escritoras y visionarias en la Edad Media* (Madrid: Siruela)
- Cixous, Hélène. 1976. "The Laugh of the Medusa", *Signs*, 1:4, pp. 875-893
- Clark, Stuart. 1980. "Inversion, Misrule and Meaning of Witchcraft", *Past and Present*, 87, pp. 98-127
- . 1997. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Clarendon Press)
- Constanza de Castilla, sor. 1998. *Book of Devotions. Libro de devociones y oficios*, Constance L. Wilkins (ed. & trad.) (Exeter: University of Exeter Press)
- Cruz, Anne. 2011. "Introducción", en *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*, Anne Cruz y Rosilie Hernández (eds.) (Farnham: Ashgate), pp. 1-17
- y Mary Elizabeth Perry (eds.). 1992. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Cueto, Ronald. 1982. "La tradición profética en la monarquía católica en los siglos XV, XVI y XVII", *Arquivos do Centro Cultural Português*, 17, pp. 411-444
- . 1994. *Quimeras y sueños. Los profetas y la monarquía católica de Felipe IV* (Valladolid: Universidad)
- Dadson, Trevor. 1998. *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro* (Madrid: Arco/Libros)
- Deleito y Piñuela, José. 1952. *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe. Santos y pecadores* (Madrid: Espasa-Calpe)
- Delumeau, Jean. 1978. *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée* (Paris: Fayard)
- De Man, Paul. 1979. "Autobiography as De-facement", *Comparative Literature*, 94:5, pp. 919-930
- Deyermond, Alan. 1983. "Spain's First Women Writers", en *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*, Beth Miller (ed.) (Los Angeles: University of California), pp. 27-52
- Díaz-Diocaretz, Myriam, e Iris M. Zavala (coords.). 1993-2000. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, 6 vols. (Barcelona, Madrid: Anthopos/Comunidad de Madrid)
- Domínguez Ortiz, Antonio. 1985. *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias* (Barcelona: Ariel)
- . 2010. *Estudios de la Inquisición española* (Granada: Comares)

- Donahue, Darcy. 2011. "Wondrous Words. Miraculous Literacy and Real Literacy in the Convents of Early Modern Spain", en *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*, Anne Cruz y Rosilie Hernández (eds.) (Farnham: Ashgate), pp. 105-122
- Durán López, Fernando. 2007. *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España* (Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española)
- Echániz Sanz, María. 1995. "El cuerpo femenino como encarnación de Cristo: María de la Visitación, la monja de Lisboa (s. XVI)", *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 9, pp. 27-45
- El Saffar, Ruth A. 1994. *Rapture Encaged. The Suppression of the Feminine in Western Culture* (London: Routledge)
- Elias, Norbert. 1983. *The Court Society*, Edmund Jephcott (trad.) (Oxford: Basil Blackwell)
- 1991. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Pscogenetic Investigations* (Oxford: Blackwell)
- 2001. *The Society of Individuals*, Michael Schröter (ed.), Edmund Jephcott (trad.) (New York/Oxford: Continuum)
- Elliott, John H. 1986. *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline* (New Haven: Yale University Press)
- 1989. *Spain and Its World (1500-1700)* (New Haven: Yale University Press)
- 1990. "El conde-duque de Olivares: Hombre de Estado", en *La España del conde-duque de Olivares*, Ángel García Sanz y John Elliott (coords.) (Valladolid: Universidad), pp. 17-30
- Épiney-Burgard, Georgette, y Émilie Zum Brunn. 2007. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Agustín López y María Tabuyo (trads.) (Barcelona: Paidós)
- Etreros, Mercedes. 1983. *La sátira política en el siglo XVII* (Madrid: Fundación Universitaria Española)
- Evangelisti, Silvia. 2008. *Nuns. A History of Convent Life (1450-1700)* (Oxford: Oxford University Press)
- Frenk, Margit. 1982. "Lectores y oidores. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro", en *Actas del Séptimo Congreso Internacional de Hispanistas*, Giuseppe Bellini (ed.), (Roma: Bulzoni), pp. 101-123

- 2005. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Quevedo* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Foucault, Michel. 1993. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth", *Political Theory*, 21:2, pp. 198-227
- Furman, Nelly. 1980. "Textual criticism", en *Textual Criticism in Women and Language in Literature and Society*, Ruth Borker y Sally McConnel-Ginet (eds.), (New York: Praeger), pp. 45-54
- García Barriueso, Patrocinio. 1993. *Una contemplativa del siglo XVII. Sor Luisa de la Ascensión, monja de Santa Clara en Carrión de los Condes* (Madrid: José Vicente)
- García de Andrés, Inocencia. 1999. *El conhorto: Sermones de una mujer santa* (Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria española)
- García de la Concha, 1978. *El arte literario de Santa Teresa* (Barcelona: Ariel)
- García Doncel, Carlos. 1839. "El reloj de las monjas de San Plácido", *Semanario pintoresco español*, 27, pp. 214-216
- García Santo-Tomás, Enrique. 2004. *Espacio urbano y creación literaria en el Madrid de Felipe IV* (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert)
- Garí de Aguilera, Blanca. 2001. "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22, pp. 679-696
- 2009. "Constanza de Rabastens y Ramón de Sabanac: la escritura en relación", en *Protagonistas del pasado. Las mujeres desde la Prehistoria al Siglo XX*, VV.AA. (eds.) (Madrid: Castilla Ediciones), pp. 237-246
- Genette, Gérard. 1997. *Palimpsests*, Channa Newman (trad.) (Lincoln: University of Nebraska Press)
- Gilbert, Sandra, y Susan Gubar. 1979. *The Madwoman in the Attic. The Women Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (New Haven: Yale University Press)
- Giles, Mary E. 1996. "The Discourse of Ecstasy: Late Medieval Spanish Women and their Texts", en *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Jane Chance (ed.) (Gainesville: University Press of Florida), pp. 306-330
- 1999. "Introduction", en *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Mary E. Giles (ed.), (Baltimore: Johns Hopkins University Press)
- Giordano, María Laura. 2007. "Al borde del abismo: 'falsas santas' e 'ilusas' madrileñas en la vigilia de 1640", *Historia social*, 57, pp. 75-97

- Goetz, Rainer Hans. 1994. *Spanish Golden Age Autobiography in its Contexts* (New York: Lang Publishing)
- Gómez, Jesús. 1990. “La tradición literaria del galán de monjas”, *Edad de Oro*, IX pp. 81-91
- González Duro, Enrique. 2004. *Demonios en el convento. El conde-duque de Olivares frente a la Inquisición* (Madrid: Oberón)
- González Polvillo, Antonio. 2009-2010. “La Congregación de la Granada, el Inmaculismo sevillano y los retratos realizados por Francisco Pacheco de tres de sus principales protagonistas: Miguel Cid, Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca”, *Atrio*, 15-16, pp. 47-72
- Goodman, Eleanor. 2005. “Conspicuous in her Absence: Mariana de Austria, Juan José de Austria and the Representation of her Power”, en *Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain*, Theresa Earenfight (ed.) (Aldershot: Ashgate), pp. 163-184
- Graña Cid, María del Mar. 2001. “En torno a la fenomenología de las santas vivas. Algunos ejemplos andaluces, siglos xv y xvi”, *Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas*, 59: 115, pp. 739-777
- Habermas, Jürgen. 1981. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación cultural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili)
- Haliczer, Stephen. 1987. *Inquisition and Society in Early Modern Europe* (London: Croom Helm)
- Hamilton, Alastair. 1992. *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain. The Alumbrados* (Cambridge: James Clarke)
- Herpoel, Sonja. 1998. “Inés de la Encarnación y la autobiografía por mandato”, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, II: Estudios áureos I*, Jules Whicker (ed.) (Birmingham: Department of Hispanic Studies, University of Birmingham), pp. 284-291
- 1999. *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato* (Amsterdam: Rodopi)
- Hesse, José. 1971. “Introducción”, en Quevedo 1971: pp. 7-33
- Howard, Jean. 2006. “Textualizing an urban life: The case of Isabella Whitney”, en *Early Modern Autobiography: Theory, Genres, Practices* Ronald Bedford, Lloyd Davies y Philippa Kelly (eds.) (Michigan: University of Michigan Press), pp. 217-235
- Huxley, Aldous. 1952. *The Devils of Loudun* (Londres: Chatto and Windus)

- Imirizaldu, Jesús. 1977. *Monjas, beatas y embaucadoras* (Madrid: Editora Nacional)
- Jedin, Hubert. 1975. *Historia del Concilio de Trento, III: Etapa de Bolonia 1547-1548. Segundo periodo de Trento 1551-1552* (Pamplona: Universidad de Navarra)
- Jauralde Pou, Pablo. 1998. *Francisco de Quevedo (1580-1645)* (Madrid: Castalia)
- Juarez Almendros, Encarnación. 2006. *El cuerpo vestido y la construcción de la identidad en las narrativas autobiográficas del Siglo de Oro* (Woodridge: Tamesis)
- Juana Inés de la Cruz, Sor. 2003. *Obras completas*, Octavio Paz (ed.) (Barcelona: Círculo de Lectores)
- Kamen, Henry. 1985. *Inquisition and Society in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (London: Weidenfeld & Nicholson)
- Kim, Yonsoo. 2008. *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. "Arboleda de los enfermos" y "Admiración Operum Dey" de Teresa de Cartagena* (Córdoba: Universidad)
- Labrador Herráiz, José, y Ralph Difrancó. 2009. *Espejo de virtudes. La santa de Cifuentes* (Guadalajara: Diputación de Guadalajara)
- Lea, Charles. 1922. *A History of the Inquisition of Spain [1906–1907]*, 2a. edición, 4 vols. (Londres: Macmillan)
- LeGoff, Jacques. 1999. "La risa en la Edad Media", en *Historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*, Jan Bremmer y Herman Roodenburg (coords.) (Madrid: Sequitur), pp. 41-54
- Lehfeldt, Elizabeth A. 1999. "Discipline, Vocation, and Patronage: Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate", *The Sixteenth Century Journal*, 30, pp. 1009-1030
- . 2000. "Convents as Litigants. Dowry and Inheritance in Early-Modern Spain", *Journal of Social History*, 33, pp. 645-664
- . 2005. *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister* (Aldershot: Ashgate)
- Lejeune, Philippe. 1975. *Le pacte autobiographique* (Paris: Éditions du Seuil)
- Leuba, James. 1999. *The Psychology of Religious Mysticism* (London: Routledge)
- Levine Melammed, Renee. 1999. "María López, Mother and Daughter of the Inquisition", en *Women and the Inquisition: Spain and the New World*, Mary Giles (ed.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press), pp. 53-72
- Lisón Tolosana, Carmelo. 1997. *Las brujas en la historia de España* (Madrid: Temas de Hoy)

- Lope de Vega, Félix. 1985. *Cartas*. Nicolás Marín (ed.), Clásicos Castalia, 143 (Madrid: Castalia)
- López de Córdoba, Leonor. 1977. “Copia de un instrumento antiguo, que se halla en el Archivo de San Pablo de Cordoba del Orden de Predicadores, escrito por Doña Leonor Lopez de Cordoba hija del Maestre Martin Lopez de Cordoba, donde refiere la muerte desgraciada de su Padre y hermanos todos [= *Memorias*]”, en Reynaldo Ayerbe-Chaux, “Las memorias de Leonor López de Córdoba”, *Journal of Hispanic Philology*, 2, pp. 11-33 (texto, pp. 16-25)
- Luna, Lola. 1996. *Leyendo como una mujer la imagen de la mujer* (Sevilla: Anthropos/Instituto Andaluz de la Mujer)
- Marañón, Gregorio. 1936. *Las mujeres y el Conde-Duque de Olivares* (Madrid: Espasa-Calpe)
- 1952. *El Conde-Duque de Olivares. La pasión por mandar* (Madrid: Espasa-Calpe)
- Marcela de San Félix, sor. 1988. *Literatura conventual. Sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega. Obra completa*, Electa Arenal y Georgina Sabat de Rivers (eds.), (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias)
- Marichal, Juan. 1971. *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico* (Madrid: Revista de Occidente)
- Márquez, Antonio. 1972. *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)* (Madrid: Taurus)
- Martín Baños, Pedro. 2005. “Familiar, retórica, cortesana. Disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas”, *Cuadernos de historia moderna. Anejos*, 4, pp. 15-30
- Martín Gaité, Carmen. 1999. *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española* (Madrid: Espasa-Calpe)
- Martínez Ripoll, Antonio. 1990. “El Conde Duque con una vara en la mano de Velázquez, o la *praxis* olivarista de la Razón de Estado, en torno a 1625”, en *La España del Conde Duque de Olivares*, Ángel García Sanz y John Elliott (coords.) (Valladolid: Universidad)
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1945. *Historia de los heterodoxos españoles* [1880], 5a. edición, 8 vols. (Buenos Aires: Emecé)
- Mérida, Rafael. 2000. “Mujeres y literaturas de los Medievos ibéricos. Voces, ecos y distorsiones”, *Estudis romànics*, 22, pp. 155–76

- Mesonero Romanos, Ramón. 1861. *El antiguo Madrid. Paseos histórico-aneecdóticos por las calles y casas de esta villa* (Madrid: Mellado)
- Mirás, Domingo. 1985. *Las alumbradas de la Encarnación Benita* (Madrid: La Avispa)
- Moncó Rebollo, Beatriz. 2004. “Demonios y mujeres. Historia de una transgresión”, en *El diablo en la Edad Moderna*, James Amelang y María Tauset (eds.) (Madrid: Marcial Pons), pp. 187-210
- Morant, Isabel. 2002. *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista* (Madrid: Cátedra)
- 2006a. “Presentación”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina, IV: El mundo moderno*, Isabel Morant (dir.) (Madrid: Cátedra), pp. 7-10
- 2006b. “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones”, *ibid.*, pp. 27-61
- Morris, Colin. 1995. *The Discovery of the Individual 1050-1200* (Toronto: University of Toronto)
- Morte Acín, Ana. 2010. *Misticismo y conspiración: Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico).
- Muchembled, Robert. 2003. *A History of the Devil. From the Middle Ages to the Present*, Jean Birrell (trad.) (Cambridge: Polity)
- Muñoz Fernández, Ángela. 1995. *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)* (Madrid: Horas y Horas)
- Muñoz Pérez, Laura S. 2011a. “Aproximaciones a la figura femenina en la biblioteca del conde-duque de Olivares”, en *Poder y saber. Bibliotecas y bibliofilia en la época del conde-duque de Olivares*, Oliver Noble Wood, Jeremy Roe, y Jeremy Lawrance (eds.), John H. Elliott (introd.) (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica), pp. 297-318
- 2011b. “El ejercicio de gobierno y su imagen pictórica. A propósito de los retratos ecuestres de Lerma y Olivares”, *Librosdelacorte.es*, 3:3, pp. 4-9
- 2012. “Sangre y placer. Nuevas combinaciones en el estudio de la mujer religiosa del Renacimiento”, en *Literatura medieval y renacentista en España. Líneas y pautas*, Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (eds.) (Salamanca: SEMYR), pp. 751-759
- Nader, Helen. 2004. “Introduction: The World of the Mendozas”, en *Power and Gender in Renaissance Spain. Eight Women of the Mendoza Family (1450-1650)*, Helen Nader (ed.) (Chicago: University Illinois Press), pp. 1-26
- Nelken, Margarita. 1930. *Las escritoras españolas* (Barcelona: Labor)

- Noble Wood, Oliver, Jeremy Roe, y Jeremy Lawrance (eds.). 2011. *Poder y saber. Bibliotecas y bibliofilia en la época del conde-duque de Olivares*, John H. Elliott (introd.) (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica)
- Osuna, Inmaculada. 2010. “Las justas poéticas en la primera mitad del siglo XVII”, en *El canon poético en el siglo XVII. IX Encuentro Internacional sobre Poesía del Siglo de Oro*, Begoña López Bueno (ed.) (Sevilla: Universidad de Sevilla), pp. 323-365
- Patterson, Lee. 1991. *Chaucer and the Subject of History* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press)
- Pérez Baltasar, María Dolores. 1998. “Saber y creación literaria. Los claustros femeninos en la Edad Moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 20, pp. 129-143
- Perry, Mary Elizabeth. 1987. “Beatas and the Inquisition in Early Modern Seville”, en *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Stephen Haliczer (ed.) (London: Croom Helm), pp. 147-168
- Petroff, Elizabeth. 1994. *The Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism* (New York: Oxford University Press)
- Porro Herrera, María Josefa. 1995. *Mujer “sujeto”/mujer “objeto” en la literatura española del Siglo de Oro* (Málaga: Universidad)
- Poutrin, Isabelle. 1987. “Souvenirs d’enfance. L’apprentissage de la sainteté dans Espagne moderne”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, 23, pp. 331-354
- . 1995. *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne* (Madrid: Casa de Velázquez)
- Puyol Buil, Carlos. 1993. *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido 1628-1660* (Madrid: CSIC)
- Quevedo, Francisco de. 1971. *Sátiras políticas y literarias*, Hesse, José (ed.) (Madrid: Magisterio Español)
- . 2005. *El Buscón* [1990], Pablo Jauralde Pou (ed.), Clásicos Castalia, 177, 2a. edición (Madrid: Castalia)
- Ray, Meredith. 2009. “Letters and Lace: Arcangela Tarabotti and Convent Culture in Seicento Venice”, en *Early Modern Women and Transnational Communities of Letters*, Julie Campbell y Anne Larsen (eds.) (Aldershot: Ashgate), pp. 45-74
- Reder Gadow, Marion. 2000. “Las voces silenciosas de los claustros de clausura”, *Cuadernos de historia moderna*, 25, pp. 279-335
- Rivera Garretas, María Milagros. 1997. “Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400–1500)”, en Díaz-Diocaretz y Zavala 1993–2000: IV, pp. 83–110

- Rhodes, Elizabeth. 1992. "El *Libro de la oración* como el best-seller del Siglo de Oro", en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, 21–26 de agosto de 1989*, Antonio Vilanova (ed.), 4 vols. (Barcelona: PPU), I, pp. 525-532
- Rodríguez de Ceballos, Alfonso. 2004. "El Cristo Crucificado de Velázquez. Trasfondo histórico-religioso", *Archivo español de arte*, 305, pp. 5-19
- Romero-Díaz, Nieves. 2002. *Nueva nobleza, nueva novela. Reescribiendo la cultura urbana del Barroco* (Newark: Juan de la Cuesta)
- Root, Jerry. 1997. "*Space to Speke*". *The Confessional Subject in Medieval Literature* (New York: Peter Lang)
- Rotmil, Lisa A. 2010. "Understanding Piety and Religious Patronage. The Case of Anne of Austria and the Val-de-Grâce", en *Art in Spain and the Hispanic World. Essays in Honor of Jonathan Brown*, Sarah Schroth (ed.) (London: Paul Holbertson), pp. 266-281
- Rowe, Erin Kathleen. 2011. *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Ávila and Plural Identities in Early Modern Spain* (University Park, PA: Penn State University Press)
- Ruiz Pérez, Pedro. 2009. *La rúbrica del poeta. La expresión de la autoconciencia poética de Boscán a Góngora* (Valladolid: Universidad)
- Salvador Miguel, Nicasio. 2008. *Isabel la Católica. Educación, mecenazgo y entorno literario* (Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos)
- San Agustín, 1990. *Confesiones*, Pedro Rodríguez Santidrián (ed.) (Madrid: Alianza)
- Sánchez Dueñas, Blas. 2008. *De imágenes e imaginarios. La percepción femenina en el Siglo de Oro* (Málaga: Universidad)
- Sánchez Hernández, Leticia. 1997. *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias. Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel* (Madrid: Fundación Universitaria Española)
- Sánchez Ortega, María Helena. 1992. *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen: La perspectiva inquisitorial* (Madrid: Akal)
- Sánchez Lora, José Luis. 1988. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca* (Madrid: Fundación Universitaria Española)
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2006. *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del siglo XV* (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert)

- 2012. *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo* (Santander: Propileo)
- Santonja, Pedro. 2000. “Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales”, *Dicenda*, 18, pp. 353-392
- Sarrión Mora, Adelina. 1994. *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)* (Madrid: Alianza)
- 2003. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición (siglos XVI-XIX)* (Madrid: Alianza)
- Schlau, Stacey. 2002. “Following Saint Teresa. Early Modern Women and Religious Authority”, *MLN*, 117.2 (March: Hispanic Issue), pp 286-309
- Serrano y Sanz, Manuel. 1903-1905. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401-1833*, 2 vols. (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra)
- Sigea, Luisa. 2007. *Epistolario latino*, María Regla Prieto Corbalán (ed.) (Madrid: Akal)
- Sigüenza, José de. 1907-1909. *Historia de la Orden de San Jerónimo [1595-1605]*, Juan Catalina García (ed.), Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 8 & 12, 2 vols. (Madrid: Bailly-Baillière)
- Silva, Lorenzo. 2008. *El blog del inquisidor* (Barcelona: Destino)
- Sluhovsky, Moshe. 2002. “The Devil in the Convent”, *American Historical Review*, 5, pp. 1379-1411
- Spadaccini, N. y Talens, J. 1988. *Autobiography in Early Modern Spain* (Minneapolis: The Prisma Institute)
- Surtz, Ronald. 1995. *Writing in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Ávila* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press)
- Tausiet, María. 2008. “«Por el sieso y la natura»: Una lectura literaria de los procesos por brujería”, *Edad de Oro*, XXVII, pp. 339-364
- Tentler, Thomas. 1977. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (New Jersey: Princeton University Press)
- Teresa de Jesús, santa. 2011. *Libro de la vida*, Dámaso Chicharro (ed.), Letras hispánicas, 98 (Madrid: Cátedra)
- 1999. *Las moradas del castillo interior*, Dámaso Chicharro (ed.), Clásicos de Biblioteca Nueva, 11 (Madrid: Biblioteca Nueva)
- 2002. *Camino de perfección*, en *Obras completas*, Tomás Álvarez (ed.), Maestros espirituales carmelitas, 1 (Burgos: Monte Carmelo), pp. 443-642
- Torrente Ballester, Gonzalo. 1989. *Crónica del rey pasmado* (Barcelona: Planeta)

- Torres Sánchez, Concha. 1991. *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas* (Salamanca: Universidad)
- Vélez de Guevara, Luis. 1988. *El diablo Cojuelo*, Ángel Fernández e Ignacio Arellano (eds.), Clásicos Castalia, 170 (Madrid: Castalia)
- Vigil, Mariló. 1986. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII* (Madrid: Siglo XXI)
- Vollendorf, Lisa. 2004. "Good Sex, Bad Sex. Women and Intimacy in Early Modern Spain", *Hispania* (American Association of Teachers of Spanish and Portuguese), 87, pp 1-12
- 2005. *The Lives of Women: A New History of Inquisitional Spain* (Nashville: Vanderbilt University Press)
- Weber, Alison. 1990. *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton: Princeton University Press)
- 2000. "Spiritual Administration. Gender and Discernment in the Carmelite Reform", *Sixteenth Century Journal*, 31, pp. 127-150
- 2004. "The Three Lives of the *Vida*: The Uses of Convent Autobiography", en *Women, Texts, and Authority in the Early Modern Spanish World*, Marta Vicente, Luis Corteguera (eds.) (Aldershot: Ashgate)
- Alison Weber, "The Three Lives of the *Vida*: The Uses of Convent Autobiography", 107-125.
- 2008. "Little Angels. Young Girls in the Discalced Carmelite Reform", en *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*, Cordula van Wyhe (ed.) (Aldershot: Ashgate), pp. 211-225
- Weintraub, Karl. 1993. *La formación de la individualidad: Autobiografía e historia*, Miguel Martínez-Lage (trad.) (Madrid: Magazul-Endymion)
- Williams, Patrick. 2006. *The Great Favourite. The Duke of Lerma and the Court and Government of Philip III of Spain (1598- 1621)* (Manchester: Manchester University Press)
- Woolf, Virginia. 1945. *A Room of One's Own* [1929] (London: Penguin Books)
- Zamora Calvo, María Jesús. 2008. "Las bocas del diablo: Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII", *Edad de Oro*, XXVII, pp. 411-445
- Zarri, Gabriella. 1996. "Living Saints. A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century", en *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*,

Daniel Bornstein y Roberto Rusconi (eds.) (Chicago: University of Chicago Press), pp. 219-303

Zayas y Sotomayor, María. 1983. *Parte segunda del sarao y entretenimiento honesto (Desengaños amorosos)*, Alicia Yllera (ed.), Letras hispánicas, 179 (Madrid: Cátedra)

— 2000. *Novelas amorosas y ejemplares*, Julián Olivares (ed.), Letras hispánicas, 482 (Madrid: Cátedra)

Zum Brunn, Émilie. 2007. “Introducción”, en *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Georgette Épiney-Burgard y Émilie Zum Brunn (eds.) (Barcelona: Paidós), pp. 13-37