

Literatura religiosa y molinosismo en el siglo XVIII: *Vida de la V. madre sor Serafina de Dios* (1760)

Cristina Gimeno-Maldonado*
Universitat Autònoma de Barcelona

A grandes rasgos, la historia de la literatura religiosa del periodo moderno suele describirse más o menos así: el siglo XVI fue un momento culminante protagonizado por la producción renacentista, genuino en cuanto a sus maestros y que provocó una fervorosa expansión en cuanto al eje temático místico-espiritual, sobre todo, por personajes como santa Teresa de Jesús (1515-1582) y san Juan de la Cruz (1542-1591). El siglo XVII, aunque menos brillante en la nómina, de forma esporádica también presentó determinados éxitos de interés mediático, como fue el caso del padre Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) y de sor María Jesús de Ágreda (1602-1665). A la contra, el XVIII fue un siglo de ruinoso decadencia, caracterizado por el barroquismo, tímido en originalidad, de actitud recopiladora, estéril y vacío de producción científica¹. No vamos a discutir aquí la exactitud de cada uno de los periodos, pero, con las connotaciones que siguen, intentaré aportar algunos elementos para comprobar que el ámbito de la literatura religiosa del siglo XVIII no responde por entero a la realidad fijada en este cuadro. El siglo XVIII necesita de muchas y ricas matizaciones².

* ORCID: 0000-0003-1918-6178

¹ El término barroquismo lo utilizamos entendiéndolo no como sinónimo de barroco, sino como la degeneración universal del genuino barroco.

² Un análisis completo sobre la cuestión, Cristina Gimeno-Maldonado, *Una memoria histórica de la Orden del Carmelo. Roque Alberto Faci (1684-1774)*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2018.

La literatura religiosa en el siglo XVIII

Para poder empezar a hablar de lo que significó la literatura religiosa del siglo XVIII es necesario tener en cuenta la multitud de variantes, alternancias e interferencias que se sucedieron al encontrarse entre dos periodos muy definidos, la época del Barroco y la de la Ilustración, respectivamente.

Sí que es cierto que a las numerosas obras que salieron de las imprentas durante la primera mitad del siglo XVIII, en cuanto a literatura espiritual se refiere, cabe restarle la creatividad y originalidad en conceptos doctrinales. A consecuencia, la mayoría de los libros que llegaron a las planchas fueron un mosaico de citas de otros textos que continuaron hablando de lo mismo. De la Vega definió el método argumentado que la literatura espiritual del periodo se basó en “el arte de componer libros a tijera”³.

Además de estas composiciones restadas de originalidad, tampoco existió una tipología transparente ni lineal, en cuanto a doctrina y escuela se refiere. De hecho, cada escuela u Orden, continuó trabajando según su talante y tradición. Ello produjo dos desavenencias. Por una parte, se originó una literatura espiritual llena de contradicciones inentendibles. Por otra, no sabiendo las corrientes sobrevivir a tales argumentaciones, muchas de ellas fueron decayendo frente a otras. El esplendor benedictino, franciscano y agustino se quedó atrás frente al influjo de lo ignaciano y lo teresiano, escuelas que, ya para mediados del siglo XVII y durante el siglo XVIII, ejercieron una indiscutible hegemonía sobre todas las demás⁴. Pero este afán por imponerse sobre las demás produjo cierto eclecticismo entre estas grandes escuelas. Los ignacianos, con el fin de afianzarse con mensajes novedosos, se esforzaron por equilibrar su doctrina equiparándose a mensajes pasados. Y lo mismo sucedió con la espiritualidad teresiana, que forzó su inserción en el cuadro más rígido del tomismo⁵. Ello produjo que para la primera mitad del siglo XVIII no hubiera atisbo de novedad.

Sin embargo, pese a la copia, el eclecticismo, la falta de originalidad o una tipología sin definición, hubo un claro predominio de la literatura práctica sobre la teórica. Esta premisa se llevó a cabo en varios géneros (homilética, pastoral, formación, etc.), pero fue sobre todo la literatura espiritual la que experimentó una etapa crucial, en lo que se refiere a la ascética y a la mística.

³ Eulogio de la Vega del Carmen, OCD, “Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración”, en Baldomero Jiménez Duque y Luis Sala Balust (dirs.), *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Joan Flors, 1969, tomo II, pp. 254-435.

⁴ Para un análisis de estas escuelas en el siglo XVII, Guillermo Serés Guillén, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003.

⁵ Eulogio de la Vega del Carmen, OCD, “Literatura espiritual...”, pp. 254-278.

La ascética, se entendió como el afán que, ayudado por la gracia divina y el esfuerzo personal del creyente en aniquilar “las pasiones y apetitos, que perturban la mente y el cuerpo del principiante”, podía permitir al devoto “alcanzar sucesivas metas espirituales, que a su vez le permitirán asumir el ideal de perfección moral”⁶. Por tanto, se estipulaba que era una virtud adquirida.

La mística, en cambio, se entendió como:

un tipo de vida espiritual inefable y oculta, en la que la naturaleza de los fenómenos que tiene lugar en el alma excede de tal manera su capacidad de comprensión y análisis, que ni el mismo que los experimenta los puede entender a fondo ni menos hacerlos entender a los demás⁷.

Es decir, era una virtud recibida.

Junto a ello, la base estructural mayoritaria que se formuló, que incluyó a la mayoría de teólogos y practicantes, fue la de las tres vías, o de los tres estados, siendo el centro cardinal de toda esta literatura espiritual la contemplación⁸. Pese a que en el seno del cristianismo la incorporación de estos principios generales se establecieron siglos atrás –tómese el ejemplo de Francisco de Osuna (1549-1540) y su *Abecedario espiritual* (1525-1527)–, para el siglo XVII esta tendencia se hizo eco entre los teólogos, provocando que hacia finales del siglo y durante toda la centuria siguiente, la temática pasase a ser dominada por todos los escritores del periodo. Lo que nuevamente se convirtió en un motivo de discordias entre escuelas.

Sin embargo, estas nuevas disputas, que adquirieron un encono en aumento y que bien podrían haberse alargado a lo largo de todo el Setecientos, fueron acalladas de manera fulminante con la explosión del quietismo. En palabras de Tellechea “el año 1687 queda marcado en la historia de la espiritualidad por la condena romana del quietismo”⁹.

Hasta aquí nos encontramos una literatura espiritual demasiada manipulada por sus afines y, con la condena del quietismo, aún más desvirtuada.

⁶ Guillermo Serés Guillén, *La literatura espiritual...*, pp. 14-15.

⁷ Cristóbal Cuevas García, *Ascética y mística*, Madrid, La Muralla, 1973, p. 4. Citado por Guillermo Serés Guillén, *La literatura espiritual...*, p. 15.

⁸ Eulogio de la Vega del Carmen, OCD, “Literatura espiritual...”, pp. 292-298.

⁹ José Ignacio Tellechea Idígoras, *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 7. Véase también, José Ignacio Tellechea Idígoras, “Molinos y el quietismo español”, en Ricardo García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, tomo IV, pp. 478-521.

El quietismo

La corriente quietista, de raíz contemplativa, se identificó con la oración de simple fe, más afectiva que discursiva, considerándola como crucial para el devoto, ya fuera por su relación adquirida o adquirible. Uno de los primeros en defender el método fue el almeriense Juan Falconi de Bustamante (1596-1638) que, convencido de la práctica y su eficacia espiritual, se esforzó por hacerla clara apelando a los mejores autores en la materia: Francisco de Osuna (1497-1540), fray Luis de Granada (1505-1588), santa Teresa (1515-1562) o José Álvarez de Paz (1560-1620), entre otros. Pero pese a los esfuerzos de Falconi y de otros seguidores que intentaron reafirmarse en los grandes maestros, el grupo de quietistas fue catalogado como “iluministas” por el Santo Oficio.

A pesar de la persecución, el quietismo suscitó multitud de admiradores, sobre todo en Italia, donde existió un importante influjo de escritores que comenzaron a dibujar e identificar todas las formas de oración relacionadas con la quietud. Fue a estos a los que se unió con sus obras y su persona el aragonés Miguel de Molinos (1628-1698), justo en el momento de mayor explosión del fenómeno quietista en torno a 1670.

Cuando Miguel de Molinos (1628-1697) llegó a Roma en 1662, su ascendencia social se fundamentó en tres ejes vertebrales: la vinculación que ejerció en los círculos quietistas italianos; en su gran fama como confesor de mujeres; y en unas prácticas de oración mental que fueron cada vez más escuchadas por la sociedad italiana¹⁰.

El quietismo que expuso el aragonés defendía que la perfección se alcanzaba cuando el creyente conseguía abstenerse de toda actividad¹¹. Entre otras ideas, las pautas del método quedaron recogidas en su *Guía Espiritual*, publicada en 1675. Primero en español y poco más tarde en italiano, con un sinfín de aprobaciones por parte de teólogos, clérigos e incluso calificadores de la Inquisición. Debido a la gran acogida, pronto fue traducida a otras lenguas, siendo reconocida favorablemente en toda Europa.

En paralelo al éxito editorial, en 1682 el Cardenal Albizzi entregó un informe al Santo Oficio romano sobre el movimiento quietista en Italia, en el que apareció el nombre de Miguel de Molinos. El resultado fue nefasto para Molinos. El 18 de julio de 1685, a los diez años de haberse publicado la *Guía*, Molinos fue apresado por la Inquisición. Dos años más tarde concluyó la sentencia, condenando al aragonés a cárcel perpetua y pasando su libro a engrosar el *Index librorum prohibitorum*.

De forma prácticamente simultánea a estos episodios, surgieron por todas partes impugnadores del quietismo. Fueron pocos los libros doctrinales que no hicieran

¹⁰ En general, Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), Dossier: “Silencio femenino y quietismo barroco”, *Jerónimo Zurita* 93 (2018), pp. 13-120.

¹¹ Guillermo Serés Guillén, *La literatura espiritual...*, pp. 58-64.

referencia a los quietistas, criticando sus métodos para hacer de la perfección una tarea de estar por casa y de a diario.

A nivel peninsular, lo sucedido en 1687 tuvo una amplia repercusión. Sobre todo en la zona del levante, pues las estrechas relaciones que tuvo Molinos con Valencia y sus círculos se vieron directamente afectadas. No tardaron en mostrar que ya existía condena o controversia previa de sus métodos a nivel regional, expresando el deseo de desvincularse de cualquier relación posible con la doctrina quietista¹². Esto nos llevaría a pensar que el quietismo sucumbió antes de terminar el siglo XVII. Sin embargo, la literatura polémico-quietista se alargó algo más allá de la segunda parte del siglo XVIII.

A nivel español Antonio Arbiol (1651-1726), Nicolás Tergazo (1679-1761) y Vicente de Calatayud (1698-1771) fueron los antiquietistas más citados a lo largo del siglo XVIII. Pero no fueron los únicos, estas manifestaciones se alargaron varias décadas y para varias plumas.

Se encuentran referencias condenatorias hacia el quietismo a lo largo de todo el siglo, tanto en las aprobaciones, como en el contenido de las obras. Francisco Pons nos ha ofrecido varios ejemplos de la urbe valenciana como José Vicente Ortí y Mayor, que en 1743 publicó la vida de sor Gertrudis Anglesola, en la que incluyó dos párrafos referidos a Molinos con el fin de distanciar la espiritualidad de la monja respecto de la doctrina de la quietud. También en Tomás Pérez, que publicó la vida de la beata Ana Ruiz en 1744, se observa la condena tardía que se empeñaba en desvincularse del aragonés¹³. Estos casos son un buen ejemplo de mujeres místicas que podían entrar en colisión con la autoridad religiosa, por ser sospechosas de iluminismo y otras desviaciones de la ortodoxia. Con un discurso bien distinto y también con la vida de una mujer, se unió a este movimiento en el año 1760, es decir, a 73 años de la condena, fray Roque Alberto Faci (1684-1774)¹⁴.

Sor Serafina de Dios (1621-1699)

La *Vida de la V. madre sor Serafina de Dios de la Orden de nuestra señora del Carmen observante*, de fray Roque Alberto Faci fue impresa en Zaragoza en 1760, siendo la primera edición en Nápoles en 1723. El ejemplar trae la traducción de la biografía de una religiosa italiana, nacida en Capri en 1621 y que falleció en 1699. Su perfil biográfico

¹² Francisco Pons Fuster, “La espiritualidad no ilustrada valenciana en la primera mitad del siglo XVIII”, en Emilio Callado Estela (coord.), *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2013, pp. 181-202.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Un detallado análisis biográfico y bibliográfico del personaje en, Cristina Gimeno-Maldonado, *Una memoria histórica... passim*.

cumple con el arquetipo femenino de una religiosa del siglo XVII (es fundadora, es mística y es escritora)¹⁵. De su entrada en religión destaca que, pese a los deseos que el padre tenía por casarla, y la intención de ella en convertirse en terciaria de la Orden, tuvo una visión del hábito de la Orden del Carmen, por la que comprendió que Dios le había encomendado fundar una casa de carmelitas observantes. Y en ello puso todos sus esfuerzos, resultando el convento del Santísimo Salvador en Capri. Por lo demás, al margen de ser una religiosa con grandes virtudes y ejemplo, también se relatan de ella diversos episodios místicos que le sucedían después de la comunión y durante la oración.

Sus ejercicios fueron redactados por ella misma, así como varios tratados de diversas materias que conocía, sobre todo relacionados con los trabajos del alma, que dirigió a sus padres espirituales. La fama de la religiosa no quedó intramuros. De hecho, en diversas obras se pueden encontrar referencias a esta religiosa bajo el nombre de Serafina de Capri. Por ejemplo, en la obra del italiano Alfonso Maria Liguori, *Glorias de María* (1750), obra que primero fue traducida al español y posteriormente al catalán por un monje benedictino anónimo, y que Joaquim Arqués i Jover reeditó a mediados del siglo XIX¹⁶. De la misma forma, otros autores, con la intención de mostrar sus ejercicios a otros religiosos continuaron utilizando sus textos¹⁷.

Y es que el caso de sor Serafina es asombroso, no solo por la cantidad de obras que escribió, sino también por la atención que dedicó a su estilo literario. El hecho que continuase teniendo éxito rebasada la primera mitad del siglo XIX nos muestra la poca afectación barroca. Ella formó parte de una tradición, heredera de Teresa de Jesús o de Hipólita de Rocabertí, en el que se adoptada un “estilo llano” para facilitar la comunicación con un público lector más amplio y popular.

Pero el caso de Serafina de Dios nos sorprende por otra cuestión. Al margen de la santidad y ejemplo de sus ejercicios, si algo destaca de sus escritos, es la mención que hizo de Miguel de Molinos. En base a la biografía de sor Serafina, se relata que Molinos recurrió a ella mediante correspondencia. Como apuntó el biógrafo:

¹⁵ En referencia a este patrón, María Helena Sánchez-Ortega, *Escritoras religiosas españolas. Trance y literatura (Siglos XV-XIX)*, El Cid Editor, edición digital, 2010, pp. 128-165.

¹⁶ Joaquim Arqués i Jover, *Glorias de María, obra útil para llegar y predicar. Que escrigué en italiá sant Alfons Maria Liguori, traduïda al castella per lo R.P.M. Fr. Joaquim Arqués y Jover, de la Real y militar Ordre de la Mercé*, Barcelona, Pau Roca, 1852.

¹⁷ Se pueden encontrar diversas referencias en la obra anónima, *Diario espiritual que comprende una colección de dichos y de hechos de santos y de otras personas de singular virtud*, Quito, J. Campazano- J. Villavicencio, 1869. Una sucinta referencia sobre sus experiencias contemplativas fue trabajada por, Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Capellades, Kairós, 2001 (1º ed. 1962).

N. V. Madre Serafina de Dios fue la primera que reveló y contradujo la doctrina del impío e impuro Miguel de Molinos [...] y por escrito procuró se impugnase ese error de Molinos, aun antes que la Iglesia lo condensase. Tuvo Molinos el atrevimiento de escribir una carta a nuestra V. Madre, la tomó en sus manos y no pudiendo sufrir el hedor que exhalaba la arrojó. Y habiendo visto el librete de su oración, que escribió Molinos y llamó de Quietud, mandó que ese se arrojase al fuego, como se ejecutó y cuidó que ninguna monja suya lo leyese. Pretendía ser confesor de su conservatorio de la isla de Capri un sacerdote (después castigado por la santa Inquisición de Roma) y con todo tesón se le opuso y no llegó a ser confesor de este, ni de otro conservatorio suyo, y al fin el Señor dio vida a nuestra V. Madre para ver condenado por nuestro Santísimo Padre Inocencio XI¹⁸.

El escrito de sor Serafina fue el *Tratado sobre la oración de la fe*, escrito en 1680, casi siete años antes de la condena de Molinos. El documento apenas se extiende a siete hojas en cuarto y posee una claridad en el mensaje lejos de todo tipo de retórica:

He oído que muchos usan un modo de oración que llaman Oración de Fe, cuyo modo es facilísimo a todo estado de personas para unirse a Dios sin fatiga, y sin hacer acto alguno, ni reflexiones, diciendo que el obrar impide al espíritu puro y a la fe. Yo quedé suspensa. Y son tan contrarias y retiradas de mi opinión, que aunque ignorante doy las razones.

Dos son los modos más usados de hacer oración; uno ayudado de nuestras fuerzas, y otro dado por el Señor. Él es don de Dios; este nosotros no lo podemos pretender, ni hacer, porque no está en nuestra mano, sino que Dios lo da a quien quiere, cuando quiere y como quiere. Lo suele dar a algunas almas bien purgadas y refinadas, que por eso le llama don, pues todas las diligencias que una alma puede hacer, no bastan a merced la oración de unión, la cual es don del Señor¹⁹.

Y en contra del método quietista alegó:

Demos que una pobre alma constituida en medio de las tribulaciones y espinas del mundo llena de cien pasiones y cien malos hábitos, mal mortificada y mal habituada, sin hacer cosa, se ponga en oración de fe. Esta no hará más que pensar despropósitos, o

¹⁸ Roque Albergo Faci, OCarm, *Vida de la V. madre sor Serafina de Dios de la Orden de nuestra señora del Carmen observante, y fundadora de la congregación, llamada del santísimo Salvador, de monjas carmelitas observantes reformadas, en el Reyno de Nápoles, y la primera, que descubrió, e impugnó los errores del herejia Miguel de Molinos, escrita en idioma toscano por los M. RR. PP. D. Nicolás Squillante, y D. Thomas Pagani de la congregación de san Phelipe Neri de la ciudad de Nápoles, y la consagra al gran padre, y fundador de la congregación del oratorio San Phelipe Neri*, Zaragoza, Joseph Fort, 1760, p. 690.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 691-692.

dormir, andar vagueando, y moler grano acostumbrado [...] pues nuestra mente es un molino, que si nada en él se pone, en vano muele [...]. Esto me parece una necesidad²⁰.

Este tratado se imprimió y se incluyó en 1745 en la causa decretoria de la beatificación de la misma madre Serafina junto con otros tratados de diversas materias, relaciones de su alma y multitud de cartas contra Molinos²¹, postulación que finalmente no tuvo éxito²².

Conclusiones

Llegados a este punto, es preciso distinguir hasta dónde afectó el rechazo hacia Miguel de Molinos, obra y métodos. La resolución que se dictó en 1687 provocó dos consecuencias que afectaron profundamente a la literatura religiosa del periodo. Primero, que a partir de entonces molinosismo y quietismo tendieron a ser sinónimos. Segundo, que en la condena de Molinos, no sólo se arremetió contra el quietismo, sino contra la mística en general.

Para el caso español, ambas cuestiones provocaron el aumento de prevenciones en las exposiciones doctrinales de la literatura espiritual. El descrédito en el que se vio envuelta la mística en base a estas polémicas hizo matizar las expresiones de cualquier manifestación sobrenatural o espiritual que se considerara extraordinaria. Y, en consecuencia, la oración mental fue desacreditada como práctica eficaz para la perfección. Con ello, para la centuria del XVIII, la mística solo se apreció en la particularidad de algunas monjas que dejaron sus vidas manuscritas, cuyos testimonios fueron aprovechados como objeto de análisis y codificación para directores espirituales. El saldo de este cambio provocó que el género, abrumador en épocas anteriores en cuanto a su prosa creativa, pasase a ser un estilo que, según Egido:

Fosiliza la experiencia al traducirla en tratados escolásticos, en casuística espiritual y en discusiones y elucidaciones acerca de vías, grados de oración, contemplación adquirida

²⁰ *Ibid.*, p. 694.

²¹ *Ibid.*, pp. 687-690.

²² Véase un estudio sobre estos postulados en Rosa María Alabrús Iglesias, “El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina”, en José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno Martínez (coords.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2015, pp. 169-178.

o infusa, unión, con frialdad de escuela que contrasta con la calidez de santa Teresa y de san Juan de la Cruz²³.

Y siguiendo el hilo de las palabras de Egido, no olvidemos que el tratado de sor Serafina reafirma la praxis teológica de siglo XVIII, que premia una exposición práctica en el argumento, frente al silogismo del enmarañado barroco. Es decir, dándole un carácter genuino al siglo, una especificidad que tumba las corrientes que lo acusan de estéril.

En segundo lugar, cabe destacar la singularidad de sor Serafina en cuanto al uso de su biografía. Sin entrar en grandes detalles, es conocido que la religión puso a disposición de las mujeres un vocabulario rico y expresivo, y sirvió como sistema de comunicación social en el que, por diversos motivos, las mujeres se distinguieron como participantes especialmente eficaces. Pero este caso evidencia que esta relación no solo fue una forma singular de contacto entre la espiritualidad y la mujer, pues a pesar de los mandatos de las autoridades eclesiásticas, muchas monjas y beatas defendieron con éxito su autonomía dentro del mundo intelectual y emocional de la fe y la práctica religiosa. Además, no solo consiguieron muchas veces mantener un cierto margen de autodeterminación, sino que también defendieron hábilmente su derecho a ejercer actividades públicas dentro de este campo.

Por tanto, es lícito que nos sigamos preguntando: ¿Cuál fue el impacto real de la contrarreforma sobre la experiencia religiosa de las mujeres en la Época Moderna? O es necesario que reordenemos los conceptos para preguntarnos: ¿Cuál fue el impacto de las mujeres de la contrarreforma en la Iglesia? Huyendo de las interpretaciones tradicionales que tratan exclusivamente la represión de “arriba a abajo” de la contrarreforma, expreso el deseo de que la prioridad en futuros estudios sea dada no a los espacios cuyo acceso quedó prohibido a las mujeres o se crearon para ellas, como fue la clausura, sino aquellos cuyas puertas forzaron las mujeres de época.

²³ Teófanos Egido López, OCD, “Religión”, en Francisco Aguilar Piñal (ed.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 787.