

# Proyecto político y aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI en España

Maria Laura Giordano

Universit  di Catania  
Traversera de les Corts, 178, 8, 1  
08028 Barcelona

---

## Resumen

En los años setenta del siglo XVI la beata Francisca de  vila (*alias* de los Apóstoles) quería fundar en Toledo un monasterio y un colegio de sacerdotes. Mientras tanto organiza en aquella ciudad una campaña a favor de la liberación de Carranza, el ex arzobispo de Toledo arrestado por la Inquisición en 1559. Francisca de los Apóstoles ve en el nombramiento como Papa de aquel prelado la única posibilidad de realizar sus proyectos y la condición para que la renovación de la Iglesia se pudiese cumplir. En 1575 la Inquisición ordena su arresto y pronto empieza el proceso en contra de ella. El estudio del proceso y, en particular, de las cartas de la beata ofrecen la posibilidad de practicar distintos niveles de lectura de su caso, lo cual nos proporciona una información más completa sobre su vivencia y sobre la historia de la espiritualidad de aquella época.

**Palabras clave:** Inquisición, mujeres, espiritualidad, renovación de la Iglesia, escritura, política, alumbrados.

---

## Resum. *Projecte polític i aspiracions reformistes a les cartes d'una beata del segle XVI a Espanya*

Als anys setanta del segle XVI la beata Francisca de  vila ( lies de los Apóstoles) volia fundar a Toledo un monestir i un col·legi de capellans. Al mateix temps organitza en aquesta ciutat una campanya a favor de l'alliberament de Carranza, l'exarquebisbe de Toledo detingut per la Inquisició l'any 1559. Francisca de los Apóstoles considera l'elecció com a Papa d'aquell prelat com l'única possibilitat de realitzar els seus projectes i la condició perquè fos possible la renovació de l'Església. L'any 1575 la Inquisició ordena la seva detenció i aviat obre un procés contra la beata. L'estudi del procés i, sobretot, de les cartes de la beata ofereix la possibilitat de practicar diversos nivells de lectura del seu cas, la qual cosa proporciona una informació més completa sobre les seves vivències i sobre la història de l'espiritualitat de l' poca.

**Paraules clau:** Inquisició, dones, espiritualitat, renovació de l'Església, escriptura, política, il·luminats.

---

## Abstract. Political project and reformists aims in the letters of a Spanish beata of 16<sup>th</sup> century

In the seventies of the sixteenth century, the *beata* Francisca de Avila (*alias* de los Apóstoles) is planning to set up a monastery and a college of priests in Toledo. Meanwhile, in the same time, she organizes a campaign to release Carranza, the former archbishop of Toledo who was arrested in 1559 by the Inquisition. Francisca sees in appointing the Prelate Pope the only possibility to achieve her project, as well as the basic condition to fulfil the renewal of the Church. In 1575 the

Inquisition orders her arrest. Soon the trail begins. To investigate the process and, in detail, the beata's letters, provides the possibility to realize different readings of her story and to achieve a more complete knowledge of her existence, and about of the history of spirituality of that period.

**Key words:** Inquisition, Women, Spirituality, Church Renewal, Writing, Politics, Illuminati.

---

El estudio de los procesos inquisitoriales, pese a haber sido frecuente objeto de atención de la historia social y de la espiritualidad, no deja de ser una fuente reveladora de nuevos descubrimientos y sugerencias. Por nuestra parte, trataremos de poner en evidencia la relevancia de las fuentes inquisitoriales para el estudio de la vida religiosa femenina. Además, nos parece oportuno dedicar una atención particular a aquellas experiencias de misticismo que se desarrollan en el espacio de vida religiosa comprendido entre el siglo y el claustro, y que tienen como protagonistas a las beatas. Utilizaremos para ello el ejemplo concreto de Francisca de los Apóstoles. Una de las razones que hace interesante el estudio de esta beata, procesada por la Inquisición de Toledo entre los años 1575-1578, es el protagonismo femenino en el clima de renovación y de los movimientos de reforma de la Iglesia.

Excluyendo las raras y muy superficiales referencias que algunos historiadores hacen sobre su caso, la fuente más importante es el proceso inquisitorial, que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, en la sección *Ilusas e Iludentes*. Antes de empezar a hablar de dicho proceso, y de las posibilidades que ofrece el estudio de las cartas de Francisca de los Apóstoles, puede ser útil recordar unos acontecimientos que ayudan a enfocar mejor su vivencia.

La segunda mitad del siglo XVI en España se caracteriza por ser un período de grandes cambios y proliferación de fermentos espirituales que alcanzan al mundo religioso. La nueva transformación político-institucional post-tridentina se va definiendo gradualmente: por una parte, bajo el empuje del nuevo modelo de fe y de santidad contrarreformista; por la otra, mediante la afirmación de un ideal monástico renovado —en este período nacen nuevas órdenes religiosas y las que ya existen renuevan su regla—, mucho más coherente con el mensaje evangélico.

Por lo que hace referencia a la vida religiosa femenina, durante la segunda mitad del siglo XVI se suceden una tras otra iniciativas para la introducción de la clausura: un primer intento está representado por la bula *Ad perpetua rei memoriam* dictada por Pablo III en 1566. Con este documento se establece la clausura y la profesión de los votos solemnes incluso para las terciarias que vivían en comunidad. De hecho, esta maniobra enclaustraba a las mujeres que vivían como religiosas en los espacios cerrados de la casa o del convento, distanciándose así, y de forma definitiva, del clima espiritual con el que se había iniciado el *Siglo de Oro*, al que se suele recordar como el período de los «claustros abiertos». Al respecto, cabe añadir que el nacimiento de nuevas formas de espiritualidad —como el *dejamiento* o la difusión de la *Devotio moderna*— también favoreció la afirmación de una propuesta de vida cristiana que no se cumplía sólo dentro de los lugares religiosos o sagrados, sino que era «democratizada»: todos, hombres y mujeres, casados o célibes, religiosos o laicos, podían responder a la llamada de perfección que, de tal manera, se podía definir como universal.

No se puede decir que la afirmación de la clausura, ahora la única modalidad practicable para cumplir un camino de perfección cristiana, se haya impuesto pacíficamente, sin encontrar resistencia alguna (Muñoz-Fernández, 1994). En efecto, no son pocos los casos de beateríos que recibieron la orden de transformarse en conventos de clausura y que reaccionaron institucionalizando, de manera repentina y traumática, formas de convivencia que habían alcanzado cierto grado de autonomía y de madurez. De aquí nace la necesidad de elaborar nuevas estrategias de resistencia por parte de algunas religiosas, para reducir los riesgos de la persecución, frente a la radicalidad de la maniobra. En cambio, el caso de Francisca de los Apóstoles parece ir en la dirección contraria: ella elige la clausura siguiendo un camino interior que le permite ver en aquella elección la posibilidad de afirmar el propio deseo de espiritualidad y que tenía que concretarse en la fundación de un monasterio y de un colegio de sacerdotes. De hecho, ella ya dirigía una comunidad de mujeres que habían decidido vivir en clausura.

De esta beata da noticia Beltrán de Heredia, que la recuerda como autora de una «pseudoreforma» de la Iglesia, sospechosa de iluminismo y que vive el clima delirante y visionario de finales del siglo xvi (Beltrán de Heredia, 1947). Álvaro Huerga también la cita brevemente, y no con un tono diferente, ya que la describe como «ex posesa» (Huerga, 1978, p. 231-233), que tenía el singular proyecto de fundar una casa de doce mujeres («doce marías») y de doce sacerdotes («doce apóstoles»), en el cual Serrano y Sanz ve un ejemplo de monasterio dúplice. En cambio la referencia que da de Rosa Rossi (1988, p. 124) de Francisca de los Apóstoles, en su biografía sobre Santa Teresa de Ávila, aunque breve, tiene un matiz distinto. Según esta historiadora, ella había organizado una campaña a favor de la liberación de Carranza, el ex arzobispo de Toledo arrestado por la Inquisición en 1559, acusado de luteranismo. Convencido de que los obispos tenían que vivir en su propia sede, cuando fue nombrado primado de España Bartolomé Carranza se estableció en Toledo. En aquella ciudad, en los primeros años de la década de los setenta, período al cual se refieren las iniciativas de Francisca de los Apóstoles, estaba todavía muy vivo el recuerdo y el ejemplo de aquel hombre que había vivido muy devotamente. En particular, las cartas de Francisca reflejan la santidad del hombre y describen el sufrimiento y las injusticias que el ex arzobispo de Toledo estaba viviendo por su encarcelamiento. En la correspondencia de Francisca, así como en varias partes del proceso, se hace continua referencia al arzobispo Bartolomé Carranza que se convierte en el centro en el que convergen las expectativas de reforma de la beata y, al mismo tiempo, la posibilidad de realizarlas. En una carta, enviada a la hermana Isabel de San Jerónimo, a la que Francisca contaba sus proyectos y sus visiones, la referencia al arzobispo se traduce en una imagen —«la joya que nuestra señora tenía prometida»—, que expresa simbólicamente la ilusión y la energía que le daban fuerza y empuje a la beata toledana para actuar.

La propuesta en la que se basa este estudio consiste en buscar en las cartas de Francisca las posibilidades de una pluralidad de claves de lectura, que aporten distintos motivos de reflexión, enriquezcan el análisis y proporcionen significados nuevos, lo que facilitará una idea precisa del contexto de relaciones sociales en el que se movía la beata de Toledo. En las cartas queda muy bien reflejado el

entorno de hombres y mujeres con los cuales se relacionó. Cada uno de aquéllos desarrolló un papel distinto en el proceso de fundación de los monasterios. Así, empezaremos este estudio evaluando el contenido espiritual de las cartas, poniendo de relieve las referencias que la conectan con el clima religioso de aquella época.

El contenido del epistolario de Francisca está casi enteramente dedicado a las descripciones de sus visiones y de sus «arrobamientos», que ocurren puntualmente «ante el sagrario» y después de comulgar. Las cartas parecen respetar la estructura de las relaciones de espíritu, en las cuales las religiosas que vivían la experiencia mística contaban su propio estado interior. También, Francisca describe minuciosamente sus sufrimientos físicos e interiores «las mayores oscuridades en el alma que se puede decir y tormentos en el cuerpo», que ocupan un espacio considerable en la narración de los hechos. En las cartas encontramos el relato de su estado interior y de sus visiones, en las que Francisca vive su momento culminante cuando interviene Carranza, sumatoria de todos los significados en ella contenidos. Ya la investidura divina, así, oportunamente lo confirma: «luego bi como tomó el hijo de Dios al arzobispo de un brazo y le presentó a su padre diciendo padre mío, ves aquí a Bartolomé que será bastante a reformar todo lo eclesiástico».

Después, la visión de Francisca revela cómo las dos vicisitudes humanas del arzobispo y de Francisca se juntan en el único proyecto de «reforma del estado eclesiástico»: «y luego sentí como se abrazó con mi espíritu el arzobispo Bartolomé esortandome a grandes cosas». Las visiones de Francisca no son enigmáticas o misteriosas ni hay que descifrarlas. Por el contrario, reflejan la realidad, dan un sentido crítico del tiempo presente y, al mismo tiempo, sugieren una solución —la liberación de Carranza: «fueme respondido que clamase por el arzobispo Bartolomé que en su salida estava todo el remedio».

La voz interior que ha revelado a Francisca esta verdad es de origen divino. Así, a través de visiones y «arrobamientos» la beata intuye la voluntad de Dios, que aquí tiene un matiz de actualidad política muy marcado. La referencia al arzobispo se hace cada vez más precisa; hasta el punto de que podría pensarse que el prelado conocía el proyecto de Francisca de los Apóstoles y de su hermana Isabel Baustista y que les habría apoyado. En efecto, en una carta que la beata escribe al clérigo Don Pedro Chacón, que iba a menudo a su casa, se lee:

Gonzalez y lo mismo escribe el que tiene por sumo contento el tratalla dio mucho credito a la carta que yo enbie al Don Pedro de lo que yo dije a v.m. en secreto tanto que no se la quiso dar a mi hermana hasta mostralla al arzobispo el qual a respondido que todo lo que mi hermana le pedia era muy justo y que el le prometia se lo daria todo.

Junto con las cartas, encontramos, en el mismo legajo que reúne los documentos del proceso, unos escritos de Francisca correspondientes a las «obligaciones». Se trata de textos con los cuales Francisca se entrega a Dios:

En el nombre de Jesu Cristo crucificado y de la gloriosa birgen Maria digo yo Francisca de los Apostoles que me obligo todos los dias de mi vida a bibir en perpetua retitud de espiritu fundando todas mis obras en dar solo gusto a Dios y desgusto a mi.

Probablemente dichos escritos, como refiere Don Pedro Chacón, testigo en el proceso, habían sido enterrados bajo tierra y se les cambiaba de sitio a menudo. En las «obligaciones» Francisca ofrece su vida al servicio de Dios y así atestigua tener una religiosidad intensa, como prueba su prosa inspirada y coherente. Una imagen que allí se repite es la de Dios que baja del cielo a la tierra, signo precursor del misterio de la Encarnación y de la Pasión de Cristo, dos momentos de la vida de Jesús muy presentes en los escritos de Francisca. Este hecho no es casual, ya que verosíblemente hace referencia a una visión muy difundida del cristianismo de aquel momento, que enfatizaba justamente aquellos aspectos de la doctrina cristiana conocidos con el nombre de beneficio de Cristo. A este propósito Francisca escribe:

Por lo cual digo yo Francisca que obligo a gercitar la *pasion* de este gran dios con todas las fuerzas de mi boluntad y quanto en mi fuere hare que se ejercite esta *pasion* en todas las animas que yo tratare mas en el monasterio de la *santa encarnacio* el cual queda sujeto a pagar estas deudas que dicho tengo por satisfación de la grande ingratitude que todo el mundo emos tenido a estos *beneficios que nuestro Señor obro por el hombre* para la cual satisfación esta boluntad de la santissima trinidad y de la gloriosa birgen de entrar en Corpus Christi y en la *santa encarnacion* sea todo su yntento emitir y seguir a Gesu. [La cursiva es mía]

Esta adhesión por parte de Francisca a los temas de la *Imitatio Christi* y del beneficio de Cristo se puede interpretar como una repercusión de la espiritualidad coetánea, la cual, pese a la complejidad de los aspectos que la caracterizan, encuentra una unidad en un esquema cristocéntrico (García-Villoslada, 1980). Pero si eso vale como una referencia de carácter general, donde enmarcar la experiencia de fe de Francisca, la relación más cercana es, sin duda, la que establece con Carranza. Con el ex arzobispo de Toledo compartió la vía del beneficio de Cristo, que exaltaba los momentos de la Encarnación y de la Pasión del Salvador (méritos de Cristo), temas que aparecían con cierta frecuencia en la predicación de aquel prelado. La afinidad doctrinal que une a Francisca con Carranza —y también a Juan de Cazalla, Juan de Valdés y Juan de la Peña, que compartían aquella misma visión del cristianismo— es importante, porque no sólo pone en evidencia la circulación de ideas comunes, sino también porque sería indicativo de la adhesión por parte de Francisca a una corriente de pensamiento cristiano, ya definida por Bataillon como «Reforma Católica».

En otro sentido, detenerse en la consideración de los aspectos y las dinámicas histórico-sociales permite iluminar el contexto de las relaciones en el que se movía la beata de Toledo y, al mismo tiempo, enmarcar su vicisitud dentro de la crónica de su tiempo. Así, por ejemplo, a propósito del estado de los monasterios en aquel período, Francisca escribe:

Personas muy ricas ansi doncellas como biudas y de tan gran santidad que me espantan tanto que todas mue quentan que an deseado toda su vida meterse en religion y por ber el destraymiento que ay en los monasterios tienen por bienestarse en su casa y que an entendido que a de ser esta religion de gran santidad y piden me que las tenga por recibidas.

Se percibe el ansia de Francisca mientras espera la vuelta de su hermana Isabel Bautista de Roma, quien había ido a pedirle al papa la autorización para fundar el monasterio. Tranquiliza a todos aquéllos que habían puesto su confianza en ella diciendo que «yo no puedo nada más que lo encomienden a Dios que si la señora que fue a ello viene con los recaudos yo haré de mi parte lo que pudiere». El clima de espera y las personas que la rodean no sorprenden puesto que atestiguan que el proyecto de Francisca estaba apoyado por aquellas mujeres que la visitaban asiduamente y que nutrían esperanzas sobre el desarrollo del asunto:

Cosa maravillosa que estas mismas personas que despido tornan a poco días y me dicen las grandes oraciones que hacen por ello y que su ynterior les responden que a de ser el monasterio de gran santidad y grandeza que no se la puedo quitar de su cabeza por mucho que se lo contradiga por proballas sino que an de esperar hasta que ella venga que an de gastar su vida y hacienda en tan santa obra.

En otra carta, en la cual no falta la habitual referencia a Carranza, destaca su especial hincapié sobre el tema de la pobreza: «cada día vienen a casa muchas doncellas y biudas contandome sus deseos u gran pobreza y que las tenga por recibidas es en tan grado esto que me tienen lastimados el corazón las grandes necesidades que ay en Toledo».

La sensibilidad por lo dicho se refleja en otra carta, en la que Francisca le cuenta a la «hermana» Isabel de San Jerónimo, la destinataria de sus cartas, que de día y de noche implorará a Dios «dando suspiros y lágrimas [...] hasta que sea Dios honrado y sus pobres remediados». Vista como una gran injusticia la de dejar «perecer a los pobres teniendo Dios proveído para todas las criaturas que crío todo lo necesario», la beata no deja de empeñarse concretamente en remediarla, dando acogida en su casa a una mujer indigente.

Como hemos dicho, Francisca, junto con el monasterio de monjas, quería fundar un colegio de sacerdotes, que formara hombres cuyo destino era el de ir por el mundo predicando el Evangelio como nuevos apóstoles. Para ello había previsto que pudiesen disponer de recursos con los cuales cuidar a los pobres y proveer a sus necesidades. Así, está muy clara su preocupación por la educación y formación de los sacerdotes, así como por el tema de la pobreza. Es posible que Francisca hubiese tenido noticias de la institución del seminario de San Millán, primer colegio de sacerdotes post-tridentino, en cuya fundación había contribuido la beata Mari Díaz, quien había muerto en olor de santidad y en la más completa pobreza. En 1572 aquel seminario empezó a funcionar acogiendo niños pobres (Bilinkoff, 1993).

Lo dicho hasta ahora pone en evidencia la relación de Francisca con su tiempo, puesto que la ayuda a los pobres y la formación del clero eran preocupaciones comunes a los movimientos de reforma religiosa que proponían una viva definición de piedad y que se inspiraban en la *Devotio moderna* y en los valores del humanismo cristiano. Toda la vida y la predicación de Juan de Ávila, conocido también como el Apóstol de Andalucía, considerado como uno de los maestros de Santa Teresa, atestiguan un empeño constante en el campo de la educación del clero y en promover el verdadero concepto de caridad basado en la ayuda a los más necesitados. No es necesario detenerse a analizar la importancia del pensamiento y de

la escuela sacerdotal de Juan de Ávila, que, como es sabido, llegarían a ser la herencia espiritual que inspiraría la orden religiosa más importante fundada en el siglo xvi, la Compañía de Jesús.

Siguiendo con la lectura de las cartas, se percibe que el grupo de Francisca incluía no sólo a las mujeres que vivían con ella en su casa, sino también a sus hermanos, al clérigo Miguel Ruiz —con el cual compartía muchos momentos de su vida— y a Pedro Chacón, otro sacerdote destinatario de una carta. A pesar de que sus nombres aparecen con frecuencia en las cartas, estas figuras masculinas se definen mejor por las informaciones que nos dan otras partes del proceso, como las declaraciones que hicieron ellos mismos ante el tribunal inquisitorial, en calidad de testigo Chacón y de acusado Miguel Ruiz. Este último fue procesado porque estaba totalmente implicado en las iniciativas de Francisca, como emanaba del texto de las obligaciones, en las cuales ambos se comprometían «con los monasterios que se abian de hazer de bibir en perpetua pobresa y ayunos y oracion y penitencia y ellos ambos dos se obligaron a esto como parece por los dichos los papeles». Es el mismo Miguel Ruiz quien afirma, en el curso de una declaración suya, haber redactado de su puño y letra las «obligaciones», obedeciendo a una precisa orden de los demonios aparecidos en aquella ocasión y haber escrito bajo el dictado de Francisca las peticiones para la semana, una serie de «ejercicios» que establecían un programa de oraciones diarias. Otro clérigo que frecuentaba la casa de Francisca era Don Pedro Chacón. En una carta, la beata le escribe con tono afectuoso («mi querido hermano») y al mismo tiempo respetuoso («y total esta casa recibe sumo contento con la de v.m. y todos le besamos manos»). Continúa informándole sobre la hermana Isabel Bautista y del desarrollo de su viaje a Roma. Chacón interrogado por la Inquisición respecto a su amistad con Francisca y su hermana, dijo, reconociendo su autoridad y valía, que «las he tenido por religiosas de buena vida por que siempre recibí de ellas buenos consejos».

No termina aquí la lista de los clérigos con los que Francisca estuvo en contacto y que participaron más o menos en las vicisitudes que tanto ella como la hermana tuvieron que pasar para que se realizara su proyecto. Entre ellos está Don Pedro Mendoza, según el cual el éxito de aquella empresa dependía de la liberación de Carranza: «si el arzobispo salía como esperavan todos que el haría que lo ortogase lo que ella pedía y favorecerla en su yntención y que esto le escrevía siempre».

Según lo que prometía Francisca, en el curso de un arrobamiento, cuando Carranza hubiese sido liberado y nombrado Papa, Mendoza hubiera recibido el título de arzobispo de Toledo. Fue al mismo Mendoza a quien —a la vuelta de Isabel Bautista de Roma, en compañía de las doce mujeres que vivían con ella— «importunaron» para que pidiese al gobernador la autorización para ponerse bajo la observancia de la Regla de San Jerónimo. Mientras Don Pedro Mendoza estaba empeñado en este frente, Isabel Bautista se fue a Madrid, donde entregó una petición al rey e insistió para lograr aquel permiso del gobernador. Después de este último intento: «como la dicha Isabel Bautista dio la peticion al rey se bino luego tubo por echo su negozió y alquilaron una casa y allí se juntaron con ellas mujeres conozidas suyas».

Por lo que concierne a la posibilidad de reconstruir los modelos de santidad, las cartas no aportan mucha información. En cambio, se puede entresacar de otras partes del proceso. Resulta iluminador, por ejemplo, el momento en el que Francisca cuenta que gracias a la lectura del libro de Santa Catalina de Siena ella supera toda la perplejidad e incertidumbre que antes le había hecho dudar si aceptar o no lo que Dios le pedía:

Y que andando en dubda si aceptataria lo que Nuestro Senor le pedia avia encontrado e nel libro de Santa Catalina de Siena con un capitulo que trata como vido semejantes demonios y que avia pedido viniessen sobre ella y que assi avia sido muy atormentada dellos por la iglesia de Dios y que alli avia la dicha Francisca de los Apostoles tomado atrevimiento y osadia a determinarse y que dixo a Nuestro Señor que todo lo que a su honra y de su iglesia conviniese que ella lo aceptava de buena voluntad.

Como Catalina, también Francisca vence así a los numerosos demonios que atormentan su espíritu y que causan fuertes dolores en el cuerpo. Ella había ofrecido el sacrificio de su propio cuerpo maltratado por multitudes de demonios, para compensar a Dios por la ingratitud de los hombres y por los daños que sufriría del mal estado de la iglesia. De la misma forma Catalina se había inmolado para evitar una guerra. Ambas, con la oferta de su propio cuerpo como *medium*, ya que cubre el espacio sin mediación entre lo divino y lo humano, encarnan, según Diana Sartori, «una función que se podría llamar angélica [...] que puede terminar en acto de comunión sacrificial [...] o que, por el contrario, puede convertirse en capacidad de mediación como la de ir y volver desde una dimensión a otra sin morir (ni físicamente ni simbólicamente)» (Sartori, 1990, p. 39). Estas observaciones de Sartori nos sirven de pretexto para hacer algunas reflexiones sobre la capacidad de mediación con los ejemplos de algunas figuras: el libro de Santa Catalina, ya que le permite a Francisca comprender su propia realidad interior es, *medium* —como el cuerpo místico de las dos mujeres— porque es vínculo entre la manifestación de lo divino y la posibilidad de comprenderlo y de acogerlo, y también entre las vivencias espirituales de dos mujeres que vivieron la misma experiencia en dos épocas distintas. Asimismo, Jutta von Spanheim, maestra de la joven Hildegarda de Bingen, cumple esta función cuando ayuda a su discípula a entender el sentido de sus propias visiones (Botinas, Caballero, 1994, p. 125-142). Otro personaje que ejerce esta función es la Virgen, que no sólo hace de trámite entre Dios y Francisca sino que se convierte en garante de la obra de la beata ante el Señor: «y púsose nuestra Señora por medio y salio por fiadora ofreciéndole que se harán dos monesterios». Además, es interesante ver cómo el libro de Santa Catalina, que es decisivo en el momento en que Francisca hace su elección, revela la búsqueda de una relación de identificación, satisfaciendo así la necesidad de una genealogía, de una tradición que dé legitimidad y reconocimiento a su vivencia. La posibilidad de que Catalina de Siena represente para Francisca un modelo hagiográfico, de alguna manera declarado y consciente, que evidencia la aspiración en tener una ascendencia fuerte, toma consistencia a la luz de algunos datos que nos parecen importantes. El primero entre todos, el hecho de que las obras de la santa italiana regularmente se publicaban gracias a la iniciativa de Cisneros, que a principios de



siglo había apoyado vivamente las traducciones y la divulgación de obras de la famosa terciaria dominica en España. En segundo lugar, nos ha parecido constatar en el lenguaje espiritual de Francisca cierta semejanza con el de Catalina. De hecho, además de la figura del matrimonio místico (ambas celebran sus bodas con el divino esposo), que era una modalidad de «autorepresentación» muy difundida (Matter, 1994, p. 51), impresiona un episodio que se parece mucho al «intercambio de corazones» de la santa italiana:

Y que entrando fue arrebatada y que le avia parecido un espiritu muy dulce y que le avia dicho Francisca dame tu corazon para vestirme dle porque yo no puedo llorar y que el espiritu era nuestra Senora la qual vestida de su corazon avia comentado a gemir y llorar ante la Magestad del padre.

Otro día siguiente tuvo otra revelacion u arrebataamiento de espiritu y que nuestro Senor se vistio el coracon de la dicha Francisca de los Apostoles come antes su madre se le avia vestido.

Por lo tanto, no es de secundaria importancia el hecho de que Santa Catalina de Siena parece idónea para satisfacer el deseo de Francisca de poderse identificar con ella, precisamente por las características intrínsecas contenidas en su ejemplo de santidad. Su vivencia, su experiencia mística, están continuamente influidas por una tensión política, que se resuelve adoptando una posición bien concreta frente a la crisis que la Iglesia padeció como consecuencia del Cisma de Occidente (Leonardi, 1982, p. 155-172). Análogamente, la experiencia de Francisca no se puede concebir separadamente de su actividad en favor de Carranza. Y, en este sentido, sus visiones son un ejemplo paradigmático: en ellas el momento del éxtasis casi nunca lo vive como abstracción o como aventura puramente solipsística, sino por el contrario llenándose de un claro mensaje político.

En los años y en el contexto geográfico en los que vivió Francisca es casi imposible no tener en cuenta la influencia de la extraordinaria personalidad de Teresa de Ávila, reformadora de la orden del Carmelo, madre espiritual e incansable fundadora de conventos en media España. Así pues, es más que lícito hipotizar que la santa abulense fue un prestigioso modelo viviente para quienes, como Francisca, cultivaban aspiraciones reformadoras. De eso no parece tener dudas Beltrán de Heredia, cuando afirma que Francisca de los Apóstoles «quería imitar a Santa Teresa de Ávila» (Beltrán de Heredia, 1947, p. 94).

En definitiva, parece claro que la vida de Francisca confirma un dato ya cerciorado: la presencia de constantes referencias, en la espiritualidad femenina de la edad moderna, a las dos figuras femeninas de Catalina de Siena y de Teresa de Ávila. Sin embargo, a pesar de que el ámbito de referencia de los modelos de santidad de Francisca haya sido ya en buena parte definido, una evaluación más precisa de su experiencia religiosa, que tenga como su eje central la escritura, no llega a dibujar un cuadro homogéneo. Por una parte, observamos una fuerte implicación del cuerpo, como lugar donde revive la pasión de Cristo y que se convierte en texto donde se ensartan los signos de la fe —el cuerpo doliente de Francisca—, mientras que en el fondo se destaca la gran ira divina que amenaza con destruir el mundo. Estos aspectos describen, con verosimilitud, una espiritualidad que mantiene ras-

gos «medievales». Por otra parte, la «dulzura», la «suavidad», la «paz», la «ternura», que acompañan los momentos del éxtasis recuerdan el optimismo y el gozo del misticismo de los Alumbrados, que expresa una visión y una sensibilidad que se puede considerar «moderna». Por lo tanto, teniendo en cuenta la intensa vitalidad espiritual de aquel período, puede parecer más oportuno tomar partido por una complejidad y una riqueza de referencias e inspiraciones, dentro de las cuales juegan un papel decisivo en la experiencia religiosa de Francisca las figuras de Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Ávila.

El estudio de las cartas de Francisca propone otro nivel de lectura que es su posible utilización como fuente inspiradora para una historia sobre los sentimientos. En los intercambios de cartas que la beata tenía con la «hermana» Isabel de San Jerónimo y con el clérigo Pedro Chacón, el sentimiento que predomina es la nostalgia, hasta el punto de que hacen pensar que en estas cartas se exalta el sentimiento de la ausencia, de la lejanía. Francisca escribe que no se resigna al dolor que le ha causado la ida de su hermana, Isabel Bautista, y que éste se agudiza cuando no recibe noticias suyas durante largo tiempo. Por lo tanto, sobre esto, me parecen oportunas las observaciones de Teresa Vinyoles referentes a la utilización de las cartas privadas como fuentes de inspiración para una historia sobre los sentimientos de las mujeres: «a menudo las cartas fueron escritas en momentos de soledad, para consolarse de la ausencia de los seres queridos y acercarse a ellos en la distancia» (Vinyoles, 1993, p. 98). Merece la pena leer el encabezamiento de una de las cartas que Francisca envió a su amiga Isabel de San Jerónimo. En este punto, en el que se aprecian la intensidad del sentimiento y la madurez expresiva, el gesto de escribir está lleno de matices y significados múltiples: se hace cada vez «consuelo», «remedio», que se convierte en un recurso consciente («porque haciendo esto me parece que hablo con ella») que le permite aliviar la nostalgia:

Mi querida hermana de mi corazon es tanto el deso que tengo de bella que no se otro remedio para miconsuelo sino escribilla porque haciendo esto parece que hablo con ella y ansi paso la gran soledad que me causa su ausencia Gloria sea a Dios por todo pues ansi lo ordeno su Magestad porque si esto no fuera no ubiera pacencia para berme yo apartada de mi amada Isabel.

También en la carta que Francisca dirige a Pedro Chacón vuelve a aparecer el sentimiento de la ausencia, que sigue siendo una de las notas predominantes: «Mi querido hermano, la condicion del amor es de tal suerte que no me da lugar a menos que darme contento la pena que dice que tiene de nuestra ausencia por hallarme pagada de la misma deuda».

Una parte importante de las cartas está dedicada a describir el proyecto que Francisca tenía junto a su hermana de fundar el monasterio y a contar las dificultades que iban encontrando en el camino, en el que no faltaron momentos de desconsuelo, como cuando su hermana le escribía como «persona que está confusa de no abelle Dios correspondido a los deseos que lleva quando salió de Toledo». Ante la turbación de Isabel Bautista, Francisca interviene consolándola, como dirá a los inquisidores, aunque, lo que intenta es hacer realidad el deseo de su hermana, sin-

tiéndose garante de su realización. Esta responsabilidad la lleva a decir con un tono solemne a Isabel de San Jerónimo que «no le crea porque le zertifico de parte de Dios que no le falta gota de quanto le a prometido su magestad».

En Toledo había suscitado escándalo y sorpresa que Isabel Bautista «una mujer tan delicata se pusiese en tal largos caminos». Este asombro se expresa en Francisca como una viva aprensión por la suerte de la hermana que se traduce, una vez más, en una aflicción de la ausencia:

Digame con bino pudiere enborracar Dios que tanto nos pudiere forzar nuestra boluntad y cegar nuestro entendimiento come fue darnos a entender la brebedad del tiempo para que dexamos yr a una hermana tan querida y tan provechosa para todo nuestro bien por esos caminos y sola que solo pensallo se acaba el guicio.

A pesar de la reducida cantidad de los escritos de la beata, clasificados en «cartas» y «papeles» que eran respectivamente la correspondencia y las «obligaciones», en parte autógrafas, en parte redactadas por Miguel Ruiz, los inquisidores no dejan de hacer la *discretio spirituum*. Las contestaciones de Francisca confirman lo que ella había escrito, sin añadir nada que no fuera proclamar lo indecible de su experiencia. El momento del éxtasis produce, como ella repite a los inquisidores, un «entendimiento» y un «conocimiento» que vive con la maravilla de recibir un don. Esta sabiduría, que no se fundaba en la *ratio* sino en una personal implicación de la facultad del alma en el abandono al amor divino le producía un «entendimiento» de Dios que no se puede demostrar. Por eso ha sido disminuido a un conocimiento de nivel inferior, el de aquellos que los doctores de la Iglesia llamaban los *simplices* y las *mulierculae*. Es propiamente aquí, en la forma del conocimiento místico, donde emerge la especificidad femenina, y donde, entre arrobamientos y visiones, se verifica la experiencia de la pérdida de uno mismo (Modica, 1994, p. 392).

En la *discretio spirituum* se pone de relieve, junto con la «locura» y la «vanidad» de la acusada, su «ignorancia en las cosas de Nuestro Señor», que aclararía la incapacidad para reconocer en sus visiones el engaño del demonio. *Ignorantia* que es también la carencia de la facultad de discernir «porque esta no entiende aver caydo en algun error y si ha caydo no lo ha conocido». Lo que parecerían palabras de defensa, en realidad, implacablemente condenan a Francisca por falta de raciocinio, típica expresión de la ingenuidad de las *mulierculae*.

He aquí cómo la Inquisición ante la palabra femenina, que parece excesiva y sospechosa, vuelve a proponer el paradigma de la debilidad física y mental de la mujer, como estrategia de neutralización y de control. Las cartas de Francisca nos han permitido detectar varios niveles de análisis, convirtiéndose en una fuente, en cierto sentido «privada», para la historia de la vida de esta mujer, cuya aspiración reformadora parece ser la razón última de toda su iniciativa, en el marco de los movimientos de renovación de la Iglesia, que caracterizaron la segunda mitad del siglo XVI. Por otra parte, esta operación concreta la posibilidad de utilizar los procesos inquisitoriales como «fuente» para la historia de la espiritualidad y de la experiencia religiosa femenina.

## Fuentes

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL. *Inquisición. Proceso contra Francisca de los Apóstoles*, legajo 113, núm. 5.

## Bibliografía

- BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1947). «Un grupo de visionarios y pseudoprofetistas en los últimos años de Felipe II y repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa». *Revista Española de Teología*, VII, p. 483-534.
- BILINKOFF J. (1993). *Ávila de Santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- BOTINAS, E.; CABAILERO, J. (1994). «Mediacions i autoritat femenina en l'espiritualitat de les dones medievals». *Duoda*, 7, p. 125-142.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. (1980) (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC.
- HUERGA, A. (1978-1988). *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*. 4 vol. Madrid: FUE.
- LEONARDI, C. (1982). «Caterina da Siena: mistica e profetessa». En MAFFEI, D.; NARDI, P. (eds.). *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-bernardiniano*. Siena, p. 155-172.
- MATTER, A. (1994). «Il matrimonio mistico». En SCARAFFIA L.; ZARRI, G. (eds.). *Storia delle donne in Italia. Donne e Fede*. Bari: Laterza, p. 43-60.
- MODICA, M. (1994). «La scrittura mistica». En SCARAFFIA L.; ZARRI, G. (eds.). *Storia delle donne in Italia. Donne e Fede*. Bari: Laterza, p. 375-398.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (1994). *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: Comunidad de Madrid.
- ROSSI, R. (1988). *Biografía de una escritora*. Barcelona: Icaria.
- SARTORI, D. (1990). «Perché Teresa». En DIOTIMA. *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milán: La Tartaruga, p. 25-60.
- SERRANO y SANZ, M. (1903). *Apuntes para una Biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid.
- TOMASI, W. (1995). «Il lavoro del servo». En DIOTIMA. *Oltre l'uguaglianza*. Nápoles: Liguori Editori, p. 59-84.
- VINYOLES, T. (1993). «Cartas de mujeres medievales: mirillas para ver la vida». En SEGURA, C. (ed.). *La voz del silencio II*. Madrid, p. 97-107.