

La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo xvii. Una propuesta¹

Consolación Baranda

Universidad Complutense de Madrid

Este trabajo propone un enfoque alternativo y complementario para el estudio de la vida conventual femenina en el siglo xvii. Formula la hipótesis de que algunas de sus expresiones más destacadas —la multiplicación de fenómenos portentosos y de la escritura en los conventos— parecen estar directamente relacionadas con una estrategia de control ideológico sobre este colectivo, con la práctica deliberada de un discurso dúplice y ambiguo destinado a promover el temor, los mecanismos de autocensura y, con ello, el reforzamiento de la ortodoxia postridentina. Para corroborarlo faltan estudios de conjunto; aquí se recurre como ejemplo clave a la figura de María Jesús de Ágreda (1602-1665), pues los documentos conservados proporcionan una información relativamente abundante sobre los conflictos que generaba el doble discurso de la autoridad eclesiástica.

Los conventos de clausura femeninos fueron un colectivo controlado con extremo rigor por el poder religioso durante el siglo xvii, a pesar de la condición de mujeres encerradas, de limitada formación libresca o iletradas en muchos casos, y de que asumen una función subalterna en la iglesia. En ellos se materializa el giro ideológico que imprimió el concilio de Trento: control de la conciencia individual a través de los confesores, sujeción institucional a la jerarquía de la orden e intervención de la Inquisición en última y frecuente instancia. A finales del siglo xvi y comienzos del xvii se produjo una profunda reforma de las órdenes religiosas impulsada con el apoyo activo del poder político. El programa de ruptura con las formas de religiosidad previas pasó por la refundación de la vida conventual femenina a la que se impusieron mayores dosis de austeridad y disciplina y un estricto régimen de la vida de oración, todo ello controlado siempre

1. Trabajo realizado en el marco del proyecto FF12009-08070.

de cerca por las ramas masculinas de las respectivas órdenes. Las refundaciones afectaron a todos los institutos religiosos y fue un fenómeno especialmente «activo y complejo» en el franciscanismo femenino: «Recordemos entre ellos [los nuevos institutos] a las clarisas descalzas y concepcionistas recoletas en España, a las clarisas farnesianas y alcantarinas en Italia y a las penitentes recoletas de Limburgo en Bélgica y a monasterios aislados de recoletas en España».² El convento creado por la madre de María Jesús de Ágreda en su propia casa adoptó en 1624 la regla de las concepcionistas descalzas, promovida por María Ugarte de san Pablo en el convento madrileño de Caballero de Gracia.³

Se desarrolla en este entorno un tipo de misticismo que, alentado por el modelo cercano de santa Teresa, exaltaba las manifestaciones de favores divinos, las «exterioridades» y prodigios con que Dios favorecía a algunas religiosas; los fenómenos portentosos sirvieron para prestigiar la vida conventual recoleta frente a la de las observantes y significaron en muchos casos una fuente de ingresos apreciable para la financiación de los propios conventos. La nueva forma de religiosidad se apoyaba en la obligación de la oración mental diaria impuesta por todas las Constituciones —un mínimo de dos horas— y coincide con la publicación de nuevos libros de devoción en romance que divulgaban de manera sencilla y práctica las claves y etapas de la experiencia mística.

Estas circunstancias favorecieron la multiplicación de mujeres señaladas por Dios que adquirieron renombre y fama por los arrobos, visiones proféticas y portentos que jalonaban su vida. En su calidad de personajes favorecidos por la divinidad, atraían la atención, visitas y favores de todo tipo de personas, incluidas altas jerarquías eclesiásticas y del poder político: la nómina de monjas con reputación de santidad es abrumadora, sin parangón con otros momentos históricos. La proliferación de casos delata un mecanismo de emulación entre las monjas y órdenes religiosas, así como un contagio en la devoción que despertaban, en una sociedad donde lo sobrenatural se percibía como un fenómeno cotidiano.⁴

Paradójicamente, la vida cerrada de la clausura da lugar a un misticismo con grandes componentes de publicidad, que fue apoyado por las ramas masculinas de las correspondientes órdenes, pero también vigilado de cerca y contemplado con recelo por las autoridades eclesiásticas; se alentaban las manifestaciones de

2. Martínez Cuesta (1982: 76).

3. En Las Constituciones de la orden, publicadas en 1619, «volvemos a encontrar todas las observancias típicas del movimiento recoleto: recitación simple del oficio divino (1), dos horas diarias de oración mental (2), disciplina trisemanal (2), amor al silencio y al recogimiento (5-6), penitencias voluntarias en el refectorio (7), hábitos de sayal y sin pliegues (9), prohibición de la sala de labor (10), etc.».

Martínez Cuesta (1985: 77).

4. La bibliografía sobre la religiosidad femenina en el siglo XVII se ha multiplicado en los últimos años, como puede verse en la página de *Bibliografía de Escritoras Españolas* <http://www.uned.es/bieses/> Hay muchísimos estudios de interés, pero se echan en falta trabajos de conjunto y nuevos enfoques; en la actualidad siguen siendo fundamentales los de Caro Baroja (1978), Sánchez Lora (1988) y Poutrin (1995).

lo divino y se desconfiaba siempre de posibles imposturas. La vida de las religiosas con fama de santidad se movía siempre en la incertidumbre y en el temor a traspasar los límites de unas normas que no estaban fijadas de manera expresa, que cultivaban una arbitrariedad deliberada, dirigida a mantener el temor como forma de control. A ello se suma la existencia de autoridades fiscalizadoras con intereses divergentes: las órdenes religiosas tenían gran interés en disponer de representantes de santidad femenina y, por tanto, divulgaban los prodigios y promovían la presencia de modelos en sus respectivas órdenes; al mismo tiempo, y en la medida en que todos estos fenómenos son exteriores, se abría la puerta a las delaciones de otras monjas del convento, y la Inquisición, por su parte, intervenía como freno a lo que consideraba excesos o desviaciones de la estricta ortodoxia. En medio de esta disparidad de intereses, entre la obediencia a sus confesores y los riesgos de ser investigadas por la Inquisición, las monjas debían mantener un continuo estado de alerta que fomentaba la autocensura y exigía la interiorización del punto de vista del censor para sobrevivir. Porque ¿dónde estaban los límites? ¿Cómo saber si se estaban traspasando?

El tráfico de cuentas benditas puede servir como muestra de las graduales modulaciones del discurso de la censura, a cuyas señales convenía estar vigilante.⁵ Si desde la primera parte del siglo xvi sor Juana de la Cruz hizo popular la distribución y devoción de las cuentas de rosario que habían sido bendecidas en el cielo, a comienzos del xvii esta práctica piadosa, en la que participaban todos los estamentos sociales, alcanzó cotas de extravagancia con sor Luisa de la Ascensión —la monja de Carrión—, que repartió miles de cruces y de cuentas benditas (solicitadas incluso por el Nuncio Monti), en cuya fabricación trabajaban cuatro talleres en Valladolid.⁶ Cuando fue procesada en 1635, la Inquisición ordenó recoger todas sus cuentas y cruces y comenzó así el declive de esta práctica, que no sería prohibida hasta 1667. Sin embargo, a partir de este proceso y antes de la proscripción, la cautela empezó a aconsejar la moderación en la distribución de este tipo de objetos: sabemos por las deposiciones de los testigos tras su muerte que sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665) había repartido reliquias y cuentas benditas, pero, curiosamente, no hay una sola mención de ello en sus epistolarios más conocidos (con Felipe IV y con los Borja), señal de que acomodó su modo de proceder al hilo de los acontecimientos, más que de las normas.

Las estrategias de la censura se hacen más patentes en su actitud ante la escritura de las religiosas: mientras refuerza el estatuto de sumisión y el silencio como virtud femenina,⁷ instiga a la narración de experiencias místicas y la redacción de

5. Poutrin (1990).

6. García Barriuso (1986: 272-273).

7. «Si se daba el caso de que la mujer sabía escribir y lo hacía, su discurso no estaba destinado más que al ámbito privado, porque para la socie-

dad cristiana de varios siglos el modelo de mujer por excelencia era la Virgen María, que según San Buenaventura sólo habló en siete ocasiones; mientras que Eva, la antivirgen, conduce a Adán al pecado por medio de la palabra, como recuer-

autobiografías. Proscritas del conocimiento del latín, confinadas al silencio en la iglesia, limitada su capacidad de lectura y aprendizaje a textos en vulgar, y por ello excluidas de la lectura de los textos bíblicos —cuya traducción fue prohibida tras el concilio de Trento—, su capacidad para la escritura no podía ser sino muy limitada, y tales condiciones deberían devaluar el prestigio y la autoridad de sus textos. Sin embargo, la censura era muy consciente de que la falta de reputación letrada podía ser compensada por la fama de santidad de sus autoras, que se presentaban como intermediarias de los designios de Dios (que elige a los más débiles para expresarse), lo que convertía sus escritos, por definición, en potencialmente peligrosos. Por otra parte, no cabe menospreciar las posibilidades de difusión de tales obras; los conventos de clausura estaban integrados en unas tramas de relaciones sociales muy amplias: conventos femeninos de la misma orden o de otras, una extensa red de lazos familiares, de visitas habituales y contactos con importantes sectores de la nobleza que eran atraídos por estos personajes elegidos.⁸

La ambigüedad del discurso censorio consistió en que, en esta situación, se estimuló la narración de experiencias místicas, la redacción de autobiografías e incluso de tratados de contenido religioso como parte de un mecanismo de control más riguroso. La exigencia de confesores y superiores jerárquicos de que las monjas favorecidas por experiencias místicas las comunicasen por escrito es un peldaño más en el control de conciencias: se trasladan la confesión y la comunicación auricular, actos pertenecientes a la esfera de lo privado, a una dimensión pública en la que las palabras podían ser examinadas por instancias diversas y se volvían incontrolables. Al mismo tiempo, estos escritos —una vez sometidos a la criba de confesores y prelados— tenían una función propagandística del discurso de la censura; aunque la circulación de copias manuscritas entre conventos es frecuente, el paso a la imprenta exige la intermediación de una instancia superior —casi siempre masculina— como garantía de fiabilidad. De esta forma, las biografías de religiosas de la época que llegaron a publicarse servían de modelo y acicate para las demás, prestigiaban su forma de vida y contribuían a reforzar la norma.

Isabelle Poutrin ha descrito y analizado la amplia variedad de casos de monjas dotadas de especiales gracias divinas que eran compelidas a escribir por orden de sus confesores; si en algún caso el deseo de autoafirmación, reconocimiento social o de integrar la nómina de modelos que siguieron la huella de santa Teresa pudo ser un aliciente para la escritura, la actitud predominante es la de temor, que aconsejaba la ocultación e incluso la destrucción de los propios escritos.

da San Pablo, que en varias ocasiones se refiere explícitamente a este respecto», Baranda (1998: 450); el inmaculismo del siglo xvii no hace sino reforzar esta actitud, pese a lo cual nunca antes se había producido tal cantidad de escritos de mujeres, y el ejemplo de santa Teresa no sirve

como única justificación.

8. Poutrin (1990: 47-48) describe la enorme difusión de cuentas benditas en todos los estamentos sociales a través de la maraña de redes de relaciones que se entretejían con la vida con-ventual.

En definitiva, la conciencia de la propia ignorancia en materias teológicas, de su carácter subordinado dentro de la religión y el peligro de hipotéticos deslices respecto a la ortodoxia convierten la escritura en una actividad peligrosa que deben afrontar como acto de obediencia de consecuencias imprevisibles; el mandato de escribir se convierte en un mecanismo que acrecienta de manera inevitable la autocensura, el esfuerzo por supeditarse a un discurso de cuyos conceptos y términos precisos las monjas estaban excluidas como colectivo.

La alternativa más segura para esquivar o aminorar los riesgos de la escritura —aparte de someterla al control del confesor— era la subordinación a los libros que conformaban las lecturas del claustro para ajustarse al máximo al canon ya acreditado, en un proceso que contribuye a reforzarlo. No hay trabajos de conjunto sobre las lecturas conventuales en el siglo xvii comparables a los realizados para el siglo xvi,⁹ pero los datos disponibles indican una total renovación del corpus de obras de espiritualidad, con una presencia superior de obras publicadas a comienzos del siglo xvii y la desaparición de muchas de las que parecían obligadas antes de Trento. De ser así, se podría inferir que la censura no se limitó a prohibir o a desaconsejar, sino que puso en marcha una política de sustitución del canon de literatura espiritual con un conjunto de obras que parecen tener la consideración de preceptivas.¹⁰ Si, como muestra Caravale en un iluminador artículo,¹¹ la censura eclesiástica se ocupó de proporcionar nuevas lecturas piadosas incluso a los iletrados, sus desvelos debieron ser mayores en el caso de este colectivo —no letrado— que fue objeto de gran interés y de profundas reformas. Así, en los conventos no pueden faltar, aparte de libros de rezos, el *Flos sanctorum* de Rivadeneyra y vidas de religiosas como Angela de Foligno (ya muy difundida en el siglo xvi) y otras más cercanas: santa Teresa, sor Juana de la Cruz o Marina de Escobar, que denotan una adaptación en la selección de los modelos de santidad a los nuevos propósitos doctrinales. Entre las obras de contenido espiritual en lengua vulgar destacan por su difusión, aparte de las de fray Luis de Granada, las de nuevos autores que escribieron auténticos manuales prácticos de vida contemplativa y disfrutaron de adiciones y muchísimas reimpresiones hasta el siglo xviii: el jesuita Luis de la Puente¹² (*Guía espiritual en que se trata de la oración, meditación y contemplación*, Valladolid, Juan Bostillo, 1609, y *Las meditaciones de los misterios de nuestra fe con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Valladolid, Juan Bostillo, 1605), fray Antonio de Alvarado (*Arte de bien vivir y guía de los caminos del cielo*, 1608 y *Práctica manual de vida cristiana*, 1610) y el padre Alonso Rodríguez (*Ejercicios de*

9. En particular, Cátedra (1999 y 2005).

10. Para el caso de Italia, estudian la política censoria de sustitución de textos devotos Caravale (2003) y Fragnito (2005).

11. Caravale (2012).

12. Sanz (1997) y González de la Peña (2001);

para el convento de Ágreda, Fernández Gracia (2002: 31-32). Melquiades Andrés (1994: 153-202) ofrece un repertorio cronológico de obras espirituales publicadas entre 1487 y 1750, de gran utilidad (el corpus no incluye catecismos).

perfección y virtudes cristianas, Sevilla, 1609) o una amplia nómina de catecismos (sor María de Ágreda leía todos los días tres páginas de la *Explicación de la doctrina cristiana y la obligación de los fieles en creer y obrar* de J. Poinset, fray Juan de santo Tomás). También circulaban en forma manuscrita autobiografías de monjas contemporáneas y algún libro de espiritualidad, como el *Tabernáculo Místico* de sor Estefanía de la Encarnación (1627).¹³ Las prácticas lectoras conventuales y la necesidad de atenerse a su canon por razones de seguridad contribuirían a explicar que muchas de las obras redactadas por las religiosas parezcan cortadas por el mismo patrón, con algunos cambios de detalle, matices en el carácter hiperbólico de los sufrimientos, sacrificios y portentos.

Hay un episodio que se repite en varias biografías de monjas con fama de santidad, muy revelador del grado de interiorización de la censura: la destrucción de los propios escritos en el fuego. En unos casos se hace en cumplimiento de una orden del confesor que pone a prueba la obediencia y humildad de la escritora; otras veces es por iniciativa propia, debido al temor a las consiguientes pesquisas inquisitoriales, pues sabían bien que los libros femeninos de materia religiosa eran doblemente sospechosos. Entre las autoras estudiadas por Isabelle Poutrin he contabilizado al menos catorce casos en los que algunos o todos los escritos fueron arrojados a las llamas.¹⁴ En bastantes ocasiones, otro confesor —o incluso el mismo— vuelve a ordenar que se retome el trabajo de escribir, como sucedió con Leonor de Ahumada, Isabel de san Francisco o sor María de Ágreda; da la impresión de que este acto supremo de obediencia se hubiera convertido en un lugar común de los relatos biográficos de las religiosas ejemplares del siglo XVII.

El precedente más conocido es el de Teresa de Ávila: conminada por Diego de Yanguas a quemar sus *Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares* (1580), dice el padre Gracián que arrojó el libro al fuego, practicando así las virtudes heroicas de la humildad y la obediencia. Sin embargo, no todas las monjas habían alcanzado ese grado heroico de virtud y en otros conventos desoyeron la orden, por lo que se conservaron cuatro copias, con la subsiguiente alegría de santa Teresa.

Desde sus comienzos, la Inquisición aprovechó y reforzó el potente y plural valor metafórico del fuego con espectáculos públicos de quemas de libros para

13. «Ya había oído alabar mucho el libro que el doctor Zapata ha dado a v.s. de sor Estefanía, y ese era el que pensó nuestro padre general Manero que era mío, que yo di aviso a v.s. de su enojo y cómo era de esa religiosa», en carta a Francisco de Borja del 7-10-1651; la confusión del padre Manero —Comisario General de los franciscanos desde 1651— es muestra de las similitudes en los escritos de las religiosas. Nieves Baranda, a quien agradezco la lectura de estas páginas, me ha señalado la existencia de varias copias en limpio del *Tabernáculo Místico* en la

BNE, hechas para una difusión quasi impresa.

14. Además de Teresa de Jesús y María Jesús de Ágreda: Leonor de Ahumada, Casilda de san Miguel, Catalina de Jesús y san Francisco, Gertrudis María de la Corona, Isabel de san Francisco, Marcela de san Félix, María de Jesús (Caldeyra), María de Jesús (Gallart), María de las Llagas, Mariana de san José, Antonia Jacinta de Navarra y Ana de san Agustín. Hay aún más; Nieves Baranda me ha señalado también el caso de Mariana de Jesús (religiosa en las claustrales de Trujillo).

instruir en la malignidad intrínseca de los textos escritos, dotados de un peligro potencial que sólo se puede conjurar mediante el fuego, elemento de exterminio que también lo es de purificación y aleccionamiento. La reiterada utilización de las llamas para destruir los propios escritos, por iniciativa propia o por una orden ajena, es una muestra del grado de interiorización de la censura: cuando se adoptan sus símbolos dentro de los conventos se están recreando los mismos valores metafóricos en una comunidad que, por sus condiciones de vida, no puede acceder a los espectáculos inquisitoriales organizados para adoctrinar en los peligros de la escritura.¹⁵

En el caso de las monjas, la destrucción de los propios escritos se relata como una manifestación extrema de obediencia, pero también lo es de cautela, cualidad imprescindible para la supervivencia en un entorno que exaltaba el misticismo femenino a la par que lo controlaba como fenómeno sospecho, mediante un discurso generador de «terror y temor», como dice en algunas de sus cartas sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665).¹⁶ Su caso resulta excepcional por ser quizás la escritora religiosa más reconocida del siglo xvii, pero también porque la documentación conservada permite corroborar la necesidad de la ocultación, del disimulo, de aprovechar los márgenes de la obediencia, controlar la difusión de sus propios escritos y el sistemático trabajo de reescritura de su principal obra —la *Mística Ciudad de Dios*— durante décadas. La iconografía creada en torno a los episodios más edificantes de su vida incluye dos imágenes en las que la monja de Ágreda arroja un objeto a una hoguera de grandes proporciones que ocupa la mayor parte de la viñeta; en una de ellas arde su retrato, en otra un libro: la primera versión de su obra más importante, la *Mística Ciudad de Dios*.¹⁷ Las imágenes destinadas a exaltar las virtudes de la humildad y la obediencia son una reinterpretación de la realidad; sor María quemó papeles como medio de control y por iniciativa propia, por prevención y no obedeciendo una orden.

Los riesgos de la escritura. El caso de sor María de Jesús de Ágreda

«Cuanto hay de singular y maravilloso en la vida de la madre Ágreda encaja perfectamente en el ambiente de su época». ¹⁸ Destaca la precocidad de su fama, pues ya en 1627 Quevedo la menciona en el *Memorial por el patronato de*

15. Sor María de la Antigua recuerda su afición de juventud a las malas lecturas «Acuérdaseme que un día me presentaron un libro de *Celestina*, y casi sin leerlo me lo quemó mi santa madre Becerril: ¡Dios se lo pague!» ... «¡Cuántos libros de lectura profanos pasarían por el trámite del auto de fe doméstico en los conventos españoles del siglo xvi!», Cátedra y Rojo (2004: 158).

16. «Muy buen consejo es el que me da v.s. de que tema con moderación, por que no me impida a el amor y otros servicios espirituales. La verdad es, señor mío, que me ha estorbado y atrasado harto el terror y temor que tengo» (Carta a Francisco de Borja, 19 de julio, 1646).

17. Fernández Gracia (2003: 198-199).

18. Tellechea Idígoras (2002: 183).

Santiago (1628),¹⁹ y cuando en 1630 el duque de Híjar escribe a sor María, a Marina de Escobar y a Luisa de la Ascensión para pedir oraciones por su padre (el conde de Salinas) la está relacionando con las dos religiosas más nombradas del momento, mucho mayores que ella.²⁰ Tras haber protagonizado arrobos, levitaciones, bilocaciones y portentos varios, comienza a escribir algunos textos religiosos; uno de ellos, las *Letanías* de la Virgen, se publica en fecha desconocida, de otros salieron copias del convento que llegaron a las manos del virrey de Aragón en fecha tan temprana como 1631.²¹

El desarrollo de la reputación de santidad de sor María fue dirigido por su confesor fray Francisco Andrés de la Torre.²² Con una amplia red de relaciones políticas y religiosas, participó en la propagación de las noticias sobre las bilocaciones de sor María en Nuevo México, que se difundieron por una carta escrita por la monja en 15 de mayo de 1631, publicada con la reimpresión de un *Memorial* del padre Benavides (custodio de la provincia franciscana de Nuevo México) donde se daban noticias de esta parte del mundo.²³ Favoreció también las primeras relaciones con personajes de relevancia política como Fernando de Borja —virrey de Aragón entonces—, el duque de Híjar, el intrigante cardenal Monti y Chumacero,²⁴ ya durante los años treinta, y después con personajes como el franciscano Monterón, confesor de Chumacero, encarcelado en Toledo durante décadas por sus profecías catastróficas sobre la monarquía, y con fray Juan de santo Tomás,²⁵

19. Quevedo se opone a que Santiago comparta el patronato de España con Santa Teresa, que tras su canonización había sido propuesta para tal patronazgo. Los defensores de Santa Teresa argüían, entre otras razones, que convenía tener una patrona moderna, a la que habían tratado muchas personas aún vivas; Quevedo (1952: 231) ironiza acerca de este argumento diciendo: «el autor deste papel la excluye totalmente del patronato por la madre Ágreda, a quien bien habrá por treinta y cuarenta años personas que la trataron».

20. «El conocimiento de la madre María de Jesús es muy antiguo, porque habiendo muerto mi padre deseé saber de las personas de mayor virtud qué podía hacer por su alma (más de lo que había hecho) y que ellos la encomendasen a Dios. Con esta ocasión conocí a la madre Luisa, a doña Marina de Escobar y a la madre María»; Híjar escribió esta carta a Felipe IV durante su destierro en Villarrubia de los Ojos en 1644, en Morte Acín (2005: 349).

21. Fernández Gracia (2002: 186).

22. «Lector jubilado, calificador del Santo Oficio y Ministro provincial que fue tres veces

de esta santa provincia de Burgos y Difinidor general de toda la Orden de nuestro Padre San Francisco... comenzó a gobernarla siendo su confesor y Padre espiritual, y lo continuó por más de veinte años, hasta su muerte» según declaró Andrés de Fuenmayor, confesor de la monja desde 1650; Serrano y Sanz (1903-1905: I, 578).

23. *Memorial que fray Juan de Santander de la orden de san Francisco, comisario general de indias, presenta a su majestad... hecho por el padre fray Alonso de Benavides*, Madrid, Imprenta Real, 1630, y numerosas reimpresiones.

24. Sor María dice a Fernando de Borja «salí provincial nuestro padre fray Francisco Andrés con todos los votos sin faltarle ninguno» (4-7-1633); a Chumacero: «bien sé que podría entrar en esta cuenta nuestro padre fray Francisco Andrés, pero como desengañado huye de el peligro y está lejísimos de querer dignidades (16-7-1638); respecto a Híjar, dice en el interrogatorio de la Inquisición de 1650: «habiéndole creído fiel, por lo mucho que le abonaba su confesor F. Francisco Andrés»

25. Francisco Andrés de la Torre está en el ori-

confesor de Felipe IV tras la caída de Olivares. Fue también Francisco Andrés de la Torre quien «la mandó diese cuenta por escrito de los favores que Su Magestad la hazía y las luces y inteligencias que recibía, y la dicha Madre, obligada por la obediencia de dicho Padre, su confesor, escribió algunos tratados diversos...».²⁶

A pesar de los apoyos, sor María de Ágreda recibe ya en 1635 una primera visita inquisitorial que coincide con un acontecimiento imprevisto y de enorme impacto en la comunidad franciscana: la detención y procesamiento de sor Luisa de la Ascensión, trasladada de Carrión a Valladolid por orden de la Inquisición.²⁷ Durante el traslado se observaron señales prodigiosas en el cielo que tuvo ocasión de presenciar desde Burgos el confesor de sor María de Ágreda, como certificó notarialmente;²⁸ a pesar de estas señales, el mismo confesor, que era entonces también provincial de los franciscanos, tomó precauciones y ordenó en septiembre de ese año a una clarisa de Burgos —Juana de Jesús María Rodríguez— que cesasen sus estigmas y la distribución de cuentas benditas.²⁹ La coincidencia temporal entre la detención de la monja de Carrión y la pesquisa inquisitorial en Ágreda reforzó sin duda el interesado paralelismo que los franciscanos habían establecido entre ambas y acrecentó el temor de sor María de Jesús, que recordará esta lección en el futuro: en 1646 pedirá al rey que se interese por la causa de la monja de Carrión (reabierta tras su muerte) y después comenta en otra carta parcialmente cifrada dirigida a Francisco de Borja: «cuando me acuerdo de los trabajos que ha padecido la madre Luisa y la religión por un confesor que tuvo, me hace temblar y temer» (12-6-1648).³⁰

En su interrogatorio, los inquisidores se interesaron por la descripción de las bilocaciones publicada por el padre Benavides: a partir de esta visita, la monja de Ágreda siguió escribiendo alentada por sucesivas autoridades de su orden, pero nunca consintió que se publicase una obra suya y desarrolló todo tipo de maniobras para controlarlas, con autos de fe conventuales cuando hizo falta.

En 1637 comienza la redacción de la *Mística Ciudad de Dios*, una vida de la Virgen dictada por la propia virgen; la redacción fue realizada bajo la supervisión de su confesor y su ortodoxia ratificada por diversas autoridades próximas a él. Uno de

gen de la participación de sor María en varias intrigas políticas, como se observa en las cartas dirigidas a Chumacero que se conservan en el convento de Ágreda anteriores al comienzo de la correspondencia con Felipe IV.

26. Deposición de fr. Andrés de Fuenmayor, Serrano y Sanz (1903-1905: I, 578).

27. El interrogatorio de sor Luisa empieza en Carrión el 30-12-1634 y la orden de su traslado es del 15 de marzo de 1635; la causa de sor María de Jesús de Ágreda «tuvo comienzo en 15 de Abril de 1635, tomándose declaración á seis sujetos, algunos muy calificados,

pero con extraordinario sigilo y discreción»: exactamente un mes después, Silvela (1885-1886: 231).

28. García Barriuso (1986: 308).

29. Pouttrin (1995: 317).

30. El uso de la cifra es revelador del grado de cautela de sor María de Ágreda; es ella quien envía a Francisco de Borja (capellán de las Descalzas Reales entonces) una cifra que le había dado su confesor para mayor secreto de sus cartas. Los términos cifrados se han transcrito en negrita; las citas proceden de mi edición de las cartas (en prensa).

los garantes fue fray Juan de Santo Tomás,³¹ confesor de Felipe IV y valedor de las conspiraciones contra Luis de Haro durante la estancia del rey en Zaragoza el verano de 1643, en las que participó activamente sor María desde el convento. Cuando la monja comienza a escribirse con Felipe IV le hace llegar copias de las sucesivas partes de la *Mística Ciudad* entre 1644 y 1646. Se trata de un proceso de difusión controlado e intencionado, que sin embargo se revela insuficiente cuando se producen la muerte del confesor (19-3-1646) y una nueva visita inquisitorial en 1650.

Antes de 1646, nada más terminar la primera versión, comienza una segunda redacción del mismo libro, que las biografías más recientes siguen atribuyendo a la modélica obediencia de la monja: durante una ausencia de fr. Francisco Andrés, un antiguo confesor le ordenó que lo quemase porque las mujeres no debían escribir, y cuando fr. Francisco Andrés regresó ordenó que volviera a escribirla. La explicación de la monja no coincide con este piadoso relato:

Díceme v.s. por qué la **escribo dos veces**. Es porque nuestro padre Francisco Andrés y yo confirimos muchas razones de conveniencia; ya antes que muriera comencé. Las principales son que, como la materia es tan abundante y fecunda, fue imposible que los **términos** humanos llegasen a manifestar ni alcanzasen lo que el **entendimiento conocía** y de una vez no se podía decir todo, y en diferentes cartas y billetes escribía nuestro difunto muchas cosas de las más esenciales, porque le pareció que hiciese un **original per[fe]to**; y los **traslados** que han sacado están faltos y algo trocados, y porque haya un **original** perfeto, déjole bueno y muy añadido. Ya lo sabe el **padre Palma** y me da prisa a que le concluya (3-4-1648).

Con la muerte del confesor surge la necesidad de blindarse ante los peligros potenciales de las copias incontroladas de sus escritos, y entonces sí se produce la primera quema —voluntaria— de papeles de la que tenemos noticia a través de varios testimonios de la monja. Ella misma lo recuerda hacia 1660 ó 1661:

por ordenación divina y de los prelados, escribí la *Ystoria y vida de la Madre de Dios*. Sacaron traslados, y estoy temerosa si alguno se a quedado por ay. todos los que an llegado a mi noticia los e recogido, y al punto que murió el P. Fr. Francisco Andrés, granjeé la voluntad de un compañero suyo, lego, y una arca de papeles, lo quemé al punto, y el original y traslados de la Vida de nuestra Señora, creyendo que ningún prelado me obligaría a escribir. Y esto mismo tengo declarado y dicho todo en el santo tribunal de la Ynquissición, debajo de juramento y censuras, que abrá diez u once años que me examinó, de que la bondad de Dios, por sola su misericordia me sacó bien. Y fue dicha aber quemado los papeles, porque durara mucho el examen, aunque los abían aprobado muchos prelados ...³²

31. «sobre los hombres muy doctos que la comunicaron y admiraron su sabiduría nombra a Sto Thoma, a Merino agustiniano, a Arriola, a Villamayor agustiniano...», Copia de la Deposition de 64 testigos en la Causa de la Venerable Madre

Mª de Jesús. Archivo concepcionistas de Ágreda: Código 1.6.8., caja 19, carpeta 1 (fol. 180r).

32. «Carta de sor María dando cuenta de algunos sucesos de su vida», Ivars (1915: 456-457); escrita a instancias del padre Gutiérrez, está incompleta.

Sin embargo, la memoria es imprecisa porque la quema de papeles no fue inmediata, al principio se limitó a ocultarlos, quizás para servirse de ellos en la versión que estaba escribiendo a juzgar por lo que dice en cartas posteriores dirigidas a Francisco de Borja:

los prelados de acá han hecho después que murió nuestro difunto grandes diligencias por ellos [los papeles de su interior]. Finalmente los tengo todos yo con deseo de que mientras que yo viva no los vea naidie, si no es que nuestro padre Palma me mande otra cosa» (4-5-1647).

La primera noticia de la quema de papeles de su confesor se produce en los meses previos a la última visita inquisitorial de 1650, cuando la Inquisición había empezado los trámites para reabrir el proceso iniciado en 1635. Lo confirman las cartas escritas a Francisco de Borja, (redactada en tercera persona para mayor secreto)³³ y Felipe IV:

Su penitenta de v.s. ha dicho que se halla afligida y dudosa sobre qué hará en cuanto ocultar sus cosas interiores, porque hasta ahora las había dicho al confesor que le faltó, y él las escribió y la ordenó que escribiese ella otras con la variedad de sucesos y cuidados. Y por enterrar sus cosas y absconderse, luego que le faltó el confesor que había tenido tantos años, quemó todos los papeles que halló en su poder de las cosas de su alma y después hizo lo mismo de los de su letra; de manera que ni de letra del confesor ni de la penitenta no ha dejado cosa, si no es la historia que v.s. sabe, que por ser de quien es no se ha atrevido ni parece pudiera, porque la dan gran pavor y terror si tal intenta, y como la tiene el enfermo no es de utilidad para el secreto quemarla, pues se queda en pie, y así guarda lo demás. Lo que contiene la pregunta es: ya que lo pasado está quemado, si de los sucesos futuros que le van pasando y dotrinas escribirá algo, o será mejor por humildad dejarlo, o si es obligación escribirlo para comunicarlo, pues ahora no lo dice a nadie, por si con el tiempo tuviere a quien consultarlo» (26-2-1649).

La carta al rey indica que la destrucción está relacionada con la petición de documentos previa al proceso, pero el hilo de los acontecimientos sigue siendo poco explícito, muy característico del discurso elusivo que domina en todas sus cartas. Si en el texto anterior afirmaba que no había quemado «la historia que v.m. sabe», por temor y porque tiene un ejemplar el rey, en este muestra su alivio por «haber salido del peligro de darlos», gracias a que había quemado algunos papeles y ocultado otros:

No hallo a la Religión tan cautelosa en esto, cuanto era menester para ocurrir á los inconvenientes de este siglo, y oprimida de este cuidado he quemado algunos papeles, y he

33. En 1648 tuvo lugar la conjuración del duque de Híjar; todos los participantes fueron condenados a muerte, excepto el duque, que no reconoció su delito ni bajo el tormento; en el proceso utilizó a su favor una carta enviada

por sor María, quien temió perder su relación con el rey a causa de ello y, como medida de cautela suplementaria, dejó de utilizar la cifra en sus cartas a Francisco de Borja durante tres años.

dicho los demás no están bien escritos, y he salido con esto del peligro de darlos; y como ignoran lo que es, se podrán ocultar, pues los que los habían visto han muerto ya, y sólo hay alguna noticia de lo que se trasladó trasladándolos y examinándolos el Padre Palma; y así pasará hasta que el Señor disponga su voluntad, que con las mudanzas de Prelados y no haber quien sepa mi interior, discurren y hay varios pareceres; y quieren mudar el estilo y modo que lleva la historia de la Reina del cielo, y la luz del Señor y verdad siempre ha de ser una, y los pareceres humanos, sin saber lo intrínseco de ella, la pueden pervertir. [Qué de licencia se toma mi osadía, pues se vale de la confianza que tengo de la piedad de V. M. para desahogarme refiriendo mis penas! Harto alivio es de ellas que mi secreto por entero no está sino en V. M., donde le considero más seguro que en mi pecho, y fío no ha de salir del de V. M. en cualquiera suceso, ni aunque la Religión pida los papeles, que por los difuntos debieron de saber que V. M. los tenía, pero ignoran si V. M. los ha dejado; y como yo los he despedido podría ser acudiesen a V. M., y no es tiempo ahora de que salgan a luz. Guárdeme el Altísimo y prospere á V. M. (20-agosto-1649).³⁴

Sólo después de la visita inquisitorial afirma que ha quemado la primera versión de la *Mística Ciudad de Dios*:

El original parece forzoso hacerle, pues los traslados son peligrosos, pues si quitan o añaden una palabra pueden perder la materia. Yo no leí el de V.M., y lo deseaba, porque lo escribieron unos religiosos mozos sin experiencia, ni el padre fr. Francisco Andrés creo leyó sino una parte. Siempre he deseado si fuera posible encubrir el ser yo la autora, porque pierde la obra en saberse es de tan vil inútil criatura... y por celar el que yo la escribía quemé el primer original» (1-4-1650).³⁵

A partir de este momento, Sor María sigue insistiendo a todos sus correspondientes en no publicar la obra mientras ella viva (al rey, a los Borja, a fray Juan de Palma, fray Juan de Nápoles, Manero, Arriola, etc.) y se aplica a una incesante labor de reescritura de la que tenemos noticias periódicas hasta 1660, escuchándose siempre en el argumento de que los traslados no son de fiar y pidiendo correcciones a sus superiores:

Con grande repugnancia di los papeles al P. Guardían porque sabía añadieron y quitaron, y a mí me hicieron preguntas y respondía en villetes, y era fácil error, y más yo que soy mujer ignorante. V. P., padre mío, crea que no me puede hacer mayor bien, gusto y consuelo que advertirme, enseñarme, y dígame V.P si conviene deje esta obra y la queme, o la acabe, que para cualquier cosa estoy rendida. Y si he de continuar, suplico a V.P, puesta a sus pies, que haga memoria sobre lo que ha leído y escriba en un papel las faltas y los números, porque he de leer ahora el original y enmedarle, y vendrán las advertencias en linda ocasión.³⁶

Estas citas muestran sólo los grandes trazos de un proceso de redacción sometido a los riesgos permanentes de la censura inquisitorial, cómo sor María de

34. Silvela (1885-1886: I, 404)

35. Silvela (1885-1886: II, 24).

36. Carta al mercedario padre Arriola, en Ivars (1915: 435-457).

Ágreda —un caso excepcional— consiguió esquivar los peligros de la escritura: mediante la ocultación, el desvelo continuo por el control de posibles copias, la destrucción cuando fue necesario y una permanente labor de corrección que delata la actitud autocensoria, una escritura censurada desde el mismo momento de la redacción y, así y todo, nunca tranquilizadora. La tenacidad con que enmienda una y otra vez el texto solicitando para ello las indicaciones de sus superiores parece estar encaminada no sólo a conseguir un texto autorizado, sino también a no dar por concluido el trabajo —como Penélope— para dilatar la posibilidad de la publicación durante su vida. A pesar de todo, parece considerar que el único libro inofensivo es el no difundido.³⁷

37. Se conserva hoy en el convento de Ágreda el único ejemplar manuscrito y autorizado por ella; en 1682, diecisiete años después de la muerte de la monja y siguiendo sus instrucciones, se

procedió a quemar en un acto público y con toda solemnidad el único ejemplar existente de la primera versión, la que había estado en poder de Felipe IV. Solamente se salvó la primera página.

Bibliografía

- ÁGREDA, sor María de Jesús, *Cartas a Fernando y Francisco de Borja. Manuscritos de las Descalzas Reales*, ed. de C. Baranda (en prensa).
- ANDRÉS, Melquiades, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, B.A.C., 1994.
- BARANDA LETURIO, Nieves, «Por ser de mano femenil la rima: de la mujer escritora a sus lectores», *Bulletin Hispanique*, 100.2 (1998), 449-473.
- CARVALE, Giorgio, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003.
- , «Illiterates and Church Censorschip in late Renaissance Italy», en *Lectura y culpa en el siglo XVI*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, 93-106.
- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978.
- CÁTEDRA, Pedro y ROJO, Anastasio, *Biblioteca y lecturas de mujeres (siglo XVI)*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- CÁTEDRA, Pedro, «Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV-XVI)», en *Des Femmes & des Livres. France et Espagnes, XIVE-XVIIIE siècle*, Études réunies par D. de Courcelles & Carmen Val Julián, Paris, École de Chartes, 1999, 7-53.
- , *Liturgia, Poesía y Teatro en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2005.
- FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo, *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*. Soria, Diputación Provincial de Soria, 2002.
- , *Iconografía de sor María de Ágreda. Imágenes para la mística y la escritora en el contexto del maravillosismo del Barroco*, Pamplona, Caja Duero, 2003.
- FRAGNITO, Gigliola, *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- GARCÍA BARRIUSO, Patrocinio, *Sor Luisa de la Ascensión Colmenares Cabezón (aportación documental para una biografía)*, Madrid, s.n. [Zamora, Imp. Monte-Casino] 1986.
- GONZÁLEZ DE LA PEÑA, Ma del Val, «Libros impresos de los siglos XV a XVII en el convento de Santa Clara de Alcalá de Henares», *Anexos de Signo*, 4, Universidad de Alcalá, 2001, 155-184.
- IVARS, Andrés, O. F. M., «Algunas cartas autógrafas de la Venerable madre sor María de Jesús de Ágreda», *Archivo Iberoamericano* 3 (1915), 435-457.
- MARTÍNEZ CUESTA, Ángel «El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII», *Recollectio* 5 (1982), 5-47.
- MORTE ACÍN, Ana, «Profetas en la corte de Felipe IV: Aragón testigo privilegiado (1643-1648)» en *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, coord. Porfirio Sanz Camañes, Madrid, Silex, 2005, 333-352.
- POUTRIN, Isabelle, «Les chapelets bénits des mystiques espagnols (XVI et XVII siècles)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 26-2, (1990), 33-54.
- , *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

- QUEVEDO, Francisco de, *Memorial por el patronato de Santiago*, ed. A. Fernández Guerra, Madrid, Rivadeneyra, 1952 (BAE 23), 221-234.
- SÁNCHEZ LORA, José L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, FUE, 1988.
- SANZ, Jacobo, «Libros y Lecturas en el Convento de las Madres Agustinas Recoletas de Salamanca», *Via spiritus* 4 (1997) 133-235.
- SERRANO Y SANZ, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas. Desde el año 1401 al 1833*, Madrid, Rivadeneyra, 1903-1905.
- SILVELA, Francisco, *Cartas de la venerable madre sor María de Ágreda y del señor rey don Felipe IV. Precedidas de un Bosquejo histórico*, Madrid, Rivadeneyra, 1885-86.
- TELLECHEA IDÍGORAS, Juan Ignacio, «La madre Ágreda en la historia de la mística mariana», en *El papel de sor María de Jesús de Ágreda en el barroco español*, Soria, Universidad internacional Alfonso VIII, 2002, 183-193.