

Vejados por el diablo. Los límites de las experiencias ascéticas en época postridentina a través de la experiencia de los carmelitas descalzos de la provincia de San Joaquín*

Francisco Luis Rico Callado

Universidad de Extremadura. Grupo de Investigación Gestión de la Información, la Documentación y el Patrimonio en las Organizaciones

franciscorico@unex.es



Recibido: abril de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Resumen

La influencia que el diablo ejerció en las trayectorias de los religiosos y las religiosas de la época postridentina se evidencia tanto en sus escritos como en las hagiografías que protagonizaron. Los ataques demoníacos alcanzaron una violencia inusitada en el caso de las religiosas del convento de Corella, quienes fueron imputadas por molinosismo y condenadas por la Inquisición. Pese a que dichos fenómenos se desviaron claramente de los que se describieron en las obras de mística y dirección espiritual de la época, algunos carmelitas consideraron que eran formas de purgación de los sentidos y, por tanto, facilitaban el perfeccionamiento espiritual de sus discípulas. El estudio de los escritos de estos religiosos permite establecer la existencia de un itinerario de perfeccionamiento poco común que gozó de una cierta repercusión no solo entre los carmelitas de la provincia carmelita de San Joaquín sino, incluso, en otras órdenes. Esta cuestión se estudia desde diferentes perspectivas, tanto teológicas como históricas, y se relaciona con el contexto de la época y, particularmente, con la lucha contra el molinosismo.

Palabras clave: molinosismo; carmelitas; purgación pasiva; mística; diablo; posesión demoníaca; obsesión diabólica

Resum. *Vexats pel diable. Els límits de les experiències ascètiques en època posttridentina a través de l'experiència dels carmelites descalços de la província de Sant Joaquin*

La influència que el diable va exercir en les trajectòries dels religiosos i religioses de l'època postridentina s'evidencia tant en els seus escrits com en les hagiografies que van protagonitzar. Els atacs demoníacs van arribar a una violència inusitada en el cas de les religioses del convent de Corella, les quals van ser imputades per molinosisme i condemnades per la Inquisició. Mal-

* La investigación en que se basa este artículo ha sido, en parte, posible gracias a la financiación del Gobierno de Extremadura, cofinanciada con fondos FEDER, «Programa operativo FEDER de Extremadura, 2014-2020. Consejería de Economía e Infraestructuras. Junta de Extremadura. Ayuda para la realización de actividades de investigación y desarrollo tecnológico de divulgación y de transferencia de conocimiento por los grupos de investigación de Extremadura». Asimismo, se enmarca en el proyecto de investigación: «Fronteras culturales en el mundo hispánico (siglos XVI-XVII). Entre ortodoxias y heterodoxias», otorgado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Referencia: HAR2014-52434-C5-1-P.

grat que aquests fenòmens es desviaren clarament dels que van descriure les obres de mística i direcció espiritual de l'època, alguns carmelites van considerar que eren formes de purgació dels sentits i, per tant, facilitaven el perfeccionament espiritual de les seves deixebles. L'estudi dels escrits d'aquests religiosos permet establir l'existència d'un itinerari de perfeccionament poc comú que va tenir una certa repercussió no només entre els membres de la província carmelita de Sant Joaquim sinó també en altres ordes. Aquesta qüestió s'estudia des de diferents perspectives, tant teològiques com històriques, i es relaciona amb el context de l'època i, particularment, amb la lluita contra el molinosisme.

Paraules clau: molinosisme; carmelites; purgació passiva; místics; diable; possessió demoníaca; obsessió diabòlica

Abstract. *Vexed by the devil. The Discalced Carmelites of the province of Saint Joachim and the limits of ascetic experiences in the Postridentine period*

The influence that the devil had on the trajectories of members of religious orders of the Postridentine period is evident in both their writings and the hagiographies about them. Demonic attacks reached an unprecedented level of violence in the case of the nuns of the convent of Corella in Navarre, Spain, who were accused of and condemned for Molinosism by the Spanish Inquisition. Although these phenomena had nothing to do with those described in the treatises of mystics and spiritual works of the Early Modern Period, the Carmelites considered that they were forms of purification of the senses which contributed to the spiritual growth of their disciples. The study of such events allows the author to describe an uncommon religious itinerary which had a certain repercussion not only among the Carmelites of the Province of Saint Joachim, but even among members of other religious orders. The question is studied from different points of view, both theological and historical, and explains the relationship between the incidents described and the fight against Molinosism.

Keywords: Molinosism; Carmelites; passive purification; mystic; devil; demonic possession; diabolical obsession

Sumario

- | | |
|--|---|
| 1. Introducción | 4. La difusión de modelos de ascesis
alternativos y los carmelitas |
| 2. Los textos examinados por la junta
de inquisidores | 5. Conclusiones |
| 3. La postura de los carmelitas | Referencias bibliográficas |

1. Introducción

En 1744, se celebró en Madrid una junta de la Inquisición con el objeto de calificar una serie de escritos en los que se defendió la posibilidad de que los íncubos mantuviesen relaciones sexuales o, incluso, de que el diablo concitase actos impúdicos en mujeres de reconocida virtud, para quienes dichas experiencias podían constituir, paradójicamente, formas de purgación. Entre los documentos

examinados por los inquisidores podemos destacar varios defensorios cuyo objeto fue defender a sor Águeda Josefa de la Encarnación, una monja carmelita del convento de Corella, en la provincia carmelita de San Joaquín, quien fue procesada por realizar un pacto con el diablo y molinosismo. El estudio de estos textos, junto con el análisis de los expedientes de los procesos inquisitoriales de algunos de los carmelitas de dicha provincia, tanto monjas como religiosos, inculpados tras la imputación de sor Águeda, revela, como veremos, que unos y otros ampararon o experimentaron unos fenómenos que se alejaron de los modelos de comportamiento que se impusieron en la Iglesia postridentina.

El carácter polémico de dichas manifestaciones se evidencia a la luz de su proximidad a la herejía molinosista. En efecto, entre las proposiciones erróneamente atribuidas, como ha demostrado la crítica moderna, a Miguel de Molinos, figuró la de que el diablo podía provocar poluciones usando para ello las manos de los sujetos. Asimismo, también se le atribuyó la afirmación de que el mismo diablo podía animar relaciones sexuales entre dos personas. De acuerdo con las tesis condenadas por el papa en 1678, dichos fenómenos eran consentidos por Dios como vías de perfeccionamiento, de modo que los afectados no debían resistirse a ellos (Ciramitaro, 2007; Dudon, 1921; Tellechea Idígoras, 1979; Modica, 2009; Egidio, 1984). Por tanto, la reprobación papal insistió en el laxismo moral de los seguidores del místico aragonés y en sus vicios, de los que el sexo constituyó uno de los más graves (Armogathe, 1973; Orcibal, 1966; Vilas Boas Tavares, 2003 y 2006).

Resulta evidente, por otro lado, la distancia existente entre las experiencias descritas y las tendencias que se impusieron en la Iglesia postridentina. Las monjas fueron sometidas al enclaustramiento, que conllevó una disciplina cuyo objetivo fue reducir las a un control estricto (Atienza, 2014). En lo que respecta a las experiencias místicas, cabe decir que la postergación del cuerpo o la primacía dada a las visiones no corporales fueron manifestaciones de la construcción de lo que algunos historiadores han dado en llamar «cuerpo angélico». Esto contrastó con las propuestas de progreso espiritual de las místicas medievales, basadas en el ascetismo exacerbado. En las experiencias de estas últimas cabe destacar la presencia de la imaginería sexual e, incluso, del goce carnal (Miller, 1999, Walker Bynum, 1987).

De cualquier forma, lo corporal siguió gozando de un cierto protagonismo en la época postridentina, como revelan las vivencias de la Pasión, un episodio que fue somatizado por muchas religiosas y que constituyó un elemento capital de la devoción de dicho periodo (Mejías Navarrete, 2004; Roullet, 2015; Rico Callado, 2015). Otro ejemplo de ello fue la vertiente dolorista de la «Teología negacionista» del carmelita descalzo san Juan de la Cruz (1542-1591) (Flynn, 1996).

De acuerdo con los modelos hagiográficos de la época, el diablo contribuyó, de una manera decisiva, al progreso espiritual. Para ello era necesario vencer sus tentaciones, que eran consentidas por Dios como formas de purgación pasiva. Este fue un asunto al que prestó una especial atención san Juan de la Cruz, a quien Molinos apeló expresamente en su *Defensorio* (Pacho, 1962 y 1986). Entre las pruebas que debían vivir las almas estaban las purgaciones tanto del alma

como del cuerpo. Por tanto, la ascesis activa era complementada con otra de carácter pasivo que experimentaban especialmente los más avanzados. Tras dicha experiencia surgía una persona nueva, cuya voluntad había sido aniquilada y transformada para alcanzar la unión con Dios (Pacho, 1962: 395-397).

Según los tratados y las hagiografías de la época, la contribución del demonio a las purgaciones pasivas se manifestó de diferentes formas, como las sugerencias «sensuales, impaciencias, escrúpulos, tentaciones de fe, representaciones de blasfemias y otras baterías semejantes» (López Navarro y Jesús María, s. f.: 206vº-207vº). Particularmente interesantes fueron los ataques contra la castidad, que el diablo inspiró bien mediante representaciones deshonestas que se ofrecían a la fantasía, bien «formando un cuerpo del aire» y cometiendo obscenidades ante el individuo. Ambos fenómenos afectaron, particularmente, a las obsesas (Villalobos, 1683: 423; Anunciación, 1675: 251). Por tanto, la virtud hubo de perfeccionarse en la flaqueza y las tentaciones supusieron una lección de humildad (Concepción: Prólogo, s. f.).

La resistencia de las obsesas a los ataques diabólicos reforzó su virtud y su fama (Loreto, 2002, Sánchez Lora, 2004). Las protagonistas de muchas hagiografías sufrieron esta afección. Una de ellas fue María de Vela, quien actualizó el modelo de santa Catalina de Siena y pudo servir, como veremos, de ejemplo a las monjas carmelitas de Corella (Manrique, 1674; Peñafiel Ramón, 1998-2000; Bejarano Pellicer, 2012; Bilinkoff, 2005; Poutrin, 2003). La obsesión se diferenciaba de la posesión diabólica por el hecho de que en ella el diablo no dominaba permanentemente las potencias del cuerpo ni, por tanto, se asentaba de continuo en él. Esta manifestación constituía una suerte de acoso o «sitio», según la terminología de la época, que contaba con el permiso divino y cuyo fin era poner a prueba al individuo. Por otro lado, si la posesión atañía a los pecadores, la obsesión, en cambio, podía afectar a personas virtuosas (Rubial, 2006: 218 y ss.).

Las figuras que sufrieron dicha afección fueron polémicas y, con frecuencia, se vieron sometidas a procesos inquisitoriales. A este respecto, se puede apuntar la diferente lectura que hicieron los inquisidores y los hagiógrafos de los mismos fenómenos. Los primeros participaron de la idea de que las ilusiones o la distorsión de las percepciones de los sentidos estaban vinculadas a una descompensación humoral que podía ser fruto bien de la melancolía, bien de una acción diabólica que podía utilizar las enfermedades para conseguir sus fines. Por tanto, buscaron una causa natural al comportamiento de los sujetos si no había pruebas evidentes de la presencia del diablo, al contrario de lo que ocurrió en las hagiografías, donde la presencia de este fue omnipresente (Levack, 2013: 113-138; Keitt, 2005; Bartra, 2004; Maus de Roley, 2005).

2. Los textos examinados por la junta de inquisidores

El proceso de las monjas de Corella se ha analizado como una manifestación del molinosismo en Navarra, una región donde dicha herejía tuvo una especial repercusión. Las obras de Miguel de Molinos fueron condenadas por Inocencio XI en 1687 y, ya en 1688, se descubrió en Tudela un grupo de seguidores del místico

aragonés encabezado por Francisco de Causadas, quien fue sancionado por la difusión de la doctrina de Molinos. En 1724 apareció otro cenáculo molinosista en torno al donado profeso carmelita fray Juan de la Cruz, portero del convento de Calahorra (Menéndez Pelayo, 2012: 96-7). Las sentencias, en este caso, se pronunciaron en 1729.

La persecución del molinosismo se reactivó en 1737 en el convento de las carmelitas de Corella, cuando varias monjas y otros miembros destacados de la orden carmelita fueron imputados bajo graves acusaciones, como la realización de pactos con el diablo o haber mantenido relaciones sexuales en el ámbito de dicha institución (Egido, 1984: 1392 y ss.; Torres, 2002: 131-142, 2007; Santa Teresa, 1943). Entre los inculpados destacó sor Águeda Josefa, una figura a la que, a la luz de los datos parciales existentes en los expedientes inquisitoriales, podemos describir como una visionaria (Llorente, 1822: 194-195).

Carecemos de fuentes fiables para conocer la situación de la provincia de San Joaquín a principios del siglo XVIII, dado el vacío historiográfico que existe sobre su historia. En todo caso, podemos decir que el convento femenino de Corella fue creado mucho más tarde, en 1722, que el de la rama masculina (1595) (Marriquiain, 1995: 49-53). Es posible que la venida de sor Águeda Josefa a dicho establecimiento, donde fue superiora, tuviese como objetivo popularizarlo, dado que tenía entonces fama de santa. En efecto, las fundaciones de centros religiosos en la zona no fue, a menudo, tarea sencilla (Azanza López, 1998). Los carmelitas de Corella debieron, por ejemplo, hacer frente a un legado polémico que sirvió para financiar el cenobio femenino de dicha población (Marriquiain, 1995: 49-51)

Por otro lado, son muy pocos los detalles que se conocen de sor Águeda. Nacida en Corella, ingresó en 1712 en el convento de las carmelitas de Lerma. Sus progenitores eran de origen noble (Llorente, 1822: 193-194).

En el sumario del proceso de sor Águeda, que sirve de base para este trabajo, no se conservan las actas de los interrogatorios a los que dicha religiosa fue sometida, sino la documentación analizada por la junta de inquisidores que hemos referido. Resulta evidente que, a raíz de los procesos de Corella, la Inquisición se preocupó por la difusión de las violencias diabólicas. Entre los documentos examinados por dicha junta destacaron los producidos por los carmelitas. Entre ellos sobresalió el *Compendio moral salmaticense*. En su edición de 1714 y, más concretamente, en el volumen quinto, se habló del acceso sexual que los íncubos podían tener a las religiosas. En el fragmento censurado por los inquisidores se aludió, incluso, a un caso contemporáneo.¹ Esta idea circuló anteriormente entre los carmelitas, como revela una obra de fray Antonio de la Anunciación, fallecido en 1713 y, por tanto, ajeno al proceso que estudiamos. Este fue rector del Colegio de Alcalá de Henares, prior en Ocaña y dos veces definidor general. Fue autor del libro *Quodlibeta mystica*, impreso en Madrid en 1712 (Santa Teresa, 1943: 616-617). Un fragmento de dicho tratado fue tildado también por los inquisidores de molinosista. Más concretamente, en él se refirió a

1. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 22rº.

que Dios podía permitir que personas virtuosas fuesen violadas por el demonio como forma de purgación o por otros fines desconocidos.²

En todo caso, los carmelitas no fueron los únicos que asumieron que dichos fenómenos podían ser definidos como formas de mortificación. A principios del siglo XVI, Alonso de Espina defendió que los ataques de los íncubos a las mujeres piadosas eran reales (Morgado García, 1999: 28). Posteriormente, el dominico fray Juan de Santo Tomás, planteó la posibilidad de que el diablo oprimiese violentamente a una persona. Si bien reconoció que con ello se ganaban méritos, subrayó también que había un gran riesgo, puesto que con dicha experiencia se excitaba la sensualidad. Por esta razón, había que poner todos los medios posibles para erradicar dicha influencia (Santo Tomás, 1682: 104). Algo parecido reconoció fray Benito Remigio Noydens, autor de un conocido manual para exorcistas, quien afirmó que, aunque en raras ocasiones, los íncubos o los súcubos podían perseguir a hombres o mujeres contra su voluntad con el objetivo de causar su perdición. Destacó, asimismo, que eran las mujeres quienes eran atacadas más frecuentemente por dicho mal, cosa que atribuyó a que su entendimiento era menos fuerte que el de los varones (Noydens, 1670: 108 y 111).

Los textos reunidos por los inquisidores demuestran que, a pesar de la condena del molinosismo, los carmelitas de la provincia de San Joaquín continuaron sosteniendo unas ideas que, como veremos, influyeron en las monjas que dirigieron. Por otro lado, la redacción de los defensorios que hemos referido se encuadra en el marco de una estrategia orquestada por algunos dirigentes de dicha provincia, como fray Juan de la Madre de Dios o fray Julián del Santísimo Sacramento.³

Nos han llegado dos de dichos documentos, cuyos autores fueron, asimismo, personajes destacados de la provincia de San Joaquín y que fueron juzgados por haberlos redactado. El autor del primero fue fray Manuel de San Buenaventura, un teólogo destacado. Profesó en el convento de Valladolid y más tarde ejerció la cátedra de Teología en Burgos, Osma y Pamplona. Tras ser prior en Burgos, fue trasladado a Tudela y, más tarde, al convento de Villafranca, donde falleció a los setenta y tres años (López, 1963).

Paradójicamente, fue fray Manuel quien denunció a sor Águeda Josefa de la Encarnación en 1733, si bien la monja no fue detenida hasta comienzos de 1737 (Santa Teresa, 1943: 737). Según la declaración de dicho religioso, cuando estuvo en el convento carmelita de Lerma, donde sor Águeda profesó en 1706, tuvo conocimiento de unos cuadernos donde ella contó su vida. En dichos escritos, hoy perdidos, refirió los ataques sexuales que sufrió por parte del demonio, a raíz de los cuales quedó embarazada. Águeda reconoció a su confesor, fray Juan de la Madre de Dios, que, tras dar a luz a una criatura y bautizarla, la ocultó debajo de

2. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 21r°. En el índice de libros prohibidos de 1747 se estableció que debía enmendarse la página 69 de la edición de Madrid de 1712 (Índice, 1790: 12).
3. AHN, Inquisición, legajo 3736, exp. 261, ff. 11v° y 7v° respectivamente. Juan de la Madre de Dios, quien fue confesor de Águeda, escribió en su favor (AHN, Inquisición, legajo 3729, exp. 32, f. 7v°). Al parecer, dichos ataques fueron aprobados por sus confesores, como fray Juan de la Madre de Dios, fray Julián del Santísimo, fray Juan de la Natividad y fray José de los Ángeles (ídem).

su cama. La monja afirmó que dicho religioso la instó a que la enterrara en el convento, para lo cual contó con la ayuda de un ángel. Tras este episodio, se le apareció la Virgen y le dijo que no se preocupase por lo ocurrido, puesto que «tan virgen has quedado como yo».⁴ Posteriormente, sufrió otro ataque diabólico y parió nuevamente. A raíz de ello, pidió a la Virgen que intercediese para que Cristo la librase de dicho acoso, a lo que aquella repuso que ese era el medio elegido por su hijo para «criar almas para el Cielo». Una de las procesadas, sor María Josefa de Jesús, quien fue boticaria del convento de Corella, reconoció a los inquisidores que sor Águeda afirmó que dichas experiencias, fruto de un designio divino, le sirvieron para explicar el misterio de la Santísima Trinidad, hecho que refrendaron sus confesores.⁵

Los celos de fray Manuel de San Buenaventura sobre la virtud de sor Águeda y la naturaleza de los ataques que padeció surgieron a raíz de las noticias que le transmitió Manuela de San Lorenzo, una de las monjas del convento de Lerma. Esta le contó que, por aquel entonces, sor Águeda andaba negociando el casamiento de su hermana y molestaba a las monjas del convento. Asimismo, iba por la noche a lugares desacostumbrados, donde veía pasearse a un hombre de «disforme figura». En opinión de fray Manuel se trataba del anticristo, que la esperaba, «por cuyos motivos le pareció sumamente arduo que en dicha madre hubiera perfecta resistencia en las violencias».⁶ Todo ello suscitó las dudas de fray Manuel sobre su humildad, que constituyó un elemento esencial del discernimiento de espíritus (Arbiol, 1733: 552; Keitt, 2005; Haliczzer, 2002: 47 y ss.). De cualquier forma, el peso de la opinión imperante en la provincia de San Joaquín hizo que Buenaventura no se decidiese a denunciar el caso a la Inquisición hasta unos años más tarde.

Posteriormente, como hemos dicho, el mismo Buenaventura redactó un escrito para aportar argumentos en favor de la tesis de que las violencias diabólicas podían constituir formas de purgación pasiva. Al parecer, buscó de esta forma congraciarse con el provincial, fray José de los Ángeles, quien lo llamó a capítulo tras sospechar que él había sido el delator de dicha monja, acto por el que fue reprendido por dicho superior. Fray Manuel reconoció que, por aquel entonces, tuvo noticia de que el caso estaba siendo consultado en «Alcalá», expresión con la que, probablemente, quiso referirse a la universidad de dicha población,⁷ por fray Juan de la Madre de Dios, a quien se respondió que las violaciones diabólicas podían acontecer sin inconveniente alguno. A raíz de ello y de la revisión de los hechos, así como de las autoridades que se refirieron a dicha cuestión, fray Manuel pasó de su condena inicial a defender la posibilidad de los ataques sexuales de Satán, si bien no consideró oportuno aplicar dicha opinión a sor Águeda,

4. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp.7, f. 2rº.

5. AHN, Inquisición, legajo 3729, exp. 32, f. 5vº. La vivencia del misterio de la Santísima Trinidad también aparece en las experiencias de Josefa, la boticaria (AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, f. 27vº).

6. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp.7, ff. 2r y 4rº.

7. Seguramente aludió al colegio-convento carmelita de San Cirilo, fundado en 1570 en Alcalá de Henares y dedicado a las artes y la teología (Casado Arboniés y Casado Arboniés, 2001: 152-163).

sobre cuya virtud, como hemos dicho, tuvo serias dudas. El provincial le pidió una copia del manuscrito, que se distribuyó entre diferentes miembros de la orden, y recibió la aprobación tanto del primero como de fray Julián del Santísimo Sacramento, quien fue prior en el convento de Corella.⁸ Más tarde, fray Manuel redactó otro defensorio «más formal y lleno» que entregó durante su proceso inquisitorial y, dado que su letra era enrevesada, los jueces ordenaron a un notario que sacase una copia, que es la que aparece en el sumario y que estudiamos a continuación.⁹

El autor del segundo defensorio que conservamos fue Pedro de San José, quien, al parecer, redactó otro que se ha perdido. Fue lector de teología y filosofía en el convento de Pamplona, prior y provincial y residió en Corella desde el encarcelamiento de Águeda. Fue apresado en 1738 (Santa Teresa, 1943: 740). Se justificó ante los inquisidores amparándose en la defensa que de los hechos hicieron otros miembros de la orden, como fray Miguel de Santa Teresa y en la confianza que otros muchos miembros de la provincia carmelita tuvieron en las virtudes de la carmelita.¹⁰

A diferencia de fray Manuel, fray Pedro de San José se centró en el caso de sor Águeda. De hecho, dedicó una parte de sus argumentos a rebatir las acusaciones que pesaron sobre ella e incluyó una especie de memorial de tachas de los delatores. Entre ellos citó a fray Manuel de Buenaventura, sobre cuya sinceridad sembró dudas. En efecto, atribuyó su denuncia a su descontento por no haber sido reelegido prior del convento de Burgos, pese a gozar del apoyo del arzobispo de la ciudad. Frente a Buenaventura, fray Pedro estableció que la trayectoria intachable de Águeda certificaba su virtud.¹¹

3. La postura de los carmelitas

A raíz de la condena de Molinos proliferaron los escritos donde se trató la cuestión de las violencias diabólicas, particularmente en el siglo XVIII. Las posturas imperantes en ellos contrastaron con las de los carmelitas que estudiamos. A este respecto, Luis Sala Balust ha hecho notar dos posiciones. La primera fue la de quienes negaron que dichos ataques fuesen reales, así como que los permitiese Dios, entre los que destacó el dominico fray Pedro Sánchez. En segundo lugar, tenemos a los autores que, por el contrario, reconocieron dicha posibilidad, si

8. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp.7, ff. 3rº-vº. Otros clérigos se sumaron a su dictamen (*ibidem*, f. 3vº). La posibilidad de que los ataques sexuales diabólicos como los que describiremos se relacionasen con la purgación fue una tesis defendida ante las religiosas carmelitas de la provincia (AHN, Inquisición, legajo 3729, exp. 32, f. 7vº). En el mismo sentido, la declaración de fray Juan de la Madre de Dios (*ibidem*, f. 7vº).
9. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp.7, f. 3rº.
10. Ídem. Su memorial fue aprobado por otros religiosos a quienes lo remitió (AHN, Inquisición, legajo 3736, exp. 261, f. 6vº).
11. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp.7, ff. 6vº-7rº y f. 11vº. El aval de los «principales sujetos de la Provincia de ser dicha madre de una singular virtud y suponer, por lo mismo, tendrían echa prueba muy suficiente de no ser los actos del Demonio», fue un respaldo decisivo para su defensa (AHN, Inquisición, legajo 3729, exp. 32, f. 10vº).

bien afirmaron que solo podía acontecer en muy contados casos. Entre estos autores se contaron Pedro de Calatayud o Antonio Arbiol (Sala Balust, 1958: 7-8). Es importante señalar que este último, en contraste con los carmelitas que estudiamos, concluyó que dichos fenómenos constituían un castigo por los pecados cometidos, de modo que no debían interpretarse como purgaciones pasivas (Arbiol, 1736: 75, Oloriz, 1750: 10).

En ambos casos se destacó que, por regla general, la fuente de dichos episodios se encontraba en una ilusión provocada por causas físicas que el mismo diablo podía suscitar, particularmente los furores uterinos (Arbiol, 1736: 76-77; Dixon, 1995). El origen de esta afección se encontraba en la putrefacción del semen femenino, ocasionado por la falta de relaciones sexuales. Esto provocaba unos efectos psíquicos y físicos que se podían atribuir al diablo, como destacaron autores como Johan Weyer. Afectaban, particularmente, a mujeres jóvenes y vírgenes y, según Girolamo Mercuriale, a las dedicadas a la vida espiritual (Calabritto, 2006). Dicha dolencia incitaba a la masturbación y se encontraba en la base de fenómenos como la locura o la histeria. Todo ello revela que, en la época, el útero se convirtió en un elemento capital para entender la actividad tanto física como psíquica de las mujeres (Alcalá Galán, 2013). La postura del dominico fray Francisco de Posadas fue la misma, si bien destacó que las violencias descritas podían proceder de otras causas, como la melancolía y la debilidad o flaqueza (Posadas, 1698: 506 y ss.).

En relación con lo anterior, cabe destacar la escasez de referencias a la homosexualidad femenina en las fuentes tanto literarias como judiciales de la Edad Moderna, una cuestión que ha sido constatada por numerosos estudiosos. Un elemento asociado a dichas experiencias fue la masturbación, un fenómeno relacionado también con la brujería, como evidencia la imaginería que circuló en el ámbito germánico (Velasco, 2011, 18-21 y 33-34; Weigert, 1995; Tortorici, 2007).

El desinterés hacia la masturbación femenina se debió a que no fue considerada grave por las autoridades, como tampoco por los tratadistas. En la mentalidad de la época, que bebió en las concepciones medievales, este fue un problema esencialmente masculino (Elliot, 1999; Murray, 1997).

A partir de la idea de que la mujer era esencialmente pasiva, el antimolinista Pedro Sánchez, a quien hemos citado antes, concluyó que en ella tenía mayor peso el apetito que la razón, cosa que ligó, a su vez, a la melancolía. Quienes la padecían apetecían aquellos placeres que servían para repeler la tristeza, de modo que recurrían a los tocamientos (Sánchez, 1719: 215).¹² En cuanto a los ataques de los incubos, los asoció a la imaginación exacerbada de las mujeres que no menstruaban (Sánchez, 1719: 215).¹³ La convicción de muchos sujetos de que era una fuerza infernal quien provocaba dichas manifestaciones procedía de una ima-

12. Robert Burton ligó el furor uterino a la melancolía (Dixon, 1995: 203).

13. Sobre la relación existente entre la menstruación o la pérdida de la virginidad y los episodios de posesión, véase: Sluhobsky (1996: 1051 y s.). En algunos casos se vivieron síntomas propios del embarazo. De acuerdo con Hipócrates, la menstruación explicaba las alucinaciones y otras manifestaciones propias de las mujeres vírgenes (Nugent, 2014).

ginación desbocada, una afección que se consideró típicamente femenina (Noydens, 1670: 111). Este y otros condicionantes psíquicos o físicos hicieron a aquellas más propicias a la posesión o la obsesión (Cacciola, 2003: 140-151).

El jesuita Pedro de Calatayud categorizó las razones que servían para explicar los ataques de los íncubos. Afirmó que, por regla general, eran producto de la imaginación, afección que también podía tener unos efectos físicos, de modo que podía producirse la expulsión de semen (Calatayud, 1797: 74-76). Estos fenómenos venéreos, que implicaban una movilización de la sustancia seminal desligada del orgasmo, tenían su origen en una descompensación humoral y podían afectar a personas virtuosas sin culpa alguna, cosa que se explicaba a partir de la debilidad física, una indigestión o el exceso de calor (Calatayud, 1797: 84). Puntualmente, en el ámbito jesuita, se llegó a reconocer la posibilidad de la masturbación para eliminar los humores pútridos que no servían para la generación con el fin de aliviar molestias (Bajén, 1995).

Autores posteriores, como José Rodríguez, coincidieron con los que hemos citado en que las experiencias sexuales protagonizadas por los íncubos eran fruto de percepciones erróneas o de una imaginación desatada. Por esta razón, Rodríguez puso en duda la veracidad de algunos de los episodios narrados por Ángela Fulgino o María de Vela y los calificó de simples ilusiones. La hagiografía de esta última fue publicada en diversas ocasiones y tuvo una importante repercusión en la época. En este sentido, Rodríguez recogió las conclusiones a las que llegó, un siglo antes, el franciscano fray Andrés de Guadalupe, quien aludió a que Vela llegó a creer que estaba embarazada, idea que el diablo suscitaba con el fin de causar la perdición de una mujer (Guadalupe, 1668: 168; Lietzer y Corvelyn, 1995). Frente a dicho autor, Rodríguez afirmó que dichos episodios tuvieron causas naturales.

En contraste con este ambiente de escepticismo, cuando no de marcado rechazo frente a los fenómenos descritos, hemos de situar a los carmelitas que redactaron los defensorios de sor Águeda, quienes los calificaron de formas de purgación pasiva. Esta fue una cuestión en la que coincidieron tanto Pedro de San José como fray Manuel de San Buenaventura. Asimismo, es importante destacar que ambos postularon que dichas pruebas podían acontecer a personas de especial virtud, para quienes constituían ocasiones de perfeccionamiento. Ambos fueron conscientes del peligro que entrañaba su posición, de modo que reconocieron que el itinerario que describieron no podía constituir un camino expedito para la gran mayoría.¹⁴ No en vano, fray Manuel de Buenaventura propuso una graduación de las purgaciones pasivas basada en la oposición existente entre las más usuales y las más raras. Por lo común, Dios no permitía «las tentaciones que implican la ejecución de acciones malas en el cuerpo» o los ataques de los íncubos, episodios que resultaban especialmente peligrosos porque en ellos era más fácil caer en el pecado.¹⁵

Como hemos dicho, fue fray Pedro de San José quien se refirió explícitamente al caso de sor Águeda. Confirmó la inocencia de la monja a partir del hecho de

14. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 8vº.

15. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, ff. 67rº-vº.

que no quedó embarazada, cosa que justificó a partir de dos motivos. El primero fue que desconoció la naturaleza de las relaciones sexuales, argumento que también utilizaron otras monjas juzgadas por la Inquisición, como sor María Josefa de Jesús, quien fue boticaria del convento de Corella. En segundo lugar, sostuvo que no hubo un parto, sino que lo que expulsó la carmelita fue un coágulo de sangre, hecho que fray Pedro afirmó haber sabido gracias a una de las enemigas de sor Águeda, cuyo nombre silenció.¹⁶

El diablo podía engañar a una mujer y hacerle creer que estaba embarazada. Esta posibilidad la recogió anteriormente Antonio de la Anunciación, cuya postura conocemos a través de un memorial recogido en el expediente que estudiamos, fechado en 1676, que aclara las afirmaciones vertidas en su *Quodlibeta*, que, como hemos dicho, fue censurado por la junta de inquisidores de 1744. En dicho escrito afirmó, asimismo, que una monja que tenía ofrecida su castidad a Dios no podía quedar embarazada, de modo que ni la comunidad ni la persona en cuestión quedarían desprestigiadas.

A este respecto, el proceso de Josefa, la boticaria del convento de Corella, nos brinda valiosos datos. Esta monja hizo saber a otra de las residentes, sor María Teresa de Jesús, que tenía los pechos abultados, cosa que, en su opinión, manifestaba que el diablo se había introducido en su cuerpo. A raíz de ello también se produjo un entumecimiento o una hinchazón de su vientre.¹⁷

La postura de fray Antonio contrastó con la que sostuvieron los autores de los defensorios referidos a sor Águeda, quienes corroboraron la posibilidad del embarazo.¹⁸ Fray Pedro de San José argumentó que, si bien Dios promovía la virginidad tanto moral o formal como material, la más importante era la primera. En cuanto a la material, afirmó que «está muy bien que por fines altísimos de su providencia permita su Majestad que algunas la pierdan sin culpa suya».¹⁹ Por el contrario, tanto las mujeres como los hombres que protagonizaron las hagiografías del período postridentino encarnaron un ideal de disciplina en el que la pureza o, en su caso, la castidad fueron elementos centrales. Ambas constituyeron condiciones básicas para alcanzar la perfección espiritual (Renna, 1984; Córdón Cortezo, 1994).

Pese a que diferentes autores medievales plantearon la posibilidad de que una mujer quedase embarazada sin haber mantenido relaciones sexuales, el caso contemplado por San José rompió con dicha tónica (Lugt, 2004: 376 y ss.). En efecto, su carácter polémico se evidencia a través de las concepciones de la época,

16. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 1v°. Fray Miguel de Santa Teresa, prior de Burgos y confesor de sor Águeda, afirmó durante su proceso que lo que la monja dijo a fray Manuel de San Buenaventura era que solo expulsó un «pedazo de sangre coagulada» (AHN, Inquisición, legajo 3729, exp. 32, f. 28r°).
17. AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, f. 29v°, y también f. 22v°. Es interesante que Josefa, la boticaria, hiciese notar la presencia de bultos o hinchazones en su sexo que desaparecían cuando menstruaba (AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, f. 23r).
18. *Ibidem*, ff. 91r°-91v°.
19. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, p. 7v°. Sobre estas dos formas de virginidad: Jesús María (1601: 550 y ss.), Fuente la Peña (1676: 126-127). A finales de la Edad Media se valoró especialmente la castidad espiritual a través de figuras como Ángela Foligno o Brígida de Suecia, quienes antes de consagrarse a Dios tuvieron relaciones sexuales (Atkinson, 1983).

donde se impuso la idea de que las relaciones con los íncubos eran deliberadas, cosa que contrastó con los autores medievales, que las describieron, en algunos casos, como involuntarias.²⁰ De acuerdo con estos últimos, el ataque de un íncubo no tenía por qué suponer una pérdida de la virginidad formal, como aconteció a una joven violada por Satán en Bamberg, episodio narrado por el demonólogo Johannes Nider (Lugt, 2004: 375-378).

Por otro lado, hemos de recordar que la violación constituyó, en algunas hagiografías medievales, una celebración de la justicia de Dios, de modo que no se llegaba a consumir y, por tanto, los protagonistas de aquellas eran protegidos del estupro (Gravdal, 1991: 24). Por el contrario, los carmelitas que estudiamos justificaron su postura a partir de las violaciones verificadas en las vírgenes, un dato que fue contradicho, entre otros, por el antimolinista Francisco Palanco, quien negó que Dios las hubiese permitido. A ello respondió fray Manuel de San Buenaventura alegando el caso de santa Margarita.²¹ Paralelamente, los inquisidores incidieron en la discordancia existente entre los casos referidos por dicho religioso y la tesis que defendió. En efecto, destacaron que aquellos se referían a violencias ejercidas por los hombres y no por el diablo. La respuesta del carmelita fue que, entre ambos fenómenos, había una identidad en lo esencial que consistía en que los abusos sexuales constituían purgaciones pasivas.²²

Estas ideas tuvieron una repercusión evidente entre los carmelitas de la provincia de San Joaquín. Algunos de los procesados por el Santo Oficio justificaron los embarazos a partir de las afirmaciones contenidas en los *Salmaticenses*, si bien, en algunos casos, acabaron reconociendo a los inquisidores que hicieron una lectura sesgada de dicha fuente.²³ Esto ocurrió con fray Juan del Niño Jesús, quien fue procesado por defender públicamente la figura de fray Juan de la Madre de Dios, uno de los condenados en el proceso de Corella, a quien los carmelitas intentaron rehabilitar tras su muerte poniéndolo como un ejemplo de que las condenas fueron leves.²⁴ A partir de la fuente citada y de santo Tomás, fray Juan llegó a la conclusión de que algunas religiosas, sin culpa y «aún enteramente dormidas, por obra del Demonio, habían concebido y parido».²⁵ Afirmó, ante una persona, que Satán podía dejar embarazada a una mujer sin contar con su consentimiento, si bien debía utilizar para ello el semen de un hombre, cosa que debía

20. A partir del *Malleus Maleficarum*, las relaciones de los íncubos se ligaron con la brujería. El exacerbado deseo sexual que se atribuyó a las brujas fue un incentivo para que estas hiciesen un pacto con el diablo (Roper, 2004: 90 y ss., Broedel, 2013). La satanización de la figura del íncubo no oculta, sin embargo, que también podía atacar a mujeres virtuosas, una idea que, como hemos visto, siguieron recogiendo diferentes tratadistas hasta que la Inquisición la prohibió en 1745 (Sala Balust, 1958).

21. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 72v°. Según Palanco, Dios «semper providit de remedio ne innocens castitas violentia cogente deturparetur» (Palanco, 1713: 305).

22. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 5v°. Sobre la diferencia entre unas y otras violencias en el argumentario antimolinista, véase Arbiol, 1736: 547-548.

23. AHN, Inquisición, legajo 3732, exp. 144, f. 7v°. Este fue el caso de Bernardo del Espíritu Santo, procesado también por la Inquisición (AHN, Inquisición, legajo 3736, exp. 261, ff. 10v°-11v°).

24. AHN, Inquisición, legajo 3732, exp. 144, f. 2r°.

25. AHN, Inquisición, legajo 3732, exp. 144, f. 2r°.

hacerse en un corto espacio de tiempo, tal y como establecieron los demonólogos (Río, 1991: 318).²⁶ En su opinión, dicha persona, siempre y cuando se resistiese, no pecaría por verse sometida a un acto violento. A ello repuso su interlocutor, como reconoció posteriormente ante los inquisidores, que no podía producirse dicho embarazo sin el concurso de la mujer, a lo que respondió fray Juan que «no era necesario *simpliciter*, sino como condición *sine qua non* porque se ha *mere passive* en la generación».

Esta discusión recuerda la que tuvieron dos de las monjas de Corella, la boticaria y sor Rosa de Cristo. La primera justificó la posibilidad de que los ataques del diablo se saldasen con un embarazo y puso como ejemplo a sor Águeda. A ello repuso Rosa que dicha cosa era imposible, «porque, si llegaba a haber parto real y verdadero, no podía ser sin la voluntad de la criatura».²⁷ Dicha afirmación demuestra el nivel de conocimiento, siquiera indirecto, que algunas monjas tuvieron de las sutilezas teológicas. La postura de Rosa permite explicar, por otro lado, las dudas que algunos religiosos pudieron plantear a las experiencias de sor Águeda.²⁸

Particularmente interesante fue la divergencia de los autores de los memoriales que estudiamos frente a los tocamientos, una cuestión sobre la que reflexionó anteriormente fray Antonio de la Anunciación, quien se planteó en el escrito que hemos citado anteriormente si las poluciones provocadas por el demonio con el movimiento de las manos eran voluntarias. Su conclusión fue, a partir de las declaraciones de un religioso de su orden, a quien calificó de «muy santo», quien vivió un episodio de este tipo, que no lo eran si se daban ciertas circunstancias.²⁹

Por el contrario, fray Pedro aceptó la opinión de los antimolinistas Francisco Palanco o Antonio Arbiol, de modo que negó que dichos fenómenos se pudiesen producir en las personas virtuosas. Así pues, se refirió solamente a la «invasión» de los incubos, esto es, a una tentación donde el individuo se encontraba *mere passive*.³⁰ Esto contrasta con la postura de fray Manuel, quien afirmó que la masturbación incitada por el diablo podía también constituir una purgación pasiva, si bien esto era poco frecuente.³¹ Paralelamente, fray Manuel consideró que la violación constituía una agravación de las tentaciones suscitadas por las fuerzas del mal. La concibió, pues, como un último recurso para arrastrar al pecado mediante el deleite que se podía sentir en la cópula.³²

Sor Rosa de Cristo, una de las monjas de Corella, afirmó haber sufrido un incidente de este tipo el día de Santa Teresa, cuando, tras caer dormida en el coro, sintió

26. AHN, Inquisición, legajo 3732, exp. 144, ff. 2vº y 6vº.

27. AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, f. 8rº.

28. Son interesantes las declaraciones de sor Josefa, la boticaria, sobre su intención de utilizar un abortivo tras sufrir un ataque sexual del diablo, una idea de la que la apartó sor Águeda, quien le dijo que no pecó, puesto que careció de la voluntad de mantener relaciones sexuales (AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, f. 32rº).

29. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, ff. 93vº-94rº

30. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 9rº. Fray Manuel de Buenaventura, en cambio, sugirió lo mismo respecto a los tocamientos, si bien no desarrolló dicha idea (*ibidem*, f. 59r, proposición 10).

31. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 57vº y f. 58vº.

32. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 4rº.

una presencia que, pensó, debía ser el demonio. Justo después de llegar a dicha conclusión sintió tentaciones contra la castidad y fue objeto de una agresión en la que:

la daban golpes con todo el cuerpo contra el suelo y la movían las manos a darse golpes sin poderlo remediar la testigo y que dichas acciones, que violentamente ejecutaba la testigo en si misma, la provocaban y movían más la pasión contra la castidad y, aunque sin libertad para dejar de hacer dichas acciones pero la voluntad resistiendo todo lo que era ofensa de Dios y no consentir en dichas impurezas; que esta aflicción duraría como tres o cuatro credos.³³

Es interesante que dicha agresión comenzase como la que vivió santa Teresa, quien se golpeó instigada por el anticristo, si bien no fue tentada sexualmente. Fray Bernardo del Espíritu Santo dijo a sor Rosa, tras ser consultado sobre lo acontecido, que debía interpretarlo como un medio para adquirir una mayor virtud.³⁴

En buena medida, tanto fray Manuel como fray Antonio de la Anunciación se dedicaron en sus escritos a responder a las dudas que pudieron suscitar entre los antimolinosistas, cuyas obras han sido estudiadas por Ellacuría Beascoechea (1956). Una de las más importantes fue la de cómo era posible que al demonio se le permitiese realizar dichos actos cuando la devoción primaba la pureza del cuerpo y el alejamiento de la lascivia. Los carmelitas alegaron que, en ningún caso, Dios podía querer dichos ataques. En todo caso, los toleraba como formas de purgación. El individuo, por tanto, nunca debía desearlos, puesto que, en principio, no eran medios de acceder a Dios, ni en sí mismos ni tampoco accidentalmente. En ellos había un pecado venial, circunstancia de la que se debía advertir a quienes vivían dichos episodios.³⁵ A este respecto, fray Manuel de Buenaventura se alejó de la interpretación de fray Antonio de la Anunciación afirmando que, si bien rara vez los ataques contra la castidad se producían sin que hubiese un pecado venial, no lo había cuando no surgían «del apetito estas cosas, sino es de envidia del Demonio y que, conmoviendo humores y potencias, causa aquel mal efecto» (Asunción, 1675: 270-271).

Por otro lado, los antimolinosistas afirmaron que, en caso de que el demonio gozase de la potestad de realizar actos como los descritos, se subvertiría el orden del mundo o las leyes divinas, puesto que nadie podría resistir su poder.³⁶ Concluyeron que, a partir de Cristo, tal como afirmó san Agustín, satán estaba atado y no podía actuar con libertad. Por tanto, si bien podía incitar o sugestionar al individuo para que cayese en el pecado, nunca podía utilizar la violencia para lograr dicho objetivo. Frente a ello, tanto fray Manuel de Buenaventura como fray Pedro de San José se inclinaron por adoptar un término medio, es decir, una postura situada entre la atribuida a Molinos y la de sus detractores, de modo que consideraron que dichos ataques no eran imposibles.³⁷ De acuerdo con fray

33. AHN, Inquisición, legajo 3736, exp. 261, f. 4vº.

34. *Ibidem*, p. 4vº.

35. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, p. 68rº.

36. *Ibidem*, p. 551.

37. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, p. 64rº.

Pedro, si bien el demonio no tenía la capacidad de tentar al hombre con todo su poder, en «raras ocasiones» Dios podía concederle licencia para ello.³⁸ Fray Manuel aseguró a los inquisidores que dicha doctrina era plausible en lo especulativo y, algunas veces, de un modo práctico.³⁹

Este último encontró una justificación a la pasividad relativa del individuo en el poder del que gozaba el anticristo y la imposibilidad de escapar de él. En efecto, si bien había que resistir sus tentaciones, en el caso que nos ocupa le pareció imposible no solo evitar que se produjesen sino, incluso, superarlas una vez acontecían, puesto que provenían: «de principio extrínseco más poderoso, cual es el Diablo, violentando a la criatura a acciones malas».⁴⁰ Por tanto, diferenció la resistencia física de la moral. Esta última se debía exigir siempre, postulado que, en su opinión, lo alejó de las propuestas molinosistas.⁴¹ Dicha opinión contrasta con la de los calificadores y con el activismo exigido en los manuales de la época.

4. La difusión de modelos de ascesis alternativos y los carmelitas

Los episodios descritos tienen una relación estrecha con las vivencias de las obsesas, muchas de las cuales protagonizaron hagiografías. Entre ellas destacó María de Vela, a quien nos hemos referido anteriormente. La influencia de esta figura no solo se detecta en la Península sino también en Nueva España, donde se localiza un caso similar en la persona de sor Isabel de la Encarnación, una monja carmelita descalza que residió en el convento de San José de la Puebla de los Ángeles en México (Bienko de Peralta, 2004). Los hagiógrafos de esta última afirmaron que el diablo dio «formidables batallas contra su pureza» (Ramos Medina, 1997). Tuvo tres demonios «asistentes» que la castigaron de continuo. Dos de ellos, con forma de animales, actuaron a guisa de cilicios invisibles, y un tercero, con forma humana, intentó animar la sensualidad de la monja (Bienko de Peralta, 2004: 103). Estos episodios recuerdan los vividos por otras personas virtuosas a quienes se apareció Satanás con forma humana para despertar en ellas la lujuria (Anunciación, 1675: 289-290). María de Vela tuvo también «empotrados» siete demonios durante varios años que suscitaron continuamente tentaciones contra la castidad (González Vaquero, 1627: 218v°).

Si dichas vivencias podían provocar que las religiosas sintiesen, erróneamente, que habían pecado, en cambio, otras, como sor Isabel de la Encarnación, las vivieron como formas de martirio (Bienko de Peralta, 2004: 103-104). Los demonios penetraron en su cuerpo y descompensaron sus humores con el fin de provocar su desesperación y hacerla caer en el pecado. La hacían volar y la obligaban a adoptar formas extrañas o le «torcían la cabeza» (Bienko de Peralta, 2004: 104), circunstancias que indican que sus poses eran poco decorosas. Esto afectó de un

38. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 6r°.

39. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 5v°. Cabe recordar que fray Manuel defendió el probalibismo en una de sus destacadas obras (Buenaventura, 1734).

40. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 60v°.

41. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, p. 71v°.

modo más virulento a las posesas. Una de ellas, Eustoquia, fue referida por Ángel Manrique en su defensa de la vida de María de Vela, quien tuvo en cuenta la proximidad existente entre las afecciones de las obsesas y las posesas, algunas de las cuales llegaron a simular el coito en público (Closson, 2013, Manrique, 1674; Kieckhefer, 1996). A este respecto, hay que señalar que los episodios vividos por algunas monjas de Corella o los postulados por los carmelitas que hemos estudiado carecieron de referentes aprobados por la Iglesia y revelan la existencia de modelos alejados del decoro del que, según algunos autores, hizo gala el demonio en sus posesiones en el contexto peninsular (Egido, 2008: 245-246).

Todas estas noticias nos invitan a preguntarnos si los carmelitas tuvieron referentes de carácter hagiográfico cuando plantearon sus tesis, además de basarse en reflexiones de carácter moral o escolástico. El proceso del carmelita fray Juan del Niño Jesús revela la repercusión que tuvo, entre los miembros de la orden, la hagiografía de María de Vela. En el curso de una de sus declaraciones ante los inquisidores, fray Juan afirmó que un tal fray Miguel, cuyo apellido desconocemos y que ejerció como confesor, le habló de una religiosa de la orden de San Bernardo, residente en Lazcano y originaria de Erce, muerta dieciséis años antes, quien sufrió ataques sexuales del diablo y tuvo fama de virtuosa. Dicho confesor halló en la hagiografía de María de Vela experiencias similares. A raíz de dichos comentarios, fray Juan recordó haber leído noticias parecidas en un escrito dedicado a la religiosa y llegó a la conclusión de que Dios podía permitir tales fenómenos para purificar las almas.⁴² No encontró, sin embargo, nada parecido en ningún autor, ni tampoco en «ninguna santa canonizada». En otra sesión afirmó que creyó que las violencias de Vela eran reales y no imaginadas. Esto lo confirmó a partir de los *Salmaticenses*.

Cabe plantearse, pues, cuál fue el contenido exacto de la hagiografía de María de Vela, que dijeron conocer tanto Juan del Niño Jesús y ese fray Miguel de quien habló. Posiblemente, en ella se narraron episodios que no se encuentran en las obras impresas dedicadas a dicha monja. En palabras de fray Manuel de Buenaventura:

Cónstame de varones espirituales y doctos que una persona de elevadísima virtud padeció, no ha muchos tiempos, feísimas violencias del demonio. Lo mismo refirió otro muy espiritual y docto de una hija suya de confesión y cesó este trabajo mandando dicho confesor, como ministro de Cristo y en su nombre, al demonio que no ejecutase semejantes torpezas. En la *Vida* de la venerable doña María Vela se refiere que el diablo se la apareció en figura de un sacerdote y que ejecutaba con ella actos lascivos y que también se la apareció en figura de Cristo crucificado y la abrazaba, provocándola a actos torpes y, si la abrazaba, ya ejecutaba con ella acciones torpes, pues la abrazaba para provocarla a actos torpes.⁴³

Así pues, los carmelitas buscaron una justificación de los ataques diabólicos en el ámbito de las hagiografías, que, a su vez, pudieron servir de modelo a las

42. AHN, Inquisición, legajo 3732, exp. 144, f. 8^o.

43. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 56^vo.

monjas. En efecto, frente a la ausencia de testimonios similares entre las santas canonizadas, fray Manuel de San Buenaventura basó sus tesis en lo que sufrieron ciertos hombres.⁴⁴ En este sentido, destacó el caso del carmelita fray Domingo de Jesús María, llamado Ruzola (1559-1630) (Gras, 2014).

La figura de Ruzola fue particularmente polémica (Caramuel, 1655). De hecho, fue investigado por la Inquisición en dos ocasiones: en Valencia, donde se sobreseyó la causa y, posteriormente, en Barcelona, sin que, en este caso, se avanzase gran cosa. Conocemos algunos detalles del proceso que se incoó en Valencia a través de un expediente donde se trasluce que gozó de fama de santo y, particularmente, de visionario. En él se destacó su trato poco decoroso con una serie de mujeres, así como el acoso del diablo.⁴⁵

Para fray Manuel de San Buenaventura, Ruzola constituyó un claro ejemplo de la virulencia del estímulo de la carne que vivió san Pablo, esto es, de las sugerencias diabólicas que evitaban que un sujeto se envaneciese tras recibir dones de Dios. Asimismo, se detectan otros ejemplos de la violencia de dichas tentaciones carnales en el ámbito de las monjas bernardas, como sor Magdalena de la Trinidad, a quien dirigieron los carmelitas. Estos defendieron los escritos donde dicha monja manifestó que fue tentada sensualmente en sus contemplaciones de Dios (Santa Teresa, 1739: 615).

La figura de Ruzola sirvió para que fray Manuel pusiese en tela de juicio su condena. Los episodios vividos por aquel demostraban que las vías de la providencia divina no se correspondían con los juicios humanos. Sobre esta cuestión es muy interesante la misiva que la Inquisición confiscó y que dicho religioso dirigió al definitorio general de su orden. En ella defendió la necesidad de recurrir un edicto del Santo Oficio publicado en Madrid, el 15 de enero de 1745, donde se condenaron ciertas tesis y, asimismo, el caso de Ruzola.⁴⁶ Sugirió que la orden tomase cartas en el asunto ya que, en su opinión, dicho sujeto confirmó la doctrina del estímulo de la carne, una idea que encuentra tras el defensorio que hemos estudiado. En su opinión, la orden debía actuar contra dicho edicto, puesto que ponía en entredicho tanto su crédito como el de sus escritores, así como el honor del propio fray Domingo.⁴⁷

Las tentaciones descritas en el proceso de fray Domingo de Jesús María no alcanzaron la virulencia de la que narró el historiador de la orden fray José de Santa Teresa. El diablo, tras fracasar, realizó una agresión más virulenta, donde varios demonios:

se le mostraron en tan feas y horribles figuras y comenzaron a atormentarle con tan torpes y porfiadas tentaciones que sólo el referirlas después le hacían estremecer toda el alma. Viendo que a todas se resistía, apelaron a las manos y, quitándole el hábito, túnica y cilicios, desnudo, en carnes, lo tendieron en la cama y uno de ellos, en forma de una mujer desnuda, hermosa y lasciva se vino a él, incitándole

44. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp.7, f. 5vº.

45. AHN, Inquisición, legajo 3724, exp. 174.

46. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 8vº.

47. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, ff. 9vº-10rº.

con sus meneos y palabras a gozar de su hermosura y, llegando a lo inmediato de la batalla, hizo tales acciones con su cuerpo y el del bendito padre que, siendo indignos de que los refiera la historia, es justo entregarlos al silencio. Pero, en lance donde su flaqueza podía más recelarse, se halló tan asistido de la Gracia que no sintió en sí ningún movimiento torpe antes se hallaba tan confortado que, gloriándose en el Señor que lo confortaba y burlándose de sus enemigos les decía: «¡Ea, cobardes y viles ministros de Satanás, si estáis ya cansados y rendidos, dad lugar a que otros lleguen y ejerciten en mí la licencia que tuvieren del Altísimo!».

(Santa Teresa, 1739: 837)

Observamos aquí una violación aparentemente consumada por un súcubo, comparable a la que los íncubos cometieron en el caso de algunas religiosas, si bien es más escabrosa, puesto que el diablo adoptó la forma de una mujer hermosa, cosa que estaba reñida con el aspecto horrible e inquietante del demonio «solicitador» que describieron algunas carmelitas. Cabe plantear, de todas formas, si dicho episodio era aceptable o adecuado en el caso de las mujeres, que fueron consideradas más débiles y propicias a la lujuria que el hombre.⁴⁸

En las hagiografías de Ruzola se localizan otros episodios interesantes. Uno de ellos se parece a la experiencia vivida por el joven referido por san Jerónimo en la vida de san Pablo, un episodio que fue retomado por Santiago de Vorágine en la *Leyenda dorada*. Dicha historia se refería a un tirano que, viéndose incapaz de doblegar a un joven para que renegase de su fe, recurrió para conseguir dicho objetivo a su concupiscencia. Con dicho fin, hizo que lo pusiesen en un jardín y lo atasen a una cama. A continuación, una bella prostituta intentó tentarlo y, para salir airoso, el joven se arrancó su lengua con los dientes y la escupió a la cara de la mujer.⁴⁹ En cuanto a Ruzola, una mujer, enamorada locamente de él, lo secuestró con la ayuda de dos de sus criados. A continuación, estos lo desnudaron por la fuerza. El carmelita, fatigado tras luchar con ellos, no se pudo resistir a que lo tendiesen en una cama, cuyo lujo, destacado por el narrador, simbolizaba la molición. La mujer, a continuación, se desnudó y se echó a su lado intentando provocarle, cosa que no consiguió, pese a que estuvo alimentándole durante varios días, probablemente con la intención de lograr una descompensación humoral que la ayudase a vencer la voluntad de fray Domingo de Jesús María (Santa Teresa, 1647: 61r-vº). Es significativo que fray Juan de Buenaventura refiriese el episodio del joven de san Jerónimo para defender que Dios podía plantear pruebas basadas en tentaciones que implicasen movimientos «feos» de la concupiscencia.

48. Sor Josefa, la boticaria, insistió en que el diablo se le apareció de un modo imaginario, cuando ante los religiosos carmelitas reconoció, en cambio, que dicha aparición tuvo forma corpórea. En ambos casos tuvo un aspecto horrible, en contraste con los ataques vividos por la sobrina de Águeda, de cuyos embarazos dijo la boticaria que no dudó, puesto que el demonio se le presentó con forma visible y hermosa, elementos que permitían concluir que pudo haber una relación sexual efectiva (AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, f. 26r). Como es bien sabido, en la imaginería diabólica, la transformación del diablo en un hombre bello facilitaba la violación o el pacto diabólico (Garnier, 2013: 4).

49. AHN, Inquisición, legajo 1680, exp. 7, f. 58vº.

Por el contrario, el antimolinista Francisco Palanco criticó el recurso a dicho caso, que poco tenía que ver, en su opinión, con lo que proponían los carmelitas, puesto que, en él, el sujeto no realizó actos torpes, sino que se defendió de los ajenos (Palanco, 1713: 305). Sin embargo, en las hagiografías de Ruzola se reconoció que fue el diablo quien, a través del enamoramiento de mujeres, intentó vencer la castidad del carmelita (Santa Teresa, 1647: 53r-vº).

5. Conclusiones

Las manifestaciones producidas en el convento de Corella pusieron en juego un heroísmo poco acorde con la tendencia habitual en la Edad Moderna. En efecto, las violentas tentaciones vividas por las monjas carmelitas sobrepasaron con creces las de la mayoría de las hagiografías de la época.

Como hemos visto, las experiencias de algunas obsesas y, más particularmente, las de María de Vela no solo sirvieron para justificar la trayectoria de dichas religiosas sino que, posiblemente, fueron una fuente de inspiración para estas últimas. Estos incidentes fueron particularmente sospechosos a partir del reinado de Carlos II, cosa que provocó un repliegue de las órdenes, no exento de resistencias, y anunció un cambio en los modelos propuestos anteriormente (Poutrin, 2003).

Aunque los carmelitas de la provincia de San Joaquín intentaron distanciarse del molinismo tanto en sus defensorios como en sus declaraciones ante los inquisidores, justificaron y, aparentemente, promovieron unas experiencias muy polémicas, alejadas de los modelos oficiales, un fenómeno que está a la espera de estudios más detallados (Atienza, 2014: 94).⁵⁰

A este respecto, el caso que hemos estudiado descubre la existencia de cartas de dirección espiritual o hagiografías, que circularon bajo la forma de manuscritos y que transmitieron interpretaciones exageradas o noticias poco ortodoxas. Tras la actuación del Santo Oficio, la destrucción de los documentos comprometores fue una práctica común, circunstancia que manifiesta el interés del caso estudiado.⁵¹

Resulta evidente, por otro lado, el contraste existente entre la percepción de las experiencias de los hombres y de las mujeres. Si las primeras llegaron a difundirse públicamente a través de historias oficiales, las segundas, en cambio, fueron menos divulgadas o, aparentemente, quedaron restringidas a un ámbito interno. Esto evidencia la desconfianza hacia las mujeres, una postura que compartieron quienes defendieron la posibilidad de que los hechos descritos en este trabajo se pudiesen dar entre las religiosas más aventajadas.

50. Algunos casos significativos se dieron en la América Hispánica. Uno de ellos fue el de Juana Benítez, quien defendió, como su confesor, que su resistencia a los asaltos sexuales del diablo contribuyó a afirmar su condición de santa en vida (O'Toole, 2006 y 2009).

51. Así se percibe en las declaraciones de algunos de los inculpados. Por ejemplo, sor Josefa, la boticaria, habló de destrucción de cartas de Águeda (AHN, Inquisición, legajo 3722, exp. 291, ff. 43vº-44rº).

Referencias bibliográficas

- ALCALÁ GALÁN, M. (2013). «Las piernas de la duquesa: praxis médica y claves hermenéuticas en *El Quijote* de 1615». *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, 33.2, 11-48.
- ANUNCIACIÓN, A. de la (1675). *Manual de padres espirituales en el cual se contienen avisos y documentos para el gobierno de las almas que van por camino extraordinario*. Alcalá de Henares: Francisco García Fernández.
- ARBIOL, A. (1733). *Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección. Discúrranse las más principales causas y razones porque siendo tantas las personas que tratan de oración mental son tan pocas las que llegan ser perfectas. Se descubren los daños y se aplican convenientes remedios para que lo que se trabaja en el camino espiritual, aunque sea poco vaya seguro y se libren las almas de los perniciosos errores de Molinos*. Madrid: Juan Muñoz.
- (1736). *Estragos de la lujuria y sus remedios, conforme a las Divinas Escrituras y Santos Padres de la Iglesia*. Barcelona: Pablo Campins.
- ARMOGATHE, J. R. (1973). *Le quiétisme*. París: PUF.
- ASUNCIÓN, Antonio de la (1675). *Manual de padres espirituales en el cual se contienen avisos y documentos para el gobierno de las almas que van por camino extraordinario*. Alcalá de Henares: Francisco García Fernández.
- ATIENZA, A. (2014). «El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos». En: E. SERRANO (ed.). *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» - Diputación de Zaragoza.
- ATKINSON, C. (1983). «Precious Balsam in a fragile glass: the ideology of Virginity in the Later Middle Ages». *Journal of Family History*, 8, 131-143.
<<http://dx.doi.org/10.1177/036319908300800203>>
- AZANZA LÓPEZ, J. J. (1998). «Arte, economía y espiritualidad en Navarra a la luz de las fundaciones conventuales barrocas». *Príncipe de Viana*, 59, 215, 579-616.
- BAJÉN ESPAÑOL, M. (1995). «Sexo, moral y medicina en la España de la Contrarreforma. Un informe inédito del jesuita Miguel Pérez (1550-1605) sobre la polución». *Dynamis*, 15, 443-457.
- BARTRA, R. (2004). «Doce historias de melancolía en la Nueva España». *Frenia*, IV, 31-52.
- BEJARANO PELLICER, C. (2012). «Santas medievales a los ojos barrocos». *Tiempos Modernos*, 25, 1-36.
- BIENKO DE PERALTA, D. (2004). «Un camino de abrojos y espinas, mística, Demonios y melancolía». En: R. BARTRA (ed.). *Transgresión y melancolía en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 91-114.
- BILINKOFF, J. (2005). *Related lives. Confessors and their female penitents 1450-1750*. Ithaca: Cornell University Press, 66-70.
- BRÖDEL, H. P. (2013). *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft. Theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- BUENAVENTURA, M. (1734). *Exámenes generales de la Teología moral. En los cuales se reduce a la debida inteligencia y práctica el probabilismo*. Pamplona: Alfonso Burguete.
- CACCIOLA, N. (2000). «Mystics, Demoniacs and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe». *Comparative Studies in Society and History*, 40, 2, 268-306.
<<http://dx.doi.org/0010-4175/00/2269-6321>>

- (2003). *Discerning Spirits. Divine and Demonic possession in the Middle Ages*. Londres e Ithaca: Cornell University Press.
- CALABRITTO, M. (2006). «*Medicina practica, consilia and the illnesses of the head in Girolamo Mercuriale and Giulio Cesare Claudini. Similarities and differences of the sexes*». *Medicina e Storia*, 11, 63-83.
- CALATAYUD, P. (1797). *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones el venerable padre Pedro de Calatayud, catedrático de escritura y misionero apostólico de la extinguida Compañía de Jesús*. Tomo III. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1797.
- CARAMUEL, J. (1655). *Dominicus hoc est, venerabilis P. Dominici a Jesu Maria, parthenii ordinis Carmelit. exalceat. generalis, virtutes, labores, prodigia, ecstases et revelationes: quibus lectorum instituitur ingenium et voluntas formatur*. Viena: Mateo Cosmerovio.
- CASADO ARBONIÉS, M.; CASADO ARBONIÉS, F. J. (2001). *Historia y proyección en la Nueva España de una institución educativa. El Colegio-convento de carmelitas descalzos de la Universidad de Alcalá de Henares (1570-1835)*. Alcalá de Henares: Fundación Colegio del Rey.
- CIRAMITARO, F. (2007). «El Santo Oficio español y la herejía molinosista». *Contribuciones desde Coatepec*, 13, 21-60.
- CLOSSON, M. (2013). «Violée par le Diable». *Le Verger*, 4. <<http://cornucopia16.com/blog/2014/07/30/marianne-closson-violee-par-le-diable/>>.
- CONCEPCIÓN, L. de la. (1721). *Práctica de conjurar en que se contienen los exorcismos y conjuros contra los malos espíritus de cualquiera modo existentes en los cuerpos humanos, así en mediación de supuesto como de su inicua virtud por cualquier modo y manera de hechizos*. Madrid.
- CORDÓN CORTEZO, M. V. (1994). «La conceptualización de las mujeres en el Antiguo Régimen: los arquetipos sexistas». *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 12, 79-108.
- DIXON, L. S. (1995). *Perilous Chastity: Women and Illness in Pre-Enlightenment Art and Medicine*. Ithaca: Cornell University Press.
- DUDON, P. (1921). *Le quêtiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*. París: Gabriel Beauchesne.
- EGIDO, T. (1984). «Las modificaciones de la tipología: nueva estructura delictiva». En: J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET. *Historia de la Inquisición en España y América*. Vol. I. Madrid: BAC, 1.380-1.403.
- (2008). «El Demonio de los cuerpos». En: J. L. CASTELLANO y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ. *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Vol. 2. Granada: Universidad de Granada - Junta de Andalucía, 241-258.
- ELLACURÍA BEASCOECHA, J. (1956). *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos: procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- ELLIOT, D. (1999). *Pollution, sexuality and Demonology in the Middle Ages*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- FUENTELAPEÑA, A. de (1676). *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuáles sean*. Madrid: Imprenta Real.
- GARNIER, G. (2013). «Les incubes et les succubes: singularités et équivoques des viols oniriques au début de l'Époque Moderne». *Le Verger*, 4. <<http://cornucopia16.com/blog/2014/07/30/guillaume-garnier-les-incubes-et-les-succubes-singularites-et-equivoques-des-viols-oniriques-au-debut-de-lepoque-moderne/>>.
- GRAS, M. (2014). «Els carmelites i Antoni Pujades». <<https://castellinterior.wordpress.com/2014/08/18/els-carmelites-descalcos-i-el-cronista-jeroni-pujades/>>.

- GRAVDAL, K. (1991). *Ravishing maidens. Writing rape in Medieval French Literature and Law*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- GUADALUPE, A. de (1668). *Mystica theologia super naturalis infusa: ex sacrapagina sanctis PP. Ecclesiae, ac doctoribus compacta per Andraeam de Guadalupe, Ordinis minorum de obseruantia*. Madrid: Tipografía Regia.
- HALICZER, S. (2002). *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Nueva York: Oxford University Press.
- ÍNDICE (1790). *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar, para todos los Reinos y Señoríos del católico Rey de las Españas el señor don Carlos IV*. Madrid: Antonio de Sancha.
- JESÚS MARÍA, José de (1601). *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad*. Alcalá de Henares: Viuda de Juan Gracián.
- FLYNN, M. (1996). «The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism». *Journal of the American Academy of Religion*, 64, 2, 257-278.
- KEITT, A. W. (2005). *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill.
- KIECKHEFER, R. (1996). «The holy and the wholly sainthood witchcraft and magic in the late Medieval Europe». En: S. L. WAUGH y P. D. DIEHL (eds.). *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, 310-337.
- LEVACK, B. (2013). *The devil within: possession and exorcism in the Christian West*. New Haven y Londres: Yale University Press, 113-138.
- LIETAER, H.; CORVELYN, J. (1995). «Psychoanalytical Interpretation of the Demoniacal Possession and the mystical development of Sister Jeanne des Anges from Loudun (1605-1665)». *International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 4, 259-276. <http://dx.doi.org/10.1207/s15327582ijpr0504_5>
- LLORENTE, J. A. (1822). *Historia crítica de la Inquisición de España*. Tomo VIII. Madrid: Imprenta de «El Censor».
- LÓPEZ NAVARRO, G.; JESÚS MARÍA, J. (s.f.). *Obras místicas*. BN/mss. 8452.
- LÓPEZ, C. M. (1963). «Autores y libros de temas burgaleses en las imprentas de Navarra». *Boletín de la Institución Fernán González*, XLII, 161, 741-742.
- LÓPEZ-CORDÓN, M. V. (1994). «La conceptualización de las mujeres en el Antiguo Régimen: los arquetipos sexistas». *Manuscripts*, 12, 79-107.
- LORETO, R. (2002). «The devil, women and the body in Seventeenth-Century Puebla convents». *The Americas*, 59, 2, 181-199.
- LUGT, M. van der. (2004). *Le ver, le démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*. París: Les Belles Lettres.
- MANRIQUE, A. (1674). *Por el libro de la mujer fuerte doña María de Vela, respondiendo a las dudas que se han puesto en él y en el espíritu y vida de la santa*. Madrid: Imprenta Real.
- MARRIQUAIN, J. M. (1995). *Los carmelitas descalzos en Corella*. Estella: Gráficas Lizarra.
- MAUS DE ROLEY, Thibaut (2005). «La part du Diable: Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique». *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, 8. <<http://dx.doi.org/10.4000/traces.2143>>
- MEJÍAS NAVARRETE, E. (2004). «La mística y la liberación de los sentidos a través de los escritos de la Madre Francisca de la Natividad y los de la Madre María de San José. América, siglo XVII». *Anuario de Pregado*, 1-17.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (2012). *Historia de los heterodoxos españoles*. Libro VI. Madrid: Red, 96-97.

- MILLER, J. B. (1999). «Eroticized violence in medieval women's mystical literature: a call for a feminist critique». *Journal of Feminist Studies in Religion*, 15, 2, 25-49.
- MODICA, M. (2009). *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Roma: Viella.
- MORGADO GARCÍA, A. (1999). *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- MURRAY, J. (1997). «Men's bodies, men's minds: seminal emissions and sexual anxiety in the Middle Ages». *Annual Review of Sex Research*, 8, 1, 1-26.
<<http://dx.doi.org/10.1080/10532528.1997.10559917>>
- NOYDENS, B. R. (1670). *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia en que con mucha erudición y singular claridad se trata de la instrucción de los exorcismos para lanzar y ahuyentar los demonios y currar espiritualmente todo género de maleficio y hechizo*. Madrid: Andrés García.
- NUGENT, A. (2014). «Fallen Angels, a Holy Covenant of female Mystics and their unfortunate sisters: twin relations between the witch and the Mystic during the transition of Late Medieval to Early Modern Europe». *Northerner Historical Review*, 2.
- OLORIZ, J. C. (1750). *Impugnación de muchas doctrinas que enseña el reverendísimo padre maestro don Antonio José Rodríguez, monje benedictino cisterciense de la congregación de Aragón y Navarra en el monasterio de Beruela, en sus dos tomos del «Nuevo aspecto de la Teología médico moral y ambos Derechos o Paradojas Físico Teológico legales»*. Zaragoza: José Fort.
- ORCIBAL, J. (1966). *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*. París: Desclée de Brouwer.
- O'TOOLE, R. S. (2006). «Danger in the convent: colonial demons, idolatrous Indians, and bewitching Negras in Santa Clara (Trujillo del Perú)». *Journal of Colonialism and Colonial History*, 7, 1.
<<http://dx.doi.org/10.1353/cch.2006.0035>>
- (2009). «“The most resplendent flower of the Indies”: Making Saints and constructing whiteness in Colonial Peru». En: L. VOLLENDORF y D. J. KOSTROUN (eds). *Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)*. Toronto: University of Toronto, 136-155.
- PACHO, E. (1962). «El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación». *Ephemerides Carmeliticae*, 13, 353-426.
- (1986). «Molinos y Falconi: reajuste de un mito». *Teresianum*, 37, 2, 339-373.
- PALANCO, F. (1713). *Tractatus de peccabilitate et impeccabilitate creaturae intellectualis continens quaestiones scopum istum quomodolibet spectantes cum appendice ad tractatum de providentia Dei nuper editum*. Tomo I. Madrid: Blas de Villanueva.
- PEÑAFIEL RAMÓN, A. (1998-2000). «Monjas, visiones y portentos en la España Moderna. Los relatos de confesores». *Contrastes. Revista de Historia*, 11, 127-142.
- POSADAS, F. (1698). *Triunfos de la castidad contra la lujuria diabólica de Molinos, que ofrece a las almas el venerable padre presentado fray Francisco de Posadas, del orden de predicadores*. Córdoba: Diego Valverde.
- POUTRIN, I. (2003). «La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne XVII-XVIII siècle)». *Mélanges de l'École de la Casa de Velázquez*, 33, 2, 76-96.
- RAMOS MEDINA, M. (1997). «Isabel de la Encarnación, monja profesora del siglo XVII». En: M. RAMOS MEDINA y C. GARCÍA AYLUARDO (eds.) (1997). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Tlaxcala: Universidad Iberoamericana, 167-178.
- RENNAN, T. (1984). «Virginité and Chastity in Early Cistercian Thought». *Studia Monastica*, 26, 1, 43-51.

- RICO CALLADO, F. L. (2015). «La Inquisición y las visionarias clarisas del siglo XVII: el caso de sor Luisa de la Ascensión». *Bulletin of Spanish Studies. Hispanic Studies and Research on Spain, Portugal and Latin America*, 92, 5, 771-790.
<<http://dx.doi.org/10.1080/14753820.2015.1039400>>
- RÍO, M. del. (1991). *La magia demoníaca*. Madrid: Hiperión.
- ROPER, Lyndal (2004). *Witch Craze: terror and fantasy in Baroque Germany*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- ROULLET, A. (2015). *Corps et pénitence. Les Carmélites déchausées espagnoles*. Madrid: Casa de Velázquez.
- RUBIAL, A. (2006). *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VELASCO, S. (2011). *Lesbians in Early Modern Spain*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.
- SALA BALUST, L. (1958). «Los autores espirituales españoles contemporáneos de Feijoo y las violencias diabólicas. *Salmaticensis*, 5, 1, 197-206.
- SÁNCHEZ LORA, J. L. (2004). «Demonios y santos: el combate singular». En: M. TAUSIET y J. S. AMELANG (eds). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons.
- SÁNCHEZ, P. (1719). *Quodlibeta, divi Thomae Aquinatis, doctoris angelici ad mysticas doctrinas applicata, reflexionibus aliquibus annexis pro secuori via spiritus. In quibus omnes propositiones molinistarum de verbo ad verbum impugnantur*. Sevilla: Francisco Sánchez Reciente.
- SANTA TERESA, P. de (1647). *Vida, virtudes y obras de fray Domingo de Jesús María, carmelita descalzo*. Biblioteca Nacional, mss/6880.
- SANTA TERESA, A. (1739). *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por santa Teresa de Jesús*. Madrid: Imprenta Real.
- SANTA TERESA, S. de (1943). *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América. Los descalzos en el Virreinato del Perú, nuevas fundaciones y biografías (1628-1742)*. Tomo 11. Burgos: El Monte Carmelo.
- SANTO TOMÁS, J. de (1682). *Explicación de la doctrina cristiana y la obligación de los fieles en creer y obrar*. Madrid: Eugenio Rodríguez.
- SLUHOBSKY, M. (1996). «A divine apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France». *The Sixteenth Century Journal*, 27, 4, 1.039-1.055.
<<http://dx.doi.org/10.2307/2543907>>
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (1979). «Molinos y el quietismo español». En: *Historia de la Iglesia en España*. Vol. IV. Madrid: BAC, 475-521.
- TORRES, M. (2002). *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- (2007). «La Inquisición en el ámbito riojano». *Kalakorikos*, 12, 289-300.
- TORTORICI, Z. (2007). «Masturbation, salvation and desire: connecting sexuality and religiosity in Colonial Mexico». *Journal of the History of Sexuality*, 16, 3, 355-371.
<<http://dx.doi.org/10.1353/sex.2007.0065>>
- VILAS BOAS TAVARES, P. (2003). «Atribulações inquisitoriais de um capuchinho murciano em Portugal no contexto da Guerra da Sucessão». *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 1, 0, 381-389.
- (2006). «Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética». *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 201-212.

- VILLALOBOS, P. de. (1683). *Escuela espiritual donde se enseña a los principiantes, a los aprovechados y a los perfectos todos los pasos que tienen que dar desde que Dios los llama para que salgan de las culpas hasta ponerse en la estrecha unión con el mismo Dios*. Madrid: Roque Rico de Miranda.
- WALKER BYNUM, C. (1987). *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*. Berkeley y Los Ángeles: University of California.
- WEIGERT, L. (1995). «Autonomy as deviance: Sixteenth-Century images of witches and prostitutes». En: P. BENNETT y V. A. ROSARIO. *Solitary Pleasures: The Historical, Theoretical, and Literary Discourses of Autoeroticism*. Londres y Nueva York: Routledge Press, 19-47.

