

MISTICISMO Y DEMONOLOGÍA: TERESA DE JESÚS

Mysticism and demonology: St. Teresa of Jesús

*María Jesús Zamora Calvo**

Resumen

Análisis de la influencia que ejerce el diablo en el proceso de autoconocimiento que Sor Teresa de Jesús experimenta a través de la mística. La dura lucha que con él mantiene desencadena reacciones que ella consigue enfrentar, controlar y superar antes de acceder a la unión mística de su alma con Dios cuando se le presenta Satanás. Se establecen las necesarias diferencias entre las vivencias propiamente espirituales de aquellos otros fenómenos extraordinarios que no deben ser interpretados como tales.

Palabras clave: Misticismo, Teresa de Jesús, Demonología, Literatura Siglo de Oro Española.

Abstract

St. Teresa of Jesús is one of the best-known authors of Spanish mystical literature. But despite the amount of scholarship on her writing, the influence that the Devil exercises on St. Teresa in her autobiographical account of her journey toward self-knowledge has scarcely been explored. In her difficult battles with him, she manages to face, control and overcome the Devil before surrendering her soul to mystical union with God. In this article, I propose to examine the ways in which Satan appears to St. Teresa of Jesús, making the distinction between what were considered actual mystical experiences, and those that were extraordinary—but not mystical—phenomena.

Key words: Mysticism, St. Teresa of Jesús, Demonology, Golden Age of Spanish Literature.

INTRODUCCIÓN

Entre 1500 y 1650 la mística española vive su periodo de máximo esplendor. A ello contribuye una serie de acontecimientos que marcan un antes y un después en la Historia occidental. Teólogos, moralistas y místicos convierten sus escritos en espejos donde se reflejan las transformaciones espirituales y mentales propias de su tiempo. El pensamiento renovador de Erasmo cala inmediatamente en la España del Renacimiento. Con el estallido de la Reforma se rompe la unidad de la cristiandad a comienzos del siglo XVI.¹ Aparecen los primeros focos de alumbrados y luteranos, perseguidos duramente por la Inquisición.

Todo ello da origen a una ebullición religiosa que envuelve la cultura y la sociedad hispanas. Crece el número de beatas que se meten en los conventos. La

¹ Historiadores como Teófanos Egido consideran que tal vez la Reforma sea el problema más característico del siglo XVI, ya que este movimiento no se reduce sólo al ámbito religioso, sino que también determina divisiones profundas en la sociedad europea de la Edad Moderna (Léonard, 1967; Chaunu, 1975; Egido, 1993; Delumeau, 1985).

mayoría son jóvenes, entre veinte y treinta años. Su origen es rural, hijas de labradores y frecuentemente solteras. También es notable el número de viudas que ingresan en diferentes congregaciones (Sarrión, 2003). Las mujeres discretas y piadosas llevan una vida retirada; las más exaltadas en sus manifestaciones espirituales llaman la atención de la Inquisición.²

Esta situación denota una crisis religiosa y espiritual. Se critica aquella mentalidad cristiana que sólo está preocupada por las obras externas, las ceremonias, los ritos y las supersticiones. Se cuestiona, también, la teología escolástica como única vía de acceso al conocimiento de Dios. Las fronteras del pensamiento se abren resquebrajando categorías fijas y rígidas. Esta amplitud de mira ya no es unidireccional. El pensamiento y la experiencia pueden discurrir por regiones ambiguas y tentadoras que genera un desasosiego espiritual pero, también, da lugar a un espacio creativo propio y personal, tal y como Teresa de Jesús muestra en sus escritos.

Erasmus critica el cristianismo oficial. Reprueba que se centre en lo externo, en lo ceremonioso y en prácticas supersticiosas. En contraposición defiende la espiritualidad y la necesidad de potenciar el mundo interior. Aboga por una vida basada en unos principios morales, que sea imitación de la vida de Cristo, asentada en auténticas virtudes cristianas. Para Erasmo, el conocimiento ha de mejorar el sentido y la vida, pero se da cuenta que esta concepción nada tiene que ver con la que propugnan los teólogos de su tiempo, a quienes dedica duras críticas en su *Elogio de la locura*³

Mejor fuera pasar por alto a los teólogos, y *no agitar esa charca, ni tocar esa hierba pestilente*. Gente tan puntillosa e irritable pudiera caer sobre mí en tromba con seiscientas conclusiones, obligándome a cantar la palinodia, y casi de negarme, me llamaría a voces hereje [...]. Están tan pertrechados de definiciones escolásticas, conclusiones, corolarios, proposiciones explícitas, conocen tan bien todos los *subterfugios*, que ni las mismas redes de Vulcano serían capaces de atraparlos (1995:103, cursivas nuestras).

² Sevilla, Granada, Jaén, Jódar y Úbeda acogen a beatas y beaterios. Baeza tiene unos 20.000 habitantes de los que 2.000 son monjas, es decir, casi el 30% de las mujeres casaderas. Los lugares donde se concentra un mayor número es en Badajoz, Zagra, Talavera, Frexenal, Fuente del Maestre, Llerena y Fuente de Cantos. Se documentan ocho beaterios en Toledo, cinco en Plasencia, once en Ávila y doce en Trujillo. También los hay en comunidades menores como en El Toboso, Camarena, Uclés, La Solana, Villamayor de Santiago, Griñón, Villaescusa de Haro, Daimiel, Villanueva de los Infantes, etc. Su número crece tanto que la Inquisición cursa una carta "acordada" a todos los tribunales para atajar los problemas que su aumento ocasionan (Huerga, 2º t., 1978:237).

³ El pensamiento de Erasmo influye decisivamente en la Europa de los siglos XVI y XVII. Cala entre los humanistas que se cuestionan el rumbo que la Iglesia estaba siguiendo (Bataillon, 1995).

Sectores de la Iglesia demandan una renovación espiritual que conduzca a un cambio de hábitos no sólo eclesiásticos sino, también, sociales. Como respuesta a esta necesidad se produce el florecimiento de la mística en España y su proyección más allá de los conventos.⁴ Durante el Siglo de Oro se considera que la mística es una experiencia individual transformadora. Por medio de ella el sujeto llega a la unión con la divinidad. El camino discurre a través del amor, considerado como el mayor bien alcanzable por el ser humano. Así lo recoge Juan de la Cruz al comienzo de su *Cántico espiritual*

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.
Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
dedidle que adolezco, peno y muero (1994:127).

En consecuencia, nos proponemos estudiar la experiencia mística que vive Teresa de Jesús y los estadios por los que va pasando su alma hasta alcanzar la unión mística. Diferenciaremos las experiencias propiamente religiosas de aquellos otros fenómenos extraordinarios que no deben ser interpretados como tales. Descubriremos cómo, gracias a la mística, Teresa de Jesús consigue una autoridad social y eclesiástica que por otras vías nunca hubiera podido adquirir. Y, por último, nos centraremos en analizar la dura lucha que esta mujer mantiene con el diablo, cómo se le manifiesta, de qué formas intenta tentarla, cómo la atormenta, las dudas que genera en su alma y finalmente cómo logra vencerlo y qué repercusión tiene esto en su vida espiritual y literaria.

TERESA DE JESÚS Y SU EXPERIENCIA MÍSTICA

El espacio por donde discurre la experiencia mística es el del afecto, no el del intelecto. La meta se encuentra en la unión con Dios, pero el camino por el que se accede a esta unión es el del sentimiento. Se trata de una ciencia no especulativa sino sensitiva. El lugar del encuentro con Dios es el interior del individuo pero, previamente, hay que prepararlo. Ha de ser vaciado de toda

⁴ Para evitar equívocos, desde un primer momento hay que distinguir entre la ascética y la mística. La diferencia es importante. Desde un prisma cristiano la ascesis es un ejercicio para llegar a Dios por la práctica de las virtudes. La mística es una experiencia del encuentro con lo divino, que tiene lugar en el interior del hombre. Y la teología mística es la reflexión sobre esta experiencia que conserva un carácter personal incommunicable.

imagen, incluso desposeído de sí mismo. La experiencia mística es un desafío personal, una exaltación del sujeto. Pero, también, exige la propia anulación. La mística se inicia con el éxtasis. Tomás de Aquino lo define como una salida de sí mismo y Teresa de Jesús como la “suspensión de todas las potencias” (1967:84). El hombre ha de limpiar su cuerpo, su mente, su espíritu, porque sólo desde el vacío, sólo desde la nada, se configura un espacio mucho más receptivo, tal y como Juan de la Cruz precisa

De donde [para llegar a] aquel amor, alegría y gozo que le hacen y causan las tales visiones al alma, conviene el que tenga fortaleza y mortificación y amor para querer quedarse en vacío y a oscuras de todo ello, y fundar aquel amor y gozo en lo que no ve ni siente ni puede ver ni sentir en esta vida, que es Dios, el cual es incomprendible y sobre todo. Y, por eso, nos conviene ir a él por negación de todo, porque si no, dado caso que el alma sea tan sagaz, humilde y fuerte, que el demonio no la pueda engañar en ella ni hacerla caer en alguna presunción, como lo suele hacer, no dejarán ir al alma adelante, por cuanto pone obstáculo a la desnudez espiritual y pobreza de espíritu, y vacío en fe, que es lo que se requiere para la unión del alma con Dios (1964:379).

En *Las moradas del castillo interior*, Teresa de Jesús describe el proceso hasta alcanzar la unión mística (Sainz Rodríguez, 1984). El alma ha de recorrer tres vías. La purgativa (ascética) se desarrolla en las tres primeras Moradas, fase en la que el mal tiene que ser ahogado por la mortificación de las inclinaciones. Es el primer comienzo. En las cuartas Moradas discurre el segundo periodo, la vía iluminativa, cuando las potencias del alma (entendimiento, memoria y voluntad) se vuelven pasivas.

Un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en oscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que, sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y deseas soledad; y sin artificio, parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicho; porque estos sentidos y cosas exteriores parece que van perdiendo de su derecho por que el alma vaya cobrando el suyo que tenía perdido (1967:387).

Y ya en las quintas Moradas nos presenta la última etapa, la vía unitiva que denomina “oración de quietud”. Para Teresa de Jesús, la oración designa la plegaria, pero sobre todo la meditación, una introspección que ha de ser discursiva antes que contemplativa. Es la elevación del alma hacia Dios durante, a veces, sólo un instante, momento cuando se produce el desasimiento de todo. Es un recogimiento profundo que precede a la unión transformadora en la que el alma se diviniza

Allí no hay más dar y tomar, sino un ver el alma, por una manera secreta, quién es este Esposo que ha de tomar; porque por los sentidos y

potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo (1967:402).

En las sextas Moradas describe la unión mística de la manera siguiente

[...] lo que yo entiendo en este caso es que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad. Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto? (1967:414).

Por último, en las séptimas Moradas define como matrimonio espiritual la experiencia de la unión con Dios, una unión que transforma a quien la vive

[...] porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro [...], es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo (1967:441).

Por su parte, Juan de la Cruz describe un tránsito nocturno del alma hasta alcanzar la unión divina

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada
[...]
¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que la alborada!;
¡oh noche que juntaste
Amado con amada
amada en el Amado transformada! (1967:483-4).

En el estadio superior de la vivencia mística se recupera, a otro nivel, todo lo que en el camino había sido negado. Dentro del individuo, sus potencias dejan de estar “suspendidas” y quedan en un estado de constante quietud y sosiego. También, los sentidos y el mundo sensible son reafirmados en un retorno que no conduce a la inmovilidad.

Al llegar a este punto conviene aclarar que algunos fenómenos extraordinarios, a veces, son interpretados como manifestaciones místicas: revelaciones, visiones, levitaciones, estigmas, es decir, *gracias gratis dadas*. Pueden aparecer en las primeras fases o no hacerlo nunca. Teresa de Jesús describe los arrobamientos, éxtasis o “vuelos del espíritu” en su *Libro de la vida*. Y los distingue de la unión sustancial

En estos arrobamientos parece no anima el alma en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural; vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite. Aquí no hay ningún remedio de resistir, que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay: aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre. Acá, las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o este águila caudalosa y cogeros con sus alas (1967:90).

Dentro de los fenómenos místicos que tuvieron repercusión directa en el cuerpo de Teresa de Jesús, el más famoso es el de la transverberación,⁵ es decir, sentir cómo el corazón queda traspasado. Esta experiencia mística la describe de forma muy expresiva

Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal [...] no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todo se abrasa. Deben ser los que llaman cherubines [...] Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto (1967:131).

LA MUJER MÍSTICA Y LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

Mística y escolástica se encuentran en polos opuestos: sentimiento frente a raciocinio, transformación en Dios frente a conocimiento de Dios. En *Exercitatorio de la vida espiritual* —una de las primeras obras sistemáticas de la mística castellana— se nos dice que: “esta sabiduría es por ignorancia conocida [...], ca allí donde reina sola afección de amor, el seso ni el entendimiento no tiene cosa que hacer” (Andrés, 1996:25). Pronto surge el enfrentamiento abierto entre los teólogos escolásticos y los místicos. Francisco de Osuna describe la enorme distancia que separa sus dogmas y principios morales

[...] la primera teología [la escolástica], que se llama escudriñadora, usa de razones y argumentos y discursos y probabilidades según las otras

⁵ Nóvoa Santos (1932) fue uno de los primeros médicos en estudiar la patología de la transverberación. Se da cuenta de que el primer éxtasis le pasa a la mística cuando ésta tiene cuarenta y tres años. Le sigue un periodo de visiones y arrobamientos, hasta llegar al traspasamiento del corazón. Analizándolo todo diagnóstica que es probable que sufriera una angina de pecho, causante de los dolores materiales y orgánicos.

ciencias; y de aquí es que se llama teología escolástica y de letrados, la cual, si alguno quiere alcanzar, ha de menester buen ingenio y continuo ejercicio y libros y tiempo, y velar, trabajar teniendo enseñado maestro [...]. Así como es más de desear tener piadosa afición y devota al Señor que no entendimiento agudo y frío solamente con estudio alumbrado, que los herejes y demonios lo tienen, así es más de desear la escondida teología que no la especulativa (1980:200-1).

Con anterioridad a Osuna, I. Gerson estudió la distinción entre la teología mística y la escolástica en su libro *Sobre la teología mística especulativa* (1958). Según Gerson, los escolásticos se centran en el estudio de los efectos externos de Dios, en tanto que a los místicos les importan más las huellas de Dios en el interior de los seres humanos y su búsqueda, pero a través del amor disciplinado. Incluso, dentro de los teólogos místicos existían varias corrientes. Una tradición — asociada a Agustín, Bernardo, Buenaventura y Gerson— habla del abrazo del alma y Dios (Hamilton, 1993:33). Otra rama —derivada de Dionisio e identificable en Eckhart— se fija en la unión con la que el alma se hace Dios, como una gota de agua se hace el mar (Russell, 1995). Pero, mientras Dionisio hacía hincapié en el ansia y el deseo recíprocos de Dios y el alma en términos abstractos, los místicos de finales de la Edad Media ya se centraron en el amor como acto de voluntad pero, también, como anhelo emocional.

A principios del XVI la escolástica se diferencia casi de manera definitiva de la mística, ya que la segunda se ofrece como una posibilidad abierta a todos los fieles, sin distinción de sexo o de nivel cultural o estamento social: “La teología mística aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habida de cualquier fiel, aunque sea una mujercilla e idiota” (Osuna, 1980: 354). En cambio, la teología escolástica pretende ser un saber exclusivo de eclesiásticos con preparación intelectual. En 1559, Melchor Cano reprocha el desprecio que la nueva espiritualidad parecía tener hacia la teología

[...] el que ora consultándole por sí mismo a Dios, luego excluye el magisterio de hombres doctos y prudentes [...]; [luego se persuaden de] que los teólogos escolásticos no son los profetas por quienes han de consultar a Dios, sino los varones espirituales, que ellos dicen que por experiencia y gusto saben las cosas divinas [...]. Esta proposición tiene manifiesto saber de alumbramiento, porque significa que a quien se da a la oración, Dios le da noticia de cielo y tierra, y aun prudencia para obrar, más que por ninguna escuela, ni trabajo, ni ejercicio de letras, ni consejo de hombres. Y si esto es verdad [...], cerremos los libros, perezcan las universidades, mueran los estudios, démonos todos a la oración (Caballero, 2º t., 1995:575-6).

El *Índice* de libros prohibidos de Valdés, también publicado en 1559, censura un buen número de obras de espiritualidad y mística, pertenecientes a

autores como Juan de Ávila, Luis de Granada, Bernabé de Palma o Francisco de Borja. También ordena que este tipo de libros fueran escritos y publicados en latín, cuyo dominio recae casi, exclusivamente, entre el estamento culto: altos eclesiásticos y nobles (Hamilton, 1992:111). Con esta medida, la Iglesia quiere que el saber sea algo exclusivo y excluyente. Teresa de Jesús se vio afectada por esta disposición⁶ a la que hace referencia: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín” (1967:117).

Pero, lo que asusta a la jerarquía eclesiástica es la posibilidad de que la mujer alcance independencia espiritual y se apropie de espacios que, desde siempre, le han sido vedados. De ahí que Melchor Cano advierta del peligro que supone dar “la ciencia de los sacerdotes, jueces y prebendados de la Iglesia a las mujeres” (Caballero, 2º t., 1995:538). Su parecer es totalmente misógino: “Porque la experiencia ha enseñado que la lección de semejantes libros, en especial con libertad de leer la Sagrada Escritura, o toda o gran parte de ella, y trasladarla en vulgar, ha hecho mucho daño a las mujeres y a los idiotas” (Caballero, 2º t., 1995:537).

En contraposición, la mística no ataca con tanta dureza a la mujer. Para ellos el único criterio de autoridad reside en la experiencia. A partir de ahí se reconoce en la mujer la capacidad de amar, pero no la de pensar o dirigir su propia existencia. La misma Teresa de Jesús afirma

Hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que los hombres, y daba de ello excelentes razones (1967:186).

Gracias a las experiencias místicas, Teresa de Jesús consiguió una autoridad social y eclesiástica que por otras vías nunca hubiera podido adquirir. Sólo la comunión directa con Dios era válida para ella. Creó un espacio donde no tenían cabida la opresión jerárquica, la subordinación institucional, el ritual cerrado, lo formal de un sistema que la alienaba y

⁶ Es difícil establecer un catálogo con las lecturas que moldearon su intelecto. La biblioteca de su padre abunda en libros de orientación erasmiana. La biblioteca monástica tiende, también, hacia una literatura denominada *de veritate*. Víctor G. de la Concha (1978) toma las referencias que aparecen en la obra de Teresa. Las estudia y esboza tres vías en los gustos literarios de esta autora. Por un lado se sitúan las novelas de caballerías, entre las que destaca *Las Sergas de Esplandián*. En segundo lugar se encontrarían las *Flos Sanctorum* que le proporcionarían modelos espirituales. Y, por último, se aficionó a las obras de los más importantes autores religiosos entre las que destacan *Confesiones* de san Agustín, *Morales* de san Gregorio Magno, *The Imitatio of Christ* de Kempis; *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. Destacan los textos de mística franciscana como *Arte para servir a Dios* de Alonso de Madrid; *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna; *Tratado de la oración y meditación* de Pedro de Alcántara, y *Subida al monte Sión* de Bernardino de Laredo.

anulaba como persona y como mujer. Se alejó de unas normas establecidas, dirigidas e interpretadas por los hombres. Se buscó, a sí misma, a través de la mística. Diseñó un mundo íntimo que no se ajustaba a los esquemas de la época y para darlo a conocer desarrolló un lenguaje propio. En su escritura, encontramos una palabra femenina que ella misma opone a la de los letrados (G. de la Concha, 1978). A través de esta palabra, siente la necesidad de transmitir sus vivencias, lo que despierta el recelo de los eclesiásticos más radicales que querían mantener la religión al margen de cualquier contagio herético (Hamilton, 1992:121-3). Por ese motivo, en 1588, fray Alonso de la Fuente denunció las obras de Teresa de Jesús ante el Consejo General de la Inquisición en estos términos

A mis manos ha venido un libro que se intitula *Los libros de la Madre Teresa de Jesús* [...], hallo en él escrita la secta masaliana con ramalazos de otras sectas, especialmente de los herejes extáticos, alumbrados y dexados [...]. El autor del dicho libro lo vende y encomienda por doctrina revelada a Dios e inspirada por el Espíritu Santo; que, si en efecto fue la monja —como suena el título de él— es negocio *praeter naturam* y cosas enseñadas por ángel, porque excede la capacidad de mujer. Más no fue posible ser ángel bueno, sino ángel malo y el mismo que engañó a Mahoma y a Lutero y a los demás heresiarcas (Huerga, 2º t., 1978:615-6).

TERESA DE JESÚS Y EL DIABLO

Los místicos consideran al diablo como el mayor obstáculo en la unión con Dios. Interfiere en la oración, la plegaria y la meditación, impidiendo llegar a la culminación de la experiencia mística. Incluso, llega a retorcer y pervertir la contemplación misma, manchándola con la soberbia, la prepotencia y el envilecimiento del individuo. El místico se desenvuelve en una dura lucha. Durante los estadios por los que va atravesando su alma, el diablo puede apoderarse del cuerpo del hombre y de su sensibilidad interna para influir sobre el espíritu (Moreno, 1991). Según Pedro Sainz Rodríguez

La vida espiritual está solicitada por dos poderes contrapuestos: el divino, inspirado por el amor, y el diabólico, por el odio y la venganza. Para salir triunfante en esta lucha, y para lograr, además, el hombre el triunfo sobre sí mismo, la vida espiritual precisa de una higiene y de remedios para sus caídas o enfermedades; esto constituye el contenido de la *Teología moral*, y el conocimiento de cómo se llega a ciertos estados especiales nos lo proporciona la *Ascética* y la *Teología mística* (1984:20).

El diablo puede conseguir despertar el orgullo en el hombre ante sus éxitos espirituales, haciendo que se crea superior a otros, causándole falsas sensaciones de calidez o induciendo alucinaciones visuales o auditivas. Cuando las sensaciones o

las visiones del hombre procedan de Dios, Satanás intentará distraerlo para evitar que llegue a la comunión divina. Los ataques del diablo contra los místicos van desde la sugestión espiritual hasta la agresión física. Buenaventura cuenta que el diablo persiguió a Francisco de Asís con tentaciones de lujuria, gula, miedo y desesperación. Julian of Norwich tuvo atisbos aterradores de Lucifer, quien intentó matarla asfixiándola

El demonio acercó su cara a la mía. Era como un joven alto y muy flaco, rojo como el ladrillo recién cocido y con manchas negras. Tenía el cabello rojo como herrumbre y largos mechones le colgaban a ambos lados. Con una mueca de astucia a modo de sonrisa, me mostró los dientes y me pareció todavía más feo. No tenía ni el cuerpo ni las manos bien formados, pero usó las garras para asirme del cuello, y me hubiera cortado el aliento y matado, pero no pudo (Russell, 1995:331).

Los místicos creen que su intensa sensibilidad a las experiencias espirituales los desprotege con respecto al diablo. Por eso sufren tormentos y distracciones. Satanás les susurra al oído sugerencias que parecen buenas, pero que sólo producen amargura y repulsa. Les tienta al placer, la murmuración, la difamación, el rencor, la envidia, la vanidad y la soberbia. Si Dios muestra a los místicos la luz de la verdad, el diablo emite falsos destellos para engañarlos. Para saber si la experiencia viene del bien o del mal, el místico ha de plantearse si se siente excitado o confuso (un signo claro del mal) o alegre, tranquilo y en armonía (un signo del bien). Los místicos, por lo tanto, han de mantener una vigilancia constante para rechazar las distracciones que el diablo les ofrece en su intento de alejarlos de una vida de plegaria y amor.

Teresa de Jesús experimentó a Satán directamente, como un espíritu en contacto con el otro (Lépée, 1952). También se le apareció ante sus ojos en formas horribles y con frecuencia la golpeó. Teresa de Jesús lo nombra en singular o plural unas ciento cincuenta veces a lo largo del *Libro de la vida*. Nos los describe con cuernos y nos dice que es muy propenso a zarandear a los humanos con “garfios grandes” (1967:176). Los califica de “espantajos”, “malditos y cobardes” (1967:138-9). Alude a los tormentos a los que la sometían en muchas ocasiones: “eran grandes los golpes que me hacía dar sin poderme resistir, con cuerpo y cabeza y brazos. Y lo peor era el desasosiego interior, que de ninguna suerte podía tener sosiego” (1967:137). De hecho, solía tener siempre junto a ella agua bendita porque “no hay cosa con que huyan más para no tornar” (1967:137).

Este miedo sólo desapareció cuando Teresa de Jesús alcanzó la primera experiencia de unión mística. Gracias a ella adquirió un gran dominio sobre los demonios: “Quedome un señorío contra ellos bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas” (1967:115). Teresa de Jesús comprendió que la presencia del demonio era un obstáculo para acceder a la

unión con Dios; obstáculo, incluso, potenciado por sus confesores y directores de conciencia que utilizaban este terror para imponerse a los fieles

[...] ¡una higa para todos los demonios!, que ellos me temerán a mí. No entiendo estos miedos: “¡Demonio! ¡Demonio!”, adonde podemos decir: “¡Dios! ¡Dios!”, y hacerle temblar. Sí, que ya sabemos que no se puede menear si el Señor no lo permite. ¿Qué es esto? Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir (1967:116).

Teresa de Jesús experimentó muchos vuelos místicos, denominados también *sancta dementia* y en sus raptos alcanza esferas desconocidas, incluso, para sus confesores. Crea su propio y particular espacio místico, pero sus personales transfiguraciones divinas acaban siendo frenadas por su temor a la Inquisición. Cuando supo que este Tribunal estaba rebuscando en su *Libro de la vida* quedó sumida en una profunda depresión de la que sólo salió cuando, según ella, Dios mismo la tranquilizó con la comunión (Márquez Villanueva, 1968:182-3).

A Teresa de Jesús se le llama “beata de Ávila” o “la beata de la Encarnación”, incluso, algunos la tienen por loca: “Decían que yo estaba loca” (1967:521), escribe en las *Fundaciones*. Pero cabe la posibilidad de que le guste la idea de hacerse pasar por loca para desviar la atención de la Inquisición. En el capítulo XVI del *Libro de la vida* (1967:77-9) confiesa cómo “muchas veces estaba así como desatinada y embriagada” en un “desasosiego sabroso” diciendo “mil desatinos santos” y componiendo “de presto coplas muy sentidas”. Más aún: al declarar las “cosas muy subidas” que suceden al alma que alcanza el tercer grado de oración dice: “Yo no sé otros términos cómo lo de decir ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe ni habla, ni si calle, ni si se ría, ni si llore; es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría. [...] Cuando esto escribo no estoy fuera de esta santa locura celestial” Incluso, quiere que todos con los que ella trate “estén locos de amor”. Después de extrañarse de que haya muchas personas que todavía no gozan de este estado divino, cierra el capítulo con dos frases muy reveladoras: no están locos de amor “porque tienen mucho seso los que [...] predicán”. “¡Oh gran libertad, tener por cautiverio haber de vivir y tratar conforme a las leyes del mundo!”.

Según sus consideraciones, los raptos la dejan virtualmente loca: después de un “gran arrobamiento [...] quedan las dos potencias, memoria y entendimiento, casi con frenesí muy desatinadas”. El diablo la acecha día y noche, interfiriéndola en su vida diaria. Se le aparece en continuas visiones. Hasta duda si sus raptos son divinos o son diabólicos. Busca sin descanso la certeza, pero sus confesores la sumen en una incertidumbre más profunda.

Amigos, monjas y religiosas ruegan al padre Álvarez que la exorcice, pues, la creen poseída por el demonio (Lisón, 1990:125-7). Teresa de Jesús conocía estos comentarios y se pregunta si “¿Era espíritu de Dios el que todos los demás decían era del demonio?” Confiesa que sufre en su carne “uno de los mayores trabajos de la tierra [...] que es contradicción de buenos” (1967:132).

Esto se debe a que la frontera que separa el éxtasis de la posesión es leve y en la mayoría de los casos muy confusa. El éxtasis, en su sentido más esencial, supone “un salir del alma, del espíritu, de la presencia vital de sí, en forma de experiencias muy variadas que se refieren a un ‘viaje del alma’ hacia el cielo y las figuras divinas, o hacia el mundo hipocónico y las figuras infernales” (Di Nola, 1992:344). El cuerpo físico del estático queda como muerto, tanta es su rigidez que en algunos casos se confunde con la catalepsia (Lisón, 1990:124). Por el contrario, en la posesión, un espíritu maligno se apodera del cuerpo y la mente de un individuo e, incluso, puede provocar reacciones fisiológicas violentas —tales como agitaciones y paroxismos— hasta que el poseído se quede inmóvil. Entonces, comienza a hablar en diferentes lenguas, a expulsar objetos por la boca, a escupir y a blasfemar, etc. Es decir, el éxtasis se produce cuando el alma sale del cuerpo, mientras que en la posesión ocurre justamente lo opuesto: la ocupación no sólo del espíritu, sino también del cuerpo de la víctima (Screench, 1980; Reichard, 1966).

La melancolía aterra a Teresa de Jesús. Considera este estado de ánimo como el más idóneo para permitir al demonio apoderarse de una criatura.⁷ Incluso, la oración mental —la subida mística a la perfección— puede avivarla, dando con ello mayor acceso al maligno. Teresa de Jesús no duda que el demonio “toma” este humor “por medianero” para apoderarse de la “pobrecita” que lo sufre. Una vez que el diablo la ha tomado como su posesión “las cosas que le pone” en su mente “y los clamores y las desesperaciones que dice el demonio” (1967:536) por medio de esos cuerpos pueden llegar a ser muy cruentos, por lo que el mal ocasionado llegaría a ser muy grave.

CONCLUSIONES

Teresa de Jesús supo caminar con prudencia y juicio entre la mística y la demonología. Consideró la clausura como el mejor camino de perfección cristiana, dedicando su vida a la oración y a la contemplación divina, lo que le llevó a experiencias místicas, potenciadas también por la situación vivida en

⁷ En esta época estar poseído o creer estarlo, conlleva una realidad espantosa: la persona se desdobra entre su propia individualidad y la del diablo. En la frontera marcada por su cuerpo cohabita un espíritu caótico, agresor, destructor, aniquilador de la intimidad, del carácter, de la misma esencia del ser humano. El demonio se convierte en el componente más odiado y rechazado de la identidad personal en un poseso. Ello da lugar a una gran confusión mental que conduce a la más extrema ambigüedad, duda, depresión, llegando incluso a rozar la autodestrucción (Zamora, 2008:411-45).

los conventos femeninos de esta época, donde resultaban casi cotidianos los arrobos, las revelaciones, las visiones celestiales, las profecías y los milagros. Pese a la desconfianza que despertó en teólogos y moralistas, quiso evitar el riesgo de ser acusada de alumbrada o de heterodoxa. Por ello se perciben dos etapas muy claras en la espiritualidad que refleja en sus libros. La primera duró veinte años y estuvo marcada por la lectura del *Tercer abecedario espiritual* (1537) de fray Francisco de Osuna, donde conoció en qué consiste el recogimiento que se conseguía con un mero retiro en oración, desocupando la mente de las cosas materiales para que de este modo Dios pudiera llenarla por completo. A partir de este estado y a través de la perseverancia, Teresa de Jesús conseguía llegar a un punto de efusión de gracia, la “oración de la quietud”, que la conducía a la unión mística con Dios.

El segundo periodo fue marcado por la dirección espiritual de sus confesores jesuitas quienes limitaron su vida contemplativa. Le aconsejaron que dejara la oración espiritual y que progresivamente pasara a una meditación vocal o coral. Al llegar a este punto, Teresa tuvo miedo a que el diablo se apoderara de ella a través de las puertas que quedaban abiertas llevando una vida contemplativa, reflexiva, de rezos internos, más dada a cavilaciones y tentaciones demoniacas que a prácticas más espirituales. Teresa de Jesús siente temor a ser engañada por el diablo, a ser declarada herética sin tener conciencia de tal. Por ello, busca una ortodoxia que encuentra en la figura de sus confesores jesuitas. Sin renunciar a la mística recondujo su espiritualidad hacia el ascetismo, una vía de comunión con Dios y de salvación más acorde con el momento histórico que le tocó vivir. Quedó con ello fuera de la sospecha de heterodoxia. Comprendió que la mística no admite modas sino exigencias que no todos pueden asumir (González Duro, 2004:24-33).

Poco a poco, la frontera entre la mística y la demonología se fue diluyendo en una Teresa de Jesús que tuvo más miedo a la Inquisición que a los poderes de Satanás. Descubrió que los espacios por los que se encaminan ambas experiencias son intercambiables, ya que se encuentran fuera de uno mismo. Estos estados, en los que se experimentan éxtasis y posesiones, son formas de percepción de una realidad encaminada a la revelación de un universo de sensaciones sublimadas. El místico, para serlo, necesita salir de sí y dejar el yo como aposento del otro. Y justo en esta experiencia reside el gozo supremo que Teresa de Jesús refleja en sus escritos. Ella confiesa que “acaecido me ha algunas veces en este término de oración estar tan fuera de mí”, “el alma no quería vivir en sí”. La ausencia del yo es suplida por el otro que puede ser divino o satánico. Se da cuenta que es difícil vivir en el equilibrio y, aún consiguiéndolo, éste se puede romper por el mal que forma parte de la propia naturaleza humana (Fiore, 1988; Walker, 1981). Libertad *versus* represión, bien *versus* mal, cuerpo *versus* alma, finalmente, razón *versus* locura, son temas que la preocupan y atormentan. Esto nos lleva a plantearnos cuánto de inspiración divina o demoniaca marca no sólo los textos de Teresa de

Jesús sino su propia vida, reflejo de una realidad donde sensaciones, sentimientos y experiencias se entrecruzan con el miedo, la represión y el tormento.

Universidad Autónoma de Madrid*
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filología Española
Campus Cantoblanco
C.P. 28049 Madrid (España)
mariajesus.zamora@uam.es

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés, Melquiades. *Los místicos en la Edad de Oro en España y América. Antología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. Antonio Alatorre. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Caballero, Fermín. *Conquenses ilustres*. Cuenca: Ayuntamiento de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1995.
- Chaunu, Pierre. *Le temps des Réformes: Histoire religieuse et système de civilisation. L'éclatement (1250-1550)*. Paris: Fayard, 1975.
- Delumeau, Jean. *La reforma*. Trad. José Termes. Barcelona: Labor, 1985.
- Di Nola, Alfonso M. *Historia del diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días*. Trad. M. García Viñó. Madrid: EDAF, 1992.
- Egido, Teófanos. "Lutero desde la historia", en *Revista de Espiritualidad* 42. 1983:379-43.
- Fiore, Edith. *La posesión*. Trad. Guadalupe Rubio. Madrid: EDAF, 1988.
- G. de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978.
- Gerson, Ioannis Carlerii de. *De mystica theologia*. Edidit André Combes. Lucani, en *Aedibus Thesauri Mundi*, 1958.
- González Duro, Enrique. *Demonios en el convento. El Conde-Duque de Olivares frente a la Inquisición*. Madrid: Oberon, 2004.
- Hamilton, Alastair. *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge: James Clarke Company, 1992.
- Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, 2 vol.
- Juan de la Cruz. *Obras completas*. (Ed.) Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Léonard, Emilie G. *Historia general del protestantismo*. Trad. Salvador Cabré & Héctor Folch y Bosch. Barcelona: Península, 1967.
- Lépée, Marcel. "St. Theresa of Jesús and the Devil". *Satan*. Ed. Bruno de Jesús-Marie. New York: Sheed and Ward, 1952:97-102.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. Madrid: AKAL, 1990.

- Márquez Villanueva, Francisco. *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara, 1968.
- Moreno, Antonio. "Demons According to St. Teresa and St. John of the Cross", en *Spirituality Today* 43.3. 1991:258-70.
- Novoa Santos, Roberto. *Patografía de Santa Teresa de Jesús y el instinto de la muerte*. Madrid: Prensa Moderna, 1932.
- Osuna, Francisco de. *Tercer abecedario espiritual (1527)*. Madrid: Palabra, D.L., 1980.
- Reichard, Gladys Amanda. *Prayer: The Compulsive Word*. Seattle: Washington University of Washington Press, 1966.
- Rotterdam, Erasmo de. *Elogio de la locura*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, 1995.
- Russell, Jeffrey Burton. *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*. Trad. Rufo. G. Salcedo. Barcelona: Laertes, 1995.
- Sainz Rodríguez, Pedro. *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- Sarrión, Adelina. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza, 2003.
- Screech, Michael Andrew. *Ecstasy and "The Praise of Folly"*. London: Duckworth, 1980.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. (Ed.) Efrén de la Madre de Dios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Walker, Daniel Pickering. *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- Zamora Calvo, María Jesús. "Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII", en *Edad de Oro* 27. 2008:411-445.