

El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación *

The demonological discourse on Teresa of Ávila: the construction of the weak demon against contemplation

Facundo Sebastián Macías
(Universidad de Buenos Aires)

Resumen: Teniendo en cuenta el poder atribuido a los demonios en los postulados de la demonología cristiana, el trabajo se propone analizar su apropiación por Teresa de Ávila. Necesitada de comprender qué era el demonio y cómo contrarrestarlo, la monja abulense abordó una tarea de reflexión que tuvo como resultado la construcción de un endeble Enemigo frente a la oración contemplativa.

Palabras claves: Teresa, demonio, debilidad, fortaleza.

Abstract: Considering the power attributed to demons in the tenets of Christian demonology, the paper analyzes its appropriation by Teresa of Avila. Need to understand what was the devil and how to counter it, she addressed a reflection task that resulted in the construction of a weak Enemy against contemplative prayer.

Key words: Teresa, demon, weakness, strength.

* Artículo recibido el 19 de marzo del 2014. Aceptado el 26 de octubre del 2014.

El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación.

Introducción

Desde los orígenes del cristianismo, la tarea de reflexionar acerca del demonio, en cuanto personificación del mal y obstáculo mayor al que debían sobreponerse, fue una tarea central para aquellos que ansiaban lograr una unidad espiritual con la divinidad. Durante la modernidad temprana, tiempo en el cual el miedo a la posesión demoníaca se instaló como parte integral del debate en torno a las nuevas formas de espiritualidad, eso se convertía en una problemática imposible de soslayar¹. Teresa de Ávila, la más renombrada santa de la modernidad, no fue una excepción. Ubicada en principio en una posición subalterna y generadora de recelos, dada su condición de mujer-contemplativa, ello no la privó de escribir, tras la orden de sus confesores, sus propias experiencias espirituales. Y por esa razón no sorprende que escribiera acerca del demonio para comprender qué era, cómo operaba y de qué manera era posible contrarrestarlo. Es en su concepción demonológica en la que nos detendremos a continuación. Esto nos permitirá adentrarnos en otra demonología, una abordada por quien practicaba una vía alternativa al contacto con lo divino. Si bien desde un lugar de enunciación subordinado en relación a quienes detentaban el poder de clasificación -teólogos y confesores-, no obstante logró soportar su escrutinio y mantenerse dentro de los límites de lo considerado por la Iglesia como ortodoxo.

Al decir de Moshe Sluhovsky “possession was never a purely personal experience. It was always experienced and analyzed within sets of cultural, gendered, institutional, political, and social norms”². Pretendemos, entonces, mostrar cómo la monja carmelita se sirvió de los elementos que el entramado social de su época le proveía para interpretar sus vivencias y visiones, intentar relatarlas e intervenir en el análisis de los “expertos”. Queremos dar cuenta de que la concepción demonológica de Teresa de Ávila no es comprensible si no en relación a los postulados demonológicos que el pensamiento cristiano desarrolló a lo largo de centurias, en la apropiación por ella realizada y en el sentido que les otorgó en el momento mismo de producción de sus discursos. Entendemos, pues, que es en su idea del demonio, producto de la creencia y práctica religiosa por ella interiorizada, en donde se halla una de las claves para que lograra sobreponerse en vida al escrutinio de los miembros de la institución eclesiástica.

Los poderes del demonio en la demonología cristiana

En el presente apartado pondremos el foco especialmente en el desigual poder que les fue atribuido durante el primer y segundo milenio dado que es allí, en la capacidad que se le asignó al ángel caído para perturbar la voluntad humana, en donde la monja pondrá en

¹ Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 102.

² Moshe SLUHOVSKY, *op. cit.*, p. 2.

juego la posibilidad de superarlo. El nexo entre los planteos de la mística de Ávila y los postulados de parte de los teólogos que la precedieron nos permitirá obtener una mejor comprensión, tanto de la concepción demonológica por ella construida, como también de la relación que ella establece, para sí y para los demás, con el Enemigo.

Dada la impronta de su pensamiento en la Europa Moderna, el caso de Agustín de Hipona aparece como un ejemplo inevitable. Sus letras nos abren una ventana desde la cual observar el paradigma de la demonología cristiana que se volverá dominante durante el primer milenio. Preocupado por el paganismo, el santo se encargó de asociar el pagano con la perversa creatura angélica con el fin de desvalorizar el poder de ambos frente a la religión cristiana. Entre los elementos a destacar se encuentran, primero, el énfasis puesto en la omnipotencia divina sobre toda acción del demonio, en el que Satán, quien ya perdió el combate contra la divinidad, aparece ejerciendo en la tierra un rol ministerial: Dios permite que sucedan algunas cosas malvadas hechas por aquel en pos de un bien mayor. El permiso de Dios es una condición *sine qua non* para que opere en el mundo, y esto solo ocurre para que castigue a los malvados o pruebe a los justos³. Segundo, la naturalización del demonio por medio de la atribución de un cuerpo aéreo, el cual le otorgaba una superioridad física sobre los cuerpos carnales de los hombres⁴. No obstante, esa superioridad era inmediatamente disminuida por medio de la asociación de sus capacidades a las de otros animales. Agustín sostiene que los hombres no deben considerar al demonio por encima de ellos debido a la agudeza de sus sentidos “quia nec in ipsis terrenis corporibus bestias sibi praeponendas putant, quae acrius multa praesentiunt”⁵. Y lo mismo advierte sobre la mayor velocidad angélica⁶. Sus predicciones, entonces, no son más que el producto de su mayor agudeza sensorial y de su velocidad corporal (que le permiten preanunciar o anunciar hechos que conocen con antelación), ventajas sobre los hombres que comparte con otras especies⁷. A esto el demonio sumaría su experiencia y longevidad, lo que le permitiría realizar predicciones basadas en signos naturales que escapan a las capacidades sensoriales de los hombres, pero que no distan en su naturaleza a las realizadas por médicos o navegantes⁸. Y si todavía su corporalidad sutil le permite lograr cosas

³ Acerca del providencialismo agustiniano consúltese G. R. EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 32, 91-98 y 106-111; véase también Neil FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 405, 417-418 y 436-440.

⁴ “Daemonum ea est natura, ut aërii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praeceant; celeritate etiam propter eiusdem aërii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant”. Agustín de HIPONA, *De divinatione daemonum*, en Migne, *PL* 40, 584. Igualmente IDEM, “De genesi ad litteram”, en *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de autores Cristianos, III. 10, 14: “daemones aëria sunt animalia, quoniam corporum aëriorum natura vigent”.

⁵ Agustín de HIPONA, *De divinatione daemonum*, 584.

⁶ *Ibidem*, 585.

⁷ “Quibus duabus rebus quantum ad aërium corpus attinet praediti, hoc est, acrimonia sensus et celeritate motus, multa ante cognita praenuntiant vel nuntiant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirentur”. *Ibidem*, 584.

⁸ *Ibidem*, 585. Véase también IDEM, *De Genesi ad litteram*, XII. 17, 34: “Caeterum alicubi longe iam facta quod nuntiant, quae post aliquot dies vera esse firmentur, non est mirandum. Possunt enim hoc efficere, non

extraordinarias, para Agustín esto no se diferencia de lo que pueden hacer algunas personas en sus espectáculos teatrales⁹. No son, pues, ontológicamente superiores a las creaturas humanas. Por último, sostiene que la caída implicó la corrupción del intelecto angélico¹⁰. En suma, su demonio aparece como un gran ilusionista, un tentador cuya meta es la inducción de conductas desviadas. Agustín no le niega la capacidad de corromper al hombre: si bien el mal como sustancia es una ilusión, en cuanto perversión de la voluntad sus efectos son reales¹¹. Sin embargo lo representa como algo vencible y completamente subordinado al poder de Dios. El fuerte peso providencialista no le deja margen alguno de autonomía¹². Vale destacar que el santo de Hipona no fue una excepción, como ponen en evidencia los textos producidos por los monjes de la tebaida, narraciones centrales y, como veremos, de profunda influencia en la construcción del combate de los monjes contra los demonios¹³.

Ahora bien, que este demonio ataque por medio de tentaciones, de la ilusión y el engaño, no excluye que pueda producir efectos reales en el mundo de la materia. En uno de los textos fundantes del relato hagiográfico y ejemplo además de la literatura del monacato del desierto, la *Vita Antonii* escrita por Atanasio de Alejandría, el Ángel Caído ejerce violencia física sobre Antonio¹⁴. Pero aún así sus acciones se dan mayoritariamente en el interior de los hombres, en un intento constante de quebrar su voluntad libre a través de los pensamientos y sugerencias con los que los tienta¹⁵. En este sentido, el mal aparece como la desviación de esa voluntad por parte del pecador, y el perfeccionamiento de la virtud

solum aerimonia cernendi etiam corporalia incomparabiliter praestantior quam nostra est, sed etiam corporum ipsorum, longe utique subtiliorum, mira velocitate”.

⁹ IDEM, *De divinatione daemonum*, 585.

¹⁰ Jeffrey Burton RUSSELL, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell, 1994, p. 213; G. R. Evans, *Augustine on Evil* [...], op. cit., pp.103-105.

¹¹ G. R. EVANS, *Augustine on Evil* [...], op. cit., pp. 3 y 98-100; Neil FORSYTH, *The Old Enemy* [...], op. cit., p. 405.

¹² Sobre el demonio agustiniano véase especialmente Fabián Alejandro CAMPAGNE, “Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”, *Church History*, 80:3, pp. 475-487; también Anne Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, “Le *De Divinatione daemonum* de Saint Agustin. La pouvoir des demons en question”, en *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Agustin à Léo Taxil*, dirigido por Françoise LAVOCAT, Pierre KAPITANIAK et Marianne CLOSSON, Denève, Droz, 2007, pp. 15-34; Jeffrey Burton RUSSELL, *Satan* [...], op. cit., pp. 186-218; G. R. Evans, *Augustine on Evil* [...], op. cit., pp. 98-111. Véase igualmente *Ibid.*, p. 149, en donde sostiene que es el creciente peso dado por Agustín a la gracia divina el que hace disminuir al mal hasta volverlo algo, no insignificante, pero sí ridículo, adoptando de esta manera una visión optimista acerca del problema del mal.

¹³ Al respecto véase David BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.

¹⁴ “one night with a multitude of demons he whipped him [Antonio] with such force that he lay on the earth, speechless from tortures. He contended that the pains were so severe as to lead one to say that the blows could not have been delivered by humans, since they cause such agony”. ATHANASIUS, *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*, translation and introduction by Robert C. GREGG, New Jersey, Paulist Press, 1980, 8, p. 37; véase Cyril MANGO, “Diabolus Byzantinus”, en *Dumbarton Oaks Papers*, 46, 1992, p. 216.

¹⁵ Como señala Brakke, si bien los *pensamientos* son introducidos por el demonio desde el exterior, el monje lleva adelante un combate interno contra ellos para expulsarlos de sí mismo. David BRAKKE, *Demons and the Making* [...], op. cit., p. 76.

como el rechazo a toda tentación que intente desviarla. En suma, estamos delante de un optimismo incompatible con el temible demonio que sirvió de justificación a la represión judicial de la brujería, o alimentó los grandes recelos de teólogos y directores espirituales acerca de las posesiones divinas-demoníacas de sus penitentes durante fines del Medioevo y la Modernidad¹⁶. El demonio patrístico se nos muestra relativamente débil.

El *Canon Episcopi*, texto que los estudiosos han datado hacia siglo IX, da muestras de la persistencia hegemónica de estos postulados demonológicos. El escrito relata la creencia de unas mujeres que sostenían que en determinadas noches del año iban sobre bestias en cabalgatas nocturnas en compañía de la diosa pagana Diana. El *Canon* concluye que todo ello que decían experimentar era producto del engaño e ilusión diabólica a su facultad imaginativa. Estamos aún frente a un demonio cuyas operaciones se anclan mayoritariamente en los pensamientos pecaminosos y doctrinalmente erróneos¹⁷.

Ahora bien, las representaciones que los hombres se hacen del demonio no son estáticas. Por lo tanto, la creatura diabólica presentada por los Padres de la Iglesia sufrió modificaciones de primer orden que alteraron la forma en que los sujetos comenzaron a percibirlo. El cambio más grande se da durante los primeros siglos del segundo milenio. Podemos señalar como punto de quiebre a las *Sententiae* de Pedro Lombardo, el cual se convirtió en el texto universitario básico para la enseñanza de la teología durante toda la Edad Media. La presencia de las distinciones sobre ángeles y demonios en el segundo libro los convertía en materia obligatoria en las universidades, y la apertura que dejaba en muchas de sus sentencias abría el abanico de posibilidades para sus comentadores¹⁸. Esto, con el tiempo, derivó en una escalada de reflexiones abstractas que permitió desarrollar una

¹⁶ Según Rapley un estado mental atravesado por el miedo es una condición indispensable para que la represión de la brujería tome lugar. Robert RAPLEY, *Witch Hunts: from Salem to Guantanamo Bay*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007, pp. 27-31. Como ejemplo puede verse Mary Beth NORTON, *In the Devil's Snare: The Salem Witchcraft Crisis of 1692*, New York, Vintage Books, 2002, y Gary K. WAITE, *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

¹⁷ Sobre el *Canon Episcopi*, las operaciones del demonio y sus poderes véase Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, pp. 63-64 y 461-546, especialmente 469-472; Brian LEVACK, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, pp. 72-75, quien lo data hacia el siglo X; véase también Walter STEPHENS, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 125-144, quien ha estudiado la discusión de los demonólogos radicales tardo-escolásticos con el *Canon Episcopi* para demostrar la realidad corporal del vuelo de las brujas hacia el aquelarre. Asimismo véase el clásico trabajo de Carlo GINZBURG, *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991, pp. 22, 92-93 y 143; para un reciente repaso historiográfico acerca de las hipótesis del historiador italiano consúltese Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, pp. 105-126. Puede consultarse el texto del *Canon Episcopi* en Reginonis Prumiensis Abbatis: *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, II, CCCLXIV, en Migne, *PL* 132, 352.

¹⁸ Así, por ejemplo, Lombardo abría el abanico al señalar la ausencia de consenso acerca de si los ángeles y demonios tienen una presencia física además de una espiritual. Walter STEPHENS, *Demon Lovers [...]*, op. cit, pp. 59-61; Dyan ELLIOTT, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 129-130.

metafísica sobre el ser del demonio adonde antes solo se había pensado en sus modos de actuar.

Pero estas reflexiones son indisociables del momento histórico social que les otorga sentido. En efecto, desde el siglo XII, el movimiento de reforma pastoral impulsado por la Reforma Gregoriana iba sacando a la luz nuevas prácticas que generaron nacientes preocupaciones en el campo de la teología. Sumado a esto, hacia el siglo XIII la proliferación de sectas heréticas se había convertido en una preocupación central en el seno de la Iglesia. Lugar destacado tuvieron los cátaros, cuyo pensamiento dualista - que enfatizaba el poder del diablo afirmando la existencia de una eterna lucha entre un Dios del bien y un Dios del mal (quien en realidad habría creado el mundo de la materia)-, puso al demonio en el centro de la especulación teológica con la finalidad de demostrar su papel subalterno en la creación¹⁹. De hecho, como ha señalado Dyan Elliott, una de las mayores innovaciones de la demonología escolástica, la descorporización de ángeles y demonios, se debería tanto a una nueva validación del cuerpo humano por parte de la Iglesia como a la amenaza de la secta cátara y su concepción acerca del mismo²⁰. Conjuntamente se comenzó a debatir sobre si los seres espirituales creaban cuerpos asumidos y cómo. Al respecto autores como santo Tomás y san Buenaventura coincidían en que las creaturas angélicas construían cuerpos asumidos de aire por deferencia a las limitaciones de los sentidos externos del hombre²¹. Estos son planteos novedosos en relación a la tradición agustiniana que había mantenido la posición de la corporalidad angélica.

Para nuestro propósito es importante tener en cuenta que desde fines del Medioevo será el pensamiento tomista el que adquiere preeminencia²². Como consecuencia, para el siglo XVI sobresalen algunas diferencias entre el demonio del primer y el del segundo milenio que valen la pena remarcar. Tomás, al concebir ángeles y demonios como espíritus

¹⁹ Catherine RIDER, *Magic and Impotence in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 53-54.

²⁰ Dyan ELLIOTT, *Fallen Bodies* [...], op. cit, pp. 128 y 142-150. Vale destacar que la descorporización de la creatura angélica no implicó un consenso unánime en todos sus puntos. Así, mientras que para Buenaventura, influenciado por la doctrina del *hilemorfismo*, la incorporeidad no implicaba inmaterialidad sino que la composición forma y materia daba lugar a la constitución de una materia espiritual, para Tomás de Aquino ángeles y demonios eran intelecto puro sin grado alguno de materia. Al respecto véase David KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 93-99.

²¹ Dyan ELLIOTT, *Fallen Bodies* [...], op. cit, p. 134. Otro de los temas objeto de debate en la época fue el problema sobre la reproducción demoníaca. Dos fueron las posturas al respecto: una que sostenía la fabricación de semen artificial y la otra el robo de esperma humano. Esta última fue la que se impuso. Al respecto véase Maaiké van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 252-285.

²² Diferente era la situación durante el siglo XIII. Por ejemplo, el intento de Tomás de distanciar al humano de los seres angélicos en su oposición al catarismo, para gusto de muchos otros teólogos, especialmente de la orden franciscana, terminó acercándolos demasiado a la divinidad. En oposición, Ockham, por ejemplo, buscó acercar los ángeles a los hombres sosteniendo que las fuerzas angélicas también tienen que razonar en su proceso de pensamiento, aunque este no deje de ser superior. Por lo tanto, no son puro intelecto. Al respecto véase Martin LENZ “Why Can’t Angels Think Properly? Ockham against Chatton and Aquinas”, en Isabel IRIBARREN and Martin LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 155-167.

puros, se diferenció en dos puntos importantes de Agustín: mientras que para el último la caída llevó aparejada la degradación del intelecto angélico, para Tomás, aunque perdieron la gracia divina, no sucedió lo mismo con sus poderes intelectuales, los cuales se mantuvieron intactos. Ésta importante característica de la demonología tomista, que sería central en la construcción de la demonología radical, aparece reproducido en el célebre *Malleus Maleficarum* de la siguiente manera: “Sicut [Lucifero] enim omnes angelos in naturalibus excessit et naturalia per casum non sunt imminuta sed tantummodo gratuita”²³. Retomando las diferencias, si para Agustín los demonios sentían placer en el pecado carnal, para Tomás, la carencia de cuerpos les inhibía cualquier posibilidad de sentir placer: la única emoción que poseían era la de llevar la humanidad a la ruina²⁴. Asimismo, el Aquinate concebía a las creaturas preternaturales como seres ontológicamente superiores a las humanas. Por último, rediseñó la teoría de la permisión divina, incrementando el grado de autonomía de los demonios: Dios los mandaría a castigar a los pecadores, pero cuando se trata de tentar a los humanos, no son enviados, dejando el Creador que las cosas sucedan. Los demonios, aun dentro de una concepción providencialista como la agustiniana, aparecen ahora como temibles intelectos puros llenos de maldad con un margen más amplio de acción²⁵. Emerge, pues, el complejo demonológico agustiniano-tomista²⁶.

Con la filosofía natural siendo parte integral del debate sobre las creaturas angélicas, ángeles y demonios fueron naturalizados al igual que lo hiciera Agustín, pero en un orden de causalidades naturales que se ampliaba, y de este proceso resultaron cubiertos con un poder mayor. Como seres de una naturaleza superior a la del hombre, eran concedores de todos los componentes naturales y podían manipularlos a su gusto, tenían la naturaleza a sus pies. No es que dejen de tentar o producir engaños, pero ahora autores como Tomás y Buenaventura también se preocupaban por las fuerzas ocultas de piedras y hierbas que podían ser manipuladas por los demonios para fines maléficos y su capacidad de intervención en los fenómenos climáticos para causar violentas tormentas²⁷. Eran entonces mucho más que simples ilusionistas. Su imagen amenazadora se acrecienta aun más si tenemos en cuenta la influyente idea del pacto desarrollada por los teólogos franciscanos, que terminaban asimilando la relación mago-demonio con la del devoto-Dios, al permitir al

²³ Henricus INSTITORIS and Jacobus SPRENGER, *Malleus Maleficarum*, ed. and trans. Christopher S. MACKAY, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, vol. 1, pars 2, quaestio 1, capitulum 3, p. 407.

²⁴ Cfr. Fabián Alejandro CAMPAGNE, “Demonology at a Crossroads [...]”, op. cit, pp.479-487; Cfr. Dyan ELLIOTT, *Fallen Bodies* [...], op. cit, pp. 129-135.

²⁵ Cfr. Fabián Alejandro CAMPAGNE, “Demonology at a Crossroads [...]”, op. cit, p.488. Para una postura contraria que plantea que el escolasticismo, si bien aumentó la presencia del diablo en el mundo, rebajó su papel en la teología haciéndolo una caricatura retórica véase Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 (1984), pp. 159-207.

²⁶ La caracterización del complejo demonológico como agustiniano-tomista corresponde a Fabián Alejandro CAMPAGNE, “Demonology at a Crossroads [...]”, op. cit, p. 480.

²⁷ Catherine RIDER, *Magic and Impotence* [...], op. cit, pp. 149-150; Fabián Alejandro CAMPAGNE, “Demonology at a Crossroads [...]”, op. cit, p. 486; Michael BAILEY, *Magic and Superstition in Europe. A Concise history from Antiquity to the Present*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, INC., 2007, pp. 99-101.

primer binomio establecer supuestos signos eficaces²⁸. En definitiva, este demonio aparece, en los hechos, más poderoso que el presentado durante los primeros siglos del cristianismo. Ésta creatura angélica circunscripta a las leyes del orden natural, con capacidad para producir efectos reales por sobre las capacidades humanas, y con una enorme capacidad para engañar en términos físicos y éticos, será una de las premisas fundamentales en la cual se sostendrá el discurso demonológico temprano moderno²⁹.

Llegados a este punto, parece oportuno tomar a continuación dos casos representativos de lo que fue la apropiación de los postulados demonológicos en la Castilla del siglo XVI³⁰. Ellos nos permitirán observar el distinto peso otorgado a los elementos del complejo demonológico agustiniano-tomista en territorio peninsular. Primero, Francisco de Osuna, cuyo libro *Tercer abecedario espiritual* (1527) es uno de los mayores exponentes de la literatura espiritual ibérica. A tono con su práctica religiosa, el franciscano ponía el eje en la batalla interior contra los demonios y sus malos pensamientos: hacen pensar siempre en los pecados, provocándonos caer en una continua confusión; es un agente generador de blasfemias y la concomitante ira; mueve a los hombres hacia la lujuria espiritual que luego les inhibe de ver objetos sagrados; genera confusiones haciendo creer que todo lo que uno hace es pecado; causa pensamientos vanos en el tiempo litúrgico de la misa y evita que el hombre que consagra diga correctamente las palabras que corresponden en el acto sacramental; inclina a la sensualidad y al mal amor³¹. Ante esto, establece

²⁸ En este sentido nos distanciamos de aquellos autores que consideran que la naturalización del demonio por Tomás terminó debilitándolo. Tanto la demonología franciscana como la dominica contribuyeron a la generación de un demonio aterrador. Para los primeros véase Catherine RIDER, *Magic and Impotence* [...], op. cit, pp. 156-157; Christine PIGNÉ, “Du De Malo au Malleus Maleficarum: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière”, *Cahiers de Recherches Médiévales*, 13, 2006, pp. 195-220; Isabel IRIBARREN, “From Black Magic to Heresy: A Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII”, *Church History*, 76:1, 2007, p. 33. Respecto a éste último artículo es interesante señalar que, más allá de las preocupaciones eclesiológicas del papa (la defensa de la Iglesia y la soberanía papal ante las sectas heréticas y las corrientes internas de la misma, especialmente los franciscanos espirituales) que motivaron el desarrollo doctrinal del *Factum Hereticale*, al priorizar los hechos como evidencia de herejía sobre las intenciones individuales, estableciendo una distancia respecto de la tradición cristiana, de tanto peso durante el primer milenio, que concebía a la herejía como una opinión errónea en la fe mantenida persistentemente, el espectro de posibles enemigos de la Iglesia se ampliaba al igual que su capacidad cooperativa, lo que da cuenta de la existencia de un demonio más presente y temible que el del primer milenio. Esto confirma lo que señala Elliott, que a medida que crecía la percepción de la actividad demoníaca, esta dejó de centrarse en los cuerpos individuales para atacar a la Iglesia como totalidad. Dyan, ELLIOTT, *Fallen Bodies* [...], op. cit, p. 154. Por lo tanto, tenemos una correlación entre el incremento del poder diabólico y sus objetivos: de un demonio más débil que se centra en arruinar el incremento de la virtud de los individuos a uno más poderoso cuyo objetivo principal es la destrucción de la Iglesia.

²⁹ Sobre el lugar del demonio en la naturaleza durante la modernidad temprana véase Stuart CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 161-178.

³⁰ Para un lectura de la figura del demonio centrada fuera del campo religioso consúltese José Manuel PEDROSA, “El diablo en la literatura de los Siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica”, en María TAUSIET y James S. AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 67-98

³¹ Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, VII. 4, pp. 223-226 (cito por tratado, capítulo y número de página).

algunos posibles remedios para contrarrestar las tentaciones diabólicas e indica que “lo que en esta guerra da mucha seguridad al que es guerreado, es conocer que no consiente, porque, según dice San Bernardo, nuestro enemigo es flaco y no vence sino al que quiere darse por vencido”³². Basta simplemente con menospreciarlo, no darle importancia a los pensamientos con los que intenta distraernos y cerrarles la puerta con un <<no>>, perseverando en las buenas obras y oración³³. Por tanto, las tentaciones del demonio son vencibles.

Pero también puede observarse elementos propios de las innovaciones escolásticas en su obra. Así, el intelecto angélico parece no haberse degradado tras la caída: “son tan sutiles y fuertes e ingeniosos e sabidos y experimentados, arteros y crueles”³⁴. Además los demonios poseen un margen de autonomía: “nunca parece que tiene sosiego, sino que quiere ir a buscar a aquella persona cuyo amor siente en sí mal encendido”³⁵. Hasta tal punto puede causar daño el demonio que, a través de sus malos pensamientos que generan confusión en las palabras, puede dejar sin efecto el ritual eucarístico al producir la errónea pronunciación de la fórmula <<hoc est corpus meum>>: “otros son tentados por pronunciar muy por entero estas palabras, y por decir *hoc* dicen *hocque*, y por *est* dicen *este*, y así corrompen el latín y la sentencia”³⁶. No obstante, no hay una mayor preocupación por la producción de efectos reales en el mundo material, inclinando la balanza hacia los aspectos agustinianos del complejo demonológico heredado.

En segundo lugar tenemos al teólogo Pedro Ciruelo. Su *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias* (1530) acumula el peso en el lado tomista de la balanza. Aquí se exhibe la imagen de una presencia constante, cotidiana, de la maligna creatura preternatural en su intento de producir efectos nocivos entre el colectivo humano. Caída de la gracia divina y la ciencia infusa, Ciruelo afirma que no sucedió lo mismo con las ciencias del mundo natural³⁷. Su intelecto angélico, pues, sigue intacto. Son, además, creaturas ontológicamente superiores a los hombres e instruidas en todas las cualidades ocultas del orden natural: conocen todos los movimientos celestes y aspectos de los planetas, todas las propiedades de metales, piedras y yerbas, siendo capaces de dominar todas las medicinas y venenos, sabiendo más de astrología, filosofía y medicina, que los

³² *Ibidem*, VII. 8, pp. 237. Acerca de los remedios contra las tentaciones, aconseja, por ejemplo, no pensar en las cosas referidas a la confesión más allá del tiempo propio en el que transcurre el sacramento y vencer la blasfemia refrenando la lengua y alabando a Dios. *Ibidem*, p. 236.

³³ *Ibidem*, VII. 8, pp. 237-238. Los malos pensamientos también podían tener un origen de orden psíquico o físico: por nuestros cinco sentidos, las pasiones del corazón, la memoria o la disposición de los humores corporales. *Ibid.*, VII. 5, pp. 226-227.

³⁴ *Ibidem*, VII. 4, p. 223.

³⁵ *Ibidem*, p. 225.

³⁶ *Ibidem*, El destacado es del autor.

³⁷ “no perdieron sus habilidades de buenos ingenios, ni las ciencias que ellos alcançan por su natural ingenio. Alcançan ellos a tener muy clara ciencia de todas las cosas Corporales, que son menos perfectas que ellos, que son espíritus viuos. Y ansi tienen ciencia de toda la orden del mundo Corporal, y de todo el curso de natura”. Pedro CIRUELO, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*, Barcelona, con adiciones de Pedro Antonio IOFREU, 1628, p. 87.

hombres más sabios³⁸. Y si bien argumenta que varias veces realizan conjeturas de las cuales muchas resultan erradas, no deja sin embargo de indicar, con preocupación, que los demonios “saben muchos secretos que ellos pueden reuelar a los hombres que le siruen”³⁹. En definitiva, aunque erren, engañan. Y engañando producen el efecto que ellos desean: el pecado.

Sin embargo, este demonio convive con un fuerte peso providencialista, en el cual la permisión divina es una condición *sine qua non* para que lleve a cabo sus operaciones. Así, por ejemplo, su capacidad de mover las nubes (no de crearlas) aparece como una excepción: “no lo permite Dios, sino muy poquissimas veces”⁴⁰. También, como dice acerca de su proceder en el *arte notoria*: “nuestro Señor soltò las riendas al diablo: para que dichas aquellas palabras: *Veni Sancte Spiritus*, etc. El tuiesse poder de los vexar, y atormentar”⁴¹.

En suma, los ejemplos expuestos muestran que el complejo demonológico no era un bloque compacto, sino que permitía una apropiación diversa de los elementos que lo constituían, habilitando el predominio de unos rasgos sobre otros y dando lugar, entonces, a la posibilidad de que el demonio al cual debían enfrentar los practicantes de oración fuera una criatura relativamente débil y vencible.

El demonio de Teresa

Dicho esto, podemos ahora indagar el demonio construido por la santa de Ávila desde otro lugar. A continuación, iremos estableciendo los nexos con el trasfondo demonológico que antecede su obra para delimitar con mayor precisión su concepción demonológica. Lo importante es que esto nos permitirá entender con mayor profundidad el modo en que ella representa su relación con aquel. La operación no es una cuestión menor. En primer lugar, porque al escribir sobre ello Teresa lleva adelante un trabajo de reflexión sobre su propio lugar, y el de humanidad toda, en relación al bien y al mal en el cosmos, al mismo tiempo que examina los modos y la capacidad para sobreponerse al último. En efecto, si la escritura mística es un ejercicio espiritual que tiene como fin la unidad con la

³⁸ *Ibidem*, Sobre su conocimiento de elementos dañinos y sus medicinas véase también pp. 141 y 144, donde señala la intervención diabólica de los maleficios.

³⁹ *Ibidem*, Un caso que se presenta un poco más radical es el de Martín de Castañega, quien relata la existencia de una Iglesia del diablo, fundada en el pacto implícito y explícito de sus ministros, en donde se realizan, en clara inversión de los sacramentos católicos, los execraciones diabólicas. Sin embargo, a la hora de explicarse las razones para su existencia, el providencialismo tiene un peso muy marcado. Fray MARTÍN de CASTAÑEGA, *Tratado de las Supersticiones y Hechizarias*, edición moderna con estudio preliminar y notas por Fabián CAMPAGNE, Colección de libros raros, curiosos y olvidados, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. 1997pp. 39-41, 47-51 y 57-58.

⁴⁰ Pedro CIRUELO, *Tratado en el qual [...]*, op. cit, p. 197.

⁴¹ *Ibidem*, p. 97. El destacado es del autor. El *arte notoria* suponía que, tras un régimen ascético, la pronunciación de la frase *Veni Sancte Spiritus*, permitiría al practicante adquirir el conocimiento de todas las ciencias. Esto es calificado en el tratado como adoración y servicio al demonio, una blasfemia que hace un uso indebido de las palabras santas y los sacramentos. *Ibidem*, pp. 96-97.

divinidad, ese ejercicio no está ausente de una interpretación del Enemigo por excelencia que se opone a su fortalecimiento⁴². En segundo lugar, debido a que esa representación no es nunca solamente para ella, sino también para el conjunto de personas que leerían y juzgarían sus escritos. Por lo tanto, se puede suponer que el modo en que lo presente puede sugerir una posible lectura a sus potenciales censores. Para llevar a cabo nuestro trabajo hemos tomado las obras de Teresa como un conjunto relativamente coherente. Entendemos que los rasgos principales de su representación de la creatura angélica se mantienen constantes en el tiempo, algo que no debe sorprender si tenemos en cuenta que el primer libro que nos llega data de 1565, cuando ya contaba con 50 años de edad. Esto no excluye, como veremos, que en la medida que determinado problema relacional entre los sujetos se le presente como más apremiante, el demonio cargará con mayor énfasis allí su atención, pudiéndose percibir entonces un cambio de énfasis en su objeto de embestida, pero no en sus cualidades ni fuerzas.

El rasgo básico del demonio que nos muestra Teresa es el de una creatura caracterizada principalmente por la generación de tentaciones a través del engaño y la ilusión en ataque directo a la facultad imaginativa. Aquí, según las propias palabras de la futura santa, “hace el demonio sus saltos y engaños”⁴³. Sus reflexiones se centran entonces en los modos de operación del mismo. Esto expone la principal preocupación que la invade en cuanto practicante de oración mental: la de saber cómo la atacaría para poder llegar a reconocerlo y contrarrestarlo.

Uno de los mayores ardides, y el más peligroso, al que la santa se siente sometida, es el riesgo de verse engañada acerca del verdadero sentido de la humildad. Éste es un elemento clave, tanto para quienes aspiraban a tener una vivencia inmediata con Dios, como para aquellos que pretendían discernir las causas de cualquier experiencia que se presentara, en principio, como sobrenatural o preternatural. El mismo Jean Gerson, cuyos trabajos representaron una de las mayores fuentes de autoridad a lo largo de la modernidad acerca del discernimiento de espíritus, destacó que la humildad y la moderación eran usuales signos de inspiración divina⁴⁴. Teresa atravesaba el problema de que el demonio al que debía hacer frente también posee conocimiento al respecto y, en consecuencia, busca llevar a los hombres a engañarse a sí mismos sobre lo que es la humildad. Ella, expresando mayores dudas que los Padres de la Iglesia, en parte a causa de la censura a la que sabía iba a ser expuesta, advierte en su *Libro de la Vida* que

“es menester entendamos cómo ha de ser esta humildad, porque creo el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de

⁴² Sobre la escritura mística como ejercicio espiritual véase Charles STANG “Writing”, en Amy HOLLYWOOD y Patricia BECKMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, pp. 252-263.

⁴³ Teresa de JESÚS, “Moradas del Castillo Interior”, en EADEM, *Obras completas*, Editado por Efrén de la Madre de Dios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, V. 3. 10, p. 400 (cito por número de morada, capítulo, párrafo y número de página). De aquí en adelante *Moradas del Castillo Interior*.

⁴⁴ Brian Patrick McGUIRE, “Introduction”, en Jean GERSON, *Early Works*, ed. and trans. Brian Patrick McGuire, New York, Paulist Press, 1998, p. 49.

la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires”⁴⁵

Aun más, el demonio intentaba engañarla haciéndole creer que la humildad implica el abandono de la oración mental⁴⁶. También busca generar falsa humildad a través de la introducción en la memoria del recuerdo de pecados pasados. Aconseja en su *En Camino de Perfección* (su primera redacción, el código del Escorial, se produjo entre 1562-1566, y el código de Valladolid en 1569): “Pues guardaos, hijas, de unas humildades que pone el demonio con gran inquietud de la gravedad de los pecados pasados”⁴⁷.

Pero cuando escribe *Camino de Perfección*, a diferencia de su *Vida* (un libro fuertemente centrado en la autodefensa ante los posibles censores), Teresa está más preocupada por los potenciales problemas de convivencia que podrían generarse dentro del espacio conventual. Temía el probable surgimiento de facciones al interior de los conventos y que esto, dado el reciente andar de la reforma carmelita, llamara la atención inquisitorial. De allí el énfasis puesto en la cohesión interna de las mujeres enclaustradas, que se pone de manifiesto en las críticas al honor, la igualdad de condiciones entre ellas o la disuasión de generar amistades íntimas⁴⁸. Por ello, si bien aún le preocupan la falsa humildad que el demonio puede introducir en la imaginación o la errada comprensión del disfrute de alguna virtud de la que en realidad se carece, no es de extrañar que en los comienzos del texto ponga el foco en otro ruin pensamiento que desliza al interior de las monjas descalzas, la discordia: “porque estas amistades grandes nunca las ordena el demonio para que más sirvan al Señor; sino para comenzar bandos en las religiones”⁴⁹.

⁴⁵ Teresa de JESÚS, “Libro de la vida”, en EADEM, *op. cit.*, 13. 4, p. 65 (cito por capítulo, párrafo y número de página). De aquí en adelante *Libro de la Vida*.

⁴⁶ “y no la tiente el demonio por la manera que a mí, a dejarla por humildad”, Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 8. 5, p. 50. De igual modo en el código de Valladolid de *Camino de Perfección*: “suele apretar aquí de muchas maneras, hasta apartarse de las comuniones y de tener oración particular (por no lo merecer, les pone el demonio)”. EADEM, “Camino de Perfección”, en EADEM, *op. cit.*, Valladolid (V) 39. 1, p. 320. (cito por código, capítulo, párrafo y número de página). De aquí en adelante *Camino de Perfección*. Véase también EADEM, *Moradas del Castillo Interior*, I. 2. 10, pp. 369-370.

⁴⁷ EADEM, *Camino de Perfección*, Escorial (E) 67. 5 p. 320; Valladolid (V) 39. 3, p. 320. Sobre la división de la humildad como una estrategia defensiva véase Alison WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 46-48 y 74-75, quien sugiere que a través de una tarea meta comunicativa Teresa logra, al dividir aquella virtud en una verdadera (de Dios) y otra falsa (del demonio), responder a las acusaciones de vanagloria de sus oponentes y a sus propias dudas internalizadas, sobreponiéndose así al dilema de darle voz a una virtud silenciosa incompatible con la autodefensa.

⁴⁸ Alison WEBER, *Teresa of Avila* [...], *op. cit.*, pp. 84-86. No obstante, debemos señalar que Teresa ya expresa temores sobre los descontentos que podrían generarse en el *Libro de la Vida*, 35. 2, pp. 157-158. También en las *Constituciones* (c. 1562), escritas en principio para el monasterio de San José de Ávila, en donde advirtió “que todo sea común. Esto importa mucho, porque en cosas pocas puede el demonio ir relajando la perfección de la pobreza”. Y más adelante escribe: “Nunca jamás la priora ni alguna de las hermanas pueda llamarse don”. EADEM, “Constituciones”, en EADEM, *op. cit.*, 2. 3, p. 633 y 6. 15, p. 638 (cito por capítulo, párrafo y número de página). De aquí en adelante *Constituciones*. Sobre la disuasión de amistades íntimas también en *Ibidem*, 6. 10, p. 638.

⁴⁹ Teresa de JESÚS, *Camino de Perfección*, E 6. 3 pp. 208-209; V 4. 6 pp. 208-209. Sobre los otros engaños del Maligno véase E 66. 4-7 pp. 317-319; V 38. 4-7 pp. 317-318.

Las relaciones intraconventuales serán algo que preocuparán aún más a Teresa una vez comenzadas las nuevas fundaciones monásticas. De allí su enérgica exhortación a la obediencia en su *Libro de las Fundaciones* (1573-1582)⁵⁰. La obediencia interna de los conventos, en una reforma en expansión y en pleno proceso de institucionalización, se había convertido desde entonces en una cuestión de primer orden. Por ello, al igual que Teresa, el demonio también posó sus ojos sobre aquella: “como el demonio ve que no hay camino más presto lleve a la suma perfección que el de la obediencia, pone tantos desgustos y dificultades debajo de color de bien”⁵¹. De modo similar, en su *Visita de descalzas* (1576), señala que para la quietud lo mejor es la perfecta obediencia. Aquí nuevamente entra en escena el ángel caído: éste podría tentar a las monjas en creer que entienden mejor que las preladas⁵².

Nótese como a medida que algunos problemas toman una nueva relevancia para la monja carmelita, así también sucede con el demonio. En donde ella ve el mal, él aparece. Así, por ejemplo, el ángel caído será la expresión de todos los problemas que se experimentaron durante el proceso de las fundaciones. Él es la causa de los celos de los Agustinos de Medina del Campo, que no entre en razón la persona con quien negociaban la compra de una casa en Salamanca, que los confesores de Teresa de Laiz en Alba de Tormes le aconsejaron realizar otras obras más no una fundación, que en Sevilla –donde más mano tiene para tentar- Teresa se volviera más pusilánime y temerosa, y de los estorbos en las fundaciones de Palencia y Burgos⁵³. La demonología le provee así una justificación sobre su modo de proceder en las fundaciones, lo que Alison Weber ha llamado el “hecho consumado”:

“poco descansamos hasta tener misa; porque antes que nadie supiesen estábamos allí, que esto he hallado ser lo que conviene en estas fundaciones (porque si comienza a andar en pareceres, el demonio lo turba todo; aunque el no puede salir con nada, mas enquieta)”⁵⁴

Contra todas estas malicias, la respuesta de Teresa se basa en el conocimiento: de sus textos se desprende que el entendimiento de las tentaciones, siempre con la ayuda divina, conlleva la obtención de fuerzas para resistirlo. De esta manera, la comprensión

⁵⁰ EADEM, “Libro de las Fundaciones”, en EADEM, *op. cit.*, prólogo, p. 516; véase también 1. 3, p. 518, en donde prueba su obediencia a una monja (que sería su sobrina María Bautista), y 5. 2-12, pp. 527-529 (cito por capítulo, párrafo y número de página). De aquí en adelante *Libro de las Fundaciones*. La escritura de este texto se prolongó en el tiempo. Empezada en 1573 tras la orden de su confesor jesuita Jerónimo de Ripalda, fue retomada, tras quedar al margen un tiempo, por la orden de Jerónimo Gracián en 1576. En ese año concluye solo una parte, ya que a partir de 1580 proseguiría su escritura con la nueva ola de fundaciones que lleva adelante durante sus últimos años de vida.

⁵¹ EADEM, *Libro de las Fundaciones*, 5. 10, p. 529.

⁵² EADEM, “Visita de Descalzas”, en EADEM, *op. cit.*, 17, p. 650 y 19, p. 651 (cito por párrafo y número de página). De aquí en adelante *Visita de Descalzas*. Debemos recordar que para entonces Teresa ya había tenido problemas con la princesa de Éboli, Ana de Mendoza, tras su ingreso al convento de Pastrana en 1573.

⁵³ EADEM, *Libro de las Fundaciones*, 3. 4, p. 522; 19. 10, p. 569; 20. 11, p. 572; 25. 1, p. 587; 29. 14, p. 610; y 31. 11, 21 y 31, pp. 619, 621 y 623. En 31. 11 es la divinidad misma quien le advierte que el demonio intenta impedir las fundaciones.

⁵⁴ *Ibidem*, 29. 9, p. 609. Sobre el hecho consumado véase Alison Weber, *Teresa of Avila* [...], *op. cit.*, p. 128.

acerca del proceder del demonio equivale a poder sobre el mismo, ya que nos permite identificarlo y actuar en consecuencia eligiendo el camino correcto⁵⁵. Así lo dice cuando indica que

“Porque si es de verdad el amistad que quiere tener con Su Majestad, no haya miedo de vanagloria; y cuando el primer movimiento le acometa, salga de ello con mérito; y creo que el que tratando con esta intención lo tratare, que aprovechara a sí y a los que le oyeren, y saldrá más enseñado”⁵⁶.

Asimismo, en sus *Meditaciones sobre los Cantares* (escrito entre 1566-1567), afirma que ante las alabanzas del mundo, que solo sirven para <<abajar>> a los contemplativos, siempre hay que llevar adelante una guerra interior y salir con más humildad. Aquí se puede observar que el combate contra las tentaciones genera un nuevo saber-poder: el demonio resulta <<corrido>> frente a la adquisición de una mayor comprensión de qué es la humildad, la cual se vuelve un arma de primer orden para hacer frente a los ardidés diabólicos, lo que permitiría reconocer los posibles engaños a los que aquél pretende inducirnos⁵⁷. Aunque no son solo las tentaciones, sino también la propia inmediatez de lo sobrenatural la que ayuda a la santa a adquirir un mayor grado de conocimiento. Teresa advierte que “el gusto y deleite que él da [el demonio], a mi parecer, es diferente en gran manera; podía él engañar con estos gustos a quien no tuviere u huviere tenido otros de Dios”⁵⁸. Y tiempo después, en sus *Moradas del Castillo Interior* (1577), hablando sobre los efectos que produce la oración de recogimiento, dirá que la divinidad cuando quiere “da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto; y entonces sin saber cómo, queda muy mejor enseñado”⁵⁹. La unión con Dios, pues, le provee la enseñanza que le permitirá escapar a los malos impulsos que le invadan y, por consiguiente, adquirir un saber que le permita sobreponérseles. Su ascenso en la virtud, entonces, iba acompañado de un conocimiento y una fuerza creciente contra el Enemigo por excelencia de la cristiandad.

Otro peligroso engaño del Maligno que aparece plasmado en sus escritos son las dudas que intenta provocarle acerca de los movimientos interiores de su alma. Por ejemplo en su *Vida*, un texto lleno de relatos sobre visiones dado su potencial instrumental para ejercer el discernimiento de espíritus por parte de los confesores, narra que vio a Cristo con los ojos del alma, pero que desconocía que aquello era posible y que el demonio le hizo “entender era imposible [ver sin los ojos del cuerpo], y que se me había antojado, y que podía ser el demonio, y otras cosas de esta suerte, puesto que siempre me quedava un

⁵⁵ La expresión del conocimiento como poder es tomada de David BRAKKE, *Demons and the Making* [...], op. cit, p. 52.

⁵⁶ Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 7. 21, p. 48.

⁵⁷ EADEM, “Meditaciones sobre los Cantares”, en EADEM, *op. cit.*, 2. 14, p. 340 (cito por párrafo y número de página). De aquí en adelante *Meditaciones sobre los Cantares*.

⁵⁸ EADEM, *Libro de la Vida*, 25. 10, p. 113. Sobre el conocimiento infuso véase también *Camino de Perfección*, V 19. 7, pp. 254-255, en donde dice que Dios le muestra muchas verdades y más conocimientos de que pudiera tener en años.

⁵⁹ EADEM, *Moradas del Castillo Interior*, IV. 3, 8 p. 389.

parecerme era dios y que no era antojo”⁶⁰. Y en otro pasaje aconseja que siempre haya temor y cuidado “que aunque sea de Dios, alguna vez podrá trasfigurarse el demonio en ángel de luz, y si no es alma muy ejercitada, no lo entenderá”⁶¹. Temor éste último persistente y que atraviesa varios de sus trabajos posteriores⁶². Esto nos recuerda la importancia que para Teresa, en tanto practicante de técnicas meditativas y contemplativas, implicaba poder diferenciar a qué debía sus visiones: a Dios, al demonio o a sus pulsiones naturales, es decir, al orden sobrenatural, preternatural o natural. Para ella era una necesidad práctica discernir qué fuerzas eran las que movilizaban esas sensaciones en su interior para poder tener control sobre su propio crecimiento espiritual. En el discurso de Teresa la experiencia es la llave para lograrlo. Debemos subrayar que la experiencia, como fuente de autoridad de los contemplativos, es reiteradamente mencionada por ella, y es una forma de justificar la realización de una práctica que la ortodoxia eclesiástica consideraba patrimonio exclusivo de hombres instruidos.

Dado este peligro no extraña que Teresa, con un miedo propio de las incertidumbres que los mismos posesos experimentaban, siempre señale la necesidad de andar con cuidado y temor; la confianza podía no dejarnos ver al Adversario⁶³. No obstante, esos comentarios siempre van acompañados de pasajes llenos de seguridad sobre la presencia de Dios. Para el momento en que redactó las *Moradas del Castillo Interior* ella experimentaba una mayor certidumbre sobre su estado espiritual. En este libro sostiene la posibilidad del <<matrimonio espiritual>>, un constante estar con la divinidad dentro de uno mismo en el centro del alma⁶⁴. Sin dudas, esa seguridad es asimismo el producto de un crecimiento personal posibilitado por el entramado relacional en el que se sostuvo y fue sostenida. Lo que nos interesa destacar es que la monja abulense sabe que las dudas y las inquietudes ante los posibles engaños diabólicos de las vivencias espirituales existen y sobre ellas pone énfasis en este trabajo. Señala allí

“Y aunque en lo interior del alma parece tiene gran seguridad por una parte-en especial cuando está a solas con Dios-, por otra anda muy afligida; porque teme si la ha de engañar

⁶⁰ EADEM, *Libro de la Vida*, 7.7, p. 45.

⁶¹ *Ibidem*, 14.8, p. 71. Este tópico del demonio transfigurado en ángel de luz proviene del texto bíblico 2 Co 11: 14.

⁶² Véase por ejemplo EADEM, *Camino de Perfección*, E 66. 2, p. 317; V 38. 2, p. 317; *Moradas del Castillo Interior*, I. 2, 15 p. 371; V. 1. 1 y 5 pp. 392-393.

⁶³ Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit* [...], op. cit, p. 99. Véase también pp. 5-6 en donde sostiene que debemos tener en cuenta las indeterminaciones e incertidumbres de los cuerpos sufrientes y confundidos que experimentaban las posesiones, ya sean diabólicas o divinas, sin atribuirles un alto grado de racionalidad moderna. Sobre una excesiva atribución de racionalidad véase Joan F. CAMMARATA, “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”, AIH. Actas XI, 1992, pp. 58-65. Allí se describe la argumentación teresiana como algo fríamente calculado, “maquinaciones intencionales”, para subvertir su situación subalterna; igualmente Alison WEBER, *Teresa of Avila* [...], op. cit, en donde Teresa aparece desarrollando casi siempre una estrategia defensiva plenamente consciente del lugar que ocupa y del modo en que logra sobreponerse.

⁶⁴ Teresa de JESÚS, *Moradas del Castillo Interior*, VII. 2. 5, pp. 419-420: “siempre queda el alma con su Dios en aquel centro”.

el demonio de manera que ofenda a quien tanto ama, que de las mormuraciones tiene poca pena, si no es cuando el mismo confesor la aprieta, como si ella pudiese más”⁶⁵

Esto no refleja tanto sus dudas cuando lo escribió sino, sobre todo, las que tuvo en su propio crecimiento como contemplativa. Lo que le preocupa especialmente aquí es pensar en la incertidumbre que también podrían atravesar las monjas de los conventos descalzos. Más arriesgado aún, como expresa la cita -y es una manifestación constante de los textos teresianos-, los mismos confesores son una causa potencial de intranquilidad e inseguridad. Los ardides del demonio, entonces, son doblemente peligrosos: no solo pretenden engañar a quien ora mentalmente, sino también a quienes tienen la enorme tarea de dirigir las espiritualmente. Por ello, pensando especialmente en las hermanas de la orden, dedica capítulos específicos de oración a las locuciones y a las visiones imaginarias e intelectuales. Sus palabras son, pues, una advertencia. Pero también un aliento que pretende infundir mayor seguridad ante una reforma conventual que no carece de detractores que ansían verla fracasar. Ese temor sobre el devenir de la reforma lo expresa cuando censura a los confesores que hacen público lo que debería mantenerse secreto. Igual que en *Camino de Perfección*, no había que levantar la mirada inquisitorial: “de aquí suceden muchas cosas trabajosas para ella [las monjas cuyos escritos publicarían], y podrían suceder para la Orden, según andan estos tiempos”⁶⁶. Teresa habla con conocimiento de causa, ya que ella misma pasó por todo eso.

Ahora bien, a pesar de las dudas y los temores que los demonios podían inducirle, ella sostiene que la divinidad provoca “estos tormentos y otras muchas tentaciones que se ofrecen, para probar a sus amadores y saber si podrán beber el cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros”⁶⁷. Aparece aquí el rol ministerial del demonio, simple instrumento de la providencia divina encargado de probar a los justos, “siervos u esclavos infernales-que todos le han de servir, mal que les pese, sino que ellos es por fuerza y nosotros de toda nuestra voluntad; así que teniéndole a El contento, ellos estarán a raya-no harán cosa, como digo, que no nos saque con más provecho”⁶⁸. Y contra estos tormentos, el humano debe tener paciencia ante los planes de Dios. Dice Teresa en su *Vida* que “este es nuestro engaño, no nos dejar del todo a lo que el Señor hace, que sabe mejor lo que nos conviene”⁶⁹. El ejemplo a seguir tomado por la santa es Job. Así, tras comentar los intentos del demonio por infundirle falsa humildad, declara que “lo que he entendido es que quiere y primate el Señor y le da licencia, como se la dio para que tentase

⁶⁵ *Ibidem*, VI. 6. 1, pp. 419-420.

⁶⁶ *Ibidem*, VI. 8. 9, p. 429. Recordemos que el año de 1577, en el que redacta las *Moradas*, será para Teresa y la reforma del Carmelo uno de muchos problemas. En ese entonces, se produce el episodio en el cual, con el apoyo de dos descalzos, la rama de calzados entregó un memorial a Felipe II en contra de las descalzas y descalzos y, en particular, de Jerónimo Gracián. Juan Bautista Rubeo, general de la orden carmelita, le había prohibido que siguiera adelante con las fundaciones monásticas. Finalmente, muere el nuncio Nicolás Ormaneto, quien apoyaba los descalzos, y fue reemplazado por Felipe Segá, quien se les opondrá.

⁶⁷ EADEM, *Libro de la Vida*, 11.12, p. 60.

⁶⁸ EADEM, *Camino de Perfección*, 71. 2, p. 326; V 41. 2, p. 326.

⁶⁹ EADEM, *Libro de la Vida.*, 7.5, p. 42.

a Job”⁷⁰. Notemos que al asimilar su figura a la de Job, Teresa está retomando un fundamento bíblico de primer orden para la demonología de los monjes del desierto⁷¹. Aunque lo más importante es que traza un paralelo entre ella y el personaje-ejemplo de la ortodoxia eclesiástica utilizado por los tratadistas antisupersticiosos españoles del siglo XVI, como Pedro Ciruelo y Martín de Castañega, quienes veían en aquel los modos correctos de actuar del fiel ante las adversidades. Así, Teresa indica su ortodoxia y otropraxis al definir indirectamente al otro no ortodoxo, el “homo superstitiosus”, quien en su soberbia y rebeldía, plantea una solución a los males que atraviesa distinta a la propuesta por la Iglesia⁷².

Estos rasgos de un demonio ilusionista y particularmente vencido que venimos describiendo, se hacen evidentes según ella una vez que atravesó el más alto estado de unión con Dios (arrobamiento) y luego que, según cuenta en su *Vida*, este le dijo que dejara de temer. A partir de allí los demonios comenzaron a parecerle algo insignificante: “Quedóme un señorío contra ellos, bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza”⁷³.

En resumen, este demonio no hace más que tentar con engaños e ilusiones a la imaginación, pero ella, con el conocimiento adquirido por el estado espiritual alcanzado, termina concibiéndolos con la misma desvalorización que Agustín: asimilándolos a animales, o mejor dicho, a un insecto, lo que retóricamente los empequeñece aún más. A su vez, al conocer que son incapaces de dañarla, pierden casi cualquier dominio que pudieran tener sobre ella; los demonios pierden sus fuerzas.

No son casualidad estos elementos demonológicos en el discurso de Teresa. Ella señala que ya de joven solía leer las vidas de los santos en el desierto y que en un momento llegó a sus manos las *Confesiones* de san Agustín. Y, dado que el primer convento en el que estuvo como seglar en su juventud era de las Madres agustinas (el monasterio de Santa María de Gracia), muy probablemente haya escuchado largamente las ideas del santo de Hipona acerca de los demonios por palabras de otros u otras⁷⁴. Por otro lado, el combate de Antonio contra los demonios era aún conocido en el siglo XVI y fue objeto de varias representaciones iconográficas en la Europa Moderna⁷⁵. Su presencia también se observa en

⁷⁰ *Ibidem*, 30.10, p. 134.

⁷¹ Al respecto véase el libro de David BRAKKE, *Demons and the Making* [...], op. cit.

⁷² Al respecto véase Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus* [...], op. cit, pp. 135-189.

⁷³ Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 25.21, p. 115; véase también María Jesús ZAMORA CALVO, “Misticismo y demonología [...]”, op. cit, pp. 156-157.

⁷⁴ Las menciones de los santos del desierto en Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 1. 5, p. 29 y 9. 7, p. 54; *Camino de Perfección*, E 16. 4, p. 229 y V 11. 4, p. 229. Sobre las *Confesiones* de san Agustín en *Libro de la Vida*, 9. 7, p. 54; *Meditaciones sobre los Cantares*, 4. 6, p. 351; *Moradas del Castillo Interior*, IV, 3. p. 388 y VI. 7, p. 425 (aquí también menciona las *Meditaciones*).

⁷⁵ Cfr. Robert C. GREGG, “Introduction”, en ATHANASIUS, *The Life of Antony* [...], op. cit, p. 17; Stuart CLARK, “Afterword: Angels of Light and Images of Sanctity”, en Clare COPELAND y Jan MACHIELSEN (eds.), *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2013, p.

las producciones textuales. Éste es el caso de la *Flos Sanctorum* del jesuita Pedro de Ribadeneyra, publicada en 1599, que si bien queda fuera del marco temporal en el que vivió la santa, no deja de presentar la persistencia de un modelo de comportamiento monacal pregonado por el colectivo teológico⁷⁶.

Stephen Haliczzer ha señalado que la España post-tridentina dio lugar a la creación de una cultura religiosa vernácula basada en la vida de los santos, los sermones y algunos libros de lectura, mucho más inclusiva que la otrora centrada en el latín⁷⁷. Si bien las lecturas de Teresa nos permiten coincidir en la existencia de esa cultura, también nos obliga a hacer algunas aclaraciones. Más que crearla, la era post-tridentina permite la intensificación de aquella cultura que ya venía tomando impulso⁷⁸. Las lecturas que estimulará con mayor vigor la Contrarreforma, particularmente la vida de los santos, ella ya las había realizado en su juventud. En este sentido, bien podemos suponer que tanto Roma como la monarquía castellana buscaron canalizar bajo su control ese despertar religioso, cristalizado en la presencia de una cultura penitencial, la expansión de la práctica y la literatura del recogimiento desarrollada por los franciscanos y los intentos de reforma dentro de la Iglesia castellana hacia el siglo XV⁷⁹. Este *habitus* es indispensable para explicar los textos teresianos: es de allí que Teresa bebió y a partir del cual escribió las

293. Para una recopilación de los combates de Antonio durante la primera modernidad véase Enrico CASTELLI, *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico*, Madrid, Siruela, 2007, pp. 132-155.

⁷⁶ Así es presentado Antonio: “San Antonio Abad, Padre, Guía, y Maestro de tantos Monges, y Siervos de Dios, que florecieron por su exemplo en los desiertos de Egipto, y de Tebayda... Fuè tan admirable la vida de San Antonio, que fuè tenido, y respetado como un hombre venido del Cielo: tan santa, que santificò los yermos, y los desiertos: tan esclarecida, que su fama se derramò por todo el mundo: tan espantosa para los demonios, que oyendo su nombre, daban bramidos, y huían: tan provechosa, y de tanto edificacion para la Iglesia Catholica, que hasta hoy dia la pone por espejo à todos sus hijos, para que la imiten”. Pedro de RIBADENEYRA, *Flos Sanctorum de la vida de los santos*, Madrid, por Joachin Ibarra, 1761, vol. 1, p. 184.

⁷⁷ Stephen HALICZER, *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 46.

⁷⁸ Véase Barbara NEWMAN, “Latin and the Vernaculars”, en Amy HOLLYWOOD y Patricia BECKMAN (eds.), *The Cambridge Companion [...]*, op. cit, pp. 225-239. La autora señala que, aunque el latín mantuvo su autoridad en la escritura de los textos místicos durante los últimos siglos del Medioevo, ese período fue asimismo testigo del florecimiento de aquellos escritos en lengua vernácula.

⁷⁹ Acerca de la cultura penitencial véase Jodi BILINKOFF, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005, pp. 13-20; Véase también Walter SIMONS, “New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe”, en Amy HOLLYWOOD y Patricia BECKMAN (eds.), *The Cambridge Companion [...]*, op. cit, pp. 80-113, quien observa el surgimiento, desde fines del siglo XII, de grupos laicos en un movimiento religioso informal en busca de la perfección de la vida religiosa. El autor señala asimismo la preponderancia de las mujeres y el creciente uso de la lengua vernácula. Respecto de los franciscanos y el recogimiento consúltese Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit [...]*, op. cit, pp. 97-112. Sobre los intentos de reforma castellanos véase GARCÍA CARCEL, R. y PALAU I ORTA, J., “Reforma y Contrarreforma Católicas”, en *Historia del cristianismo III. El mundo moderno*, CORTÉS PEÑA, Antonio Luis (coord.), Madrid, Editorial Trotta, 2006, pp. 193-197. Haliczzer destaca también el intento de control contrarreformista sobre la religiosidad popular, pero la centralidad que le da a la reforma tridentina hace que su análisis se ubique entre el último tercio del siglo XVI y todo el XVII. Stephen HALICZER, *Between Exaltation and Infamy [...]*, op. cit, pp. 28-47.

palabras que nos ha legado⁸⁰. En definitiva, las raíces para explicar el ascendente del misticismo en territorio peninsular tienen que buscarse más atrás en el tiempo, y no debe concebirse como la mera respuesta de la sociedad española a la crisis del siglo XVII⁸¹.

Una vez dicho esto, y retomando las ideas de Teresa acerca de los demonios, corresponde decir que en las mismas páginas que pregona su señorío sobre ellos, también podemos observar una creatura diabólica más poderoso, producto de algunos trazos de la demonología escolástica por ella apropiados.

En efecto, dice Teresa: “No saben estos enemigos [los demonios] derecho acometer, sino quien ven que se les rinde, u cuando lo permite Dios para más bien de sus siervos que los tiene y atormenten”⁸². Este demonio puede ser sobre todo un tentador, pero sabe a quién es preferible acometer. Si bien tienta a los justos por mandato divino, también tiene la autonomía para hacerlo, bajo la tolerancia divina, a quien no le genere resistencias. Por lo tanto piensa, observa detenidamente a quien arremeter en función del mayor daño que pueda causarle a la humanidad con un margen de autonomía. Lleva adelante, entonces, un ataque selectivo: “pone mucho el demonio más por un alma de éstas que por muchas a quien el Señor no haga estas mercedes; porque le pueden hacer gran daño con llevar otras consigo y hacer gran provecho, podría ser, en la Iglesia de Dios”⁸³. A diferencia de Atanasio y su *Vita Antonii*, en donde el demonio actúa tal cual nos encuentra, dándole a su operación un sentido de casualidad, Teresa cargó la arremetida diabólica con un sentido de causalidad⁸⁴. Similar a Tomás, el intelecto angélico no parece haber sido dañado luego de la caída, sino que mantiene una cognición intelectual llena de maldad, incluso tras la asimilación retórica con un insecto. De hecho, el demonio aparece como un conocedor del mundo natural. Hablando sobre la melancolía, la cual era entendida como una enfermedad de carácter fisiológico que sujetaba la razón, advierte que aquel puede tomar ventaja de la misma para engañar a las enfermas. Embebida del discurso demonológico del cual se nutre para escribir estas palabras, el ángel caído es representado con la competencia suficiente para entender, en este caso particular, la composición física de la creatura humana, a partir de lo cual se puede aprovechar de este mal y sacar ventaja para inducir sus engaños⁸⁵. En efecto, el demonio “sabe muy bien aprovecharse del natural y poco entendimiento”⁸⁶.

⁸⁰ Sobre el concepto de “habitus” véase Pierre BOURDIEU, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2010 (1980), pp. 85-105.

⁸¹ Esto último es sostenido por Stephen HALICZER, *Between Exaltation and Infamy* [...], op. cit, pp. 9-27.

⁸² Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 25. 21 p. 115. El destacado es nuestro.

⁸³ EADEM, *Moradas del Castillo Interior*, IV. 3, 10, p. 390.

⁸⁴ Así señala Atanasio: “For when they come [los demonios], their actions correspond to the condition in which they find us...It was for this reason that the enemy, seeing Job so defended, departed from him, but finding Judas unarmed with these, took him captive”. ATHANASIUS, *The Life of Antony* [...], op. cit, 42, p. 62-63. El destacado es nuestro.

⁸⁵ Teresa de JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, 7. 2-4, p. 536. Alison Weber supone que esto constituye una concesión de Teresa al discurso demonológico. Aquí, en cambio, se quiere enfatizar que ello no es una concesión, sino un producto del mismo. En efecto, la historiadora norteamericana supone que el carácter débil del demonio de Teresa es apoyo suficiente para entender que su capacidad de tomar ventaja sobre individuos vulnerables para producir disensos no es más que una concesión. Alison WEBER, *Teresa of Avila* [...], op. cit, pp. 143-144. Pero en rigor, esa debilidad haya fundamentos teológicos profundos dentro del pensamiento

Además, Teresa menciona la idea del pacto, por lo que los demonios tienen el poder de establecer supuestos signos eficaces como los de la misma Iglesia católica: “Es amigo de mentiras y la misma mentira; no hará pacto con quien anda en verdad. *Cuando él ve escurecido el entendimiento, ayuda lindamente a que se quiebren los ojos*”⁸⁷. Hay que remarcar que la santa sentía que los demonios habían avanzado demasiado sobre el mundo: “¡Oh, cristianos!; tiempo es de defender a vuestro Rey y de acompañarle en tan gran soledad, que son muy pocos los vasallos que le han quedado y mucha la multitud que acompaña a Lucifer”⁸⁸. Ella tenía presente los conflictos en Francia entre católicos y hugonotes (a quienes identificaba como «luteranos»), éstos últimos asociados con el demonio. Para ella la señal más clara de este peligro era que habían dado vuelta la cara a la presencia real de Cristo en la hostia consagrada, al dogma católico de la transubstanciación⁸⁹. Si para los padres del desierto los demonios solo pueden producir amenazas, para la monja carmelita serían más capaces de que estas se materialicen⁹⁰. No debemos perder de vista que mientras la venida de Cristo significó para Atanasio la irreversibilidad de la debilidad del demonio, en el caso de Teresa parece ser el estado espiritual alcanzado en la oración el que hace que esa irreversibilidad sea inteligible. Esto nos está mostrando que realmente se sentía más atemorizada, ya que el demonio puede parecer débil para ella pero no necesariamente para los demás. Sin embargo, tenemos que tener presente que en el discurso de Teresa, sus operaciones se siguen ejecutando principalmente en el plano de la ilusión y el engaño, en la instigación a comportamientos

cristiano. Asimismo, como se busca mostrar en este trabajo, esto no excluye del pensamiento de la monja carmelita trazos de un demonio más poderoso y temible, propios de la época que le tocó vivir. La melancolía era, por otra parte, uno de los tópicos más discutidos de la época, en el que los mismos demonólogos dedicaban espacio dentro de sus tratados. Véase Stuart CLARK, *Thinking with Demons* [...], op. cit., pp. 187, 189 y 265. En un texto posterior Weber sí interpreta a Teresa como una demonóloga: Alison WEBER, “Saint Teresa, Demonologist”, en Anne J. CRUZ and Mary Elizabeth PERRY (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Ed. University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 171-195.

⁸⁶ Carta a las MM. Isabel de San Jerónimo y María de San José, 3 de mayo de 1579, *Epistolario*, 277. 8, p. 951.

⁸⁷ Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 25.21 p. 116. El destacado es nuestro. Sobre los supuestos signos eficaces véase la síntesis de las ideas de Enrico del Carretto durante la consulta del papa Juan XXII en 1320 en Isabel IRIBARREN, “From Black Magic to Heresy [...]”, op. cit., pp. 41-48.

⁸⁸ Teresa de JESÚS, “Exclamaciones”, en EADEM, op. cit., 10, p. 492. De aquí en adelante cito como *Exclamaciones*. Su redacción data aproximadamente de 1569. A pesar de comentarios de este tono, algunos de los cuales incluyen menciones al Juicio Final, Teresa no parece estar impregnada por un pensamiento con fuertes tintes escatológicos. Como se verá más adelante, para la monja abulense el creyente puede, aquí y ahora, vencer al diablo sin tener que aguardar el fin del mundo. En este sentido, debemos matizar la supuesta importancia de la escatología en todos los escenarios culturales propuesta por Stuart CLARK, *Thinking with Demon* [...], op. cit., p. 337. Al respecto, véase Moshe Sluhovskiy, *Believe not Every Spirit* [...], op. cit., nota 7 p. 285, quien también discrepa con el énfasis puesto por Clark en la escatología como el componente más importante en los rituales de exorcismo.

⁸⁹ Teresa de JESÚS, *Camino de Perfección* E 1. 2 y 4, p. 197-198; 58. 2, p. 301; y V 1. 2 y 4, p. 197-198; 33. 3, p. 301; 35. 3, p. 309. Teresa señala aquí que esa es la razón por la cual están reunidas en el convento, pretendiendo justificar entonces, ante los ojos de los potenciales lectores, la reciente fundación de conventos reformados.

⁹⁰ Sobre el demonio como mero productor de amenazas Cfr. ATHANASIUS, *The Life of Antony* [...], op. cit., 27, pp. 51-52.

desviados. Por eso, una de las claves para vencer al Maligno sigue estando en la voluntad del creyente ante las tentaciones que aquel le propone. Por ejemplo, afirma en su *Vida*:

“gran bien que hace Dios a un alma que la dispone para tener oración con voluntad, aunque no esté tan dispuesta como es menester, y cómo, si en ella persevera, por pecados, y tentaciones y caídas de mil maneras que ponga el demonio, en fin tengo por cierto le saca el Señor a puerto de salvación”⁹¹

Los trazos escolásticos se encuentran así absorbidos por los postulados demonológicos construidos durante los primeros siglos del cristianismo. Vemos entonces que si por un momento el demonio aparece como una creatura sumamente poderosa, inmediatamente ese poder es puesto en cuestión.

Esa coexistencia de un demonio vencible con uno sutil y peligroso podemos observarla en el siguiente pasaje de *Camino de Perfección*:

“*El demonio no tiene tanta mano para tentaciones. Ha gran miedo a ánimas determinadas; que tiene ya experiencia le hacen gran daño y que cuando él ordena para dañarlas viene en provecho suyo y de los otros, y que sale él con pérdida. Ya que no hemos nosotros de estar descuidados ni confiar en esto, porque lo havemos con gente traidora, y a los apercebidos no osa acometer, porque es muy covarde; mas si viese descuido, haría gran daño. Y si conoce a uno por mudable y que no está firme en el bien que hace ni con gran determinación de perseverar, no le dejará a sol ni a sombra; miedo le porná y inconvenientes que nunca acabe*”⁹²

Así, los ángeles caídos aparecen representados como creaturas débiles, temerosas y experimentados en la derrota, al tiempo que, por un giro argumentativo, se convierten transitoriamente en los enemigos más peligrosos a los cuales el practicante de oración mental debe enfrentar.

Otro elemento propio de demonología tardo escolástica que se hace presente en los textos teresianos es la incorporeidad angélica. En uno de sus argumentos desarrollados en el *Libro de la Vida* para sostener que el practicante espiritual no debe pretender por sí mismo elevar el alma en su intento de unirla a Dios y cuánto le favorece para esto meditar en la humanidad de Cristo (lo que constituye además una reafirmación de su ortodoxia y ortopraxis que la resguardaría de cualquier sospecha de alumbradismo) dice Teresa que “nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo”⁹³. De modo similar, y señalando una distancia ontológica entre la creatura angélica y la humana, advierte en sus *Moradas*:

⁹¹ Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 8. 4, p. 50. Con el mismo énfasis en el esfuerzo subjetivo, siempre esperando la ayuda divina, sostiene en su *Camino de Perfección* que para comenzar con la oración hay que llevar una “grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella [a la fuente adonde beberían de la divinidad], venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, travaje lo que se travajare, mormure quien mormurare”. E 35. 2, p. 260; también en V 21. 2, p. 260.

⁹² EADEM, *Camino de Perfección*, E 39. P. 4 p. 268-269, V 23. 4, pp. 268-269. El destacado es nuestro. Lo mismo sucede en EADEM, *Moradas del Castillo Interior*, V. 4. 5 y 8, pp. 402-403.

⁹³ EADEM, *Libro de la Vida*, 22.10, p. 102.

“porque apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpos mortales, que es menester trate y piense”⁹⁴. Pero esos seres incorpóreos ¿estaban formados de materia espiritual como pensaba Buenaventura o eran inmateriales como había dicho Tomás? Ninguno de sus textos nos permite sacar conclusión alguna. Solo podemos suponer que la influencia del pensamiento aristotélico-tomista durante la temprana modernidad inclina a Teresa por la inmaterialidad. Pero esto no es más que una suposición. Lo que sí podemos afirmar es la capacidad de las fuerzas angélicas de construir cuerpos asumidos. En su famoso pasaje de la transverberación dice “vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos”⁹⁵. Esta cita nos vuelve a hacer presentes la influencia de Agustín en el pensamiento de Teresa, quien explota en este pasaje la triada de visiones que el santo de Hipona sostuviera en el libro XII de su *De genesi ad litteram*:

“Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spirituale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur: et utique non est corpus, quamvis corpora similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectual, ab intellectu; quia mentale, a mente, ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est, ut dicamus”⁹⁶.

Por tanto, sabemos que al ver al ángel <<en forma corporal>> Teresa está señalando que ve a través de los sentidos corporales un agente materializado. Los espíritus puros, pues, pueden asumir un cuerpo. Autores como Alison Weber y Joseph Pérez, apoyándose en un pasaje del *Libro de la Vida* (28. 4), coinciden en que Teresa nunca experimento una visión corporal. Creemos aquí, en cambio, que lo que ella nunca vivió fue una visión corporal de Cristo, lo cual no quiere decir que jamás haya experimentado ese tipo de visión en relación a creaturas preternaturales⁹⁷. Mónica Balltondre, quien se detuvo a analizar aquel pasaje, aunque advierte que es confuso, también se inclina a pensar que la monja habría experimentado una visión imaginaria. Al respecto señala otras dos referencias de esa vivencia en donde no figura ninguna aparición angélica, y sostiene que será posteriormente cuando se entienda que ese fue un episodio de carácter físico⁹⁸. Por nuestra parte, como queda expuesto, entendemos que Teresa dice haber visto con los ojos corporales a una creatura angélica. El pasaje citado de la *Vida* termina de la siguiente manera: “sino como la visión pasada que dije primero”. Ahora bien, remitiéndonos al capítulo en cuestión (29), la primera visión que menciona es una imaginaria de la Humanidad de Cristo, anulando

⁹⁴ EADEM, *Moradas del Castillo Interior*, VI. 7. 6, p. 424. La diferencia entre la creatura angélica y la humana también es reconocida ya en *Meditaciones sobre los Cantares*, 2, p. 228: “no es posible ser aquí ángeles, que no es nuestra naturaleza”.

⁹⁵ EADEM, *Libro de la Vida*, 29. 13, p. 131. El destacado es nuestro.

⁹⁶ Agustín de HIPONA, *De genesi ad litteram*, XII, 7, 16.

⁹⁷ Cfr. Alison WEBER, “Saint Teresa, Demonologist”, p. 193 nota 51; Joseph PÉREZ, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid, ALGABA Ediciones, 2007, p. 248. Lo mismo puede decirse en relación a la negación de haber experimentado alguna visión corporal en Teresa de JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, 53, pp. 473-477.

⁹⁸ Véase Mónica BALLTONDRE, *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*, Barcelona, Erasmus Ediciones, 2012, pp. 99 y 114-128.

entonces la posibilidad de que se esté refiriendo a ella, ya que, como vemos, escribe que no se le apareció así. Y aún leyendo que allí Teresa se refiere a la visión intelectual señalada en el capítulo 27, no creemos que esto sea motivo suficiente para asumir que la forma corpórea no remita a una visión corporal. Como la misma Balltandre advierte, Teresa habría vivido esa experiencia espiritual varias veces. No entendemos por qué tendríamos que eliminar la posibilidad, real para la época, de que en una de ellas representara a un ángel asumiendo un cuerpo. Más aún, como muestra el relato escrito por la santa el 19 de enero de 1572, sobre una aparición de la virgen, si ella lo consideraba necesario no tenía el más mínimo inconveniente en diferenciar un tipo de visión de otra: “parecíame encima de las camas de las sillas y sobre los antepechos, ángeles, aunque no con forma corporal, que era visión intelectual”⁹⁹.

Por otro lado, a diferencia de los pasajes de las *Moradas del castillo interior* y de *Cuentas de Conciencia* también citados por la investigadora, en donde la santa ubica el dolor solo en el alma, en la cita de la *Vida* coincide el ángel en forma corporal con la participación del cuerpo, por más mínima que sea¹⁰⁰. Menos aún puede sorprender la lectura posterior que hicieron sus hagiógrafos, quienes creían ver en las marcas de su corazón la evidencia física del episodio dejadas por el dardo. Aquello, aparte de ayudar a su fama de santidad, era una prueba más de la capacidad de los agentes preternaturales de producir efectos reales en el mundo de la materia. Dicho esto, podemos interpretar la continuación del pasaje de la *Vida*, en donde dice “Esta visión quiso el Señor la viese así”, no como una muestra del carácter imaginario de la visión, sino como una manifestación de la providencia divina, en donde ésta es capaz de limitar la apariencia física que ángeles y demonios son capaces de adoptar. Con todo esto no queremos decir que para Teresa aquello constituyó una experiencia exclusivamente física. Por el contrario, creemos también que para ella fue principalmente una vivencia espiritual de suma importancia, no solo porque, como queda dicho, podía producirse sin un ángel, sino también debido a que sus efectos eran centrales a la hora de evaluar su desarrollo espiritual.

Ahora bien, establecida la capacidad de las creaturas angélicas de asumir un cuerpo en la obra de Teresa, corresponde subrayar que esa aparición corpórea la <<maravilla>>, y que con mayor frecuencia se le muestran por medio de la imagen de un cuerpo ausente que no es un cuerpo. Esto nos recuerda nuevamente una de las características del demonio de los Padres del Desierto que es apropiada por Teresa: los pensamientos y sugerencias como su arma por excelencia para atacar a los cristianos. No es que la malvada creatura preternatural carezca de la capacidad de ejercer coerción física, provocando efectos reales en el mundo material. Aquel efectivamente golpea a Teresa¹⁰¹. Pero esto es un rasgo menor, en la medida en que no es el obstáculo más difícil al que debe enfrentarse. De hecho, en otros trabajos esa posibilidad ni siquiera está presente. En *Camino de Perfección*, por

⁹⁹ Teresa de JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, 22. 2, p. 464.

¹⁰⁰ En nuestra edición de las obras de Teresa, los pasajes citados por Balltandre se encuentran en Teresa de JESÚS, *Moradas del castillo interior*, VI. 11. 2, p. 435; y *Cuentas de Conciencia*, 54. 14, pp. 479-480.

¹⁰¹ “eran grandes los golpes que me hacía dar, sin poderme resistir, con cuerpo y cabeza y brazos”. Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 31.1-4, p. 137.

ejemplo, no hay una coerción física directa demonio-humano, sino que el primero introduce en la imaginación del segundo la sensación de estar atravesado por dolores o tiente con “indiscretas penitencias” que, a través de una mortificación auto aplicada, quitan la salud¹⁰². De igual modos, el demonio podía producir otros efectos materiales que ya estaban presentes en la demonología del primer milenio, como la generación de sonidos aterradores¹⁰³. En su *Libro de las Fundaciones* relata que cuando Catalina Godínez recibió la luz divina, se escuchó un gran ruido y se oyeron grandes bramidos, a punto tal que su padre se dirigió corriendo espada en mano a la habitación en donde se hallaba la joven¹⁰⁴.

El demonio podía asimismo hacerse presente entre el colectivo humano por medio de otro de los mayores inconvenientes a los que debían hacer frente los practicantes de oración y sus detractores: la posesión. De allí la ya mencionada importancia que implicaba para Teresa practicar el discernimiento de espíritus. Sin embargo, ella no se muestra como una poseesa (aunque sí señala que otros así la diagnosticaron), sino que se autorepresenta sufriendo una obsesión diabólica. En todos sus textos el combate con los demonios está atravesado por malos pensamientos, insinuaciones, incluso por la violencia física, pero nunca por la posesión del cuerpo de la monja carmelita. Tomemos por ejemplo el siguiente episodio de su *Vida*, en el cual comenta una fuerte experiencia que pasó en vísperas de Corpus Christi. Allí el demonio hostiga con fuerza su entendimiento a través de pensamientos, pero sin lograr franquear la fortaleza que protege su alma, sin poseer su cuerpo ni quebrar su voluntad:

“me acaece que coge de presto el entendimiento por cosas –tan livianas a las veces, que otras me riera yo de ellas-y hácele estar trabucado en todo lo que él quiere y el alma aherrojada allí sin ser señora de sí ni poder pensar otra cosa más de los disbarates que él la representa”¹⁰⁵

Y en el mismo párrafo señala que

“No se puede decir lo que en este caso se padece: ella [el alma] anda a buscar reparo y prime Dios no le halle, sólo queda siempre la razón de el libre albedrío, no clara. Digo yo que deve ser casi tapados los ojos, como una persona que muchas veces ha ido por una parte, que, aunque sea noche y ascuras, ya por el tino pasado sabe adónde puede tropezar, porque lo ha visto de día y guárdase de aquel peligro”¹⁰⁶

¹⁰² EADEM, *Camino de Perfección*, E 16. 2, p. 228 y 32. 1, p. 255; V 11. 2, p. 228 y 19. 9, p. 255.

¹⁰³ Nuevamente, la *Vita Antonii* nos da un ejemplo de ello. En un pasaje, Atanasio representa a Antonio acosado por demonios a partir de imágenes de animales que generaron un terrible sonido. También señala más adelante que el ataque diabólico es acompañado de ruidos, bramidos y alaridos. Cfr. ATHANASIUS, *The Life of Antony* [...], op. cit, 9, p. 38 y 36, pp. 58-59 respectivamente.

¹⁰⁴ EADEM, *Libro de las Fundaciones*, 22. 8, p. 576.

¹⁰⁵ EADEM, *Libro de la Vida*, 30.11, p. 134.

¹⁰⁶ *Ibidem*, Acerca de la obsesión demoníaca véase Fabián Alejandro CAMPAGNE, ““Va-t'en, saint Pierre d'enfer””: el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)”, en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 80, 2013, nota 6 pp. 87-88.

Estas citas nos permiten observar nuevamente la absorción de algunos destellos aristotélico-tomistas en su concepción demonológica, la cual se funda principalmente en los postulados de los Padres de la Iglesia. A pesar de la fuerte capacidad para obsesionarla con la que se lo reviste, el demonio es señalado por Teresa como un servidor de Dios, quien simplemente no deseaba en ese momento alivio para los dolores de su alma. Además, su libre albedrío queda casi intacto, permitiéndole reconocer, aún en la oscuridad, el camino correcto. Todo esto le posibilita exclamar unas páginas después, marcando una clara distancia con las posesas, que “aun no siendo un alma y cuerpo suyo, cuando el Señor le da licencia, hace tanto mal, ¿qué hará cuando él le posea por suyo?”¹⁰⁷. En definitiva, ella está concibiéndose como corporalmente inmune a los demonios. Realza su cuerpo como una coraza contra el agente del mal y, con ello, lo está adornando de santidad. No es casualidad que en su *Vida* ella le preguntara a su confesor, de manera nada ingenua, aun cuando pensemos que haya sido con absoluta sinceridad, si una vez que el señor le da grandes mercedes puede dejar al alma santificada y con perfección en virtudes¹⁰⁸.

Así, si por un momento aquel aparece como un ser muy poderoso, inmediatamente ese poder es disminuido. Sucede que para Teresa es la voluntad libre del creyente la que decide ser paciente como Job y mantenerse junto a Dios o ceder al demonio y condenarse a una eternidad de sufrimiento. En este sentido, que se represente siendo objeto de obsesión diabólica, pero no de posesión, no debe pasar desapercibido. Esto mostraría, a aquellos que la juzgarían o a quienes desconfiaban de ella, que su voluntad hacia Dios es inquebrantable, incluso contra el más peligroso Enemigo. Más allá de las incertidumbres que pueda llegar a tener, se representa en un estado de oración en el que es capaz de discernir qué espíritu se le presenta y en el que su libre albedrío permanece intacto. En suma, un estado en el que sus vivencias espirituales están más cerca de Dios¹⁰⁹.

Dudamos que ella tuviese mucha información acerca de algunas posturas teológicas sobre el problema de la posesión y la obsesión diabólica. Stephen Haliczzer ha señalado que

¹⁰⁷ Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 31. 5, p. 137.

¹⁰⁸ Así habla Teresa: “Una cosa querría preguntar a vuestra merced: ¿cómo en comenzando el Señor a hacer mercedes a un alma tan subida, como es ponerla en perfecta contemplación, que de razón había de quedar perfecta del todo luego[...]pues, por qué en arrobamiento, y en cuanto está ya el alma más habituada a recibir mercedes, parece que trae consigo los efectos tan más subidos, y mientras más, más desasida, pues en un punto que el Señor llega la pude dejar santificada?¿cómo después, andando el tiempo, la deja el mismo Señor con perfección en las virtudes?”. *Ibidem*, *Libro de la Vida*, 22. 15, p. 103.

¹⁰⁹ Lo mismo había hecho Francisco de Osuna en el tratado VII del *Tercer abecedario espiritual*, en donde representa el combate de los practicantes de recogimiento contra los demonios en torno a la obsesión diabólica, nunca figura la posesión. Allí, como se ha advertido anteriormente, el demonio operaría a grandes rasgos a través de tres formas. En primer lugar, por medio de la lujuria. En segundo lugar, induciendo a la soberbia. Y por último, a los vicios espirituales con malas imaginaciones. Las dos primeras se daban de forma corporal, ya que eran llevados a cabo por los pecadores que, en tanto tales, se convierten al bando del demonio. La última la ejecutan sus demonios vasallos y se da interiormente. Esto se aplica contra los que no se dejan vencer por la carne y combaten de forma espiritual. Vale destacar que el combate por la carne no implicaría en ningún momento la posesión, ya que el demonio no es quien lo realiza, sino que son otros humanos pecadores que se perjudican mutuamente, facilitándole el trabajo al Diablo. El Maligno sólo entra en escena para obsesionar. Y esa obsesión se da especialmente en el ámbito espiritual, deslizándose malos pensamientos. Francisco de OSUNA, *Tercer abecedario espiritual* [...], op. cit, VII. 1-3, pp. 215-220.

dentro del rango de las místicas que fueron oficialmente aprobadas por el Santo Oficio, su condición social les habría permitido acceder a un nivel educativo capaz de proveerles de un grado de familiaridad considerable con la teología escolástica y las Sagradas Escrituras, lo que les habría dado un plus muy importante a la hora de superar el escrutinio inquisitorial y lograr el apoyo oficial. En cambio, quienes provenían de un origen social bajo dependían absolutamente de su confesor, cuya educación podía ser muy deficiente¹¹⁰. No obstante, sin desconocer la mejor instrucción que la condición de clase le permitía a algunas mujeres, no es tanto su nivel educativo la clave para que ellas adquirieran ciertos conocimientos acerca de los dogmas católicos indispensables para superar el escrutinio eclesiástico, sino la información que sus confesores pudieran llegar a transmitirles y ellas apropiarse¹¹¹. De hecho, el desconocimiento del latín en la mayoría de las mujeres les impedía tener contacto directo con determinadas autoridades teológicas, en particular del escolasticismo. Lo que su condición social sí les facilitaba o dificultaba, en todo caso, era el acceso a confesores mejor instruidos, potencialmente capaces de darles una información mucho más valiosa¹¹². Teresa era consciente de ello, y se ve reiteradamente en sus escritos la crítica a aquellos inexpertos que censuraban errónea y apresuradamente sus interpretaciones. No extraña, pues, que priorizara fundar los conventos reformados en los espacios urbanos, cercano a las universidades, donde podían hallarse sujetos altamente instruidos, y que permitiera a las monjas carmelitas mudar de director espiritual si se hallaban disconformes¹¹³. No debemos

¹¹⁰ Stephen HALICZER, *Between Exaltation and Infamy* [...], op. cit, pp. 89 y 112.

¹¹¹ Haliczer reconoce la importancia del confesor y la relación con su penitente, además de la importancia del primero para facilitar u obstruir las aspiraciones de la segunda. *Ibidem*, pp. 71-79. De todas maneras, los conocimientos teológicos de esas místicas aprobadas radicaría principalmente en su nivel educativo. Esto parece deberse al carácter de crédulos que le atribuye a los confesores y guías espirituales, como producto del aislamiento de España del avance del racionalismo en el norte de Europa durante el siglo XVII. En este sentido, una sólida formación teológica de las mujeres de la clase dominante les proveería de los recursos necesarios para obtener el favor de sus confesores. Cfr. *Ibidem*, pp. 8-13, 133-134 y 293. Al respecto, coincidimos con la excelente crítica que le realizara Andrew Keitt al advertir acerca del anacronismo en el que cae Haliczer al partir de la categoría de superstición post-Ilustración para evaluar a los hombres del siglo XVII como unos crédulos. Señala además que la dicotomía racionalismo-milagro constituye otro anacronismo, ya que en aquel período el racionalismo era aplicado tanto para criticar el acontecimiento de milagros como para defenderlos. Andrew W. KEITT, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*, Boston, Brill, 2005, p 7. Acerca del carácter histórico de la categoría de superstición como concepto ideológico discriminante y clasificador de creencias y prácticas existentes condenadas, véase especialmente Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus* [...], op. cit.; también Stuart CLARK, *Thinking with Demon* [...], op. cit, pp. 472-488. Véase también Euan CAMERON, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010; Jane P. DAVIDSON, *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture, 1400-1700*, Santa Barbara, Prager, 2012; y Michael BAILEY, *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

¹¹² Stephen HALICZER, *Between Exaltation and Infamy* [...], op. cit, pp. 101-102.

¹¹³ Sobre la relación de Teresa con la ciudad véase Joseph PÉREZ, *Teresa de Ávila* [...], op. cit, pp. 74-124; sobre la libertad para cambiar de director espiritual véase *Camino de Perfección*, E 8. 4-5, pp. 213-214 y V 5. 4-5, pp. 213-214. Jodi BILINKOFF, “Teresa of Jesus and Carmelite Reform”, en Richard L. DeMOLEN (ed.) *Religious Orders of the Catholic Reformation*, Fordham University Press, p. 173; Y Alison WEBER, “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, en *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 31, No. 1, Special Edition: Gender in Early Modern Europe (Spring, 2000), pp. 128-129, quien señala que en la

perder de vista, entonces, lo señalado por Joseph Pérez: la cultura de Teresa no era solo libresca, sino que también estaba nutrida por contactos personales, sermones, confesores y directores espirituales¹¹⁴. Por tanto, la información doctrinal que pudiera llegar a tener al respecto de la obsesión y posesión demoníaca derivaría de las ideas que logró apropiarse de aquellos hombres. Fueron tantos sus lecturas como la apropiación de los conceptos a los que estuvo expuesta las que le posibilitaron producir la autorepresentación en una lucha contra la obsesión diabólica que la ubicó en una posición más ventajosa ante la potencial lectura por algún clasificador.

Conclusiones: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación

Hemos observado a lo largo de estas líneas cómo en Teresa confluyen las perspectivas demonológicas de los Padres de la Iglesia y de los teólogos escolásticos. La primera, más anclada en las operaciones de un demonio debilitado. La segunda, poniendo más énfasis en su metafísica y otorgándole un mayor poder para obrar en contra del colectivo humano. Pero la apropiación realizada por la monja abulense no es simétrica. Podemos afirmar que a causa de los esquemas de acción, percepción y pensamiento por ella incorporados en el ámbito monástico, los elementos demonológicos aportados por el pensamiento escolástico en su discurso se encuentran subordinados a los desarrollados en el milenio anterior. El peso de los componentes agustinianos del complejo demonológico se impone sobre las adhesiones aristotélico-tomistas sin eliminarlas.

La consecuencia de ello es la representación de un demonio cuyas operaciones son principalmente engaños e ilusiones; un agente inductor de conductas desviadas. Si bien su capacidad de establecer supuestos signos eficaces y producir efectos reales en el mundo de la materia no son un dato menor para el contexto de producción de su discurso, lo cierto es que opera principalmente buscando quebrar las voluntades libres, las cuales, a pesar de las dudas y temores, son potencialmente capaces de oponérsele y mantenerse firmes hacia Dios acrecentando su virtud. Teresa está más preocupada en la responsabilidad moral de la acción del creyente ante las tentaciones del demonio, que en las múltiples operaciones que este es capaz de realizar en el mundo físico para arruinar a la humanidad, lo que efectivamente inquietaba sobremanera a muchos teólogos. El *habitus* monástico interviene para que acentúe el énfasis en libre albedrío del fiel contra las tentaciones demoníacas, lo que hace que predominen los rasgos del demonio que desarrollaron los Padres de la Iglesia.

Constitución de Alcalá de 1581 se les da a las prioras la facultad para seleccionar confesor previa consulta al provincial o visitador. Como ambas historiadoras subrayan, ésta propuesta radica en las malas experiencias previas de Teresa.

¹¹⁴ Joseph PÉREZ, *Teresa de Ávila* [...], op. cit pp. 208-210. La misma Teresa señala en su *Vida* ser aficionada a los sermones: “Pues el tormento en los sermones no era pequeño; y era aficionadísima a ellos...por un cabo tenía gran consuelo en los sermones, por otro me atormentava”. Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 8. 12, p. 52. Véase también la carta a doña Ana Enríquez, 23 de diciembre de 1574, en donde habla de cuanto la contento un sermón de fray Domingo Bañez, *Epistolario*, 75. 10, p. 727. Sobre sus conversaciones con el sacerdote Alonso Velázquez dice: “me asegurava con cosas de la Sagrada Escritura”. *Libro de las Fundaciones*, 30. 1, p. 614. Rosa ROSSI, *Teresa de Ávila*, Barcelona, Salvat, 1995, p. 193, ha llamado la atención sobre esta fuente de información del texto bíblico.

Esclarecedor es el siguiente pasaje del *Libro de las Fundaciones*, en donde señala, tras afirmar la incapacidad del demonio para engañarnos con imágenes de Cristo, que el bien o el mal no está en la visión “sino en quien la ve y no se aprovecha con humildad de ellas; que si ésta hay, nengún daño podrá hacer aunque sea demonio; y si no la hay, aunque sean de Dios no harán provecho”¹¹⁵. Ella cree, pues, que la fortaleza de aquel es relativa al estado espiritual del creyente, haciendo suyo el postulado que Atanasio pone en boca de Antonio de que los demonios saben que a medida que avanzamos ellos se debilitan¹¹⁶. Por lo tanto, a mayor virtud del fiel, menos fuerzas tiene el demonio. Por eso, a pesar de que reconoce el daño que han causado en el mundo, la lectura que realiza de su propia experiencia en la oración, de su saber divinamente infundido que le permitía distinguir el agente sobrenatural y los preternaturales que la atravesaban, hacen que la debilidad predomine sobre cualquier marca de fortaleza que pueda verse en su texto, ya que en la práctica es posible contrarrestarlos y vencerlos. En definitiva, estamos ante un demonio endeble frente a la contemplación. La demonología teresiana se nos muestra así en el polo opuesto a la demonología radical, más preocupada por las apariciones de un temible demonio, cuya máxima expresión era su aparición corpórea en el aquelarre.

Dicho esto, resulta interesante retomar lo argumentado por García Rubio acerca del demonio en el *Libro de la Vida*. Subrayando el carácter defensivo que tiene este libro, el autor ha mostrado cómo el demonio cumple una función retórico-jurídica, por medio de la cual se invierte la carga probatoria (el demonio) hacia aquellos que la acusaban de estar asociada con aquel¹¹⁷. Aquí, la demonología teresiana nos permite dar un paso más para entender cómo es que se realiza esa inversión. En efecto, siguiendo la premisa ya citada de Atanasio, son aquellos que la persiguen quienes carecen de virtud y, por tanto, ante ellos el demonio sí tenía poder, estaban potencialmente engañados. De esta manera, su concepción demonológica cumplía un papel central: su conocimiento acerca del demonio le permitiría en la práctica no solo estar alerta acerca de con qué fuerza espiritual estaba tratando en determinado momento, sino también mostrar que sus experiencias gozaban del favor sobrenatural y no así quienes la acusaban. En este sentido, tal cual ha sugerido Barbara Mujica en torno al escepticismo filosófico, la demonología, en manos de Teresa, también se convierte en un arma contra los letrados¹¹⁸.

No obstante, esa inversión de la prueba no implica el alejamiento del demonio del entorno de Teresa hacia el de sus detractores¹¹⁹. Por el contrario, mantener al demonio cerca era indispensable para realzar su victoria sobre el mismo, en contraste con la derrota

¹¹⁵ Teresa de JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, 8. 3, p. 539.

¹¹⁶ “they [los demonios] know that as we advance they are weakened”. ATHANASIUS, *The Life of Antony* [...], op. cit, 28, pp. 52-53. En palabras de Teresa: “sepan que a cada vez que se nos da poco de ellos, quedan con menos fuerza y el alma muy más señora”. Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 31. 10-11, pp. 138-139.

¹¹⁷ Cfr, Francisco GARCÍA RUBIO, “La función retórico-jurídica del demonio en el *Libro de la Vida* de Teresa de Jesús”, en *eHumanista: Volume 17*, 2011, pp. 185-204.

¹¹⁸ Barbara MUJICA, “Skepticism and Mysticism in Early Modern Spain: The Combative Stance of Teresa de Avila” en Joan CAMMARATA (ed.), *Women in the Discourse of Early Modern Spain*, Florida, University Press of Florida, 2003, pp. 72-73.

¹¹⁹ Cfr. Francisco GARCÍA RUBIO, “La función retórico-jurídica [...]”, op. cit, p. 202.

que sufrirían sus críticos. Pero lo más importante es que no le era posible, en cuanto practicante de oración meditativa y contemplativa, aislarse de un Enemigo que haría cuanto estuviera a su alcance para estorbarla. Tenemos que tener presente que para ella, como para la mayoría de los sujetos que vivieron durante la modernidad europea, la propia subjetividad no se construía solamente en relación a un otro humano, sino también con otredades no humanas (Dios, ángeles y demonios) en las que creía y con las cuales significaba su mundo¹²⁰. Aquel proveía a los monjes y monjas de un lenguaje de alteridad que les permitía diferenciarse de otras personas y de aspectos de su ser que entorpecían su relación con Dios, externalizarlos y así rechazarlos¹²¹. Como ha quedado explicitado en este trabajo, hay un trasfondo demonológico que hace de su demonio mucho más que un simple instrumento retórico que se acomoda a las necesidades de su discurso. Por lo tanto, más que el demonio, la carga probatoria que se invierte sería el pecado de la complacencia con las tentaciones que proponía.

Por último, como sostuvo Alison Weber, no hay nada radical en los principios demonológicos que Teresa establece, pero su confianza en la capacidad de las mujeres de experimentar e identificar favores místicos genuinos, además de su reserva acerca de la frecuencia de la posesión demoníaca, la hacen una demonóloga disidente¹²². En efecto, la apropiación y producción que la monja abulense realiza sobre los textos y representaciones a las cuales logra acceder, hacen que el demonio por ella construido adquiera un sentido ligeramente distinto de aquel al que algunos hombres de la iglesia la exponían. No solo era potencialmente endeble frente a la contemplación, sino ante la mujer contemplativa.

¹²⁰ Una muestra de ello la tenemos en las siguientes citas: “No piense, aunque le parezca que sí, que está ya ganada la virtud, si no la experimenta con su contrario”. Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, 31. 19, p. 141; “Guerra ha de haver en esta vida, porque con tantos enemigos no es posible dejarnos estar mano sobre mano, sino que siempre ha de haver cuidado y traerle de cómo andamos en lo interior y exterior”. EADEM, *Meditaciones sobre los Cantares*, 2. 2, p. 338. El otro contra el que se combate, entonces, era tanto el demonio como los detractores humanos de la reforma carmelita. Lo mismo advierte en *Camino de Perfección*, E 69. 2, p. 322; V 40. 2, 322. En su *Moradas*, hablando sobre la necesidad de conocernos a nosotros mismos, señala que “jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes”. EADEM, *Moradas del Castillo Interior*, I. 2, 9 p. 369. Así la divinidad contrasta con la bajeza humana, más cercana al polo diabólico del cual debe alejarse. En estos pasajes se hace patente la incorporación de Teresa de la representación hagiográfica del héroe épico y su retórica de guerra. Al respecto véase José Luis SÁNCHEZ LORA, “Demonios y santos: el combate singular”, en María TAUSIET y James S. AMELANG (eds.), *El diablo [...]*, op. cit, pp. 161-186.

¹²¹ La expresión “lenguaje de alteridad” corresponde a David BRAKKE, *Demons and the [...]*, op. cit, p. 156. Es importante destacar, entonces, que Teresa al exteriorizar al demonio, lo objetiviza. No debemos cometer el anacrónico error de suponer en Teresa un iluminado descubrimiento psicológico, como sostuvo Flores Arroyuelo siguiendo a Agnes Moncy, basado en que el mal es algo netamente humano que se encuentra en el alma misma y no fuera de ella. Francisco J. FLORES ARROYUELO, *El diablo en España*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 55-57.

¹²² Alison WEBER, “Saint Teresa, Demonologist”, op. cit, pp. 186-187.