

Una visionaria bajo examen: Pedro Ibáñez (1560), Juan de Ávila (1568), Domingo Báñez (1575) y su discreción de espíritus sobre Teresa de Ávila

Facundo Sebastián Macías
(Universidad de Buenos Aires)

Durante el ocaso de la Edad Media, el cisma papal y la proliferación de visionarias que clamaban recibir iluminaciones celestiales, contribuyeron a un nuevo y vehemente intento de parte de un grupo selecto de intelectuales por reforzar los parámetros de control eclesiásticos acerca de la veracidad o no de las supuestas manifestaciones sobrenaturales entre el colectivo humano. Fruto de ese esfuerzo llevado a cabo por la corporación teologal es la síntesis realizada en materia de discernimiento espiritual por el reconocido teólogo Jean Gerson, cuya elaboración estableció con relativa claridad los criterios básicos del esquema hermenéutico a partir de los cuales juzgar las expresiones de religiosidad extraordinarias. El presente trabajo propone adentrarse en un caso testigo y ejemplar del mundo moderno: el de la reformadora descalza Teresa de Ávila. Partiendo del diseño interpretativo que hegemonizó el tiempo que le tocó vivir, los juicios emitidos por el dominico Pedro Ibáñez, la misiva enviada por el sacerdote secular Juan de Ávila, y la censura, del también fraile de la Orden de los Predicadores, Domingo Báñez, al relato autobiográfico de la religiosa abulense, nos han dejado un claro ejercicio aplicado del esquema gersoniano en materia de discernimiento espiritual. El análisis propuesto nos permitirá observar que ese ejercicio implicaba tanto los intereses puestos en juego por cada uno de los evaluadores, como así también una compleja actividad censora para clasificar y presentar un diagnóstico sobre una persona bajo observación.

Teresa de Ávila, el discernimiento de espíritus y la pluralidad causal

Teresa de Ávila fue, a lo largo de su agitada vida como mística-reformadora, objeto de evaluaciones varias acerca de las experiencias paralitúrgicas que clamaba vivir. En su *Libro de la Vida* (1562-1565) señala su sometimiento a tales exámenes en más de una oportunidad. Comenta, por ejemplo, que Francisco de Salcedo junto al sacerdote Gaspar Daza concluyeron que sus experiencias, relatadas en un texto escrito a ellos con el fin de que sean interpretadas, eran causadas por el demonio. Relata cómo tiempo después esas dos personas promovieron la reunión de un grupo de hombres selectos -quienes serían, además de los nombrados Daza y Salcedo, Hernandálvarez, Gonzalo de Aranda y Alonso Álvarez Dávila- que nuevamente le diagnosticaron una causa diabólica a sus visiones y como, finalmente, la mandan a consultar con los miembros de la Compañía de Jesús (Teresa de Jesús, 114). Allí será Diego de Cetina, desde entonces su confesor por breve tiempo, quien interprete sus palabras, también explayadas en tinta, como espíritu de Dios, conclusión compartida luego por Francisco de Borja y Pedro de Alcántara (Teresa de Jesús, 107-109, 114 y 131-132). Esto, sin embargo, no suprimió las dudas sobre sus raptos y visiones, ya que el grupo de reforma de la ciudad de Ávila prosiguió con las presiones a los confesores jesuitas que tomaron el rol de guía durante aquellos años, especialmente sobre Baltasar Álvarez (su confesor entre 1556-1566) (Carrera, 129-130 y 182).

Los textos que aquí abordaremos son otro testimonio de aquella puesta en práctica del dispositivo teológico del discernimiento de espíritus sobre la humanidad de Teresa. Con tal fin proponemos destacar dos características salientes del nuevo esquema interpretativo forjado por la corporación teologal tardo medieval y cuya síntesis más acabada sería propuesta a comienzos del siglo XV por Jean Gerson en su triada de tratados: *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), *De probatione spirituum* (1415) y *De examinatione doctrinarum* (1423), los cuales adquirieron una notoria influencia en el mundo moderno.¹ Primero, la evaluación conjetural basada en aspectos objetivamente observables de los comportamientos y actitudes de los/las penitentes (el carácter, estilo de vida, sexo), que se distanciaba de la aproximación fisiológica-espiritual que, desde el siglo XIII, centraba analíticamente el juicio en las profundidades interiores e inobservables de la morada ocupada por los agentes metafísicos que poseían el cuerpo -el agente divino el corazón; el agente diabólico las entrañas-, volviéndose poco práctica frente a las posesiones divinas y diabólicas que se manifestaban exteriormente de modos similares (Caciola 2003, 31-78 y 176-222). Para resolver este apremiante problema hermenéutico es que se desarrolló este nuevo esquema de corte disciplinario. En segundo lugar, acompañando tal evolución, la necesidad de reafirmar la autoridad de los agentes institucionales de la Iglesia frente a la proliferación místico-visionaria de finales de la Edad Media -con su concomitante reclamo de una autoridad alternativa- por la crisis de legitimidad producida por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417), asegurando un rol preponderante a los hombres de estudio para decidir la validez o falsedad de las visiones, con el objetivo de controlarlas y contenerlas. En suma, en el ocaso de la Edad Media emerge una novedosa actitud hacia el fenómeno místico-profético, caracterizada por una profunda desconfianza que invierte la carga de la prueba y manifiesta un *ethos* decididamente más inquisitorial al subrayar la clericalización del discernimiento espiritual en contra de las prácticas de auto-discernimiento latentes y presentes entre los más celosos penitentes. En este sentido, es menester aclarar que este modelo interpretativo suele asociarse a la figura de Gerson por su gran labor de sistematización que volvió a su nombre un sinónimo de tal novel aproximación, por lo que de aquí en adelante lo denominaremos esquema gersoniano. Pero debe quedar en claro que no por ello se subsume en la figura del teólogo de la Sorbona: cualquier evaluador de visiones o profecías del 1500 en adelante, haya o no leído a Gerson, compartía estos principios, ya que conformaban el *habitus* (Bourdieu, 85-105) del que se nutría su forma de ver y abordar el mundo.

Ahora bien, tal enfoque conjetural tomaba como supuesto la existencia de una pluralidad de signos observables que volvía en exceso dificultoso acceder a un conocimiento humanamente exacto del ente visitante. El problema se percibe con nitidez en

¹ Entre los más destacables intelectuales que abordaron el problema del discernimiento se encuentran Pierre d'Ailly (*De arte cognoscendi falsis prophetis*, c. 1380), Henrich von Langenstein (*De discretione spirituum*, c. 1383). En cuanto a Gerson, no podemos aquí dedicarle a las palabras que realmente amerita por cuestiones de espacio. Pero, en cambio, recomendamos los siguientes trabajos acerca de su pensamiento e impacto en la intelectualidad religiosa del Mundo Moderno sobre los que descansan las siguientes líneas en el cuerpo del texto: Campagne 2015, 161-204; Clark 2007, 223-228; Sluhovsky 2007, 169-205, Mcguire (ed) 2006; Keitt 2005, 55-86; Elliott 2004, 250-296; Renoux 1999; Para una síntesis de la evolución de la práctica cultural del discernimiento de espíritus desde el Medioevo a la modernidad véase el trabajo en coautoría de Caciola y Sluhovsky 2012.

la prescripción de los seis principios inquisitivos que Gerson (col. 39) expresa en su *De probatione spirituum*:

Sed quoniam infinita est quidem hujusmodi signorum confusio, coarctemus ad pauciora & dicamus sub hoc metro. Tu quis, quid, quare, cui, qualiter, undè require. Quis est cui fiat revelatio. Quid ipsa continet & loquitur. Quare fieri dicitur. Cui pro consilio detegitur. Qualiter vivere & unde vivere reperitur.²

Esta dificultad semiótica estaba lejos de ser un problema menor. No solo podía el símbolo tener un referente divino, sino que además acechaba allí la figura de su más acérrimo detractor. Desde los primeros siglos de la era cristiana había tomado forma la figura del demonio como amenaza latente en la intimidad del ánimo de los creyentes. La demonología temprana había forjado la imagen de una creatura malvada cuyo *locus* privilegiado de acción estaba en el interior mismo de la imaginación humana. La inducción de malos pensamientos con la finalidad de privar del Bien a los seguidores de Cristo, conduciéndolos a la nada de la no existencia, era el modelo dominante en el pensamiento patrístico (Campagne 2011, 475-487; Brakke 2006; Russell 1994; Forsyth 1987). Más allá del estricto providencialismo que ataba al Ángel Caído -a quien solo le era permitido actuar para tentar a los justos y castigar a los pecadores bajo la orden del Creador-, lo cierto es que las dificultades planteadas por tal concepción demonológica se volvían evidentes incluso para uno de los mayores exponentes de esta aproximación teológica: Agustín de Hipona. El obispo norafricano tenía muy en claro que era en exceso difícil la distinción de la creatura perversa de las visitas benignas al ánimo de los devotos: cualquier espíritu ajeno era capaz de entrometerse en las visiones corporales y espirituales y, si el demonio actuaba sosegadamente, resultaba muy arduo, casi imposible, poder notificarnos de su presencia, a no ser que fuéramos agraciados gratuitamente por el antiquísimo don infuso del discernimiento propuesto por Pablo de Tarso en *1 Corintios* 12: 10 (Agustín de Hipona, 1206-1213).³

Tal problema se volvió más apremiante durante el segundo milenio. Como advertimos con anterioridad, los siglos finales de la Edad Media tuvieron que hacer frente a la proliferación visionaria en grandes partes del Viejo Mundo. La posibilidad de un demonio más presente y acechante se había reforzado por los problemas políticos

² “Pero porque de esta manera sin duda es infinita la confusión de las señales, condensemos en las mínimas palabras y digamos bajo este metro: pregúntate quién, qué, por qué, a quién, qué modo y cuándo. ¿Quién ha recibido la revelación? ¿Qué dice y contiene la misma? ¿Por qué dice producirse? ¿A quién se revela en busca de consejo? ¿Qué modo de vivir lleva? ¿Cuándo se originó la revelación?”. Prescripción similar escribe Gerson en su *De examinatione doctrinarum* (col. 7): “Qualis sit doctrina, docens quis, quique [sic] sodales, si finis sit fastus, quastusque, sive libido” (“Cuál sea la doctrina, a quién enseña, quiénes son cada uno de sus compañeros, si el fin sea el orgullo, la ventaja o la lujuria”). Sobre el carácter conjetural del discernimiento véase su *De distinctione verarum visionum a falsis* (col. 44): “Dicamus præterea quoniam non est humanitùs regula generalis vel ars dabilis [sic] ad discernendum semper & infallibiliter quæ veræ sunt & quæ falsæ aut illusoriæ revelationes” (“Digamos además que no existe una regla general humana o un arte hábil para discernir siempre e infaliblemente cuales revelaciones son verdaderas y cuales falsas o ilusorias”).

³ Sobre Agustín y el demonio consúltese G. R. Evans 1994; Sobre la relación del obispo norafricano con el discernimiento Campagne 2015, 90-95.

mencionados, alimentados a su vez por los postulados teológicos que por entonces adquirieron preeminencia. En efecto, la capacidad de acción diabólica se dilataba gracias al devenir del pensamiento escolástico -cada vez más interesado en la posibilidad angélica de la interacción física con el colectivo humano y sus posibilidades de producir efectos reales en el mundo material- y el temor a una conspiración colectiva que, materializada en la humanidad de los observables herejes, se volvía tangible y visible (Boureau 1993 y 2004; Keck 1998, 87-92; Elliott 1999, 128 y 149-150; Broedel 2003; 41-44 y 68-73; Campagne 2011, 479-488). Un claro ejemplo del vínculo creciente entre herejía y demonio, que facilitaría la formación del nuevo concepto de brujería que finalmente cristalizará promediando el siglo XV, es el anónimo *Errores gazariorum* (c. 1437), el cual volvía a la idea de secta herética el eje central de su argumentación, adjuntándole la novedad de la temible cualidad diabólica y de un Diablo que -llevando a una literalización radical el pensamiento teológico acerca de los demonios- se volvía una figura autónoma, instigadora de la apostasía y criminalidad humanas, proveyendo también una de las primeras descripciones del estereotipo del sabbat (Ostorero 1999).⁴ La persecución judicial del crimen de brujería que comenzaba a tomar vuelo alcanzaría su cenit entre 1570 y 1630, tornándose en la expresión más acabada de aquella fatídica asociación. Sin embargo, la intervención satánica entre las creaturas racionales no perdió sus modos primigenios. La voluntad misma de los devotos aún constituía un campo de batalla en donde el Mal podía hacerse presente y los defensores del Bien debían estar preparados para detectarlo y vencerle. La imaginación continuó siendo, pues, un espacio privilegiado para las acechanzas del Maligno -supuesto demonológico compartido por la misma Teresa (Macías 2014). El demonio era un peligro real, y como tal, siempre fue necesario descartar su presencia entre la pluralidad semiótica que el cuerpo, la mente y, especialmente durante la modernidad, la pluma del penitente presentaban a los hombres encargados de descifrar sus experiencias. De hecho, como señalamos con anterioridad, la causalidad diabólica fue uno de los diagnósticos con que los hombres letrados cargaron de sentido a las experiencias de Teresa. Por la misma razón, como veremos a continuación, esta presencia contaminante es uno de los elementos indispensables que los tres *discretiores* tienen en mente e pretenden descartar durante su intento de llegar a un juicio valorativo sobre las vivencias que la monja de Ávila les narra.

A ello debemos sumar la no menor expectativa de que el fenómeno bajo escrutinio sea un mero efecto de confusiones humanas: la misma imaginación podía ser una fuente deformante en la alterada percepción del agente que clamaba atravesar visiones divinales. La predominante teoría galénica de los humores cobraba aquí un lugar destacado, ya que un desbalance humoral podía ser causante de melancolía, detonando emociones como la tristeza y el temor, generando alucinaciones imaginarias y nublando la razón del afectado,

⁴ El término *gazarii*, al parecer, habría sido incluso utilizado como un sinónimo de cántaro. Consúltese también Bailey 2003, 73-74 y 142-143, quien sostiene, a partir de su estudio de caso de Johannes Nider, que la inquietud acerca de la herejía no implica una preocupación correlativa necesaria sobre la brujería. Vale destacar que Nider tiene en su haber una descripción temprana del sabbat en su *Formicarius* (c. 1437), al igual que el juez laico del Delfinado -uno de los primeros en incoar acciones judiciales contra la nueva amenaza de las malélicas- Claude Tholosan, en su *Ut magorum et maleficiorum errores* (c. 1436). Sobre Tholosan véase Paravy 1979. Para uno de los primeros procesos judiciales contra la brujería fuera de su foco alpino primigenio véase Mercier 2006.

al punto tal de producir alteraciones psíquicas que dejen una falsa impresión de aroma divinal en la mente del penitente. El desbalance humoral, a su vez, estaba fuertemente nutrido por un desequilibrio de género, lo que aumentaba aún más los temores que sean las mujeres quienes podían verse engañadas con mayor asiduidad (Caciola 2003, 129-175; Gowland 2006a y 2006b).

Ante tamaña diversidad causal, no debe extrañar que el discernimiento de espíritus, en cuanto mecanismo categorizador, haya sido visto por los especialistas como un dispositivo que solía generar más preguntas que respuestas. Según Stuart Clark, la dificultad del discernimiento de espíritus yace en su aplicación dentro de un sistema representacional donde lo divino, lo demoníaco y lo humano, aunque formalmente distintos, podían producir percepciones idénticas en los sentidos externos e internos, dejando solamente la visión agustiniana más alta, la incontaminada y divina fuente de la *visio intellectualis*, como el garante final de inteligibilidad (Clark, 225). Efectivamente, lejos de proporcionar un claro mecanismo de distinción entre las espiritualidades fingida y verdadera, la *discretio spirituum* emerge, tal cual ha señalado Dyan Elliott, como un inadvertido vector de confusión de categorías (Elliott 2004, 265; Clark, 226). Por ello una misma persona, Teresa de Ávila, pudo ser vista en vida como una endemoniada y como una privilegiada amante-amada del Ser increado; transitar de una categoría a otra. Los tres testimonios que nos aprestamos a analizar debieron hacer frente a este dificultoso y efervescente problema intelectual de la Europa de la primera modernidad: el de tratar de establecer una frontera clara entre los órdenes de causalidad natural, preternatural y sobrenatural. Veamos, a continuación, en qué lugar de la borrosa grilla de categorías fue ubicada Teresa y por qué.

La evaluación del examen: los juicios de Pedro Ibáñez (1560), Juan de Ávila (1568) y Domingo Báñez (1575)

Autoafirmación de la autoridad docta y reforzamiento clerical: Pedro Ibáñez

El primero los documentos es el dictamen de 33 puntos redactado en 1560 por el teólogo dominico Pedro Ibáñez.⁵ Para esa fecha Teresa se veía envuelta en aquellos diagnósticos para nada favorables a sus aspiraciones espirituales. Es por ello que ella produjo un testimonio espiritual o *Cuenta de Conciencia* (Teresa de Jesús, 452-456), cuya finalidad era obtener una validación de peso sobre sus sensaciones extraordinarias por fuera de aquellos confesores reacios a aprobar sus vivencias. El destinatario de la misma fue, precisamente, Ibáñez, hombre de gran autoridad y reputación entre la población abulense. Y el resultado de tal iniciativa es el dictamen que nos aprestamos a analizar.

Ya en el comienzo mismo el parecer del letrado dominico no deja lugar a dudas acerca de su aproximación analítica a la hora de la distinción de los espíritus: en una clara muestra del esquema conjetural consagrado por Gerson, el teólogo afirma: “Todas las visiones y las demás cosas que pasan por ella la llevan más a Dios, y la hacen más humilde, obediente, etc.” (1). Para definir la experiencia de Teresa, Ibáñez no se adentra en el

⁵ El dictamen se halla transcrito en Efrén De la Madre de Dios y Otger Steggink 1977, 190-191. Dada la escasa paginación, y para mayor comodidad del lector, en el cuerpo del texto citaremos no la página, sino el (o los) punto específico del dictamen al que se hace referencia.

contenido de las visiones, sino en sus efectos: son los aspectos conductuales que producen los que demuestran la benignidad de sus manifestaciones extraordinarias. Obediencia y humildad emergen así como los rasgos característicos de una santidad viva, una marca del recto camino que guía el ánimo de la religiosa. Es solo tras la afirmación de la adecuada imagen exterior exhibida por la monja, susceptible de observación, cuando hace su aparición el juicio doctrinal. Allí señala la absoluta conformidad de sus palabras con las Sagradas Escrituras y las enseñanzas de la Iglesia; visiones que no le dicen novedades sino cosas edificantes (5 y 11).

El punto más llamativo de ese dictamen es el número 12. Allí, el peligro de la presencia del sigiloso Enemigo se vuelve explícito. Ibáñez, no obstante, lo deshecha inmediatamente. Concibiendo una creatura centrada en la confusión de la facultad imaginativa y volitiva, lo que el dominico propone es una clara separación de Teresa respecto del demonio a partir de la vía por la cual el agente metafísico se manifiesta: el Ángel Caído ordena callar lo que les dice internamente a los orantes. Él afirma, muy por el contrario, que a la monja descalza “le avisan *que lo comunique con letrados* siervos del Señor, y que cuando callare por ventura la engañará el demonio” (12).⁶ Lo más destacable aquí, sin embargo, no es el intento de ubicar a Teresa del lado benigno de la ecuación, sino el rol de canal comunicativo que le es asignado para afirmar la potestad de los agentes de la Iglesia como garantes últimos y oyentes continuos de las sensaciones de los devotos. En efecto, lo que le lleva a aseverar la benignidad del mensajero es que éste la obliga a Teresa a comunicar sus emociones a los clérigos, asegurando la autoridad de los mismos en la dirección espiritual y en la definición de la experiencia vivida por ellos. Frente a los murmullos oscuros del demonio, que deben quedar guardados en los ocultos rincones de nuestra contaminada conciencia para inhabilitar su descubrimiento -a cuyos secretos se debe aprestar el poder, vía maquinaria judicial o sacramento auricular, para hacer decir lo indecible (Chiffolleau 1990)-, se erige el oído del hombre ordenado como una señal veraz de la benigna luz que iluminaría nuestra ánima.⁷

No debe sorprendernos, entonces, que pocos puntos después, el teólogo no se espante en reconocer el gran provecho que Teresa, en cuánto punto de acceso al orden de lo divino, ha hecho en otras personas, contándose incluso él mismo entre ellas (13 y 29).⁸ O que aún temiendo antes de una visión la siempre amenazante figura del demonio y sus ardidés imaginarios, a causa de la advertencia de los miembros de la Compañía de Jesús u otros “siervos de Dios”, afirme que ella, una vez en oración y recogimiento, “aunque le hagan mil pedazos, no se persuadirá sino que es Dios el que trata y habla” (27). Y tampoco se atemoriza en decir que sus fenómenos le generan gran claridad en el entendimiento y una luz admirable en las cosas de Dios (32). Ibáñez puede hacerlo porque está seguro de no verse engañado: él mismo ha definido el semblante bienaventurado del heraldo que visita a

⁶ El destacado es nuestro.

⁷ En este sentido, el sometimiento expreso a un miembro de la corporación teologal vuelve a otro acto-experiencia indecible, la inefable unión mística, aceptable dentro del marco de la Iglesia. Aún cuando no puede más que verbalizarse de forma metafórica una realidad metafísica inalcanzable a través del lenguaje humano, el secreto del poder del Bien queda protegido y la benignidad del contemplativo puede ser probada.

⁸ Sobre la mujer como un punto de acceso a lo divino que suplementaba la carencia del poder masculino adquirido por vía institucional véase Coakley 2006.

la visionaria. De esta manera el autodiscernimiento que aparece latente queda sometido: la autoevaluación sólo es válida en la medida en que se confirma por un dictamen externo el origen celestial de las inspiraciones.

Ahora bien, ¿por qué un hombre del prestigio de Ibáñez habría aceptado emitir un juicio sobre Teresa? En primer lugar, frente a los comentarios que circulaban en el enclave urbano, una palabra autorizada como la suya era necesaria para establecer una mirada relativamente unívoca que acallara voces de crítica o que ponga punto final a los clamores de Teresa. Su propia posición como un hombre docto en teología dentro de la comunidad abulense y las miradas que la misma acarrea lo empujaban a tomar una posición. Debía decir algo, no solo para calmar los ánimos, sino además para reafirmar su lugar como fuente de autoridad ante a los pobladores y la misma Teresa. Aunque Ibáñez tenía una necesidad aún más profunda que lo empujaba a lanzar una voz en tamaño bullicio: ante una penitente que creía tener un contacto único e irreproducible con el Otro, el dominico debía someter esa irrupción a los marcos establecidos por la Iglesia para quienes proferían vivir tamañas aventuras. En efecto, Ibáñez estaba absolutamente alineado con los parámetros hermenéuticos dominantes en materia de discriminación de espíritus. Lo que se ponía en juego era mucho más que su propia autoridad: era la autoridad de la institución eclesiástica como un todo frente a vías alternativas de contacto con lo sobrenatural. Ante ello el teólogo dominico decidió tomar partido: es la Iglesia y sus hombres entrenados para tal fin, como deseaba Gerson, la que define lo que vive el penitente.⁹

La reforma moral y el lugar garante del clero: Juan de Ávila

Por aquel entonces, poco tiempo después de concluida su *Vida*, Teresa buscará consejo en otro referente contemporáneo. En este caso, ella no solicitó la palabra confortable de un letrado bien insertado en la estructura de la Iglesia. Al contrario, era la pluma de un sacerdote secular -incluso juzgado una vez por la inquisición entre 1531-1533, aunque absuelto con la advertencia de que corrigiera algunos aspectos de su prédica y enseñanza (Sala Balust 1952, 67-92; Coleman 1995, 19; Roldán-Figueroa 2010, 21-24)-, la que con urgencia demandaba. Cómo muestra ya la carta epílogo de su autobiografía (Teresa de Jesús, 189), esa persona era el Apóstol de Andalucía, Juan de Ávila. La respuesta se hizo esperar. Su tardanza, de hecho, se ve reflejada en algunas misivas que la religiosa envió a su amiga Luisa de la Cerda el 18 y 27 de mayo de 1568 (Teresa de Jesús, 670 y 672). A diferencia de los dos dominicos que también dieron su parecer sobre las experiencias de Teresa, en Juan de Ávila tenemos, como ya sabemos, a un referente ibérico de la oración mental en el corazón del siglo XVI.

La contestación tan dilatada y ansiada por Teresa llegó finalmente a sus manos en 1568.¹⁰ La fecha precisa con la cual está datada la epístola es el 12 de septiembre. La misma comienza con un párrafo introductorio complaciente y amable para con la destinataria. Aceptó leer el libro, dice el sacerdote, no por pensar que él fuera suficiente

⁹ Sobre el juicio de Ibáñez véase también Carrera (147-150), quien lee a Ibáñez a partir de los criterios expuestos por Juan de Ávila en su *Audi, filia*, lo que le hace perder de vista la impronta gersoniana de la cual hace gala el dominico y que había nutrido, a su vez, la perspectiva del Apóstol de Andalucía.

¹⁰ Véase Teresa de Jesús (678): en carta fechada el 2 de noviembre de 1568, le comenta a Luisa de la Cerda el buen parecer que recibe de Juan de Ávila en la misiva que ya tiene en su poder.

para juzgarlo, sino por creer que podría sacar provecho de su lectura. Tras estas líneas iniciales, que apresta a la lectora con alegría frente a los comentarios que han de venir -que aún siendo positivos, pueden resultar molestos-, ahora sí, el Maestro Ávila decide cumplir con el “negocio” y decir lo que siente.

Su libro, afirma, no está para circular por muchas manos. Se necesitan limar algunas palabras y en otros lados declararlas mejor. Pero lo más importante es que “hay otras cosas que al espíritu de vuestra merced pueden ser provechosas, y no lo serían a quien las siguiese; porque las cosas particulares por donde Dios lleva a unos, no son para otros” (Juan de Ávila 1952, 805-806). El futuro santo no hace más que poner en práctica uno de sus principios pedagógicos: el de ajustar su mensaje a cada comunidad y, como en este caso, a cada individuo, para conseguir un efecto más preciso en su labor educativa de reforma moral que apuntaba a modificar la conciencia de los devotos para que asumieran un autocontrol por medio de la interiorización de las virtudes cristianas (Coleman, 21)¹¹. Por ello, como sugiere Coleman, el sacerdote valida la experiencia mística de Teresa -quien también hace suya la idea de senderos particulares hacia Dios en varios pasajes de sus textos-, aún cuando era poco propenso a aprobar tales vías, pero advirtiendo el peligro que la misma puede generar en otros (Coleman, 22-23). De hecho, el camino por él propuesto sería el de una espiritualidad ascética negativa, basado en ejercicios y disciplinas espirituales que apuntaran a un conocimiento personal y de Dios, sin constituir necesariamente una etapa purgativa hacia la inefable unión mística (Roldán-Figueroa, 2, 9, 76, 102-103).

Luego de esa aclaración inicial, Juan de Ávila prosigue afirmando que su doctrina en la oración es buena y que sus raptos denotan señales de ser verdaderos. Posando sus palabras en la autoridad de Agustín, afirma que el modo por el cual el Ser increado le enseña a su ánima, sin imaginación ni palabras interiores y exteriores, es decir, una visión intelectual, es muy seguro (Juan de Ávila 1952, 806). No obstante, sabemos que Teresa habla en su autobiografía de cómo recibió hablas y visiones de ídolos imaginarios y corporales. Y es a allí hacia donde Juan de Ávila dirige el resto de su epístola.

El párrafo siguiente abre con una fuerte advertencia: “Las hablas interiores y exteriores han engañado a muchos en nuestros tiempos” (Juan de Ávila 1952, 806). Bien puede deberse el comentario a los alumbrados de Toledo o a casos como el de Magdalena de la Cruz. Sea uno u otro, lo importante es la expresión desnuda de un peligro real en la espiritualidad de la época: el siempre latente engaño del Enemigo. La imaginación, nuevamente, es presentada como su *locus* de ataque. ¿Cómo discernir, entonces, unas hablas de otras? Saber que no son del propio espíritu es fácil, afirma. Discernir si el intelecto puro que aborda al creyente es bueno o malo ya resulta una tarea más ardua. Son muchas las reglas que se proveen para tamaño menester, escribe, y una es que las palabras sean dichas “en tiempo de necesidad o de algún gran provecho” (Juan de Ávila 1952, 806). Ahora bien ¿qué necesidad y provecho más urgente hay en los tiempos que corren que reconfortar el alma angustiada de una fiel devota y de mostrar la fuerza presente y benigna del Creado? Así, el sacerdote posibilita la emergencia de la voz celestial en la conciencia

¹¹ Coleman afirma que la prédica avilista funciona como un mecanismo disciplinador para esa reforma moral. Por su parte, Roldán-Figueroa, sin desconocer la dimensión disciplinaria de la prédica de Juan de Ávila, busca no reducir su ascetismo espiritual a ello.

de Teresa. Y, dado que de palabras se trata, la mejor forma de validar su valor es su conformidad con las Escrituras y la doctrina de la Iglesia. Por ello, concluye, sus hablas son parte de Dios.

Pasa luego a ocuparse de las visiones. Tras comentar que aquellas imaginarias o corporales son las que más dudas generan, asevera -de modo similar a como hará Juan de la Cruz- que no deben ser deseadas y que, en caso de que sucedan, se debe huir de las mismas. Pero si persisten y el ánimo saca provecho, si no inducen a vanidad sino a humildad, si transmiten la doctrina de la Iglesia y producen una satisfacción interior “que se puede sentir mejor que decir”, no hay necesidad de escapar de ellas. Aunque no debemos fiarnos en el juicio propio, aclara, “sino comunicarlo luego con quien le pueda dar lumbre...y esperar en Dios, que, si hay humildad para sujetarse a parecer ajeno, no dejará engañar a quien desea acertar” (Juan de Ávila 1952, 806-807). Luego de desautorizar a quienes se atemorizan ante tales fenómenos o no pueden creerlos por no poder comprender la participación amorosa del Altísimo en la bajeza de su creatura, el apóstol de Andalucía señala la paciencia de Teresa, que ha resistido aquellas adversidades con provecho para su ánimo, permitiéndole conocer su propia miseria y sus faltas -claras muestras de humildad-, así como emprender el camino para enmendarlas. No se atreve, pues, a condenar el conjunto de visiones imaginarias y corporales que expresa en su autobiografía. Inclínase, en cambio, por su benignidad, con la única condición de que no se fie de ellas, ya que “en estas cosas...siempre se mezclan otras del enemigo” (Juan de Ávila 1952, 807-808). Es más, “en todos estos casos y semejables se debe suspender el crédito y pedir luego consejo” (Juan de Ávila 1952, 808). Vale destacar que Ávila fue el único de los tres evaluadores que aprobó explícitamente las visiones mismas (Balltondre 2012, 142). Sin lugar a dudas, su propia espiritualidad le daba la confianza para emitir un veredicto sobre las intransferibles sensaciones de una visión. Aunque tal sentencia se sustenta no en lo que podríamos llamar un sentido común místico compartido con Teresa, sino en las muestras externas que las caricias al alma de parte del Ser divino producían en la religiosa descalza. Y allí el sacerdote, miembro del cuerpo de la Iglesia, cumple un papel destacado ejerciendo el clericalizado dispositivo teológico de la *discretio spirituum*.

El proceso discriminador de espíritus puesto en práctica por el Maestro Ávila se divide en tres partes. En primer lugar una afirmación breve pero contundente de la validez de su aprendizaje inefable, su buena doctrina de oración y las señales verdaderas de sus raptos. En segundo lugar prosigue con una evaluación de carácter principalmente doctrinal: a las hablas las evalúa a partir de las palabras sacras y de la tradición instituida por la Iglesia. Aquí hace su aparición los primeros ecos del ideal gersoniano: la institución es quien ejerce un rol rector en el juicio. Por último, aborda sus visiones. Juan se encarga de afirmar la veracidad de las mismas. Es allí, en la diversidad referencial del sistema representacional del cosmos donde la pluralidad de símbolos a interpretar se dilata, que los trazos del esquema gersoniano arremeten con más fuerza en un intento por categorizar una interrogadora experiencia, *a priori*, difícil de encasillar. Es cierto que la satisfacción interior que destaca el sacerdote es algo intransferible a la subjetividad del evaluador, pero la mayoría de elementos que asume allí para emitir un diagnóstico son de carácter objetivos, visualmente observables y verificables, ligados a la conducta del penitente: la humildad, garante máximo de cualquier aspirante a santidad, la paciencia frente a la

adversidad, el reconocimiento de sus faltas expresado en tinta y su impulso a corregirlos. Por otro lado, el llamado a desconfiar del juicio personal es, inevitablemente, una puesta en duda del *charisma* paulino. Finalmente, pero no por ello menos importante, la necesidad de comunicar siempre sus vivencias a un consejero y someterse al parecer ajeno. El director de conciencia, pues, aparece con un papel central en el desenvolvimiento espiritual del penitente, a la vez como agente de control y guía. Es cierto que en su carta nunca afirma que la voz examinadora sea de un hombre ordenado, pero no debemos olvidar que para él la reforma moral que impulsaba debía partir de una prédica pastoral y de un sistema educativo inserto en la estructura misma de la Iglesia. Ello nos deja suponer que el consejero ideal, en sus ojos, sea el del hombre religioso, ya sea secular o regular.¹²

El confesor que salvaguarda la autoridad de la Iglesia: Domingo Báñez

En cuanto a Domingo Báñez, su censura tiene la particularidad de ser el producto de una persona más cercana a Teresa. Carga, asimismo, con un interés aún más personal en la salvaguarda de la religiosa. No debemos olvidar que la reformadora descalza fue en más de una oportunidad aconsejada por el miembro de la orden de santo Domingo. En consecuencia, validar la prosa teresiana era, en última instancia, legitimarse a sí mismo. La redacción de su censura tiene origen en un pedido expreso del Santo Oficio vía los tribunales de Valladolid. Los ojos inquisitoriales se habían posado sobre la reformadora tras su pedido a Bernardino de Carleval, rector de la Universidad de Baeza y discípulo de Juan de Ávila, que fuera el confesor de las carmelitas de Malagón. El hecho es que este hombre estaba siendo objeto de investigación bajo el cargo de iluminismo por el tribunal de Córdoba el cual, al enterarse del vínculo entre él y Teresa a causa de una discípula del rector de Baeza, María Mejías -quien habría avalado con la *Vida* su propensión a proferir profecías-, se interesó por informarse acerca de las visiones de la monja abulense. Báñez, al parecer por *motu proprio*, se presentó ante el Consejo supremo de la Inquisición a entregar su copia de la *Vida*, la cual le habría sido devuelta inmediatamente con la petición de que diera su parecer (Slade 1995, 17-22; Pérez 2007, 259-260).

El teólogo no obvió la tarea y puso manos a la obra. Ya en la misma notamos que el primer párrafo es, por demás, esclarecedor de la aproximación cristalizada por el otrora canciller de la universidad parisina:

Visto he, con mucha atención, este libro en que Teresa de Jesús, monja carmelita y fundadora de las Descalzas Carmelitas, da relación llana de todo lo que por su alma passa, a fin de ser enseñada y guiada por sus confesores, y en todo él no he hallado cosa que a mi juicio sea mala doctrina, antes tiene muchas de gran edificación y aviso para personas que tratan de oración. Porque su mucha

¹² Si bien no podemos extendernos por cuestiones de espacio, vale destacar que la aproximación de Juan de Ávila a la autobiografía de Teresa está en consonancia con la exposición de los principios discriminadores que el sacerdote desarrollara en la versión de 1556 de su *Audi, filia*: la puesta en escena de los conjeturales avisos de distinción (la concordancia con las escrituras, los efectos interiores del ánimo, las muestras conductuales objetivas de humildad y obediencia al consejo y juicio ajeno) y su papel de magistrado en función de su rol como agente de la institución poseedora de la lumbre del Espíritu Santo -*charisma* que, si bien no desconoce, el conjunto de su tratado lo deposita en manos clericales. Véase Juan de Ávila 1963, 190-215.

experiencia desta religiosa y su discreción y humildad en haver siempre buscado luz y letras en sus confesores la hacen acertar a decir cosas de oración que a veces los muy letrados no aciertan así por la falta de experiencia. (Báñez 1967, 190)

Báñez señala primero el paso incólume de Teresa por un juicio de carácter doctrinal. Pero esto es una antesala para luego destacar el aspecto más saliente de su marca de ortodoxia: la humildad manifestada en sus letras por la constante búsqueda de consejo en los agentes de la Iglesia. Si bien sabemos de la ambigüedad que la prosa teresiana carga respecto de los confesores (Carrera, 150-151; Sluhovsky, 210-214), el dominico optó por destacar los trazos más cercanos al del penitente ideal, lo cual podía hallar asidero de veracidad en el sometimiento expreso de Teresa en más de una oportunidad al examen ajeno. De hecho, cuando Báñez sea entrevistado durante el comienzo del proceso por la beatificación, testimoniará enfáticamente sobre la obediencia expresa de Teresa con hombres bien formados en letras, especialmente de la orden de santo Domingo, que le aportaría una mayor seguridad por su apego a la ley y la razón que los más fácilmente engañables hombres espirituales (Silveiro de Santa Teresa, 7).¹³

Báñez era una persona que, como deja en evidencia su censura, creía como Gerson en la continuidad de las revelaciones celestiales en su propio tiempo -de ahí que conceda la facultad de excepción a la palabra de Teresa incluso sobre algunos letrados a causa de su mayor experiencia interior. Para ello el dominico hace uso de un argumento que no por sencillo carece de efectividad: así como la capacidad mimética de Satán expresada por Pablo de Tarso en el canon neotestamentario (2 *Corintios*, 11: 14) debe volvernos sospechosos frente a las revelaciones privadas, no es menos cierto que el hecho preciso de que ello suceda es la contracara de la iluminación verdadera que algunas veces es distribuida entre el colectivo de creyentes: si el diablo se esfuerza por parecerse a ángeles buenos es porque éstos aún se hacen presentes entre nosotros (Báñez, 190).¹⁴ Es cierto que ello justifica los mayores cuidados, en particular -repitiendo el antiquísimo estereotipo de la inferioridad femenina- sobre las mujeres.¹⁵ Pero reforzando su seguridad en la realidad de

¹³ “porque siempre se informó de los hombres más letrados que ella hallaba, especialmente de la Orden de Santo Domingo. Y dijo a este testigo algunas veces, que se le sosegaba más el espíritu cuando consultaba algún gran letrado que no era hombre de mucha oración y espíritu, sino muy presto en razón y ley; porque le parecía que los hombres espirituales, con su bondad y afición que tienen a los que tratan de espíritu y oración, son más fáciles de engañar que los otros que con una discreción ordinaria juzgan las cosas según razón y ley”. Hay, en ese comentario, un claro encono hacia una espiritualidad más vinculada con la introspección y, probablemente, un alineamiento claro con su orden frente a la creciente y cada vez más poderosa Compañía de Jesús.

¹⁴ Similar argumento nutre la justificación de fray Luis de León (1951, 1316) en su *Carta a las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid*: “así como es cierto, que el demonio se transfigura algunas veces en ángel de luz, y burla, y engaña las almas con apariencias fingidas; así también es cosa sin duda, y de fe, que el Espíritu Santo habla con los suyos, y se les muestra por diferentes maneras, o para su provecho, o para el ajeno”.

¹⁵ “Sólo una cosa hay en este libro en que poder reparar, y con razón, basta examinarla muy bien, y es que tiene muchas revelaciones y visiones, las cuales siempre son mucho de temer, especialmente en mujeres, que son más fáciles en creer que son de Dios y en poner en ellas la santidad”. Báñez (190). Sobre la inferioridad

que surjan expresiones extraordinarias prosigue luego: “la Iglesia de Dios es y ha de ser santa hasta el fin, no sólo porque professa santidad, sino porque hay en ella justos y perfectos en santidad, no es razón que a carga cerrada condenemos y atropellemos las visiones y revelaciones, pues suelen estar acompañadas de mucha virtud y cristiandad” (Báñez 1967, 190). Por ello conviene seguir el precepto del Apóstol de probar a los espíritus para no extinguir el espíritu (1 *Tesalonicenses* 5: 19-21) (Báñez, 190).

Ahora bien, en un claro acto de concesión retórica, el censor reconoce su propia incredulidad en lo tocante a las visiones y revelaciones de la monja descalza. Pero ello no hace más que facilitarle la tarea de destacar las virtudes objetivables, palpables, los aspectos conductuales propios del enfoque gersoniano que los lectores de la censura esperarían:

Ninguno ha sido más incrédulo que yo en lo que toca a sus visiones y revelaciones, aunque no en lo que toca a la virtud y buenos desseos suyos, porque desto tengo grande experiencia de verdad, de su obediencia, penitencia, paciencia y charidad con los que la persiguen y otras virtudes que quienquiera que la tratare verá en ella. Y esto es lo que se puede preciar como más cierta señal del verdadero amor de dios que las visiones y revelacione. (Báñez, 191)

No importa, entonces, la incredulidad del evaluador, ya que las pruebas visibles de la santidad se hacen presentes en la mujer objeto de análisis frente a las visiones y revelaciones que, admite, deben llevarnos siempre a recaudos. En suma, son los signos objetivados en la conducta de la persona lo que es principalmente puesto bajo escrutinio, y no marca alguna de expresión subjetiva; no hay lugar para el autodiscernimiento. Báñez termina así por reafirmar la supremacía evaluadora de los agentes eclesiásticos sobre el penitente y su concomitante clericalización de la *discretio spirituum*. De hecho, como hiciera tiempo atrás Juan de Ávila por motivos distintos, afirma que el libro no debe hallarse en circulación, sino quedar circunscripto a los ojos de hombres doctos, con experiencia y discreción (Báñez, 191).¹⁶

Por último, debemos aceptar que la llaneza de la prosa teresiana era un elemento del que Báñez se sirvió para afirmar que Teresa no era una persona que engañara, interpretando la llaneza como una relación directa entre la palabra y las ideas que no dejan lugar a una elaboración retórica que ocultara la verdad. Pero más allá del estilo llano -que según Carol Slade (1995, 23) sería el eje central a partir del cual el dominico evaluaría la sumisión de Teresa a la jerarquía eclesiástica sin importarle su estado interior- lo que debe quedar en claro es que no fue solo ni principalmente un abordaje de tipo estilístico el que condujo al fraile a asegurar la ortodoxia de la religiosa. Las breves palabras aquí escritas dejan en claro que la censura expresa sobre todo la puesta en práctica de un esquema hermenéutico para diagnosticar el estado espiritual de un devoto. Báñez fue mucho más allá de los aspectos

femenina dentro del pensamiento cristiano véase Sánchez Ortega 1992; Elliott 1999, 2-5 y 35-60; y 2004, 203-211; Caciola, 129-175; Denike 2003, 10-43; Owens 2014, 56-84.

¹⁶ Ahlgren 1995 (50-51), afirma que Báñez estaba intranquilo acerca de que lectores faltos de educación teológica pudieran entender la *Vida* de una manera ortodoxa. Ello sería una expresión, sostiene la autora, de las reservas sobre la práctica de la enseñanza de Teresa a otras mujeres acerca de sus experiencias visionarias.

estilísticos. Sometió el *Libro de la Vida* al modelo hegemónico en materia de verificación de la veracidad o falsedad, la benignidad o no, de las visiones y raptos del agente que clamaba vivir experiencias más allá del orden natural ordinario. Lo que no se puede negar es que para la España temprano moderna la *discretio spirituum* era mucho más que, como sugiriera Nancy Caciola (2003, 83-87 y 312-315) para el mundo tardo medieval, una *discretio corporum*. Era, además, una *discretio dictorum*. En efecto, la articulación precisa de las palabras -no tanto del contenido puntual, sino de su sintaxis para resaltar los aspectos ortodoxos del discurso y las prácticas por sobre los elementos potencialmente sospechosos- tomaba una dimensión mayor a la hora de evaluar y/o de exaltar los frutos interiores de las penitentes.¹⁷ Los testimonios de los clérigos aquí trabajados son, pues, una muestra de ello.

Conclusiones

Las líneas precedentes han puesto en evidencia que los evaluadores se vieron lanzados a dar su parecer no solo por una posible presión colectiva, sino también por un interés personal que los alentaba a tomar parte del asunto. Ahora bien, a pesar de que los motivos que los movían eran ligeramente distintos -Ibáñez reafirmar su autoridad en el ámbito urbano, Juan de Ávila cumplir con su ideario de reforma moral y Báñez asegurar su obediencia a la institución eclesiástica-, los tres buscaron reafirmar la capacidad de los hombres ordenados, del juicio docto, frente a las autoproclamaciones de inspiraciones interiores y su concomitante fuente de autoridad alternativa -a tal efecto, vale aclarar, la recurrente búsqueda de un juicio docto de parte de Teresa, es decir, a un sometimiento explícito hacia sus superiores, ayudó a su siempre conflictiva asimilación. Hay, pues, un alineamiento estricto, en cuanto discriminación de espíritus se refiere, a los parámetros establecidos por la corporación teologal. En este sentido, los documentos analizados son una muestra clara de un esquema diseñado para reforzar el poder institucional de la Iglesia frente a los clamores espirituales de los penitentes en el corazón del siglo XVI.

Ahora bien, su importancia no termina allí. La disposición hermenéutica que adoptaron, al tiempo que cumplía con sus urgencias personales y colectivas, carga con consecuencias epistemológicas y sociales más profundas. Si por un lado intentaron reafirmar la autoridad de la Iglesia, no es menos importante que por otro lado asumieran la gran responsabilidad de proponer una respuesta al problema de categorización que los clamores contemplativos despertaban. En este sentido, vale destacar que sus juicios positivos le dieron a Teresa, aún en vida, una estabilidad relativa dentro de los márgenes de la ortodoxia católica que establecía un vínculo asimétrico y tenso, aunque atrapante y seductor, entre el poder institucional de la Iglesia y el fuerte peso *charismaticus* que engalanaba con autoridad a la reformadora descalza¹⁸. Podemos afirmar que tales sentencias, al dejar a la religiosa en la zona tolerable de la frontera trazada por los garantes de la auto-proclamada verdadera religión, establecieron una base a partir de la cual los futuros intentos en pos de la beatificación y canonización de Teresa pudieron ser realizados.

¹⁷ Quizás esa mayor dependencia en la palabra escrita sea una de las consecuencias derivadas de los nuevos modelos de santidad que desde fines del siglo XIV y comienzos del XV, según Caciola 2003, enfatizaban los aspectos no materiales -es decir, no incorporativos-, y basados en estados corporales mayormente controlados.

¹⁸ Sobre la relación de encuentro y desencuentro, complementariedad -incluso reversión- y oposición entre los poderes informales y los institucionales véase el ya citado trabajo de Coakley.

Es decir, la aprobación de su correcta conducta, moral y doctrina es, probablemente, la condición de que un proceso *post mortem* haya tenido lugar. Ello, no obstante, no implicó una respuesta prefijada al problema que enfrentaron: categorizar las vivencias de Teresa. Así como su juicio avaló a grandes rasgos lo que la religiosa sostenía vivir, los veredictos previos, y algunos posteriores como el de Alonso de la Fuente (Weber 1990, 159-161), la ubicaron, muy por el contrario, en el cuadro diabólico de la permeable grilla clasificatoria. Entonces, si bien abrieron la posibilidad para el futuro ascenso de Teresa hacia los altares de la santidad, ello no necesariamente llevó inscripto un destino manifiesto ni un camino llano y sin escollos. Muy al contrario, tal viaje fue uno de conflictos, disputas y discusiones que se insertan en el corazón mismo de uno de los problemas doctos más importantes de la intelectualidad religiosa del mundo moderno. Ayudaron, pues, tanto a abrir las puertas a una nueva santa peninsular, como a generar una apertura de interrogantes -a partir de plantear el carácter celestial de las inspiraciones teresianas- que los futuros clasificadores y biógrafos tempranos de Teresa continuarían indagando.

Obras citadas

- Agustín de Hipona. "De genesi ad litteram." *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1957.
- Ahlgren, Gillian T. W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Bailey, Michael. *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Balltondre, Mónica. *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2012.
- Báñez, Domingo. "Censura del P. Doming Báñez en el autógrafo de la *Vida*." En Teresa de Jesús. *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967. 190-191.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Ariel Dilon tr. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010 [1980].
- Boureau, Alain. "Le sabbat et la question scolastique de la personne." Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud dirs. *Le sabbat des sorciers en Europe, XVe-XVIIIe siècles*. Paris: Jérôme Millon, 1993. 33-46.
- . *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Broedel, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Caciola, Nancy y Sluhovsky, Moshe. "Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe." *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1.1 (2012): 1-48.
- Campagne, Fabián Alejandro. "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 (2011): 467-497.
- . *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Carrera, Elena. *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Legenda, 2005.
- Chiffolleau, Jacques (1990), "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation* 2 (1990): 289-324.
- Clark, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Coakley, John. *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Coleman, David. "Moral Formation and Social Control in the Catholic Reformation: The Case of San Juan de Avila." *The Sixteenth Century Journal* 267.1 (1995): 17-30.

- Denike, Margaret. "The Devil's Insatiable Sex: A Genealogy of Evil Incarnate." *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 18.1 (2003): 10-43.
- Elliott, Dyan. *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- . *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Evans, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1982].
- Forsyth, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Gersonii. "De examinatione doctrinarum." *Opera omnia*. M. Lud. Ellies du Pin ed. 2da edición. The Hague: Petrum de Hondt, 1728. I, cols. 7-22.
- "De probatione spirituum." *Opera omnia*. M. Lud. Ellies du Pin ed. 2da edición. The Hague: Petrum de Hondt, 1728. I, cols. 37-43.
- "De distinctione verarum visionum à falsis." *Opera omnia*. M. Lud. Ellies du Pin ed. 2da edición. The Hague: Petrum de Hondt, 1728. I, cols. 43-59.
- Gowland, Angus. *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006a.
- . "The Problem of Early Modern Melancholy." *Past & Present* 191 (2006b): 77-120.
- Juan de Ávila. *Obras completas del B. Mtro. Juan de Ávila*. Luis Sala Balust ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- . *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi, filia*. Luis Sala Balust. Ed. Barcelona: Juan Flors, 1963.
- Keck, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Keitt, Andrew W. *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*. Boston: Brill, 2005.
- León, fray Luis de. "Carta a las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid." *Obras completas castellanas*. Félix García O. S. A. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. 1311-1320.
- Macías, Facundo Sebastián. "El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación." *Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna* 8.29 (2014). <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/361/420>.
- Mercier, Frank. *La Vaudeurie d'Arras. Una chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- McGuire, Brian Patrick ed. *A companion to Jean Gerson*. Leiden: Brill, 2006.
- Ostorero, Martine. "Commentaire aux *Errores gazariorum*." *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*. Agostino Paravicini Bagliani et alii eds. Lausanne: Cahiers lausannois d'histoire medieval, 1999. 301-337.
- Owens, Yvonne. "The Saturnine History of Jews and Witches." *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* 3.1 (2014): 56-84.

- Paravy, Pierrette. “À propos de la Genèse Médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436).” *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age. Temps modernes*, 91.1 (1979): 333-379.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba Ediciones, 2007.
- Renoux, Christian . “Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l'âge baroque.” *Rives nord-méditerranéennes*, 1999. <http://rives.revues.org/document154.html>.
- Roldán-Figueroa, Rady. *The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569)*. Leiden: Brill, 2010.
- Russell, Jeffrey Burton. *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell, 1994 [1981].
- Sala Balust. Luis. “Introducción biográfica.” *Juan de Ávila. Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. 31-221.
- “Introducción”, en Juan de ÁVILA, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David*: Audi, filia. 1963. 1-80.
- Sánchez Ortega, María Helena. “Woman as Source of ‘Evil’ in Counter-Reformation Spain.” Anne J. Cruz and Mary Elizabeth Perry eds. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. 196-215.
- Silveiro de Santa Teresa ed. *Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús*. Burgos: Tipografía “El Monte Carmelo”, 1934-1935. 3 vols.
- Slade, Carole. *Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1995.
- Sluhovsky, Moshe. *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Weber, Alisón. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton. Princeton University Press, 1990.