



La cadena de transmisión textual. El modelo de inspiración de la obra palafoxiana *Luz de vivos y escarmiento en los muertos*

M^a Isabel Ostolaza Elizondo
Universidad Pública de Navarra

RESUMEN:

El trabajo trata de identificar el proceso de elaboración de una obra, que basada en las supuestas experiencias místicas de una monja carmelita del convento de S. José de Pamplona en los años siguientes a su fundación, muy en la línea imitativa de la obra de Santa Teresa, se transforma en la versión de Palafox en un texto de elevado contenido doctrinal y moral, centrado en la temática del Purgatorio, uno de los dogmas más batallados por la Contrarreforma católica contra sus adversarios protestantes. Ambas obras, la inspiradora de la versión de Palafox, y ésta misma, tendrán un gran éxito en la segunda mitad del s. XVII, trascendiendo la del obispo de Osma las fronteras españolas. De nuevo serán reeditadas en el s. XVIII, en el caso de la vida de la monja pamplonesa con el objetivo de impulsar la devoción local; en el caso de la versión palafoxiana, junto con sus obras completas, en un nuevo intento de impulsar la causa de su canonización.

ABSTRACT:

This piece of work tries to identify the writing process of a literary work which, based on the assumed mystic experiences of a Carmelite nun in San José Convent, in Pamplona, during the years following its foundation, very much like Saint Teresa's work, in Palafox's version turns into a text with a large doctrinal and moral content, focused on Purgatory-related subjects, one of the dogmas the Catholic Counter Reformation most fought against its Protestant opponents. Both pieces of work, the one inspiring Palafox's version and Palafox's itself were very successful in the second half of the 18th century —the Bishop of Osma's version even crossed the Spanish border. They were reprinted in the 18th century, aiming at boosting local devotion in the case of the nun of Pamplona, and, along with his collected works, aiming at trying again to promote his canonization in the case of Palafox's version.

Biografías del género femenino y su interpretación por el género masculino

El Renacimiento que, basándose en la herencia clásica, tanto hizo por recuperar la dimensión humana del hombre, no fue benigno con las mujeres. Se mantuvieron vigentes los prejuicios aristotélicos contra la mujer, a la que se consideraba como varón defectuoso (la naturaleza si pudiese haría continuamente hombres, y así cuando nace una mujer es falta y yerro de natura y contra su intención, como acaece cuando uno nace ciego o con algún otro defecto). La Iglesia, amparándose en San Pablo, tampoco dio protagonismo a la mujer, con lo que se fue generando una concepción del género femenino como algo secundario, únicamente necesario para la continuidad de la especie, que solo merecía consideración cuando era necesaria para transmitir linajes y mayorazgos a falta de descendencia masculina. El destino de las hijas de familia, por tanto, siempre ocupó lugares subsidiarios en la preocupación de los padres, pues el matrimonio desde la perspectiva civil era un contrato acordado por los padres, siendo condición imprescindible que la mujer tuviera dote para poder casarse¹. El resto de las hijas de familias importantes fueron destinadas al convento con una dote de menor cuantía, aunque tratándose de familias de menguado poderío social y económico, tampoco fue raro que permanecieran solteras, convirtiéndose en una especie de servicio doméstico de la hermana casada, a la que ayudaban en la crianza de los hijos y otras tareas consideradas propias de la condición femenina.

La vida de casada tampoco estaba libre de obligaciones. Establecidos los principios que debía observar la esposa (el ideal femenino plasmado por fray Luis de León en *La perfecta casada*), toda su vida giraba en torno al respeto hacia la autoridad del marido, la progenie y su crianza, convirtiéndose en soporte del honor y la honra familiar, que curiosamente se sustentaba en la vida de la esposa, y no tanto del marido que podía permitirse ciertas licencias sin sufrir por ello condena social. El resto de las mujeres (y no de las menos afortunadas), estaban condenadas en muchos casos a una vida de clausura que implicaba un encierro de gran dureza conforme se fue desarrollando la reforma de las órdenes religiosas. Supeditadas a las normas de la congregación, controladas a través de la confesión por la vigilancia constante de sus directores espirituales, supervisadas por visitadores de la rama masculina de la Orden que giraban visita regular a los conventos, seguían estando bajo la autoridad del varón, que opinaba sobre sus experiencias religiosas, que en algunos casos alcanzaban altos vuelos hasta el punto de constituir ejemplos notables de la mística, cuyo objetivo final era la unión espiritual con Dios.

Por lo que a pesar de que la sabiduría no era atributo que socialmente fuera valorado en las mujeres, muchas de ellas cumpliendo el mandato de obediencia debido a sus confesores y superiores, tuvieron que expresar por escrito lo que rondaba por su espíritu. Fenómeno que se incrementará tras la publicación de la obra de la fundadora de las Carmelitas Descalzas, siendo curiosamente Fray Luis de León, autor de textos tan poco favorables a la libertad femenina, quien se involucre en empresas editoriales que tendrán continuidad en el apogeo del Barroco, y serán utilizados en tiempos posteriores por otros autores que les darán un giro novedoso, convirtiendo la experiencia personal de algunas de estas monjas, en tratados moralistas sobre determinados temas relacionados con creencias so-

1.- IGLESIAS, C. *No siempre lo peor es cierto. Estudios sobre Historia de España*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, Círculo de lectores, 2008, en especial el cap. 5, pp. 214-231, sobre el enclaustramiento y silencio de las mujeres.

brenaturales. El éxito de la autobiografía de Santa Teresa editada por primera vez en 1588 por fray Luis de León a instancias de Ana de Jesús, fundadora del convento carmelita de S. José de Madrid, y los deseos de la Orden reformada de propagarse por los territorios de la monarquía católica, explican la proliferación de biografías tanto en la rama masculina como femenina del Carmelo descalzo.

La reforma carmelitana, y sus protagonistas principales, será recogida por los propios historiadores de la Orden, a partir de los datos conservados en el archivo general carmelitano, entre ellos las numerosas relaciones de monjas especialmente fundadoras, pero también de otras que siguiendo el ejemplo de vida teresiano, pretendían alcanzar la más alta de las moradas espirituales preconizadas por la santa abulense. Para poder demostrar la llegada a lo más alto del camino de perfección, era fundamental que las autoridades de la propia Orden, y en último caso las más altas instancias eclesiásticas, ratificaran las pruebas que manifestaban haber superado unas pocas elegidas, que declaraban haber sobrepasado los límites terrenales para entrar en contacto con seres sobrenaturales, visionados en sus padecimientos o triunfos gloriosos. Resulta llamativo, sin embargo, que la Orden reformada no estuviera inicialmente interesada en la edición de estas vidas de monjas del Carmelo Descalzo, como si quisiera detener el proceso de exaltación de la Reforma en su vertiente femenina. Tal vez pesaban en la mentalidad masculina que gobernaba la Orden los prejuicios contra la condición femenina, pues aunque la evidencia había demostrado que las mujeres eran capaces de desarrollar tareas intelectuales, entre ellas las de poner por escrito sus pensamientos, quedaban ciertas reservas contra la psicología femenina, proclive en razón de la debilidad de su naturaleza de posibles derivaciones hacia la histeria.

En lo referente a Navarra, se conservan dos biografías de estas características, una referida a la fundadora del convento femenino de S. José de Pamplona (Catalina de Valmaseda o de Cristo), y otra de una de las monjas que vivieron en él (Francisca del Santísimo Sacramento), ya en la segunda generación de carmelitas reformadas. En el primer caso, el empeño de la madre Leonor de la Misericordia, secretaria y redactora de la vida de la madre fundadora, que hizo todo lo posible para tratar de editar la edificante vida de Catalina de Cristo, se vio entorpecida por las numerosas cautelas, órdenes de documentación y revisión de determinados pasajes de la vida de la fundadora, que dejaron el proyecto en varias copias repartidas entre las casas centrales carmelitas de Madrid y Roma, y también en el convento de S. José de Pamplona. En el segundo caso biografiado, las experiencias de la visionaria Francisca del Santísimo Sacramento expuestas en varias relaciones, quedaron archivadas en los archivos de la Orden en Madrid.

Años más tarde, las vidas de ambas, como las de otras notables monjas carmelitas de varios conventos de Aragón y Castilla, verán la luz gracias al desvelo de Miguel Bautista de Lanuza, uno de los más importantes benefactores de la rama femenina del Carmelo, al que se le permite la consulta de los archivos centrales carmelitanos, con cuyos datos redactará y costeará la edición de algunas de estas vidas. De ello se vanagloria en la última de sus ediciones (la correspondiente a Francisca del Santísimo Sacramento, que vio la luz en 1659), donde en el prólogo dedicado al lector dice que hacía 37 años había empezado a escribir los *exemplos de virtudes heroicas de algunas hijas de Santa Teresa, y cinco de ellas ya están impresas*. La pretensión del protonotario de Aragón y miembro del Consejo de ese

reino, era, en el caso de Francisca del Santísimo Sacramento, la de comparar las experiencias místicas de la monja pamplonesa con las de Santa Teresa. Sin embargo, la edición de la vida de la monja visionaria causará no poco disgusto entre las autoridades de la Orden. El propio editor trata de salvaguardar su responsabilidad en la edición de dicha vida, curándose en salud al incorporar al final de la misma toda una panoplia de censuras de destacadísimos eclesiásticos, muchos de ellos calificadores del Santo Oficio de la Inquisición.

Tiempo después, en 1664, la vida de Francisca expurgada de detalles personales y convertidas sus visiones en estereotipos de pecadores de distinto grado de culpa y condición social, será utilizada por fray José de Palafox (monje cisterciense de Huerta, sobrino y editor póstumo de las obras de su tío Juan Palafox que acabó su vida como obispo de Osma) para elaborar un tratado sobre el Purgatorio y la forma de redimir las penas de los condenados, que bajo el título *Luz a los vivos y escarmiento a los muertos*, se convertirá en uno de los best-seller utilizados todavía en el s. XVIII. Esta obra trata de ser fundamento doctrinal para sacar partido de este dogma de la Iglesia, con el objeto de convencer a los fieles cristianos de la conveniencia de contribuir al rescate de las almas condenadas en este lugar de purificación mediante sufragios de sus familiares difuntos. Libro destinado más bien a predicadores y confesores, la aportación interesante de Palafox (no queda claro si del tío o del sobrino), son sus comentarios, pues presenta brevemente cada caso para extenderse en argumentos que tratan de justificar las causas de la condena de las almas a ese lugar de suplicio —hablando de la posibilidad del perdón divino, llega a decir *se perdona la culpa pero no la pena*—, con lo que no queda otra opción para la redención de los pecados sino la aplicación salvífica de los sufragios de difuntos, uno de los pilares económicos de la Iglesia católica.

La obra de Palafox es por otra parte bastante comedida, bien estructurada con argumentos dialécticos fundamentados en la sagrada Teología, que se exponen a favor y en contra de cada caso. Nada que ver con otros textos del Barroco más exacerbado, donde se trata de coaccionar más que de conmover las conciencias, puesto que las almas condenadas llaman a gritos a sus familiares para exigirles el cumplimiento de mandas testamentarias en las que el difunto había dispuesto cantidades ingentes de sufragios, que sus herederos ¿no querían o no podían cumplir?, sin quebranto del patrimonio familiar². Siendo llamativa la geografía donde desarrollaron su actividad los visionarios y autores de obras de este tipo (Soria, Navarra, Huesca, Zaragoza), dedicamos este trabajo a las vidas de las monjas carmelitas relacionadas con el convento de S. José de Pamplona.

Extracción social y formación intelectual de las monjas carmelitas del convento de S. José de Pamplona:

Constituyen la culminación de la tarea editorial de Miguel Bautista de Lanuza, de la familia de los justicias de Aragón, miembro del Consejo de Aragón y protonotario de ese reino. Este personaje, gran amigo de la reforma del Carmen en su vertiente femenina, cos-

2.- GONZÁLEZ POLVILLO, A. «Gritad malditos, gritad: El libro *Gritos del purgatorio* de José Boneta (1689), como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método de disciplinamiento social», en *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la E. Moderna* (Fco. Núñez Roldán, coord.). Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007, pp. 27-70.

teó la edición de las vidas de determinadas monjas compañeras de Sta. Teresa como Isabel de Sto. Domingo impresa en Madrid 1638. Mantiene su interés por las fundadoras de conventos, algunas coetáneas de la santa abulense (Feliciano de S. José, fundadora del convento de este nombre en Zaragoza, impresa en esa ciudad en 1654, junto con la historia de la fundación del convento)³. Otras vidas de monjas carmelitanas, como la de Jerónima de S. Esteban, editada en Zaragoza en 1653; La vida de Teresa de Jesús, en el siglo Brianda de Acuña Vela, del convento de Valladolid, impresa en Zaragoza en 1657; finalmente, las monjas de Pamplona (la venerable Catalina de Cristo, fundadora de los conventos de Soria, Pamplona, Barcelona, cuya biografía escrita por la madre Leonor de la Misericordia vió la luz en Zaragoza en 1659, y la vida de Francisca del Santísimo Sacramento, impresa asimismo en la ciudad del Ebro en 1659).

Lanuza, convertido en un benefactor de la Orden reformada de Carmelitas Descalzas, se relacionó tanto con el convento de Madrid, donde estaba el archivo general de la Orden en España (con datos de conventos masculinos y femeninos), como con los de Pamplona y Zaragoza, y realizó una labor impagable de propaganda carmelitana al difundir con afanes ejemplarizantes la vida de las protagonistas de la implantación del Carmelo femenino reformado. En algunos casos, como en el de la *Vida de Catalina de Cristo* (en el siglo Catalina de Valmaseda), se encontró el relato ya escrito por la mano de Leonor de la Misericordia, que por encargo de sus superiores se había convertido en secretaria y confidente de la fundadora, que no sabía escribir. Se conservan diversas versiones manuscritas de su vida, unas en el convento de S. José de Pamplona y otras que estuvieron en los archivos de la Orden en Madrid y Roma, algunos de los cuales debido a la Desamortización decimonónica fueron a parar a la BN de Madrid. El editor utilizó la versión de la biógrafa, pero no la transcribió literalmente, dando paso a otros datos sobre el desarrollo de la Comunidad del convento pamplonés de S. José años después de su fundación.

Centramos el trabajo en las obras que tienen como protagonistas a la fundadora y monjas del convento de Pamplona. Sabemos por la *Vida de Catalina de Cristo*, que al poco tiempo de la fundación del convento de Soria, patrocinado económicamente por Beatriz de Beaumont, la madre Catalina se trasladó con cinco monjas a realizar la fundación en Pamplona, animada por la misma Beatriz de Beaumont que le prometió destinar al convento la casa que su familia tenía en la ciudad. Entre estas monjas venidas de Soria, estaba Francisca del Santísimo Sacramento, la cual (según datos de su vida) a su vez procedía de la ilustre familia soriana de los Vinuesa, y era por tanto sobrina de Beatriz de Beaumont por parte de su marido Juan de Vinuesa, comendador de Calatrava en La Serena (Badajoz). Al igual que Leonor de la Misericordia (en el siglo Leonor de Ayanz y Beaumont) era sobrina carnal de Beatriz de Beaumont. El papel de esta dama, descendiente de otra ilustre familia navarra (los señores de Arazuri, emparentados con la familia de los condes de Lerín y condestables de Navarra), será fundamental para el progreso de las fundaciones carmelitanas femeninas en Soria y Pamplona, pues fracasados sus intentos de sucesión en el señorío de Arazuri y la transmisión del mismo al matrimonio por ella organizado entre Leonor de Ayanz y Francisco de Beaumont, primos carnales entre sí y sobrinos suyos, decidió orientar sus desvelos hacia objetivos más perdurables.

3.- CARVAJAL GALLEGU, J. «Las hijas de Santa Teresa de Jesús en el Pilar», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, nº 29 (1976), pp. 129-146.

Santa Teresa, que además de sus cualidades espirituales era mujer de inteligencia extraordinaria, procuró en sus primeras fundaciones buscar el apoyo de las clases sociales elevadas, entre cuyas mujeres encontró protección unas veces (Toledo, palacio de Luisa de la Cerda en 1562, donde acude para consolar a la dama por la muerte de su marido, los duques de Alba), o quebraderos de cabeza en otras (por parte de la duquesa de Pastrana en la fundación del convento de ese lugar). La santa hizo dos clases de fundaciones: unas de pobreza absoluta que vivían de limosnas, y otras de renta, pues la experiencia le fue demostrando que confiar el futuro exclusivamente a la providencia divina provocaba muchas incertidumbres. Las fundaciones de Soria y Pamplona pertenecen a esta segunda categoría, y no hubieran podido realizarse sin el apoyo económico de Beatriz de Beaumont, que con 62 años de edad tomó el hábito carmelita en Pamplona, llevando consigo a dos criadas que también entraron de religiosas. Y es que las monjas del convento pamplonés en sus primeros tiempos fueron en su mayoría hijas de familias importantes del reino, algunas de ellas señoriales. De esta manera, como había sucedido en etapas anteriores, las hijas de familias notables no destinadas al matrimonio encontraban acomodo digno en la nueva orden religiosa, más acorde con la espiritualidad de unos tiempos de crisis.

Llama la atención que la vocación religiosa, el llamamiento de Cristo hacia las que serán sus esposas, sea la justificación para la entrada en el convento de muchas mujeres de alta, mediana y baja alcurnia. Una transposición a lo divino de los esquemas de la organización social de la época, en la que la mujer veía condicionada su vida por un sistema patriarcal que determinaba su futuro en función de las estrategias de afianzamiento y prosperidad familiar. En caso de supervivencia de los hijos, se daba prioridad a los varones como perpetuadores del título, apellido y patrimonio familiar, mientras que las féminas eran destinadas al matrimonio con iguales a su categoría social en los casos en que la familia tuviera recursos para dotarlas, y el resto de las hijas eran destinadas al convento con una dote de menor cuantía. Tenemos testimonios abundantes en los testamentos de la baja Edad Media y comienzos de la Moderna de que la voluntad de los padres predominaba sobre la de los hijos, de forma que las mujeres, especialmente las de buena familia, no tenían otro destino que el matrimonio o el monasterio, convertido asimismo en lugar de recogimiento de muchas viudas piadosas con recursos económicos. Es la decisión tomada por Beatriz de Beaumont, viuda sin hijos, una vez fracasados sus proyectos de intervención en la sucesión de la familia de los señores de Arazuri a través de sus sobrinos.

La hija de los señores de Arazuri y viuda de Juan de Vinuesa, muertos sus hermanos varones, sintió la responsabilidad de ocuparse de las obligaciones familiares cumpliendo las mandas testamentarias de sus padres que quisieron enterrarse en la iglesia del nuevo monasterio de Santiago de Pamplona, para la que costeó el magnífico retablo de su altar mayor en el que están representadas las armas de los Beaumont-Icart. Al mismo tiempo, había prohijado a sus sobrinos Francés y Francés Carlos, hijos naturales del tercero de sus hermanos, llegando a organizar el casamiento del sobrino mayor con Leonor de Ayanz, la única hija de los señores de Guendulain. Para facilitar la vida de sus sobrinos, les dotó con una renta de 1.000 ducados sobre un juro de heredad que tenía sobre las alcabalas de Logroño, más otros bienes con los que constituyó mayorazgo. Sus planes de dar continuidad a su familia a través de su sobrino mayor fracasaron, pues el matrimonio no se llegó a consumar por oposición de la esposa Leonor de Ayanz, que abandonó a su marido

en 1577, refugiándose con su tía Beatriz en Soria, donde pocos años después se fundaría el convento carmelita de la Santísima Trinidad. El proceso de disolución matrimonial culminó años después, casándose de nuevo el despechado Francés de Beaumont en 1587. Para entonces, los planes de Beatriz de Beaumont habían dado un vuelco a lo divino, interesada como estaba en promocionar la fundación carmelitana de Pamplona, lo que ocasionó el enfado de sus sobrinos que vieron recortada la asignación que obtenían de su tía, y la envolvieron en pleitos hasta el final de sus días.

Sabemos que Beatriz de Beaumont tenían una fuerte personalidad y una elevada formación intelectual, y que quiso expresar, con su firma en el contrato de sus capitulaciones matrimoniales con Juan de Vinuesa, que era consciente de lo que hacía y que estaba orgullosa de suscribirlo como mujer que sabía escribir. Leonor de Ayanz, por su parte, había recibido una esmerada educación, convirtiéndose en secretaria de Catalina de Cristo y elaboradora de su biografía⁴, y según testimonio del padre Jerónimo Gracián que la conoció, *savia muy bien escribir y leer latin, pintar y labores de mugeres*⁵. Por tanto, estas mujeres de familia aristocrática, pero también otras de extracción burguesa, como la de Santa Teresa, habían utilizado las bibliotecas de sus casas, que las habían familiarizado con la lectura de textos devocionales pero también con libros de caballerías⁶. Como señalan los especialistas en la vertiente cultural de la Historia del libro, la obra de Santa Teresa es producto de una revolución cultural, pues la autora es hija del libro, que devora como lectora, pero también utiliza como escritora, y gracias al cual sus confesores podrán validar la ortodoxia de sus experiencias místicas como carmelita. Pero la obra de la Santa debe también mucho al libro impreso, que permitirá la difusión de sus escritos, que ejercerán una enorme influencia espiritual en sus contemporáneos⁷.

Desconocemos la composición de las bibliotecas de los señores de Arazuri y Guendulain, pero sin duda serían similares a otras de sus contemporáneos de extracción nobiliaria, en la que además de los libros piadosos y de caballerías predominaban los libros de historia. Sabemos que los gustos de Leonor de la Misericordia se orientaron asimismo a coleccionar grabados de santos, que probablemente pensaba utilizar para la edición de la obra de Catalina de Cristo. Para ello se cartegó con Ana de San Bartolomé, confidente de Santa Teresa, y fundadora del convento de Amberes, a la que solicitó estampas de Sta. Teresa y Catalina de Cristo, de la vida de Cristo, etc., realizadas por artistas que trabajaban en esa ciudad, emporio del arte editorial. También mantuvo correspondencia con la madre Inés de Jesús, priora del convento de Medina del Campo, a quien pidió datos sobre la etapa de Catalina de Cristo en ese monasterio antes de iniciar su etapa fundacional. Y con diversos padres carmelitas que revisarán su manuscrito, e incluso con el historiador de la orden fray José de la Madre de Dios.

4.- RODRÍGUEZ, P.-ADEVA, I. *Leonor de la Misericordia. Relación de la vida de la venerable Catalina de Cristo*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1995, nº 28 de la colección Biblioteca Mística Carmelitana.

5.- BELTRÁN LARROYA, G. *Carmelitas descalzas de Cataluña y Baleares. Documentación histórica (1588-1988)*. Roma: Fontes Selecti, 1990, t. 3, p. 417.

6.- Además del testimonio de Sta. Teresa en su *Vida*, ver MOREL-FATIO, A. «Les lectures de Sainte Thérèse», *Bulletin Hispanique* 10 (1908), pp. 17-67. y GARCÍA DE LA CONCHA, V. *El arte literario de santa Teresa*. Barcelona: Ed. Ariel, 1978.

7.- SÁEZ, R. «De la lecture à l'écriture. Les pouvoirs du livre dans l'autobiographie de Thérèse d'Avila (1515-1582)», en *L'imprimé et pouvoir dans les langues romanes* (R. Sáez dir.). Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 101-127.

De las 50 cartas manuscritas de la biografía de Catalina de Cristo que se conservan en el convento de S. José de Pamplona, hay algunas dirigidas a sus hermanos, entre ellos el señor de Guendulain, como la fechada en Barcelona a 25 de Enero de 1604, donde le comunica que fray Ignacio de Ibero, abad de Fitero, no había podido llevarle los libros que la hermana quería enviarle por ser voluminosos. Probablemente, dichos libros llegaron a su destino en Guendulain tras el regreso de Leonor con el cuerpo de la madre Catalina desde Barcelona a Pamplona. Entre ellos, probablemente la *Historia evangelica* del padre Jerónimo Nadal, publicada en Amberes por Martín Nucio, continuador de Plantino en 1593, y que por donación de Jerónimo de Ayanz, sobrino de la madre Leonor, se encuentra en el convento pamplonés⁸. No debe menospreciarse el papel formativo de las bibliotecas conventuales. Sabemos que Santa Teresa, como manifiesta su compañera de convento M^a de San Francisco y recoge Morel-Fatio, tenía predilección por las vidas de los santos, los *Morales* de S. Gregorio, las obras del Cartujano, el *Abecedario espiritual* del padre Osuna, la *Subida al Monte Sión* del franciscano Laredo y el *Arte de servir a Dios* del padre Alonso de Madrid, que tanto influirían en la redacción de sus *Moradas*⁹. También la santa abulense, en su libro sobre las *Fundaciones*, preconizaba que en sus conventos hubiera buenos libros de devoción.

Parece asimismo que Francisca del Santísimo Sacramento, también pariente de Beatriz de Beaumont pues era sobrina de su marido, recibió una educación esmerada. Cuando acompaña a Catalina de Cristo para la fundación del convento de S. José en Pamplona, se la menciona como «cantora», es decir experta en las artes del canto que utilizaría en el coro del convento. Sabemos que la educación musical era un complemento a la educación elemental en lectura y escritura, muy apreciada por los varones que querían conseguir una plaza de corista en las parroquias de las ciudades importantes, y que en el caso de las mujeres sirvió para facilitar su ingreso en los conventos de clausura. Los datos de la biografía de Francisca del Santísimo Sacramento nos dicen que nació desfavorecida por la naturaleza en cuanto a hermosura, gentileza y donaire, y que desde niña tuvo inclinación por el estado religioso. En Pamplona, donde además de destacar en el coro tuvo el cargo de portera del convento de S. José, comenzó a experimentar apariciones nocturnas de almas del purgatorio y otras que gozaban de la gloria.

Por mandato de su confesor —según nos lo refiere Lanuza en la dedicatoria al lector de la vida de esta monja carmelita—, comenzó a escribir dichas visiones. Pero posteriormente, según refiere de nuevo Lanuza, el padre general Juan del Espíritu Santo, Provincial de Castilla la vieja, al visitar el convento de Pamplona le ordenó dar cuenta de su oración a la madre priora Margarita de las Llagas y a su sucesora Ana M^a de Jesús. La fuente de información de la que se sirve Lanuza es la relación escrita, en parte de mano de la monja y en parte dictada a sus superiores. Una nueva visita al convento de S. José del Padre General fray Alonso de Jesús María, que leyó dichas relaciones y vió que contenían cosas admirables (visitas de las almas de Purgatorio, Cristo y los santos), motivó la orden a la monja visionaria en 1621 de que no hablase de cosas interiores sino a su confesor. Toda una secuencia de mandatos y prohibiciones para dejar constancia de sus experiencias

8.— Puede consultarse una edición facsímil realizada a partir de un ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Deusto, y publicada en Bilbao: Univ. Deusto - edics. El Mensajero, 2008.

9.— WEBER, A. *Teresa de Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: University Press, 1990.

místicas, en la línea seguida en las órdenes religiosas femeninas, en las que los directores espirituales ejercían un control sobre las confesiones de las monjas, y las superiores de los conventos vigilaban posibles excesos en las manifestaciones espirituales de los miembros de la comunidad.

Ciertamente, la extraordinaria vida de Santa Teresa que circuló en copias manuscritas antes de su edición por fray Luis de León en Salamanca en 1588, influyó enormemente en las monjas de la reforma carmelitana. Y no hubo convento que no quisiera seguir su senda, e hiciera todo lo posible por glorificar la vida de la fundadora de la institución y de sus monjas notables. Hasta el punto proliferaron las monjas visionarias, que según recoge Lanuza, la propia Santa desde el cielo hizo una advertencia a toda su reforma por medio de Catalina de Jesús, fundadora del convento de S. José de Veas, *para que no se escribiese en sus conventos cosa que fuese revelacion... porque aunque muchas eran verdaderas, también se sabía que son muchas falsas y mentirosas*. Y esta advertencia fue tenida por cierta por muchos clérigos supervisores de los conventos de monjas de clausura, y por otros que estudiaron y comentaron la obra de la Santa. Así advierte Lanuza que D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, en las notas que hizo al segundo tomo de *Cartas* de la santa abulense, discurre largamente sobre los motivos que tuvo la seráfica maestra para expresar semejante dictamen, y del mismo modo el Padre General Alonso de Jesús María mandó prudentemente que las relaciones de Francisca del Santísimo Sacramento no se publicasen en el convento ni fuera de él.

Se trataba de introducir pautas racionales, de imponer cordura en un relato que parecía fantástico, tal vez producto de la sugestión imitativa de la vida teresiana, o de alucinaciones provocadas por la debilidad de un cuerpo sometido a muchas mortificaciones, ayunos y vigilijs. De nuevo, la cautela masculina hacia las manifestaciones del espíritu femenino, poco dotado para el rigor intelectual, según la concepción de los tratadistas de la época (entre ellos el bajonavarro Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios para las ciencias*). Tal vez por ello Lanuza, al realizar años después la edición de las visiones de la monja, alude en su biografía a las condiciones físicas de la susodicha, que no gozaba de los dones de la hermosura y de la femineidad, y tenía un fuerte carácter que podría asemejarla a la psicología varonil. Todo un recurso literario del editor, que utiliza la antítesis para no desdeñar del arquetipo de mujer consolidado en los ambientes eclesiásticos y científicos de la época¹⁰. Antítesis que podría resumirse en la frase «mujer solo en el sexo, en lo demás varón», que utiliza el editor de la vida de la reformadora agustina Mariana de San José, pues todavía en la mentalidad colectiva masculina no terminaba de aceptarse la escritura femenina como digna de consideración¹¹.

Sin embargo, ante la persistencia de las visiones de la monja, las cautelas dan paso a la licencia de proseguir la anotación del relato, expresada por el nuevo Padre General fray Juan del Espíritu Santo cuando visita el convento en la década de los 30 de la decimosép-

10.– Algunas mujeres, al asumir trabajos de varón, se definen como tales (la miniaturista Christine Pisan), Catalina Sforza al tener que ocuparse del gobierno de su familia y señorío por muerte de su marido, pasó a la historia con el sobre nombre de La Virago. Algunos teólogos y cronistas conventuales, para enfatizar el grado de instrucción y buen desempeño de algunas monjas, las describían como mujeres de aspecto varonil y de majestuosa gravedad. Ver C. IGLESIAS, *Op. cit.* pp. 127-128.

11.– HERPOEL, S. *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografía por mandato*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1999, p. 26-27. (Colección Teoría Literaria: textro y teoría, nº 29).

tima centuria, aunque encarga a la superiora Ana María de Jesús que lo lleve a la pluma. Todos los papeles permanecieron guardados en archivo principal de la Orden en Madrid, y fueron entregados a Lanuza por mandato de dicho Padre General y de fray Estevan de S. José para documentarse sobre la vida de Isabel de Sto. Domingo, que publicó en 1638. El protonotario Lanuza, sin embargo, tardó un tiempo en editar estas manifestaciones extraordinarias, que vieron la luz en 1659, poco tiempo después de la edición de la vida de Catalina de Cristo, fundadora del convento de S. José de Pamplona. La publicación de la vida y visiones de Francisca del Santísimo Sacramento disgustaron a la Orden del Carmen, pues el Padre General fray Diego de la Presentación manifestó a fray José de Palafox: *Dios se lo perdone al Protonotario, que sin saberlo la Religion, nos ha mortificado harto con este libro que ha escrito, que estas cosas acá no queremos que se publiquen. Guardanse en el archivo de la Orden, para que seamos agradecidos a Dios. Pero juzgamos que conviene no publicarlas, y harto hemos sentido que haya salido este libro*¹².

Las razones del disgusto de los dirigentes de la Orden carmelitana no estaban relacionadas tanto con el tema sino con la forma en que se expresaban las visiones de la monja pamplonesa. Uno de los temas recurrentes en las sociedades de todas las épocas está relacionado con la creencia en la vida más allá de la muerte. La forma de construir el imaginario relacionado con dichas creencia es diversa según las diferentes civilizaciones y culturas. En lo que respecta a la cultura occidental, tan dependiente de la tradición judía, clásica y cristiana, el más allá podía albergar diversas moradas: una a la que irían los que por sus buenas obras eran dignos de recibir el premio eterno; otra a la que irían los que por sus malas obras eran merecedores de la condenación eterna; y en la tradición cristiana, otra morada transitoria en la que se purgarían las almas de los que no podían acceder directamente al paraíso. Tanto la iglesia cristiana oriental (ortodoxa griega y sus relacionadas), como la occidental (iglesia católica), convirtieron en dogma de fe la creencia en el purgatorio, y a través de diversos concilios condenaron las doctrinas heterodoxas que ponían en cuestión tales fundamentos credenciales. A lo largo de la historia del cristianismo, diversos herejes fueron condenados por negar dicha doctrina.

En los comienzos de la Edad Moderna, la Reforma protestante y su creencia en la predestinación de la salvación, consideró inútiles otros medios que no fueran la misericordia divina para garantizar el objetivo de la salvación final. Por ello, y también para minar uno de los recursos económicos más importantes de la Iglesia Católica, argumentaron en contra de las indulgencias, que facilitaban alcanzar sin demora el paraíso eterno, y del culto a las reliquias de los santos, que junto con los sufragios de los difuntos favorecían en gran medida la llegada al mismo, poniendo a prueba los principios doctrinales de la iglesia romana. Ya desde las primeras manifestaciones protestantes, Juan Eckio entabló un debate con Lutero, que se vio forzado a declarar la inexistencia del Purgatorio. Los padres intervinientes en el concilio de Trento apuntalaron los dogmas de la Iglesia Católica difundidos a través del Catecismo elaborado por mandato conciliar, y la campaña de refutación de los principios protestantes llevada a cabo entre otros por los miembros de

12.- Recogido por fray José de Palafox, monje cisterciense de Huerta y sobrino de Juan de Palafox y Mendoza, que murió como obispo de Osma, en la edición póstuma de sus obras, (dos ediciones en 1668, y 1762, para impulsar el proceso de su beatificación, no concluido hasta 2011). En ambas ediciones, que contienen el extracto de la vida de la monja, se expresa el disgusto de la Orden Carmelitana porque dichas manifestaciones hubieran visto la luz.

la Compañía de Jesús, especialmente en Alemania, se empeñaron en resaltar que incluso entre los calvinistas no se descartaba la existencia de un lugar, situado en la antesala del cielo, en el que quedarían definitivamente las almas de los que no habían sido lo suficientemente malvados para ser condenados al infierno, pero que tampoco eran merecedores del paraíso eterno.

Autores como Martín Becano, doctor en Teología de la Universidad de Maguncia, recogieron las disputas académicas presentadas en dicha universidad a propósito del tema¹³. De tales debates se concluye que hay una diferencia entre el purgatorio calvinista y el católico, pues mientras el primero es para toda la eternidad, se puede salir del segundo para alcanzar la gloria a través de los sufragios que los vivos ofrecen por las almas de los muertos. Y para apuntalar dicha tesis, presenta una batería de argumentos de santos padres con sus manifestaciones respecto al alma de los difuntos. Mientras Tertuliano en su libro *De anima* niega que las almas de los difuntos se puedan aparecer a los vivos, Sto. Tomás dice que si bien las almas separadas del cuerpo no tienen capacidad para moverse por sí mismas, sí lo pueden hacer en forma de ángeles o demonios. San Agustín en *De civitate Dei*, lib. 10, cap. 11, y S. Juan Crisóstomo en su *Homilia 29* sobre S. Mateo, complican las cosas, pues dicen que con frecuencia los demonios simulan ser almas de los muertos.

Ello sirve de excusa para que Becano señale las pistas para distinguir si las apariciones de estos seres sobrenaturales corresponden a ángeles buenos o malos, o bien a las almas de los difuntos. Señala que las almas de los bienaventurados que van al cielo resplandecen (apoyándose en textos de S. Mateo y S. Pablo), son impasibles —lo que equivale a que no se corrompen (de nuevo S. Pablo)—, y se pueden mover con sutileza, o en otras palabras pueden entrar en la percepción de otros cuerpos, pues según S. Anselmo de Canterbury, «spiritus potest penetrare corpore». No se expresa con tanta claridad, en cambio, sobre las apariciones de las almas del purgatorio, aunque en la controversia con los calvinistas afirma que tal morada temporal existe como lugar de purificación de las almas que tras su muerte no pueden acceder directamente al paraíso. Y que a diferencia del purgatorio calvinista, que es eterno, en el purgatorio católico una vez expiadas las culpas por los pecados cometidos, se puede salir para alcanzar la gloria.

Desde la segunda mitad del s. XVI y a lo largo del s. XVII, diversos autores como los jesuitas Teodoro Peltano y Diego Baeza, el franciscano Lorenzo de S. Francisco, los padres José Méndez y José Paris, de la congregación de Mínimos de S. Francisco de Paula, escribieron sobre el Purgatorio. Para que el tema no pareciera solo una controversia entre católicos y protestantes, la Santa Sede apostólica romana promovió la edición de determinadas obras que aseguraban que tales asuntos eran también dogma en la iglesia ortodoxa griega¹⁴. El cap. 13 de Allatio trata sobre el purgatorio según los rituales de los griegos, el cap. 45 se refiere al purgatorio de los hebreos, para concluir en el cap. 52, que tanto la iglesia cristiana oriental como la católica occidental coinciden en la existencia del purgatorio, pero lo justifican con argumentos diferentes: *His omnibus constat, Eceelsiam*

13.— *Disputatio De purgatorio calvinistarum, cum appendice De statu animarum post hanc vitam, Moguntiae proposita a M. Reiner Oer SS. Theologiae baccalaureo, pro gradu licentiae. Praeside R.P. Martino Becano e S.I. SS. Theologiae doctore et professore ordinario. Moguntiae: ex off. Ioannis Albini, 1609. Ver especialmente las págs. 116-157.*

14.— Leonis Allatii, *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetue in dogmate consensium. Romae: Josephum Lunam Maronitam, 1655.*

graecam et latinam, de poenis et igne purgatorio eadem sentire, eadem tenere, nec in diverso modo de dogmate ratiocinari. Sírvanos estas digresiones para señalar que el tema era de envidia, y que también en nuestro país se le dedicó atención y espacio literario, sobre todo desde fines del s. XVI al s. XVIII. Se fue desarrollando, y no solo en la monarquía hispánica, una cosmovisión postridentina impuesta por la Iglesia católica, que afectaba a la organización de la sociedad y a la vida de los sujetos que la conformaban.

La *Vida de Francisca del Santísimo Sacramento* y la gestación de sus visiones

En el capítulo precedente hemos señalado las vicisitudes que sufre el relato manuscrito de las visiones de la monja pamplonesa, y el disgusto que causa la edición de las mismas entre las autoridades eclesiásticas del Carmelo descalzo. En el prólogo al lector, el editor Lanuza nos habla de las versiones de dichas relaciones: una inicial, escrita por la propia monja y que el editor llama *Diario*, y otras tres postreras y más extensas declaradas a sus superiores en el convento de S. José, que el editor llama *Relaciones*. Con todo este material, Lanuza organiza la *Vida de Francisca del Santísimo Sacramento* en 3 libros: El primero con detalles de su trayectoria vital desde su nacimiento en Soria, ingreso en el Carmelo descalzo, venida a Pamplona con la madre fundadora del convento de S. José de esta ciudad, e inicio de sus visiones. El segundo libro con las apariciones de difuntos de su familia y otros que conoció en el convento pamplonés, en forma de las almas de Purgatorio. El tercer libro sobre las apariciones de santos que la visitaron en los últimos años de su vida.

El relato recogido en los libros 2 y 3 es tan extraordinario, que el propio editor se cura en salud y en los prolegómenos de la obra, en una denominada *Protesta del autor*, manifiesta que siguiendo el decreto de Urbano VIII de 3 de marzo de 1625, confirmado el 5 de julio de 1634, no pretende se dé a la obra la fé y autoridad que deven tener las profecias y visiones examinadas y aprobadas por la Santa Sede apostolica romana, sino tan solamente la que suele y puede darse a historias formadas de pareceres, testimonios y relaciones humanas. Ni tampoco pretende con su edición influir en el proceso de santificación de esta religiosa *Ni pretendo... dar principio... ni ganar algun passo a favor de estas venerable religiosa, o prevenir el juicio... de la Santa Iglesia y de la Sede Apostolica... que sola es la que ha de dar autoridad y hazer autenticas la vida, la muerte, la santidad, las virtudes y los milagros de los siervos de Dios.* Y conociendo, como miembro de uno de los organismos de la burocracia de los Austrias, los problemas que pudiera acarrearle el tribunal de la Inquisición española, se protege dedicando la obra nada menos que al Inquisidor General Arce y Reynoso, al que primero entregó la versión manuscrita de la obra para su censura, que fue favorable y se expidió en Madrid el 21 de febrero de 1659.

Previamente, había conseguido la aprobación eclesiástica del dominico fray José Buenaventura Ponz, vicario del arzobispo de Zaragoza, que no se pronuncia objetando que se trata de materia dificultosísima, aunque según Sto. Tomás y otros muchos doctores de la Iglesia, no podía aceptarse que las almas del purgatorio encomendaran a la monja a Dios, pues no estaban en estado de rogar por nadie. Finalmente, se da la licencia de impresión el 2 de Octubre de 1658 (no olvidemos que Lanuza era miembro del Consejo de Aragón, que era quien daba las licencias de impresión para ese reino). También había conseguido

la aprobación del Dr. Manuel Salinas y Lizana, canónigo de Huesca, tras lo cual obtuvo la licencia de impresión del virrey de Aragón el 8 de Octubre de 1658. Por si pareciera que los apoyos a la edición eran pocos, incorpora al final de la obra diversas censuras de importantes eclesiásticos de la época. En pag. 531 aparece la de fray Francisco de Araujo, obispo de Segovia (emitida el 21 de noviembre de 1657), que adopta una postura intermedia, indicando que se debe huir de extremos, es decir que no hay que despreciar las visiones, pues están los casos confirmados por la Iglesia de Sta. Brígida y Sta. Catalina de Siena, pero tampoco se debe dar crédito con extrema facilidad.

Le sigue en p. 540 la censura del cisterciense fray Alonso Pérez, 6 veces abad, 4 definidor, una prelado general de la Orden, calificador de la Inquisición, que se encoje de hombros reconociendo la insuficiencia de su espíritu y letras, y solo puede ponderar lo verosímil y digno de crédito de las revelaciones, pues todo es posible a Dios, emitiendo censura favorable en Madrid a 3 de noviembre de 1657. En pag. 544 aparece la censura favorable de fray José de Santa Teresa, historiador general de la O. de Carmelitas descalzos, que simplemente manifiesta que los datos están sacados del archivo general de la orden, y emite su parecer en Toledo a 3 de Noviembre de 1657. En pág. 550 se incorpora la censura de fray Alonso de Herrera, de la Orden de Mínimos de S. Francisco de Paula, calificador de la Inquisición, que confiesa su ignorancia en la materia y se suma a los criterios favorables anteriores. En pág. 552 está la censura favorable del jesuita Rodrigo Deza, también calificador de Inquisición. En pág. 558 la censura también favorable del carmelita fray Miguel de Cárdenas, predicador real y calificador de la Inquisición. En pág. 567 está la censura también favorable del jesuita Juan Eusebio Nieremberg, que entra en materia afirmando que el texto es conforme al dogma de la Iglesia, hace consideraciones favorables a la edición del tema del purgatorio, y sustenta su parecer en las visiones de Santa Teresa, Santa Gertrudis y Santa Lutgarda. Finaliza la panoplia de censuras en p. 572, con la de Antonio González de Rosende, de la Orden de Clérigos menores, que expone su recelo y cautela sobre la obra.

Con toda esta batería de apoyos, la *Vida de Francisca del Santísimo Sacramento* sale a la luz en Zaragoza en 1659. Sin embargo pocos años después, en la primera edición de las obras de Juan de Palafox, y en el prólogo del tomo VIII, titulado *Luz de vivos y escarmiento en los muertos*, inspirada en la obra de la monja pamplonesa y publicada en 1664, se relata el disgusto de las autoridades carmelitas expresado en 1660, es decir un año después de la publicación de la vida y visiones de la monja visionaria, a través del entonces general de la Orden fray Diego de la Presentación. ¿Qué pudo haber sucedido para llegar a tal punto?. Sin duda, Lanuza gracias a su influencia en la corte y los apoyos que tenía salvó el obstáculo que le podía plantear la Inquisición para la edición referida. El mismo editor tuvo que salir al paso de posibles críticas señalando que no pretendía presionar a las autoridades romanas para acelerar el proceso tendente a la beatificación de la monja visionaria. Pero no puede explicarse el papel del protonotario de Aragón y oidor del Consejo de ese reino, en la edición de tantas vidas de monjas carmelitas, la mayoría fundadoras de conventos reformados, si no fuera el de remover la ola de opinión favorable hacia la santificación de la reforma del Carmelo a través de sus principales protagonistas.

Está claro que si este era su objetivo, no lo consiguió, pues en lo que se refiere a la vida de Catalina de Cristo, fundadora del convento pamplonés, a pesar de conservarse su cuerpo incorrupto todavía se está trabajando en el proceso de su beatificación. En lo que respecta a Francisca del Santísimo Sacramento, las cosas se pusieron todavía peor, puesto que la edición puso en ciertas dificultades a la propia Orden. Para comprenderlo hay que analizar el relato de la monja visionaria, que tampoco es tan espontáneo como pudiera parecer. La intencionalidad del mismo es, por una parte, la de servir de látigo fustigador de los miembros de la orden para inducirles a seguir la regla de la estricta observancia en todo su rigor, pues según se recoge en los caps. 4-7 del libro primero, la propia Santa Teresa juzgó y detuvo en el Purgatorio a algunos de sus frailes y monjas por no seguir detalladamente lo señalado en sus constituciones. No se salvan del castigo ni las 3 preladas y 6 monjas carmelitas del convento de S. José que fallecieron en vida de la visionaria, que finalmente tras purgar sus penas suben al cielo de la mano de Santa Teresa. Incluso Gregorio XV subió del Purgatorio al cielo acompañado de los santos que canonizó en 1622,

Siguen las apariciones de difuntos parientes suyos de Soria, o conocidos del convento de S. José. No se libran del castigo ni las más altas autoridades del reino, entre ellas dos virreyes de Navarra, 5 oidores del Consejo real de Navarra (el cuerpo de uno de ellos, fallecido hacía años, fue encontrado incorrupto, lo que en principio sería síntoma de bienaventuranza y desmontaría la condena anunciada por la monja)¹⁵, el protomédico del reino y varios boticarios de Pamplona, el de un caballero conocido por sus grandes fuerzas, que se puede identificar con Jerónimo de Ayanz, hermano de Leonor de la Misericordia¹⁶. También resultan condenados algunos vecinos de Pamplona que residieron cerca del convento de S. José (en su segunda sede que fue derruida en el s. XVIII, cuyo solar ocupa actualmente el palacio del Gobierno de Navarra). Entre ellos, el guardián de la puerta de S. Nicolás (hoy paseo Sarasate en las cercanías del convento), y un herrero y una mesonera que tenían sus negocios extramuros, cerca del convento. Además, varias cereras y mujeres principales de la ciudad. Parece como si la monja, que era portera del monasterio y por tanto recorría la ciudad buscando lo necesario para proveer al convento (medicinas, velas, etc.), fuera echando mal de ojo a todos aquellos que se encontraba en su camino. O a todos aquellos que habían causado algún disgusto al monasterio.

El gran problema de la edición de Lanuza fue que publicó literalmente las visiones de la rencorosa monja, que con los detalles aportados permitían identificar a estos difuntos, que llevaban penando años en el Purgatorio. Cualquiera que leyera la *Vida de Francisca del Santísimo Sacramento* en Navarra y Soria podía, a través de los datos verosímiles aportados por la visionaria, interpretar que sus familiares o conocidos estaban purgando sus penas en ese lugar de tormento, del que para salir necesitaban de los sufragios pagados por sus parientes o amigos. Tales dislates podían provocar el efecto contrario al pretendido, pues la indignación entre las familias de los afectados se haría sentir mediante la disminución de limosnas y de benefactores del Carmelo. Parece que las autoridades de la Orden

15.- En p. 240 del libro 2, y la acotación es probable del editor, dice que se encontraron los restos de oidor en 1657, después de 42 de su fallecimiento. La monja visionaria había fallecido en 1630, según los datos de su biografía.

16.- GARCÍA TAPIA, N. *Un inventor navarro. Jerónimo de Ayanz y Beaumont (1553-1613)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Dpto. de Educación y Cultura. 2001. El sobrenombre de caballero de prodigiosas fuerzas, fue recogido por Lope de Vega, que habla de él en la obra *El peregrino en su patria*. Ver ed. de J.B. Avallé-Arce, Madrid, 1973, p. 381.

y las superiores a las que se ordenó que recojieran sus relatos, le pedían detalles sobre las apariciones, que ocurrían generalmente en horas nocturnas, en las que las almas se le aparecían preguntando si dormía y ella respondía pidiendo que se identificaran.

A pesar de que generalmente venían cubiertos de fuego, o para no espantar más a la monja envueltos en un resplandor blanquecino, cuando no arrastrando cadenas, podía reconocer quiénes eran porque *denotaban todos en las insignias las dignidades que tuvieron, como tiaras, mitras, coronas, cetros, grados personales y hereditarios. Las religiosas y monjas con el traje en que asistían en vida a los divinos oficios. Otros con instrumentos y penalidades que manifestaban sus culpas.* Lo que da pie para presentar todo un catálogo de pecadores: los que dejaron las religiones con hábitos arrastrando; los jugadores con barajas encendidas; los oficiales con herramientas ardientes de sus oficios; los maldicientes pisándose las lenguas; los libres en la vida como salvajes; los que fueron livianos metidos en llamas hasta los pechos; las mugeres amigas de galas abrasadas en trapos; las que usaron de afeytes cubiertos los rostros de ardientes cenizas. La cantidad de almas es numerosa y la casuística de sus culpas corresponde a las habituales en la tratadística penitencial utilizada por los confesores de la época.

La visionaria arremete contra las jóvenes que sintiendo la vocación religiosa desoyeron la llamada de Cristo. Contra los caballeros y damas principales que pasan la vida pleiteando por sus herencias (no debemos olvidar que el monasterio de S. José conocía estos episodios de primera mano por los problemas causados por los sobrinos de Beatriz de Beaumont que se solventaron en los tribunales, en perjuicio del convento que vio disminuidas sus rentas); contra los miembros de los tribunales que se atreven a aplicar las leyes en perjuicio de los objetivos espirituales del convento, contra los virreyes navarros y los poderosos porque probablemente no se rindieron a la sugestión al visitar el cuerpo incorrupto de Catalina de Cristo, como hicieron los reyes Felipe III y su esposa Margarita en Barcelona; contra el pobre Jerónimo de Ayanz que no había hecho otra cosa que apoyar a su familia, interviniendo en las desavenencias de su hermana Leonor de la Misericordia en su desgraciado matrimonio, y a la que no dejó de visitar tras su ingreso en el Carmelo.

Finalmente, el relato de la visionaria, agrupado por Lanuza en el libro tercero de su vida, se refiere a los éxtasis de la susodicha, relatados con todo detalle de fechas y acontecimientos. En dichos trances la monja es arrebatada a los cielos acompañada de Sta. Teresa y otros santos de la Orden, que la llevan de coro en coro mostrándole cosas admirables, hasta llegar al trono de la Santísima Trinidad que era su advocación preferida y de la que tomó nombre al profesar. Incluso fue llevada a la gloria el 19 de Mayo de 1627, día de la Santísima Trinidad, permitiéndosele ver el festejo que los cortesanos de la corte celestial hacían a este divino misterio, donde oyó cantar sus alabanzas y llegó hasta el trono de Dios. También se le aparecen diversos santos y santas. ¿De donde sacaba la monja visionaria tantos detalles? Es evidente que su fantasía fue incentivada por la iconografía de santos y lugares celestes, difundida a través del grabado. Estampas y grabados religiosos circulaban con profusión entre el clero y el pueblo, bien unidas a determinados textos impresos, bien sueltas y utilizadas para promover la devoción, la caridad de entrega de limosnas, etc. La circulación de este tipo de obras desde el emporio editorial de Amberes era muy abundante en Navarra, y conocemos la existencia de grabados de diversas procedencias en el convento de S. José, aportados por Leonor de la Misericordia y la familia Ayanz entre otros.

Con estos datos, la obsesión de Francisca del Santísimo Sacramento por favorecer a su monasterio, sumada a la vida rigurosa que llevaba en la que se privaba de todo salvo de disciplinar su cuerpo con todo tipo de mortificaciones, más las conversaciones que oíría sobre los miembros de familias importantes relacionadas con algunas de monjas de la comunidad, fue entretejiendo un relato del que puede deducirse que sus experiencias espirituales le aportaron más sufrimiento que satisfacción, hasta el punto de padecer tanto con las apariciones de estos seres de ultratumba, que se le quitaban las ganas de comer, por no hablar de los trastornos de sueño que le provocaban las continuas visiones. Sin embargo, sus superiores que la escuchaban la fueron consolando al final de su vida, cuando las apariciones cambiaron de sesgo y se prodigaban más los éxtasis que la llevaban en espíritu a la gloria, llegando a asegurarle que como Santa Teresa había hecho el recorrido completo por las diversas moradas, alcanzando a la última y más difícil, como el modelo teresiano que tanto se esforzaba en seguir¹⁷.

El cambio de recursos retóricos en la obra de Palafox

Al igual que las de otras monjas imitadoras de la vida y obra teresiana, dichas relaciones se expresan bajo las tensiones de la memoria y la imaginación, con la idea de que pudieran llegar a un público cuyo ánimo debía ser captado. La intención del editor Lanuza sin duda fue la de mantener la autenticidad del relato, que ya tenía de por sí elementos suficientes para asegurar la verosimilitud de las visiones de la carmelita, pues sus conciudadanos podían llegar a reconocer a los personajes implicados. La visionaria no ahorró detalles, sirviéndose de la estrategia del miedo para captar el corazón de sus contemporáneos, manejando con maestría las emociones y el temor de los lectores. Del relato se desprende que asimismo manejaba con destreza los recursos escénicos, adornando las visiones con efectos teatrales al presentar a los aparecidos, que se identificaban a las preguntas de la carmelita, e iban revestidos con los atributos de su cargo, oficio y posición social. Es sabido que la vida conventual, además de las obligaciones de la Regla y las Constituciones, tenía sus momentos de recreación (Sta. Teresa los introdujo en su reforma), en los que además de lecturas piadosas en voz alta se celebraban representaciones teatrales en días señalados, siempre relacionadas con la fiesta que se conmemoraba.

Las relaciones de la carmelita fueron utilizadas por Palafox (tío o sobrino)¹⁸ para construir un discurso ligado al adoctrinamiento de los fieles cristianos. Palafox en su *Luz de vivos*¹⁹ utiliza las visiones de las almas del Purgatorio de Francisca del Santísimo Sacramento con otras intenciones. No trata tanto de amedrentar a los lectores como de aportar argumentos convincentes para explicar las razones por las que esas almas se encontraban purgando, utilizando para ello los recursos de la oratoria sagrada. En la versión de Palafox,

17.- La *Vida de Francisca del Santísimo Sacramento* se reeditó en Pamplona por Joseph Joachim Martinez en 1727.

18.- ZUGASTI, M. «Vuela mi pluma cual ligera garza' Don Juan de Palafox y Mendoza y la literatura», en *Catálogo de la Exposición Internacional sobre Palafox, IV Centenario de su nacimiento*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte; Caja Duero, 2000, pp. 97-123.

19.- La obra de Palafox sobre el Purgatorio fue traducida al italiano por los carmelitas Joaquín de Santa María y Francisco de la Cruz, realizándose ediciones bilingües en Nápoles y Milán, donde la ocupación española podía augurar su éxito editorial.

las visiones de la monja carmelita se despersonalizan, omitiendo las pistas identificatorias de los implicados, que se convierten en estereotipos siguiendo el principio de «se alude al pecado pero no al pecador». Lo que permite al obispo presentar un catálogo de casos que constituye la ejemplificación de los vicios de la sociedad de la época, estereotipo que perdurará en la literatura de la España barroca y resurgirá en el romanticismo, llegando a su culminación en la obra de Zorrilla y otros autores teatrales pertenecientes a este estilo tan del gusto decimonónico.

Según Álvarez Santaló²⁰, quien analiza la obra de Palafox pero no ha tenido acceso a la edición de Lanuza, *Luz de vivos* constituye un ejemplo sui generis del tipo de «libro de Estados», viejo modelo retórico de éxito y enorme reiteración en el área del libro devocional. En él se recuerda al lector el orden y concierto del conjunto social, con las cargas, deberes y responsabilidades de los otros grupos. Cada grupo y subgrupo social quedan equiparados y compensados, dejando claro que a cada grado de supuesta superioridad social acompaña uno equivalente de gravedad al exigírsele responsabilidades proporcionales. El conjunto está estructurado como un bosque de doctrina-paradigma en torno a cada uno de los relatos de la monja, del que el lector recibe propuestas morales, con un conjunto de reflexiones y sugerencias en las que no falta el lenguaje popular y el practicismo inmediato de aplicación doctrinal a situaciones concretas y adecuadas a la vida cotidiana. Discrepo sin embargo de la interpretación de Álvarez Santaló sobre el paradigma equitativo entre jerarquía social y proporcionalidad de responsabilidades, pues en los comentarios de Palafox se consagra justamente lo contrario.

No olvidemos que Palafox llegó a ser arzobispo de Méjico y virrey interino de Nueva España, lo que explicaría su benevolencia hacia sus iguales jerárquicos. De forma que las más altas autoridades (virrey, oidores, etc), son las que salen mejor paradas en la duración de sus condenas en el Purgatorio, puesto que se arrepintieron antes de morir y fueron perdonadas sus culpas. La base del sector privilegiado (los caballeros, los clérigos seculares) es condenada sin piedad, haciéndose toda una construcción argumentativa en contra del paradigma del honor y el beneficio económico obtenido con engaño, siguiendo la tendencia crítica que achacaba en especial al pundonor el ser una de las causas de la decadencia española, en una sociedad que trataba de vivir de la apariencias y no del trabajo honrado. También se cargan las tintas contra los pobres menestrales que engañaban a sus clientes disminuyendo la calidad o el peso de los productos que vendían. Algunos pecados nefandos, sin embargo, reciben un castigo inacabable, a pesar del arrepentimiento de quienes los comentieron. Hay pues una distinción entre pecados socialmente admitidos y aquellos que atentan contra la ley natural, que son considerados de tal gravedad que merecen castigo de más larga duración.

En el índice o Tabla de las apariciones glosadas por Palafox están, entre otros, el caballero jugador y blasfemo, el que consigue una falsa dispensa para casarse, el que inquieta un convento de religiosas, el que se deja llevar por torcidas inclinaciones en seguimiento del honor y la vanagloria, el que gasta su hacienda en pleitos relacionados con estas cuestiones, la dama que no abraza la vocación religiosa y gasta su tiempo en presunciones de hermosura y en pleitos, el parricida que mata a sus hijos cuando nacen (en este caso no se le

20.- ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C. «El libro de devoción como modelado y modelador de la conducta social: El *Luz de Vivos* de Palafox, 1668», en *Trocadero*, 1989, nº 1, pp. 7-25.

da el título de caballero que parece llevar implícito un comportamiento acorde con dicha categoría social), el escribano que ejerce mal su oficio buscando su interés económico, las altas autoridades (virreyes, oidores) que no han actuado como corresponde a la responsabilidad de su cargo, los menestrales (mesoneros, herreros) que defraudan a sus clientes, etc. Generalmente se presentan 2-3 casos con los motivos por los que los afectados están en el purgatorio, a los que siguen extensas glosas que utilizan la retórica del predicador, trufada en ocasiones con argumentos de las leyes divinas y humanas que fundamentan sus comentarios, que tienen como objetivo hacer inteligible la situación presentada.

En el caso 72, el del caballero que intentó sacar a una monja del convento tras varias visitas al locutorio en las que intercambiaba billetes escritos, el castigo está motivado por haber intentado cometer el pecado, de forma que *enredado en redes de hierro, por sus innumerables yerros acabó en maldad lo que comenzó como galantería*. Palafox, en contra de lo que pretende la monja visionaria, no trata de convencer utilizando el recurso del miedo, sino que utiliza argumentos más positivos (el amor a Dios, la misericordia divina), con una intención ejemplarizante que introduce un punto de esperanza en el lector de la obra. Mucho se ha escrito en estos últimos tiempos sobre la cosmovisión impuesta por la Iglesia postridentina, que sólo parece interesada en conseguir beneficio económico de los sufragios de los difuntos, coaccionando las conciencias de sus familiares para cumplir con sus mandas testamentarias. Sin embargo, Palafox no exprime este recurso, sino que abre otras vías de redención de penas. En el caso 73, el de la mesonera que se queja de que su marido no le encarga misas diciendo que es pobre, el autor argumenta que es bellaquería tomar la vara en la mano para medir nuestras conveniencias, pudiendo rezar las oraciones fundamentales (Padre nuestro y Aves Marías) que no cuestan dinero, o en todo caso tomar disciplinas para disponer el ánimo a favor de quien purga, cosa que tampoco cuesta dinero. En el caso 99, la dama que no sigue su vocación es recriminada por echar raíces caducas en su corazón (galas y vanidades de su hermosura) hasta que le llega inesperadamente la muerte. De forma que tiene que purgar las imperfecciones de su vida.

Da la impresión de que la casuística glosada por Palafox pudiera ser de cierta actualidad. El n^o 100 trata sobre el padre que mataba a sus hijos al nacer y su mujer lo consentía por miedo a que hiciera otro tanto con ella. Es uno de los casos más graves, pues el parricida llevaba 80 años purgando sus pecados, y parecía que su condena tenía visos de continuar por largo tiempo. Tras calificar al causante del delito de inhumano, tuvo ocasión de redimirse por los merecimientos de la sangre de Cristo y de arrepentirse cumpliendo la penitencia impuesta por su confesor, llorando 3 meses para ser perdonado (y aclara, no importa tanto llorar mucho como llorar bien). Pasa a valorar la actuación de la mujer, considerando injustificable que el miedo fuera la causa de su silencio, y hace alusiones al juicio de Salomón y a la buena madre que prefiere renunciar a su hijo antes que verlo morir para repartírselo con su rival. Sin embargo, a partir del punto 22 cambia de registro, aludiendo a que los fueros de la conciencia ni del derecho no obligan a un padre a delatar a sus hijos ni viceversa, ni al marido a hacerlo con su mujer ni lo contrario, siendo el lazo entre marido y mujer más estrecho que los otros. En consecuencia dictamina que la mujer actuó con discreción, valor y prudencia al no delatar a su marido, por no causar horror a los demás por la enormidad del pecado cometido.

Define de esta forma la posición de la Iglesia sobre los pecados más nefandos, que no se resuelven ante la justicia humana sino la divina. Para terminar elogiando a la mujer desdichada y fuerte que vivió muriendo y pariendo continuamente para ver si de esta forma la repetición de los hijos le dejaba alguno de ellos. En cuanto al padre que decía amar mucho a sus hijos pero los mataba, sentencia que el amor que no conserva lo amado no es amor sino odio con apariencia de amor, que no puede explicarse sino por sugestión diabólica. Termina los extensos argumentos sobre este caso, señalando que no se cometen graves atrocidades sin haber comenzado por pequeñas, algo que podría relacionarse con lo que hoy conocemos como destrucción de valores morales. Finalmente, el parricida comenzó a darse cuenta de sus pecados, que le producían tristeza y melancolía que pudo llegar a desesperación, aunque por la gracia de Dios él no fue a buscar su remedio en un cordel, sino en un monasterio donde un virtuoso confesor le alentó y encaminó a la salvación. Concluye explicando el proceso salvífico debido a la misericordia divina que perdonó tan horribles pecados, la fragilidad humana que indujo al parricida a incumplir la ley natural que le hizo atentar contra su progenie, y la equidad de la justicia divina que una vez perdonado el pecado, no libera sin embargo su culpa haciéndole padecer largo tiempo en el purgatorio.

Consideraciones morales aparte, no cabe duda de que los argumentos de Palafox eran de peso, e inspiraron la reflexión del lector atento, bien fuera el religioso que en la época se ocupaba de las tareas de predicación y confesión, y que tenía acceso a numerosos manuales sobre Teología moral que trataban de la variada casuística sobre el comportamiento humano, como del seglar que formaba su conciencia según los parámetros eclesiásticos de la época. Parece ser que *Luz de vivos* circuló sobre todo en ambientes eclesiásticos, pues es en los inventarios de bibliotecas conventuales donde hemos encontrado su rastro. En lo que se refiere a Navarra fue conocida, como el resto de la obra del obispo de Osma, en los monasterios bernardos del reino, lo que tiene sentido debido a que el recopilador de la obra palafoxiana fue monje de dicha Orden. Sin duda fue asimismo obra utilizada para el adoctrinamiento y la reprensión moral de los parroquianos de las villas señorío de estos monasterios cistercienses. Sigue siendo una obra interesante incluso para el lector actual, pues contiene datos que permiten comprender como estaba configurada la mentalidad de la sociedad del Antiguo Régimen, sus creencias, sus temores, sus esperanzas.

