



Universidad de  
Las Palmas de Gran Canaria

ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ  
VICENTE SUÁREZ GRIMÓN  
(Eds.)

**IGLESIA Y SOCIEDAD  
EN EL ANTIGUO RÉGIMEN**

III REUNIÓN  
CIENTÍFICA  
ASOCIACION  
ESPAÑOLA  
DE HISTORIA  
MODERNA  
(1994)

VOLUMEN I

ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ  
VICENTE SUÁREZ GRIMÓN  
(Eds.)

**IGLESIA Y SOCIEDAD  
EN EL ANTIGUO RÉGIMEN**



III REUNIÓN CIENTÍFICA  
ASOCIACION ESPAÑOLA DE HISTORIA MODERNA  
(1994)

VOLUMEN I

ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ  
VICENTE SUÁREZ GRIMÓN  
(Eds.)

# IGLESIA Y SOCIEDAD EN EL ANTIGUO RÉGIMEN

III REUNIÓN CIENTÍFICA  
ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE HISTORIA MODERNA  
1994

VOLUMEN I

UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA

© Enrique Martínez Ruiz  
Vicente Suárez Grimón

Departamento de Publicaciones  
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1994

I.S.B.N.: 84-88412-69-X  
Depósito legal: GC-1404-1995

Realización e Impresión: FILMARTE, S.L.

## MONJAS Y CONFESORES. DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN EL S. XVIII

J. Carlos Vizueté Mendoza  
Universidad de Castilla - La Mancha

La figura del confesor y director espiritual, todo en uno, tuvo un destacado papel en la formación de la mentalidad de las monjas en la Iglesia postridentina. Ellos son los que animan o corrigen determinadas prácticas de piedad y estilos de vida, conduciendo a sus dirigidas por el camino de la santidad, según los modelos canónicos de la época. De vigilar el cumplimiento en los claustros de las normas emanadas del Concilio se ocupan las visitas apostólicas, que tienen en su contra el hecho de ser periódicas; por eso para mantener el espíritu de la reforma en el vivir diario era tan importante la figura del confesor. Teresa de Jesús, siendo priora de la Encarnación, eligió como confesor de las monjas al "medio fraile" que había iniciado la reforma de los descalzos, Juan de la Cruz. Este permaneció en Ávila desde 1572 hasta 1577, cuando fue llevado violentamente a la prisión conventual en Toledo<sup>1</sup>. A las cualidades que debían tener dedicó un capítulo del *Camino de perfección*<sup>2</sup>, basándose en su propia experiencia<sup>3</sup>.

Todo esto no era nuevo. Desde los mismos orígenes del monacato en los desiertos orientales se encuentra la figura del maestro o padre, hombre espiritual, que dotado del don del discernimiento ayuda a otros en el largo camino de la perfección. De allí pasó al monacato occidental, donde el Abad es, como lo define San Benito, padre de los monjes<sup>4</sup> a los que enseña y corrige, anima y conforta, con su palabra y su ejemplo. Pero será en el siglo XVI cuando surjan las grandes figuras de la dirección espiritual. San Ignacio de Loyola, que incorpora a sus *Ejercicios Espirituales* unas *Reglas para la discreción de espíritus*<sup>5</sup>, introduce en los Colegios de la Compañía,

1 GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, N. "Fray Juan de la Cruz: confesor del monasterio de la Encarnación, de Ávila", en *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Institutum Carmelitanum, Roma 1991, pp. 231-248.

2 Códice de Valladolid, Capítulo 5: *Prodigue en los confesores, Dice lo que importa que sean letrados*, *Obras Completas*, B.A.C. 6ª Ed., Madrid 1979, pp. 212-215.

3 *Libro de la Vida*, 7, 20; y 25, 14; *Ibidem*, pp. 48 y 114.

4 *Regla de San Benito*, cap. II: *Cómo debe ser el Abad*, Ed. de G.M. Colombás e I. Arangurán, B.A.C., Madrid 1979, pp. 74-80.

5 Ed. del P. Dalmases, Ed. Sal Terre, Santander 1987, pp. 167-174.

junto a la figura del rector la de los maestros espirituales para que "atiendan a consolar y ayudar a los tentados y prevenir con remedios oportunos y asimismo avisar de cualquier defecto espiritual al rector, e instruir y dar medios para aprovecharse espiritualmente y crecer en las virtudes"<sup>6</sup>.

Bajo el influjo de la Compañía la dirección espiritual se irá extendiendo a otras Órdenes e Institutos Religiosos. Para San Juan de la Cruz el director espiritual deberá contentarse con disponer a cada alma a recibir la comunicación con Dios, y éste es un trabajo de gran responsabilidad "porque o todos saben... ni tienen espíritu tan cabal"<sup>7</sup>. Es la edad de oro de la dirección espiritual, bien como ejercicio de relación interpersonal, bien como creación de una literatura en la que la terminología se precisa y la dirección espiritual se extiende incluso a la confesión, llegando a veces a confundirse la una con la obra<sup>8</sup>.

Así pues, la presencia del confesor, como director de las conciencias, es imprescindible para obtener los frutos deseados. Por eso son frecuentes los confesores de las órdenes reformadas. En San Clemente de Toledo confiesan los franciscanos observantes de San Juan de los Reyes, y como en la Encarnación y en otros muchos monasterios, los padres de la Compañía, que tuvieron una participación destacada en la difusión de la oración mental y el espíritu de Trento.

Pero no en todos los lugares se alcanzaron estas metas. Las monjas cistercienses del monasterio navarro de Tulebras, que se habían opuesto con todas sus fuerzas a la imposición de la clausura papal, recibieron en la carta de visita de 6 de agosto de 1597 la orden de que "no confesasen las monjas con otro que con el confesor o padres de la Compañía o otros religiosos graves y sobre todo proveyó no se confesasen con debotos".

Cedieron en lo de las rejas dobles de la clausura, pero no parece que se iniciara una buena relación con los padres de la Compañía<sup>9</sup>. Casi un siglo después, en 1671, cuando ya era costumbre generalizada entre las monjas, una nueva visita les impone una hora de oración mental y les exhorta a la realización de diez días de ejercicios espirituales. Ellas se oponen con brío y apelan a la más alta instancia, el Sumo Pontífice. Comienzan por el final y dicen que lo de los ejercicios lo admiten como consejo particular, pero que no es admisible como mandato de visita "por no ser de la Regla de San Benito ni de costumbre de dicho monasterio"; y por lo que toca a la hora de meditación, dicen que con media es suficiente, "que es lo bastante para cumplir con la brevedad que manda la regla de San Benito"<sup>10</sup>.

Para entonces la dirección espiritual se había extendido también a los cristianos que viven en el mundo y quieren avanzar en el camino de perfección. La obra fundamental en este proceso es la *Introducción a la vida devota* de San Francisco de Sales<sup>11</sup>, modelo de director de conciencias, en la que sugiere una verdadera devoción, alimentada en la oración, los sacramentos y la práctica de las virtudes. Tal generalización produjo, en algunos casos, resultados desastrosos, por los peligros que ya había señalado San Juan de la Cruz. No basta ser sacerdote para desempeñar bien la labor de director de almas. Si la piedad se interioriza y personaliza, con frecuencia se cae en los excesos del laxismo o de la beatería, exacerbados en el interior de los claustros por lo que se han llamado "formas de la religiosidad barroca"<sup>12</sup>.

Pero quizá el mayor peligro venga de la imposición de una determinada espiritualidad que

6 *Const. de los Colegios*, I, 19; *Obras Completas de San Ignacio*, B.A.C., Madrid 1952, p. 583.

7 *Llama de amor viva*, Canción 3, 57; *Obras Completas*, Ed. de J. V. Rodríguez, Ed. de Espiritualidad, 3ª Ed., Madrid 1988.

8 *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, 3ª Ed., Madrid 1983, p. 1048.

9 G.M. Colombas, *El Monasterio de Tulebras*, Departamento de Educación y Cultura de Navarra, Pamplona 1987, pp. 377-378.

10 *Ibidem*, pp. 472-473.

11 *Obras selectas de San Francisco de Sales*, Ed. de F. de la Hoz, B.A.C., Madrid 1953, vol. I.

12 J.L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, F.U.E., Madrid, 1988.

busca una santidad basada en el ritualismo y la observancia de unas reglas ascéticas que ponen el acento en prácticas de mortificación artificiales. Todo ello se encuentra en las vidas de santos al uso, los modelos que hay que imitar, libros de lectura generalizada en los claustros y fuera de ellos. No hay que olvidar que el confesor aprueba las lecturas y los ejercicios de piedad y penitencia. Así, la vida espiritual se hace imitativa, de acuerdo con las pautas que marca, en muchos casos, el director espiritual que aspira a convertirse en hacedor de santas.

Sánchez Lora ha escrito que "estas conductas pueden ser estudiadas a través de dos fuentes principales. Una, esas autobiografías y relaciones... Otra, el masivo repertorio hagiográfico"<sup>13</sup>, centrándose luego en la segunda. Aquí abordaremos la primera, con dos ejemplos alejados en el espacio y no tanto en el tiempo. El primero procede de un expediente inquisitorial novohispano publicado por Edelmira Ramírez Leyva<sup>14</sup>; el segundo, inédito, lo forma la amplia correspondencia epistolar de María Lucía Martínez, monja en San Clemente de Toledo, con dos de sus directores espirituales<sup>15</sup>.

El proceso mexicano fue promovido contra el padre Antonio Rodríguez Colodrero, capellán del convento de agustinas de San Lorenzo y confesor en él, por las dudas que sus métodos suscitaron en María Dolores de San Miguel, una de las monjas. Gozaba de gran prestigio y era admirado y seguido por una gran cantidad de mujeres como guía excelso. Tenía fama de hacedor de santas. Para aceptarlas como hijas de confesión les obligaba a redactar sus biografías, aduciendo, para hacer fuerza, el imperativo divino. El resultado es un relato en el que las aspirantes interpretan los deseos del confesor: Todas debían ver al Niño Jesús, conversar y tener trato con él. También era recomendable que se iluminaran y tuvieran visiones, pues para Rodríguez Colodrero esos eran signos inequívocos de que se habían iniciado en el camino de la santidad. A lo que debían añadir una vida ascética y mortificada, de la que no estaban ausentes las disciplinas de sangre. Los dos relatos que se han conservado, incluidos en el proceso, recogen sucesos de los años 1772 a 1794, el primero; y de 1798, el segundo. Ambos son composiciones imaginarias pero intensa, tormentosa y forzadamente vividas por sus dos penitentes. Vidas ficticias creadas por un tercero, "solicitante de vidas y escrituras", su verdadero autor intelectual<sup>16</sup>.

En el interrogatorio ante los inquisidores, la denunciante relata su relación con el confesor y sus métodos de dirección espiritual, comenzando por declarar "que la hizo hacer confesión general de toda su vida mandándole que la escribiera, porque él no recibía a ninguna por hija que no hiciese confesión general, porque si no no podía saber cuál había sido su vida"<sup>17</sup>; a lo que sigue el plan de vida que él le propone y entrega por escrito: Oración mental en la mañana sobre la Pasión de Cristo; en la tarde sobre María santísima; los lunes, miércoles y viernes el Vía crucis; ayuno lunes y viernes; todos los días visita al Santísimo con estación mayor, rezo del rosario y del ejercicio de los gozos y dolores de San José, así como otras devociones. Utilización de cilicios, reclusión durante un año sin bajar a la reja sin licencia del confesor, prohibición de tratos, de palabra o por escrito, con otros confesores. Más adelante le mandó "le diese cuenta de cuanto le pasase bueno o malo, y después le ordenó que todos los días le escribiese, avisando de cuanto le hubiere sucedido"<sup>18</sup>.

La naturaleza de la fuente toledana es otra. Se trata de una colección de cartas, veintinueve

13 *Ibidem*, p. 239.

14 *María Rita Vargas. María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la Colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

15 Archivo del Monasterio de San Clemente, Toledo, Legajo 87.

16 RAMÍREZ LEYVA, E., *Obr. cit.*, pp. 9-17.

17 *Ibidem*, p. 59.

18 *Ibidem*, p. 68.

en total, recibidas por la monja María Lucía Martínez de su director espiritual, el padre Gerónimo Barba, de la Compañía de Jesús, en unas fechas que aún no he podido precisar pero siempre anteriores a 1760<sup>19</sup>; y un número mayor de las que ella dirigió a su nuevo director, el canónigo de Toledo don León del Campo entre 1756 y 1768<sup>20</sup>, una vez muerto el padre Barba.

De su lectura se deduce el proceso de la vida espiritual de la monja de San Clemente. Tuvo primero dos directores, de los que no se ha conservado sino el nombre, los padres Rivera y Lasarte. El tercero, Gerónimo Barba, le impone la obligación de la escritura, y se inicia un trajín de cartas y billetes entre el monasterio y la residencia del padre. El, también, quiere que "se me dé cuenta por escrito para ayudarla", "porque debo saber todo lo que le pase, aun la cosa más leve", "Vd. me explique por escrito, como pueda, porque lo necesito para mi gobierno", a lo que añade, para mayor fuerza, que es Dios quien lo ordena. Puntualmente ella comienza a referirle los sucesos de su vida interior, las visiones y comunicaciones con Dios, la Virgen y los santos, y sobre todo sus temores.

El director la anima, constantemente, a seguir por el camino iniciado, a no temer, a confiar ciegamente en él. Pero son notables las diferencias con el caso mexicano. No hay aquí prácticas extraordinarias de penitencia, ni disciplinas, ni vida ascética exagerada. Insiste en la oración y la recepción de los sacramentos, con una verdadera obsesión por la comunión diaria de su dirigida.

Con la muerte del director se pone en manos del canónigo León del Campo, sacerdote con el que ya tenía relación epistolar, buscando una persona que estuviera al tanto de su vida espiritual. Para que éste la aceptara hubo de vencer una fuerte resistencia, utilizando el argumento irrefutable de ser la voluntad de Dios. Continuó con la práctica de escribirlo todo, como le había ordenado el padre Barba, refiriendo algunos sucesos anteriores, algunos de hasta 27 años atrás. Su estilo, en el que se perciben claras influencias del anterior director espiritual, es el de una mujer culta, no en vano el monasterio de San Clemente era uno de los más importantes de la ciudad y el de más antigua fundación, en el que está establecido el estatuto de limpieza de sangre.

El padre Barba la había iniciado en el culto al Corazón de Jesús, entonces de reciente introducción en España, y las imágenes alusivas están presentes en todo el texto, junto con la idea de reparación. La constante es la cruz, el sufrimiento interior, que los directores explican como predilección de Dios. No es éste el momento de entrar en el análisis de las metáforas empleadas para describir lo que la monja califica de indescriptible. Todas ellas pertenecen al lenguaje común de los escritores místicos, ya entonces vulgarizados. Aquí están presentes, en repeticiones infinitas, la luz y la oscuridad, la tempestad y la calma, el sol de justicia con sus rayos, el fuego del amor, la corona de gloria y las espinas. Otras traen resonancias bíblicas, la esposa santa y el huerto cerrado donde es introducida, la columna de fuego y la de nube. Y sobre todo las alusiones a los desposorios, el esposo, "peregrino divino"; los vestidos, las velas, el tálamo.

Ambos, director y dirigida, conocen la teoría de la mística ortodoxa: tienen conciencia, y así lo expresan, de que su experiencia es gracia y misericordia de Dios; son conscientes de su pecado y de su situación de pecadores; y experimentan un sentimiento de gratitud y de disponibilidad a la iniciativa de Dios, al menos en lo formal. Además, todo ello es inefable. Domina la tipología de la mística sponsal, aunque también hay elementos de la mística de la ausencia.

¿Cuáles son las fuentes? Creo que están en las lecturas y la iconografía. No hay en todos los escritos referencias a libros, salvo las citas de la Biblia, en especial los Salmos, los Evangelios y las Cartas de San Pablo. Todo ello se encuentra en la oración litúrgica. Es curioso, por otra parte, que las comunicaciones espirituales coincidan con el ritmo de las fiestas. Sufrirá estigmas el día de las llagas de San Francisco; un ángel le atravesará el corazón el día de Santa

19 Archivo del Monasterio de San Clemente, Toledo, Leg. 87/2.

Teresa, ambas gracias sin manifestación exterior; los dulces coloquios con la Virgen coinciden con sus fiestas, las de la Asunción y su octava, de Nuestra Señora de la Paz, de las Mercedes o de los Dolores; verá a San Ignacio en su día; todos los viernes experimenta, internamente, los dolores de la Pasión de Cristo, y los sábados la soledad de María.

Los santos que se citan tienen relación con el mundo ideal en el que se desenvuelve. San Miguel y San Cristóbal llevan a Cristo y son, en ocasiones, introductores de su alma ante el Señor; San Ignacio y Santa Teresa le hacen confidencias y anuncian su avance en el camino de perfección; el mismo Jesús la llama "nueva Gertrudis", pues como ella goza de visiones y revelaciones. No faltan San Bernardo, su padre en el Císter, ni San Juan Bautista, aunque son significativas otras ausencias.

La influencia de la iconografía se refleja en la forma de describir las visiones. Ya se ha citado el éxtasis imitativo de la Transverberación de Santa Teresa, recogido profusamente en estampas y grabados<sup>21</sup>; el "hortus conclusus" del Cantar de los Cantares; la barca azotada por las olas y gobernada por Cristo; y sobre todo la disposición en la que ve a la Virgen, acompañada de San Bernardo y San Miguel, cuando le impone místicamente el hábito y recibe su profesión, que recuerda una composición pictórica.

Y envolviéndolo todo los temores, los escrúpulos que le asaltan a cada paso, que le impiden comulgar, que le hacen dudar del camino emprendido. ¿No será todo artificio del demonio? Con él lucha y siente su presencia, incluso físicamente. El resultado es un dolor angustioso que asocia con la ausencia del amado, la falta de luz, las tinieblas de las que sale con la ayuda del confesor. Se establece entre ambos una relación de dependencia, que también está presente en el caso mexicano. Necesita al director para asegurarse de que lo que siente es de Dios, que no se equivoca. Busca desesperadamente su aval. Quizá por eso todas las revelaciones tienen lugar en torno a un acto sacramental, o en la confesión o en la comunión. A cambio intercede por su padre espiritual ante Cristo o la Virgen, y le asegura que recibirá luz suficiente para que ambos no yerren el camino. Esto la dota de una autoridad, que viene del cielo, que le permite decir al padre Lasarte, cuando le aconseja que si el Señor le diera deseos de hacer alguna cosa lo consulte con don León del Campo: "Pedir licencia yo a el confesor para lo que sé no quiere Dios, no lo he de azer". Incluso le recuerda a éste las reglas de discreción de espíritus de San Ignacio.

En el ambiente cerrado del monasterio todo llega a saberse, a pesar de los cuidados que María Lucía pone en que nada de lo que le pasa en el interior se deje traslucir, y otras monjas quieren tratar con su confesor. En México es el mismo padre el que hace proselitismo entre las hijas de confesión, lo que a la larga será causa de su desgracia. Estas inquietudes quedaron recogidas en una carta que desde Coria dirige Bernarda Sanz a don León del Campo el 8 de octubre de 1762<sup>22</sup>. En ella le dice que su director espiritual, el padre Casas, ha muerto repentinamente y "estoy más serviva que otra cosa en ber cómo el Señor me a ydo quitando todos los medios que me pudieran servir para mi adelantamiento espiritual", lo que atribuye a castigo divino por sus muchas culpas. Le recuerda su anterior relación y el "gusto que mi corazón rezive con su buena doctrina y consejos", pidiéndole "no se olvide de esta obejuela perdida sin pastor que la guíe, pues crea Vm. que no está mi alma en disposición de estar sin director".

En la misma situación queda otra persona, también dirigida del padre Casas, ya que ambas han rechazado al guardián de Coria que les ha sido propuesto como nuevo director espiritual. Así sus escrúpulos crecen sin cesar, retrasando la comunión de dos veces en semana a una cada

20 Forman dos expedientes en el mismo legajo: el nº 4 contiene seis cuadernillos en los que hace relación de su vida interior, compuestos, en algunos casos, por cartas cosidas; el nº 1 son cartas sueltas y billetes.

21 SEBASTIÁN, S., *Contrarreforma y barroco*, Ed. Alianza, Madrid 1981, pp. 89-91.

22 Archivo del Monasterio de San Clemente, Toledo, Leg. 87/1. Es la única no escrita por María Lucía y debió ser entregada, confundida con el resto, por el confesor a la muerte de su hija espiritual. Así ha ocurrido en otras ocasiones en el mismo monasterio con religiosas que gozaron de fama de santidad, como es este caso.

quince días, cosa que no desagrada a la prelada, que dice "que no ve virtudes para tanto comulgar".

No deja de ser curiosa la queja. La vida espiritual de las monjas se hace individual, con prácticas de piedad personal como complemento de la oración comunitaria. Parece que la perfección no se encuentra ya en el cumplimiento de la Regla, en la vida común, sino en la práctica de devociones y ejercicios piadosos o penitencias extrarregulares. Aquí es donde tiene una clara influencia el director espiritual. Aquí es donde resultan *demoledores* los peligros que señalara San Juan de la Cruz.

Todo esto está en el ambiente, a veces agobiante, de los claustros. En San Clemente de Toledo ya había tradición de visiones, pues el Niño Jesús se había aparecido a doña Constanza Barroso en una de las escaleras del claustro, hablando con ella unos términos de claras resonancias teresianas. La cosa llegó lejos, pues el 27 de abril de 1741 Benedicto XIV concede a las monjas del monasterio las mismas gracias que se pueden obtener en Roma en la Escala Santa por subir penitentemente la escalera en la que tuvo lugar el místico encuentro<sup>23</sup>.

Interiorización, ritualismo, rigorismo e imitación de los modelos son los frutos que se obtienen. La necesidad constante del consejo, que se transmite en el diálogo o en la confesión, la consulta incesante por escrito de lo que se ha de hacer, los billetes reclamando la presencia del padre en la reja o el confesonario son la prueba de esta sensibilidad, todavía barroca, que condiciona la figura del director, pues sin él no hay medios para el adelantamiento espiritual.

---

23 La concesión fue confirmada y ampliada en otras dos ocasiones, en 1757 y 1777. Archivo del Monasterio de San Clemente, Toledo, Pergaminos, Carpeta 33/34, 40 y 42.