

## **MISTICISMO Y MARAVILLOSISMO A TRAVÉS DEL IMAGINARIO DE JOSÉ MONTESINOS Y SU *COMPENDIO HISTÓRICO ORIOLANO***

**Moisés Lillo Vicente, Universidad de Alicante**

---

---

### **RESUMEN**

La mística jugó un papel importante en la historia de la religiosidad durante la Edad Moderna. En España alcanzó sus cotas más altas durante el siglo XVI, templándose a partir de la segunda mitad del XVII hasta casi diluirse en la centuria siguiente. En efecto, la mística setecentista poco tenía que ver con el fenómeno que mantuvo en vilo a los guardianes de la ortodoxia siglos atrás. Aun así, su huella todavía sería perceptible en las postrimerías de la modernidad, revelando la interioridad y subjetividad religiosa de una sociedad articulada en torno al ritual público. La razón de este trabajo es acercarnos a esa mística tardía a través del imaginario del polígrafo José Montesinos (1745-1828), plasmado en los relatos biográficos de su obra *Compendio histórico oriolano*.

### **PALABRAS CLAVE**

Mística, Maravillosismo, Siglo XVIII, Montesinos, Orihuela, Edad Moderna.

### **ABSTRACT**

The mysticism was very important in the history of religiosity during the Modern Age. In Spain it reached its pinnacle in the XVI century, but that great prominence would decrease during the second part of the XVII century until its dissolution. In fact, eighteenth-century mysticism was different to the phenomenon which had challenged the orthodoxy in the past. However, its existence will still be perceptible at the end of the Modern Age, showing the inner religious workings of a society organised around the public ritual. In this study, we are going to understand this late mysticism through José Montesinos Pérez Martínez de Orumbella's eyes (1745-1828), expressed through the biographical stories of his handwritten work entitled *Compendio histórico oriolano*.

### **KEYWORDS**

Mysticism, Miracle, 18<sup>th</sup> Century, Montesinos, Orihuela, Modern Age.

La mística ha sido un tema controvertido a lo largo de la historia que, como cabría esperar, ha generado una extensa bibliografía fruto de investigaciones realizadas desde campos y enfoques muy diversos. Entre los autores más célebres encontramos a Menéndez Pelayo, Sainz Rodríguez, Cilveti, Groult, M. Andrés, M. Bataillon, Baruzi y E. Orozco<sup>1</sup>. Más recientes, y de gran interés, son los estudios de Martín Velasco sobre el fenómeno místico sobrenatural y los de Pons Fuster para aproximarnos al misticismo en tierras valencianas durante la modernidad<sup>2</sup>.

La inmensa mayoría de trabajos abordan la mística durante el periodo transcurrido entre el siglo XV y XVII, momento en el que esta alcanza su apogeo para entrar luego en decadencia. No obstante, el análisis de las Escuelas de Cristo en Elche y Orihuela por Mario Martínez Gomis revela la supervivencia de la mística a finales del siglo XVIII<sup>3</sup>. A propósito, descubrimos a uno de los integrantes de dicha congregación en Orihuela, el polígrafo José Montesinos, autor de una obra manuscrita de diecisiete volúmenes sobre las tierras del obispado titulada *Compendio histórico oriolano*<sup>4</sup>. El valor como fuente histórica de este texto, elaborado a finales del siglo XVIII y principios del XIX, también ha sido estudiado por Mario Martínez<sup>5</sup>.

A través de esta obra trataremos de desentrañar el imaginario espiritual de José Montesinos para avanzar en el conocimiento de la mística tardía y comprobar

---

<sup>1</sup> Cabe citar las siguientes obras: CILVETI, A. *Introducción a la mística española*. Madrid, Cátedra, 1974; MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, BAC, 1978; SAÍNZ RODRIGUEZ, P. *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984; GROULT, P. *Los Místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976; ANDRÉS MARTÍN, M. *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, BAC, 1994; BATAILLON, M. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979; BARUZI, J. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid, Junta de Castilla y León Consejería de Cultura y Turismo, 1991; OROZCO DÍAZ, E. *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco I*. Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 1994.

<sup>2</sup> MARTÍN VELASCO, J. *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta, 2003; PONS FUSTER, F. *Místicos, beatas y alumbrados*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució valenciana d'estudis i investigació, 1991; Id., "Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII", en: CALLADO ESTELA, E. (coord.) *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2008.

<sup>3</sup> MARTÍNEZ GOMIS, M. "Las Escuelas de Cristo de Elche y Orihuela: un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, nº 20, 2002.

<sup>4</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico oriolano*. Tomo VI, A.H.O. Obra conservada en la Caja Rural Central de Orihuela, existiendo copia microfilmada en la Biblioteca Pública de Orihuela (Archivo Histórico de Orihuela) y en el Instituto de Cultura Juan Gil-Albert de Alicante.

<sup>5</sup> MARTÍNEZ GOMIS, M. *La universidad de Orihuela 1610-1807. Un centro de estudios superiores entre el Barroco y la Ilustración*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000 [Consultado: 24/08/2013], - <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-universidad-de-orihuela-16101807-un-centro-de-estudios-superiores-entre-el-barroco-y-la-ilustracion-0/->

el alcance de las enseñanzas de la congregación en la interioridad y subjetividad religiosa de sus miembros. Concretamente, la investigación utiliza como base de trabajo el sexto volumen del *Compendio*, finalizado en 1793, donde Montesinos aborda las vidas de los espirituales oriolanos más celebres, tanto eclesiásticos como laicos. Un enfoque interesante, ya que no podemos comprender los avatares de la mística durante la modernidad sin atender a la pugna surgida entre el ámbito clerical y el laico sobre el particular. La universalización de la mística, es decir, su salida del ambiente eclesiástico y llegada al mundo seglar, llevó a la configuración o afianzamiento de complejas relaciones entre ambas esferas que, no pocas veces, evidenciaron diferentes formas de entender lo divino. El estudio toma como muestra las reseñas de las religiosas agustinas del monasterio de San Sebastián y de las dominicas del monasterio de Santa Lucía para el clero femenino; de los religiosos del convento de San Gregorio Taumaturgo, de los de la Cartuja y de los capuchinos del convento del Santo Nombre de Jesús para el masculino; y, por último, de las beatas de Santa Lucía y de aquellas sepultadas en el convento de San Gregorio para la espiritualidad seglar.

## **EL COMPENDIO Y LA INFLUENCIA ESPIRITUAL DE LA ESCUELA DE CRISTO**

José Montesinos nació en Orihuela en 1745. Estudió Artes en la universidad y obtuvo una cátedra en estudios latinos. Según cuenta él mismo, tras recibir varios disparos en un altercado escuchó una voz sobrenatural que le instó a huir del peligro. Montesinos señala esta vivencia como detonante de una conversión religiosa que le llevaría a ingresar en la Escuela de Cristo de su ciudad. Esta escuela era una congregación religiosa compuesta por clérigos y seglares que, tras surgir en Madrid en 1653, se extendió rápidamente por todo el país. Se trata de una institución bastante desconocida, sobre la que todavía se debate si su orientación era conservadora o renovadora<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> LABARGA GARCÍA, F. "La Santa Escuela de Cristo. Una peculiar institución del Barroco hispano", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 21, 2012, pp. 521-22.

Conocido el riesgo de heterodoxia que entrañaba la mística, las Escuelas de Cristo la sujetaron a un completo programa contrarreformista (subrayando la práctica de la oración, la frecuencia de los sacramentos y el ejercicio de la caridad -especialmente con las ánimas del Purgatorio-) que aseguraba el comportamiento disciplinado y conservador del fiel<sup>7</sup>. Esta mística tibia, contenida y perfectamente controlada es la que encontramos a finales de la modernidad, la cual, salvo episodios excepcionales, poco tiene que ver con el fenómeno de siglos atrás. Sin embargo, parece ser que junto con esta pretensión de ortodoxia también convivió una espiritualidad maravillosista, tal como sugieren los excesos celebrados en los libros de la Escuela de Cristo de Elche y en los propios escritos de nuestro autor<sup>8</sup>.

Montesinos escribió varias obras, siendo el *Compendio histórico oriolano* la más conocida. Como señala Mario Martínez, para estas fechas había ya historiadores oriolanos próximos a la metodología crítica de la investigación, pero la tónica general continuaría siendo la historia apologética<sup>9</sup>. Entre estos últimos encontramos a Montesinos, de cuya producción histórica concluye "*el reducido valor de todo cuanto atañe a los apartados de Arqueología e Historia Antigua, basado en fuentes de escasa credibilidad y dando pábulo a todo tipo de fabulaciones. [...] Tan solo las referencias que hace Montesinos sobre hechos relativos a la época en que vivió merecen nuestro crédito, así como determinados aspectos descriptivo-geográficos de la zona*"<sup>10</sup>. En este sentido, si bien algunos de los espirituales analizados pertenecen a la época de nuestro escritor y, por ende, sus relatos merecen una mayor credibilidad, las vidas de muchos otros se pierden en los albores de la modernidad. Además, también se han detectado algunas irregularidades en las fechas y datos que aporta, motivos que han restado crédito a su producción.

Lo cierto es que desconocemos hasta qué punto Montesinos intervino personalmente en la composición de sus escritos. La desigual extensión de las biografías y el empleo de un estilo anacrónico llevan a considerar la hipótesis de que se limitase a reproducir textualmente la información contenida en las fuentes que manejó, radicando aquí tal vez el valor de su obra. No obstante, de ser así, su labor,

---

<sup>7</sup> MARTÍNEZ GOMIS, M. "Las Escuelas de Cristo...", op. cit., p. 12.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 44-49.

<sup>9</sup> MARTÍNEZ GOMIS, M. *La universidad de Orihuela...*, op. cit., pp. 568-591.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 589.

más que la de historiador, habría sido la de recopilador y transcriptor. Por otro lado, tampoco puede extrañarnos que, pese a hallarse en las puertas de la contemporaneidad, optase por el tradicional estilo estereotipado en las hagiografías contrarreformistas habida cuenta de la alargada sombra de la cultura barroca, presente en la propia congregación de la que formaba parte desde hacía una treintena de años.

Sea como fuere, de lo que no cabe duda es que, a pesar de todas estas limitaciones, sus apuntes sobre la cuestión espiritual permiten acercarnos al imaginario popular conformado durante la modernidad sobre el fenómeno místico. Así, por ejemplo, lo evidencia la confusión detectada entre misticismo, maravillosismo y santidad. Las numerosas referencias al fenómeno místico extraordinario (éxtasis, raptos, levitaciones, revelaciones...) se conjugan con unos relatos que, pese a su brevedad, tienden a ajustarse a las líneas esenciales del esquema de santidad barroco. En efecto, la mayoría de sus retratados nacieron en un ambiente familiar acomodado, tuvieron una vida salpicada por el elemento milagroso (generalmente de naturaleza mística, a diferencia del modelo de santidad medieval) y una muerte repleta de prodigios tras la que fueron pasto del hambre de reliquias.

## **MISTICISMO Y MARAVILLOSISMO**

A muchos de los espirituales referidos en el *Compendio* se les reconocen comportamientos místicos sobrenaturales de diversa índole. La mística puede considerarse un fenómeno bipolar, ya que presenta dos perfiles antagónicos. Por un lado, una faceta basada en la serenidad, la meditación y el silencio; por otro, emociones desenfadadas y fenómenos maravillosos tales como éxtasis, arrobos, visiones, levitaciones, etc. Los manuales o guías espirituales insistían en no dar demasiada importancia a estos fenómenos extraordinarios que son solo accidentales. San Juan de la Cruz aconsejaba repudiarlos convencido de que "*Dios pone a prueba el alma dándole primero cosas muy exteriores y bajas, sensibles*"<sup>11</sup>. Lo mismo opinaba Miguel de Molinos, al afirmar que "*el deseo de revelaciones suele embarazar mucho a las almas*

---

<sup>11</sup> BARUZI, J. *San Juan de la Cruz...*, op. cit., p. 458.

*interiores*<sup>12</sup> y que, por tanto, hay que despreciar estos entorpecimientos. Sin embargo, como cabría esperar, la imagen de la persona mística dotada de gracias sobrenaturales fue la que triunfó por excelencia en el imaginario colectivo.

La incomodidad que generaba la figura del místico a la jerarquía eclesiástica aumentaba por la proliferación de embaucadores que recurrían al alarde de carismas extraordinarios movidos por intereses ajenos a los espirituales. Asimismo, había comprobado la inclinación de los grupos de alumbrados hacia el elemento maravilloso o extraordinario. Estos hechos explican la desconfianza a la manifestación en vida de experiencias sobrenaturales y su investigación por parte de la Inquisición. Encontramos alusión a este tipo de sospechas en los escritos de Montesinos cuando se recogen las vidas de las religiosas más ilustres del convento de Santa Lucía. Según nos cuenta, Francisca Sans Girona avivó el recelo de sus compañeras tras revelar gracias sobrenaturales, motivo por el cual:

*“en el año de 1703 se la llevaron de orden de su provincial y del Santo Tribunal de la Inquisición de Murcia al convento de dominicas de Santa Ana de Valencia, para que allí, con varios experimentos y precauciones, examinaran los más graves maestros de su orden si su espíritu era verdadero y sus virtudes sólidas y perfectas. Puesta en aquel teatro de hombres santos y sabios se admiraron todos cuantos la trataron de su santidad, de sus éxtasis y de su inteligencia en las Sagradas Escrituras”<sup>13</sup>.*

La pureza de costumbres, la obediencia al confesor y el empeño en ocultar las gracias sobrenaturales se consideraban pruebas de legitimidad. Algunos ejemplos de esta discreción y humildad aparecen en los relatos sobre los capuchinos Luis de Petrel y Pedro de Orihuela, de quienes se dice que gozaron de muchos favores que su gran modestia encubrió. No obstante, es evidente la capacidad que tenían estos fenómenos para generar cierto prestigio social y beneficio económico. Encontramos testimonio de la relación con altos estratos de la sociedad en la vida de Margarita Ruiz de la Cueva, beata de Santa Lucía, famosa por el don de profecía. Al respecto, Montesinos escribe que *"los señores marqueses de Rafal y condes de la Granja hicieron tal aprecio de esta venerable heroína que después que consultaban con ella los casos más arduos, siendo ya difunta,*

---

<sup>12</sup> MOLINOS, M. *Guía espiritual*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 99.

<sup>13</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 333 (b).

la enterraron en su propio sepulcro"<sup>14</sup>. Otras veces, era la propia esfera eclesiástica quien facilitaba la promoción de estos individuos. Práctica frecuente fue, por ejemplo, la atracción por parte de las órdenes religiosas de aquellas mujeres que poseían dones extraordinarios y su formalización bajo el estado de beatas. Montesinos, tras documentar los religiosos más distinguidos del convento de San Gregorio, ofrece una breve relación de las beatas terceras allí sepultadas. Aunque avisa de que únicamente va a notificar sus nombres y muertes para no hacer más voluminoso el *Compendio*, comprobamos que añade la faceta más destacada en cada una de ellas, que, precisamente, suelen ser gracias místicas sobrenaturales. Según indica Pons Fuster, una beata tenía que demostrar siempre su condición<sup>15</sup>, de modo que resulta comprensible recurrir al elemento maravilloso como mejor forma de avalar la autenticidad espiritual.

La variedad de formas que el fenómeno extraordinario podía adoptar en la vida mística era, sin duda considerable. El éxtasis, arrobamiento o raptó suponía el culmen de dicha experiencia, es decir, la unión y transformación del alma en Dios, provocando en el espiritual sensaciones y sentimientos inexplicables. No todos los individuos afectados estaban inmersos en el misticismo, pero, de modo general, se consideraban muestras de haber alcanzado la contemplación. En los relatos de Montesinos, la referencia a este estado oscila entre el 4% y el 40%, siendo mayor en las vidas de las mujeres<sup>16</sup>. Entre los casos más llamativos destaca el de Beatriz Figueroa García, religiosa del monasterio de San Sebastián, quien *"mientras oraba desde el coro delante de Jesús Sacramentado, reservado en el sagrario, se arrobaba toda en suaves éxtasis y se llenaba la iglesia de un olor celestial aromático, quedando ella circunda de luces"*<sup>17</sup> (Fig. 1). También merece la pena mencionar el de Manuela de las Llagas de Cristo, beata de Santa Lucía, cuyos *"raptos y éxtasis, especialmente cuando recibía a Jesús Sacramentado, eran tan activos y largos que, a veces, permanecía en ellos seis y ocho horas tan fuera de sí misma que nada sentía por más que la atormentaban"*<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 274 (a).

<sup>15</sup> PONS FUSTER, F. *Místicos, beatas...*, op. cit., p. 166.

<sup>16</sup> El éxtasis, arrobamiento o raptó aparece en un 40% para las beatas de Santa Lucía, en un 35% para las agustinas de San Sebastián y en un 27% para las dominicas de Santa Lucía. Por otro lado, lo encontramos en un 28,57% en los cartujos, en un 13,63% en los frailes de San Gregorio y en un 4% en los capuchinos.

<sup>17</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 64 (a).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 272 (c).

Una vez alcanzado dicho estado extático aflorarían los dones extraordinarios. A pesar de su amplia tipología, solo abordaremos aquellos mencionados en el *Compendio*.

Una de estas capacidades extraordinarias es la levitación. Martín Velasco señala que, a diferencia del resto de fenómenos místicos, este es más frecuente en los varones<sup>19</sup>. Y así ocurre también en los escritos de Montesinos<sup>20</sup>. Llama la atención por su espectacularidad el caso del capuchino Ignacio de Monzón, quien:

*“estando en el año de 1613 celebrando en esta ciudad de Orihuela la solemnísima general procesión del Corpus Christi, al salir ésta, [...] se elevó sobre los tejados y terrados de las casas embebido en la dulce contemplación de tan Sagrado Misterio, lleno de resplandores, arrodillado sobre nubes, siguiendo de esta suerte la procesión con admiración y asombro de todas las gentes, viéndole extático y elevado en el aire sin descomponérsele el hábito por más de dos horas<sup>21</sup>.”*

La estigmatización o impresión de las llagas de Cristo era otro don distintivo del misticismo. Con excepción de las beatas de Santa Lucía, que registran la cifra más elevada con un 20%, la presencia de estigmas en el resto de relatos es baja<sup>22</sup>. Las características tradicionales del fenómeno se repiten una vez más. De este modo, Josefa Arques y Magdalena Ferrer, religiosas agustinas, tenían llagas en manos, pies y costado, las cuales dolían más los viernes y, en el caso de la primera, también durante la Cuaresma. Por su parte, Esperanza López, beata de Santa Lucía, y Francisco de la Concepción, fraile del convento de San Gregorio, poseían estigmas invisibles que, no obstante, también causaban dolor. Asimismo, en las memorias de tres mujeres se alude al vertimiento de lágrimas de sangre. Algo que, por ejemplo, padecía la beata Isabel María Pérez cuando meditaba sobre la Crucifixión.

Una vez alcanzadas ciertas etapas del camino místico también era posible la obtención de revelaciones que, a veces, despertaban la facultad de vaticinio. Las

---

<sup>19</sup> MARTÍN VELASCO, J. *El fenómeno...*, op. cit., p. 68.

<sup>20</sup> La levitación aparece en un 14,28% para los cartujos, en un 12% en los capuchinos, en un 6,7% en las beatas de Santa Lucía, en un 5% en las agustinas de San Sebastián, en un 2,27% en los frailes de San Gregorio y no se documenta ningún caso para las dominicas de Santa Lucía.

<sup>21</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 431 (a).

<sup>22</sup> Encontramos la estigmatización en un 10% para las monjas de San Sebastián, en un 7,7% para las de Santa Lucía y en un 2,3% para los monjes de San Gregorio, sin rastro entre los capuchinos y cartujos.



habilidades proféticas fueron especialmente importantes en la religiosidad femenina durante la Edad Moderna, advirtiéndose un modelo de proyección social<sup>23</sup>. Las referencias a este don en los escritos de Montesinos oscilan entre el 14,28% y 46,6%<sup>24</sup>, cifras que manifiestan la importancia conferida al elemento profético para ensalzar las aptitudes espirituales. A veces, se trata de asuntos de pequeño calado, como cuando Mónica Varsola, religiosa ciega de San Sebastián, "*experimentó en dos visiones que se pegó fuego en el convento en lugares bien distantes de donde ella estaba*"<sup>25</sup>. Pero, casi siempre, la revelación consiste en una anticipación de la muerte, fundamentalmente propia. Es preciso recordar que el conocimiento de las circunstancias de la muerte era una capacidad atribuida desde antiguo a todo espiritual estimable, sin implicar, por tanto, necesaria correlación con la vida mística<sup>26</sup>. Por ejemplo, gran fama de visionario tuvo Juan Gregorio, religioso del monasterio de San Gregorio, quien, entre otros pronósticos, predijo la simultánea muerte del corregidor de Orihuela y la suya propia.

Las apariciones constituían otro fenómeno habitual durante la aventura mística. Todo tipo de devociones nutrían este apartado de la forma más variopinta, especialmente las visiones del Purgatorio, cumpliendo el fin que la Iglesia esperaba de la mística: confirmar mediante la experiencia preceptos establecidos por el discurso oficial. En efecto, estos testimonios servían para recordar la necesidad de solidaridad de los vivos con los muertos, un aspecto negado por la Reforma. A propósito, Mario Martínez señala que las Escuelas de Cristo mantuvieron una estrecha relación con las cofradías de ánimas<sup>27</sup>. Al igual que las escuelas canalizaban la vida ascético-mística de acuerdo a la ortodoxia, estas cofradías hacían lo propio con el mundo de la muerte y la salvación. En los escritos de Montesinos descubrimos

---

<sup>23</sup> Estas mujeres con carismas extraordinarios alcanzaban fama entre la población, asumiendo un papel en el equilibrio político y social de la comunidad, entrando en competencia, a veces, con otros poderes como el de la medicina o la magia. MORTÉ ACÍN, A. "Mujeres ejemplares en los modelos de santidad femenina barrocos", en: SERRANO, E. (coord.) *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013 [consulta: 24-08-2014], pp. 937-38. - [http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/01/\\_ebook.pdf](http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/01/_ebook.pdf)

<sup>24</sup> El don de profecía aparece en un 46,6% para las beatas de Santa Lucía, en un 38,46% para las dominicas, en un 32% para los capuchinos, en un 25% para las agustinas de San Sebastián, en un 20,45% para los frailes de San Gregorio y en un 14,28% para los cartujos.

<sup>25</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., pp. 59-60 (a).

<sup>26</sup> Los santos gozan del privilegio de conocer con antelación el instante de su muerte, pero más que como una ventaja, debe entenderse como recompensa a una vida de constante preparación para la muerte. GONZÁLEZ LOPO, D. "El ritual de la muerte barroca: la hagiografía como paradigma del buen morir cristiano", *Semata: Ciencias Sociais e Humanidades*, n° 17, 2005, p. 308.

<sup>27</sup> MARTÍNEZ GOMIS, M. "*Las Escuelas de Cristo...*", op. cit., pp. 55-58.

varias alusiones a dicho estado de purgación, como la recompensa dada a la beata Isabel Mires, *"a cuya feliz patria la llevaron aquellas santas almas que por medio de sus buenas obras había libertado"*<sup>28</sup>.

Pero tan frecuente como la aparición de personajes celestiales podía ser la de infernales. El diablo representaba el mayor obstáculo del místico, aprovechándose de su sensibilidad espiritual para interferir en su progreso. En ocasiones, las gracias divinas se suspendían repentinamente para poner a prueba su lealtad, momento que el demonio utilizaba para arremeter. Este fue el caso de María Boil y Prades, monja de Santa Lucía, de quien escribe que *"probó el Señor su paciencia y humildad, privándola totalmente de aquellas dulzuras espirituales que primero le había concedido, sin faltar el demonio a tentarla de desesperación en aquel estado de sequedad"*<sup>29</sup>. También fue tentado Andrés de Orihuela, lego del convento de capuchinos, quien *"en el año del noviciado sufrió muchas tentaciones del demonio, con torpes y deshonestas visiones, hasta llegar a darle bofetadas para que se volviese al siglo"*<sup>30</sup>. En efecto, la provocación podía llegar a la agresión física, como sucede en numerosos relatos del *Compendio*. En estos, el elemento demoníaco oscila entre el 20% y el 34% en las mujeres, mientras que no supera el 8% en los hombres<sup>31</sup>. La concepción del universo femenino como algo imperfecto, más vulnerable al mal, llevó a que las mujeres encarnasen durante la modernidad casi todos los atributos de lo maléfico y, por tanto, fueran necesarios ejemplos contrarios que mostrasen el correcto estereotipo. A la mujer seducida por el demonio se contrapuso la que resiste y le instaura combate. Una lucha que se convirtió en nota constante en la mayoría de hagiografías y biografías femeninas, empezando por la de la propia santa Teresa de Jesús<sup>32</sup>. Como cabría esperar, también es la imagen repetida por Montesinos, según se aprecia en la reseña de la beata Paula Mendoza, quien *"fue perseguida por los demonios, que levantándola por el aire, arrastrándola por tierra, azotándola cruelmente y apaleándola, estuvieron muchas veces para quitarle la*

---

<sup>28</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 274 (b).

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 335 (b).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 437 (a).

<sup>31</sup> Encontramos el elemento demoníaco en un 34,61% en las dominicas, en un 33,33% en las beatas de Santa Lucía, en un 20% en las agustinas de San Sebastián, en un 8% en los capuchinos, en un 7,14% en los cartujos y en ningún caso en los religiosos de San Gregorio.

<sup>32</sup> Santa Teresa de Jesús nombra al demonio unas ciento cincuenta veces a lo largo del *Libro de la vida*, describiéndolo físicamente y aludiendo a los tormentos a los que la sometía. ZAMORA CALVO, M. "Misticismo y demonología: Teresa de Jesús", *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, n° 31 (2010), p. 156.

vida"<sup>33</sup>. Y en la de Damiana Riquelme, laica de San Sebastián, que "*porque no confesase ni comulgase [...] le apretaban las quijadas y cerraban la boca de manera que no podía confesarse ni comulgar*"<sup>34</sup>.

Por último, también es recurrente el don de lágrimas como resultado de haber alcanzado un alto grado de comprensión espiritual. Normalmente, Montesinos se limita a indicar la posesión del don, aunque en otras ocasiones añade más información<sup>35</sup>. Observamos que los momentos de mayor llanto eran durante la consagración o la meditación de la Pasión. Casos más extremos serían los de la beata Isidora María y la agustina Isabel Balaguer, de quienes se asegura que lloraron con tanta abundancia que al final de sus vidas quedaron ciegas. (Fig. 2)

## **MISTICISMO Y SANTIDAD**

Misticismo y santidad son conceptos que, pese a parecer ir de la mano, constituyen categorías independientes. No obstante, la sacralización de la sociedad llevaría a interpretar cualquier comportamiento extraordinario como un posible indicio de perfección espiritual. Especialmente, teniendo en cuenta el fuerte vínculo alcanzado durante el Barroco entre la santidad y la dimensión de lo maravilloso<sup>36</sup>. Por tanto, poco puede sorprendernos que la mística, merced a su lado sobrenatural, quedase estrechamente vinculada a la santidad en el imaginario colectivo.

Esta asociación resultó patente en el modelo de santidad fraguado desde Trento y, especialmente, en la religiosidad femenina. La negación protestante de las capacidades intercesoras de la Virgen y los santos llevó a forjar un nuevo estereotipo de santidad en consonancia con el espíritu contrarreformista y el talante barroco. "*La percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico, procesal, que influiría decisivamente en la hagiografía, obligada a crear modelos que se atuvieran a los*

---

<sup>33</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 272 (l).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 64 (l).

<sup>35</sup> El don de lágrimas puede apreciarse en un 26,6% para las beatas de Santa Lucía, en un 21,43% para los cartujos, en un 20% para las agustinas de San Sebastián, en un 12% para los capuchinos, en un 11,36% para los frailes de San Gregorio y, finalmente, en un 7,7% para las dominicas de Santa Lucía.

<sup>36</sup> GARCÍA de ENTERRÍA, M. "La hagiografía popular barroca: entre lo maravilloso y lo fantástico", *Draco: Revista de literatura española*, n° 3-4, 1991-1992, pp. 194-95.

requisitos oficiales para no perturbar su función de propaganda y, a la vez, a ofrecer santos que satisficieran la demanda popular de lo maravilloso<sup>37</sup>. Las vidas de aquellos espirituales virtuosos trataron de ceñirse a un mismo esquema o modelo biográfico, en el que el elemento sobrenatural resultaba indispensable<sup>38</sup>. Y dentro de ese universo de lo insólito parece ser que despuntaron los fenómenos extraordinarios de naturaleza mística. No eran elementos nuevos en la historia del cristianismo, pero su uso se vio intensificado como consecuencia de la revitalización de la mística y del gusto del Barroco por su parte sensacionalista. En cualquier caso, la potenciación del género biográfico en clave mística le debió mucho a la religiosidad femenina. Esta experimentó un importante auge durante el periodo barroco, reproduciendo un estilo de vida místico que tomaba como paradigma a santa Catalina de Siena, a Ángela de Foligno y, de forma singular en el territorio hispánico, a santa Teresa de Jesús. La mística teresiana, muy dada en sus inicios a favores extraordinarios como éxtasis, visiones o revelaciones<sup>39</sup>, fue el modelo escogido por muchas mujeres para enfrentar su aventura espiritual y, llegado el caso, apoyar su perfección o santidad<sup>40</sup>.

La mística de finales del siglo XVIII poco guardaba en común con el fenómeno que había alterado la vida religiosa siglos atrás. Practicada por un reducido número de fieles a través de congregaciones, como la Escuela de Cristo, sería abordada desde su vertiente más sobria y, por tanto, no pondría especial énfasis en su dimensión sobrenatural. Sin embargo, del gusto por estos prodigios y de la propensión a confundir misticismo, maravillosismo y santidad da fe el propio Montesinos con unos relatos plagados de milagros místicos que, a su vez, tienden a adaptarse al esquema de santidad fijado en las hagiografías contrarreformistas. Las líneas de esa falsilla sobre la que parece que fueron redactados son, fundamentalmente, tres. En primer lugar, el nacimiento en un ambiente familiar

---

<sup>37</sup> EGIDO, T. "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)", *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 25, 2000, p. 67.

<sup>38</sup> Todavía en el modelo de santidad contemporáneo será la capacidad de realizar milagros la que defina en última instancia la santidad. BIANCHI, S. "Vita Santorum: la construcción de la santidad en el catolicismo contemporáneo", *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico-Sociales*, nº 22, 2007, p. 382.

<sup>39</sup> OROZCO DÍAZ, E. *Estudios sobre San Juan...*, op. cit., pp. 545-46.

<sup>40</sup> Santa Teresa de Jesús vino a simbolizar una búsqueda del auto-descubrimiento, abriendo la posibilidad de esta experiencia de vida para las monjas. AMELANG, J. "Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna", en: AMELANG, J. y NASH M. (coord.) *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d' Estudis i Investigació, 1990, p. 201.

distinguido; en segundo lugar, una vida salpicada por el elemento extraordinario, frecuentemente de naturaleza mística; y, por último, una muerte acompañada de prodigios y hambre de reliquias.

### **AMBIENTE FAMILIAR DISTINGUIDO**

Existía la creencia antigua de que la persona santa debía nacer en un buen ambiente familiar para, más tarde, renunciar a esas comodidades en pos de Dios. Este origen noble se adjudicó a muchos de los primeros santos cristianos<sup>41</sup>. Durante la modernidad, la pertenencia al estamento nobiliario continuó siendo la situación ideal por implicar, aunque solo en teoría, riqueza y sangre limpia<sup>42</sup>.

Frecuentemente, observamos que los espirituales registrados por Montesinos tienen padres *nobles*. No obstante, desconocemos el significado exacto otorgado al adjetivo. No hay duda de que se refiere a la casta nobiliaria cuando leemos que, por ejemplo, Ángela Gutiérrez y Martínez, beata de Santa Lucía, tuvo "*padres nobles tenidos por calificada nobleza, que lo fueron don Melchor Gutiérrez, capitán de las costas marítimas de san Ginés, y doña Bárbara Martínez*"<sup>43</sup>; y menos todavía cuando se especifica el título familiar, como la pertenencia de Juan Rocamora, fraile de San Gregorio, al linaje de los marqueses de Rafal, o la de la dominica Luisa Martínez y Ruiz a la rama de los señores de Cox.

Pero cuando no existe esa información, cabría la posibilidad de interpretar *noble* como sinónimo de honroso o estimable, sin entrañar, por tanto, una distinción social. No obstante, se ha advertido que, siempre que aparece el término, se emplea el título de don o doña con los progenitores, tratamiento inexistente cuando estos son agricultores o artesanos. Por tanto, todo parece indicar que, aun no aludiendo al universo nobiliario, se continúan sugiriendo familias bien posicionadas y reputadas

---

<sup>41</sup> GARCÍA de LA BORBOLLA, A. "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?", *Memoria y civilización: Anuario de historia*, nº 5, 2002, p. 92.

<sup>42</sup> Adeline Rucquoi señala que el pecado se asoció a la bestialidad, la tierra y la servidumbre, de modo que el villano o rústico era pecador y por ello se hallaba en ese estado. Mientras que la nobleza era garantía de pureza de sangre y, por tanto, el estado de perfección del hombre. RUCQUOI, A. "Mancilla y limpieza: La obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV". *Revista da Faculdade de Letras, linguas e literaturas*, Anexo VIII, 1997, pp. 125-31.

<sup>43</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 273 (j).

en el municipio o ciudad correspondiente. Lo mismo sucede cuando encontramos los adjetivos *esclarecidos* o *distinguidos*, acompañados, normalmente, de oficios propios de la clase media y medio-alta urbana (jurado, abogado, médico...). Y es que, al fin y al cabo, lo memorable era nacer en un ambiente acomodado y renunciar a esas facilidades. A veces, se muestran evidencias palmarias de este rechazo, como en la vida de Patricia Rocafull, beata de Santa Lucía, quien "*abandonando casamientos y deliciosas conveniencias que le ofrecía su familia, hizo voto solemne de castidad y vistió el público hábito de mantelata dominicana*"<sup>44</sup>; o en la de Bartolomé Santolín, que entró en la Cartuja "*estando para desposarse con una noble señora de igual calidad*"<sup>45</sup>. En definitiva, el ambiente familiar distinguido constituye una tendencia bastante clara en el conjunto de relatos analizados<sup>46</sup>.

Sin embargo, cuando los orígenes humildes eran demasiado evidentes, el escritor contaba con muchas técnicas con las que disimularlos. Como apunta Pons Fuster, se pasaba a hacer hincapié en otro tipo de cosas<sup>47</sup>. En este sentido, vemos como en los relatos de Montesinos la modestia de aquellos padres labradores y artesanos se compensa con adjetivos tales como *ricos*, *honrados*, *piadosos*, *cristianos viejos*, *limpios*, *de buenas costumbres* etc. No debemos pensar que se trata de atributos exclusivos de las clases bajas, pues también se utilizan para el realce de familias ilustres, como la de Jacinta Boil y Prades, monja del monasterio de Santa Lucía, que a pesar de tener "*padres nobilísimos, que lo fueron don Tomás Boil, ministro titular de la Santa Inquisición en el tribunal de Murcia, y doña Ginesa Prades García de Lasa*"<sup>48</sup>, se magnifica su gran caridad recordando que comúnmente eran llamados los santos limosneros y padres de los pobres. La diferencia estriba en que, mientras estas cualidades cumplían un papel secundario en las familias insignes, en las más humildes podían ser el cimiento sobre el que consolidar la santidad. Mención especial merece el valor otorgado a la pureza de la sangre, que, pese a no implicar

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 272 (b).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 685.

<sup>46</sup> Puede observarse en un 93% para los cartujos, en un 80% para las beatas de Santa Lucía, en un 73% para las dominicas y en un 70% para las agustinas. Más reducido se revela con un 55% para los frailes de San Gregorio, aunque existe un 11,5% en el que no se detalla la ascendencia. Lo mismo ocurre con los capuchinos, que, si bien solo un 32% responde a esta tendencia, en la mitad de casos no se indica la cuna. Por su parte, las beatas sepultadas en el convento de San Gregorio han sido excluidas del análisis, ya que únicamente en el caso de Teresa Rodríguez y Soler se alude al linaje, el cual, precisamente, es ilustre en sangre.

<sup>47</sup> PONS FUSTER, F. *Místicos, beatas...*, op. cit., p. 153.

<sup>48</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 339 (c).

necesariamente estirpe loable o riqueza, funcionaba por sí sola como un factor de prestigio social. Al respecto, localizamos varios apuntes, informándonos, por ejemplo, de que la beata Isabel Mires nació "*de padres muy limpios y católicos, aunque pobres de los bienes que el mundo llama de fortuna*"<sup>49</sup>, o que su compañera Josefa Arques lo hizo de "*muy honrados padres labradores, cristianos viejos*"<sup>50</sup>. Según indica Salazar y Acha, el estatuto de limpieza, aunque vigente, era una institución muerta en el siglo XVIII<sup>51</sup>. De modo que, de ser Montesinos el autor intelectual de estos escritos, se atestiguaría el arraigo de la relación entre sangre y santidad a finales de la modernidad. Idea que, sin embargo, desaparecerá con el modelo hagiográfico contemporáneo<sup>52</sup>.

## **VIDA MILAGROSA**

Tras nacer en una familia acomodada, la vida de cualquier candidato a la santidad debía estar marcada por el elemento extraordinario o maravilloso. Así, desde los orígenes del cristianismo, sus vidas fueron colmadas de sucesos prodigiosos. Ahora bien, si lo habitual eran milagros físicos semejantes a los realizados por Cristo (principalmente multiplicaciones, curaciones y resurrecciones)<sup>53</sup>, durante la modernidad comenzaron a proliferar los prodigios de naturaleza mística. Frente al milagro tradicional, cobraron gran protagonismo las gracias derivadas de una supuesta experiencia personal de Dios<sup>54</sup>.

Este componente milagroso está muy presente en los relatos de Montesinos. Unas veces se trata de prodigios físicos y tradicionales, pero muchas otras, como ya se ha visto, abundan los milagros asociados a la vida mística. En general, el elemento

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 273 (o).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 64 (d).

<sup>51</sup> SALAZAR Y ACHA, J. "La limpieza de sangre", *Revista de la Inquisición (intolerancia y derechos humanos)*, nº 1 (1991), p. 294.

<sup>52</sup> En el modelo de santidad contemporáneo pasan a valorarse los orígenes humildes y el esfuerzo físico precoz. BIANCHI, S. *Vita Santorum...*, op. cit., p. 382.

<sup>53</sup> VELASCO MAÍLLO, H. "Multitud de milagros", en: PÉREZ ESCOHOTADO, J. (coord.) *Literatura y milagro en Santo Domingo de la Calzada*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, p. 64.

<sup>54</sup> Excepción hecha a las visiones, usuales fuera de la vida mística y que, como apunta Velasco Maíllo, ya abundaban durante la Edad Media, aunque circunscritas básicamente a la esfera eclesiástica. *Ibidem*, p. 64.

milagroso aparece en todas las reseñas sobre las mujeres del beaterio de Santa Lucía y del monasterio de San Sebastián, con un 88,5% en las dominicas de Santa Lucía y con un 85% en las beatas sepultadas en el convento de San Gregorio. Sin embargo, pronto descubrimos su descenso en las vidas de los hombres, que se cifra en un 64% para los capuchinos, en un 50% para los cartujos y en un 41% para los frailes de San Gregorio. (Fig. 3)

Si tenemos en cuenta que buena parte del componente milagroso es místico, y la usual asociación de lo místico con lo femenino, podríamos pensar que a ello se debe la disminución del elemento milagroso en los varones. En efecto, desde los albores de la modernidad se fraguó una concepción popular que relacionaba el misticismo con la mujer. La mística se convirtió en una vía que, pese a sus grandes riesgos, podía permitir a las mujeres un mayor protagonismo en la cuestión espiritual. Oportunidad que no pocas dudaron en aprovechar, contribuyendo desde el desarrollo de su espiritualidad a romper estereotipos y alcanzar un reconocimiento social que, en principio, estaba reservado a los varones y a otro tipo de mujeres.

Sin embargo, los sucesos prodigiosos en las vidas de estos son también muchas veces de cariz místico. De modo que la hipótesis que señala la asociación de lo místico con lo femenino como causa de la mayor presencia milagrosa en las mujeres en su obra no parece convincente. Ejemplo ilustrativo es la memoria sobre Ignacio de Monzón, del que se cuenta que obró numerosos milagros físicos, entre los que sobresale que *"convirtió el agua en vino y en aceite, llenó el granero de trigo y cebada en una grande esterilidad [...], resucitó tres difuntos casi hediondos, libró a dos ahogados..."*<sup>55</sup>. Y, a su vez, estos hechos se acompañan de intensos éxtasis que le llevaba a levitar y profetizar.

Realmente, se desconoce a qué responde la reducción del componente milagroso en las vidas de los hombres. No obstante, en virtud de los datos analizados, todo apunta a que podría deberse a la preferencia de otras cualidades para ensalzar las figuras masculinas. El papel secundario reservado a la mujer en la Iglesia limitaba el terreno para elogiar sus vidas, resultando, quizás, el elemento maravilloso el recurso más fácil para ello. Mientras que la implicación activa de los hombres en la escena religiosa ofrecía un abanico mucho más amplio de donde poder extraer

---

<sup>55</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 431 (a).



cualidades y condiciones, en sintonía, por supuesto, con el ideal de varón eclesiástico vigente en la época. En este sentido, comprobamos que el aspecto más destacado y repetitivo en los clérigos reunidos por Montesinos es su capacidad de oratoria para la predicación y conversión de pecadores e infieles; labor inconcebible en las mujeres, ya que su supuesta cortedad intelectual las invalidaba para ello.

### **MUERTE MARAVILLOSA**

La muerte de los santos constituía un triunfo en sí misma que justificaba la aparición de toda clase de prodigios sensitivos<sup>56</sup>. La visión de luces y la percepción de melodías y fragancias eran algunos de estos portentos, presentes en las memorias de muchos espirituales. Por ejemplo, al tiempo de expirar Vicenta Valero, monja de Santa Lucía, se cuenta que *“se vieron en su cuerpo resplandecientes luces, se oyó música celestial y en ocho días continuos se percibió olor suavísimo”*<sup>57</sup>. También al momento de finar se escuchó música en la celda de Inés María Ruíz, religiosa del mismo monasterio, y un perfume exquisito inundó la de la agustina Damiana Riquelme. Estas señales de santidad podían ir más allá del momento de la muerte, como en el caso de María Boil y Prades, quien *“se apareció gloriosa a la venerable madre sor Rufina Ros de Jesús, beata franciscana, dándole un pedacito del ropaje celestial que iba vestida”*<sup>58</sup>. Pero, por encima de todo, la incorruptibilidad del cadáver constituía el símbolo por excelencia de la virtud, prodigio adjudicado, entre otros, a Juan Campillo, fraile del convento de San Gregorio, y a la beata Ángela Gutiérrez.

Dado que el cuerpo era depositario de la potencia taumatúrgica, cobra sentido su transformación en reliquias capaces de proteger contra todo tipo de desgracias. Los escritos de Montesinos también atestiguan este hambre de reliquias, recogiendo que, por ejemplo, el Cabildo de Orihuela se hizo con el brazo derecho y el corazón del capuchino Ignacio de Monzón; que a José Uberos y Parres, fraile del convento de San Gregorio, le cortaron el cabello, las uñas, parte del hábito y de la cuerda por

---

<sup>56</sup> MARTÍNEZ GIL, F. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 178.

<sup>57</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 332 (b).

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 335 (b).

tres veces; y que, pese a la custodia de soldados y religiosos puesta al cadáver del capuchino Francisco de Sevilla, las gentes consiguieron desnudarlo en cuatro ocasiones.

La presencia del elemento maravilloso durante la agonía y muerte, así como después de esta, oscila entre el 20,5% y el 40% en el conjunto de relatos, con excepción de las dominicas del monasterio de Santa Lucía que alcanzan el 69%. Por tanto, el aspecto de la muerte maravillosa es el punto más reducido de los tres que parecen servir de falsilla hagiográfica a las memorias aportadas por Montesinos.

## MISTICISMO Y ASCETISMO

Ascetismo y misticismo son conceptos que no tienen por qué tener relación. En cualquier caso, la ascesis constituye la fase preparatoria de la mística, durante la cual se aspira a recibir la gracia necesaria para acceder a altas cotas espirituales.

La religiosidad barroca también se sirvió del elemento ascético para mostrar actitudes y sensaciones excesivas capaces de cautivar al fiel<sup>59</sup>. Por tanto, al igual que el fenómeno místico sobrenatural, la mortificación fue otro recurso efectivo para subrayar la personalidad del espiritual biografiado. En teoría, estas penitencias debían ser prudentes, pues, como bien advierte Miguel de Molinos, "*cuando el alma se va entrando en el camino del espíritu, abrazando la interior mortificación, se deben temprar las penitencias del cuerpo*"<sup>60</sup>. Sin embargo, el escaso rigor ascético en personas adentradas en el misticismo se consideraba señal de posible herejía, habida cuenta del poco aprecio de los alumbrados hacia la penitencia y mortificación<sup>61</sup>. Un hecho que no hizo más que favorecer la presencia ascética en las crónicas de todo espiritual loable.

---

<sup>59</sup> Las narraciones de mortificaciones se construían sobre una escenografía con la intención de conmovir al lector haciéndolo partícipe de la escena e invitándolo a meditar. BORJA GÓMEZ, J. "Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina", *Theologica Xaveriana*, n° 162, 2007, p. 274.

<sup>60</sup> MOLINOS, M. *Guía...*, op. cit., pp. 117-18.

<sup>61</sup> PEÑALVER GÓMEZ, P. *La Mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Akal, 1997, pp. 25-26.

El componente ascético es muy abundante en los escritos de Montesinos<sup>62</sup>, sobre todo en las vidas de las mujeres. Esta preponderancia femenina puede interpretarse en clave similar a la propuesta para explicar el predominio milagroso; sin olvidar, por supuesto, la idea de desexualización de un cuerpo que, según muchos tratadistas y moralistas, era fuente de concupiscencia y una amenaza para los hombres. Las formas y grados de penitencia eran muy amplios. Ejemplo de vigilia y ausencia reiterada de sueño encontramos en las vidas de María Egipciaca de la Torre, religiosa de San Sebastián, y de Paula Mendoza, beata de Santa Lucía. De la primera se narra que *"en punto de las doce horas de la noche se levantaba a rezar segundos maitines de oficio divino"*<sup>63</sup>, mientras que de la segunda se asegura no dormía más de tres horas por pasarse el resto del tiempo orando.

Otra mortificación habitual consistía en ayunar. Las fuentes indican que Catalina Barceló, beata de Santa Lucía, pasaba el día con solo *"tres onzas de pan y tres higos secos"*<sup>64</sup>, y que Paula Mendoza lo hacía a base de unas pocas legumbres cocidas y agua. Pero, sin duda, las disciplinas de sangre eran las más duras. Por citar algunos testimonios, sobre la dominica Magdalena Ibarra y Ferrer se cuenta que *"las disciplinas que tomaba fueron tan rigurosas que se le quedaban las rodillas pegadas en la tierra por la abundancia de sangre que alrededor de ella se cuajaba"*<sup>65</sup>. También desmesuradas fueron las de la beata Isabel Gonzalbes y Torregrosa, la cual *"siempre oprimió su venerable cuerpo con cadenas, cuerdas de esparto crudo, ásperos cilicios y una cruz de hierro sobre sus espaldas sembrada de agudas puntas"*<sup>66</sup>.

Otras formas penitenciales eran aquellas basadas en la caridad con los necesitados. Tal es el caso de numerosos frailes del convento de San Gregorio que murieron mártires de la caridad durante las epidemias de peste negra que asolaron Orihuela, como, por ejemplo, Antonio Berge y Dávila, que *"asistió con una inimitable*

---

<sup>62</sup> Lo encontramos en un 80% para las beatas de Santa Lucía, en un 75% para las agustinas y en un 73% para las dominicas. Algo inferior vuelve a manifestarse en las vidas de los hombres, con un 69% en los capuchinos, un 57,14% en los cartujos y un 43,18% en los frailes del convento de San Gregorio. Con la excepción de las beatas allí sepultadas, que presentan la cifra más baja con un 35,5%; si bien, debemos recordar la exigua extensión de sus reseñas y la tendencia a destacar los dones místicos.

<sup>63</sup> MONTESINOS, J. *Compendio histórico...*, op. cit., p. 65 (c).

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 272 (g).

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 335 (e).

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 272 (k).

*y extraordinaria caridad [...] cargando con los vivos para los hospitales y con los difuntos para los cementerios de día y noche, sin atender a los riesgos de perder la vida*<sup>67</sup>.

Pese a la realidad excepcional de comportamientos extravagantes como los que acabamos de mencionar, resulta necesario matizar que la tónica general, tanto en la esfera laica como eclesiástica, fue la práctica de una ascesis prudente y moderada. Su exageración en la mayoría de relatos responde, seguramente, a un afán de ensalzamiento. Por otro lado, en cuanto a la relación entre misticismo y ascetismo, se ha detectado una ligera tendencia del primero a reducirse en beneficio del segundo conforme pasan los siglos. Es decir, aunque no de forma constante, las reseñas sobre espirituales de los primeros siglos modernos parecen poner mayor énfasis en las gracias místicas, y las del XVIII pasan a hacer lo propio con el elemento ascético. No cabe duda de que esta tendencia encaja con la evolución experimentada por la mística desde su auge en el siglo XVI hasta su presencia residual a finales del XVIII. De modo que, de corroborarse esta estimación, cobraría fuerza la hipótesis que sostiene que Montesinos se limitó a recopilar y transcribir el texto de las fuentes que manejó.

A modo de conclusión, consideramos que en los relatos biográficos de Montesinos es notoria la presencia del elemento místico. Pero si bien detectamos multitud de referencias al fenómeno místico extraordinario o sobrenatural, mínima es la alusión a su faceta interior, la cual, recordemos, es la importante. La noción de Montesinos sobre mística se debe a su pertenencia a la Escuela de Cristo de Orihuela. Esta congregación abordaba el misticismo desde su vertiente más cautelosa, englobándolo en un programa más amplio que ajustaba el comportamiento del fiel al modelo estipulado por la Iglesia. Por tanto, cabe pensar que no se pondría especial énfasis en la dimensión sobrenatural de la mística. Sin embargo, eso no invalidaría que algunos integrantes se sintiesen atraídos por el elemento maravilloso. Entre estos estaría Montesinos, quien, recordemos, atribuía a una locución divina el despertar de su interés espiritual y pudo verse influenciado por el estilo biográfico usado tradicionalmente en el seno de la congregación. Así pues, la reiterada presencia del fenómeno místico extraordinario podría ser un recurso empleado por nuestro escritor para ensalzar las vidas de sus biografiados, cuando no complementarlas a falta de

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 192 (f).

otro tipo de datos. Aunque, por otro lado, la desigual extensión de las reseñas y el empleo de un patrón propio de las hagiografías contrarreformistas llevan también a considerar la hipótesis de que se limitase a reproducir el texto de las fuentes a las que tuvo acceso.

La cautela impuesta a la producción histórica de Montesinos impide acercarnos de manera objetiva a la mística setecentista. Sin embargo, estos relatos, a pesar de la falta de rigor, recogen el imaginario místico conformado durante la modernidad, especialmente su mezcolanza con la dimensión de lo milagroso y el terreno de la santidad. Una percepción vigente todavía a finales del siglo XVIII, sobre todo popular.



Fig. 1. *Dibujo de Beatriz Figueroa*. José Montesinos, 1793. *Compendio histórico oriolano*, tomo VI, p. 65 (a). A.H.O.



Fig. 2. *Dibujo de Juan Rocamora*. José Montesinos, 1793. *Compendio histórico oriolano*, tomo VI, p. 189 (d). A.H.O.

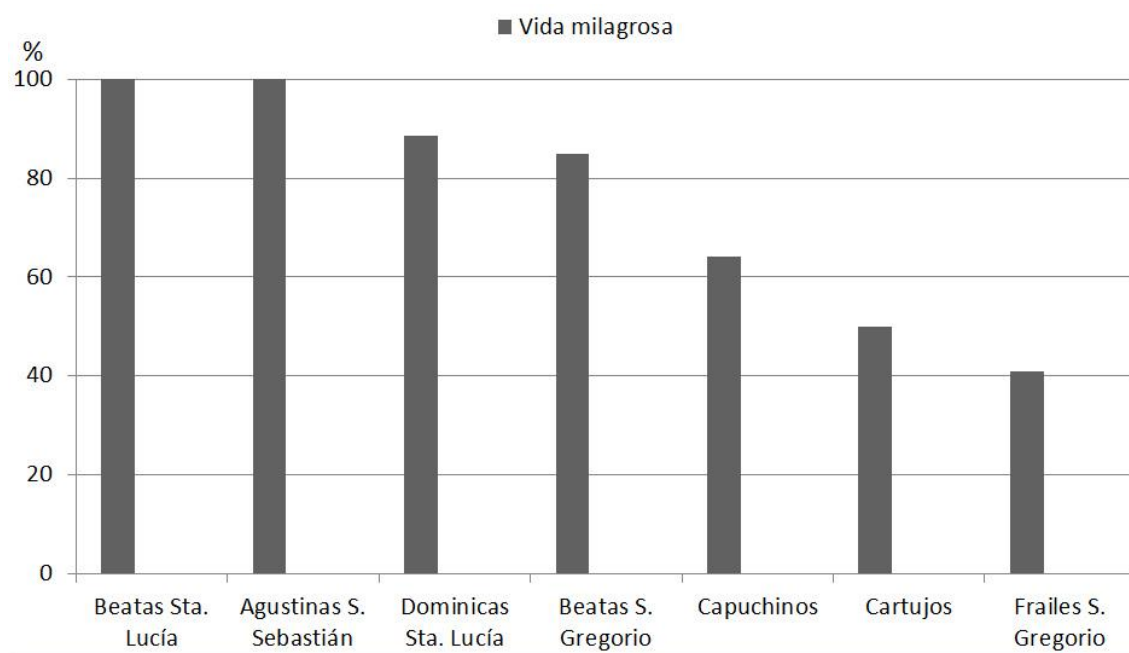


Fig. 3. Gráfica sobre la vida milagrosa en los sujetos objeto de estudio. Fuente: elaboración propia.