

# EL DEBATE SOBRE EL QUIETISMO EN CATALUÑA

El caso de Eulalia de la Cruz  
(1669-1725)\*

Rosa María Alabrús Iglesias  
*Universitat Abat Oliba CEU*

Teresa de Jesús significó el equilibrio, entre razón y fe, entre la actividad y la contemplación, entre el mundo visionario y la mortificación. En la descripción de sus experiencias místicas desconfió de los comportamientos de monjas que aparcaban por completo su voluntad. Ciertamente, la monja de Ávila tenía muy presentes las vivencias del alumbradismo femenino y las prevenciones que había suscitado este fenómeno en los dominicos como Melchor Cano. Ella misma mostró una actitud ecléctica. Teresa murió en 1582. Sus obras completas se editarían en 1588, sería beatificada en 1614 y canonizada en 1622.

Pese a su éxito, a la hora de ser promocionada a los altares, no le faltaron detractores. La estrategia fundadora de nuevos espacios religiosos femeninos por la que tanto había luchado la monja de Ávila se ralentizó tras su muerte. El primer reto fundacional que dejó, fue el proyectarse hacia Cataluña. Sería Catalina de Cristo quien en 1588, acompañada de Leonor de la Misericordia, Catalina del Espíritu Santo, Ana de los Ángeles, Juana de la Cruz y Ana de San Jerónimo quienes lo llevarían a cabo. Ya en Barcelona, la apuesta de Catalina de Cristo por Estefanía de Rocabertí fue clave en la fundación del Carmelo barcelonés. Gracias al entorno de Estefanía, las discípulas de Teresa lograron una progresiva aceptación en la capital del Principado.<sup>1</sup>

\* Este artículo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación «Religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna» del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España, con referencia HAR-2014-52434-C5-4-P.

<sup>1</sup> Biblioteca Nacional de Madrid [en adelante, BNM], Ms. 2711, «Declaración hecha en Lisboa, a 18 de julio de 1603», f. 58v, citado por Efrén de la Madre de Dios, *Catalina de*

Sin duda, contribuyó al éxito que Estefanía entablara relación con la emperatriz María (viuda del emperador Maximiliano y hermana de Felipe II) desde 1585, gracias a la mediación de los jesuitas, que, a pesar de la negativa de Ignacio de Loyola a la formación de una compañía femenina o de «jesuitesas», velaron por que la espiritualidad femenina tuviera vías de canalización en distintos órdenes religiosos.<sup>2</sup> María, en 1596, escribió una carta para interceder ante el papa Clemente VIII a favor de las vidas ejemplares de estas monjas y beatas (este era el caso de Estefanía de Rocabertí, que profesaría, como carmelita descalza, recibiendo el hábito de manos de Catalina de Cristo), lo que supuso una fuente importante de legitimidad para ellas de cara a la nueva fundación en Barcelona.<sup>3</sup>

La vieja sombra del alumbradismo, etiqueta que algunos dominicos, como Alonso de la Fuente, habían propalado contra Teresa, pesó mucho. La generación de monjas siguientes a ella, fuesen carmelitas o de otras órdenes religiosas, se vieron afectadas por el problema de los límites de la contemplación, la valoración de la oración vocal y la mental, el papel del demonio y el cuestionamiento de la labor fundacional. Monjas dominicas como Hipólita de Rocabertí o Juliana Morell, en sus respectivas obras, se movieron en medio de estas arenas pantanosas, constantemente vigiladas. Hipólita en su autobiografía (escrita entre 1604 y 1615) se pronunció claramente en favor de la contemplación pero reconociendo la necesidad de seguir el ejemplo activo que representaba la bíblica Marta:

Otro trabajo hallo yo con la contemplación y eso no solo cuando el Prelado me mortifica sacándome de la celda, pero ay, ay dolor cuando el mismo amado, por sí mismo o por sus Ángeles, me dicen que me levante de la divina contemplación y que vaya y me humille en cumplir con mis necesidades o con las de mis hermanas (...). Tu eres caminante y te has de humillar, quieras o no quieras comer sin gana, beber, vestir, dormir y sufrir fiebre que tienes y todos los disgustos de este destierro, obedeciendo hasta la muerte y sufrir todo cuando viniere de tu amado Jesús que tanto se humilló y padeció por tí, así pues lo hemos de hacer, los que nuestro Señor llama a la divina contemplación, que seamos muy hermanos de Marta, que es la vida activa.<sup>4</sup>

*Cristo*, Barcelona, Carmelitas Descalzas, 1982, p. 41; Rosa María Alabrús Iglesias, «Estefanía de Rocabertí y la proyección del teresianismo en Cataluña (1582-1675)», en Xavier Torres Sans (dir.), *La religió en societat. Moment maquiavel·lià? Providencialisme i secularització a l'Europa Moderna*, Gerona, Publicacions IRH, 2018, pp. 105-120.

<sup>2</sup> Biblioteca Universitaria de Barcelona [en adelante, BUB], Ms. 186, Pere Serra y Pòstius, «Vida de Estefanía de Rocabertí», en *Historia Eclesiástica del Principado de Cataluña*, 1714, vol. I.

<sup>3</sup> Archivo Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti Processus, 3156.

<sup>4</sup> Rosa María Alabrús Iglesias, «La espiritualidad de Hipólita de Rocabertí y la construcción de su imagen en el siglo XVII», *Hispania Sacra: revista de historia eclesiástica de España*, vol. 67, 135 (2015), pp. 1-44.

Juliana Morell, por su parte, en sus *Ejercicios sobre la eternidad* (1637) pretendía regular la oración mental para evitar el quietismo en sus monjas y novicias a las que enseñaba. En la obra aconsejaba meditación para el retiro; una reflexión básica para amar a Dios, eternamente (desde la creación, redención y pasión) y desarrollar la propia vocación religiosa, sin tentaciones ni pecados, con discernimiento entre infierno y paraíso, aceptación de la temporalidad de la vida cristiana, de la humildad, de la paciencia, cumplimiento de la observancia y obediencia así como la necesidad de acompañar la anulación del deseo y la voluntad, con la mortificación. Con ello pretendió erigir un muro de contención frente a la contemplación excesiva.<sup>5</sup>

Los teólogos, en las primeras décadas del siglo XVII y en pleno eco de la beatificación y canonización de Teresa, debatieron mucho sobre la contemplación y la ilusión. Ciertamente, inquietó el imaginario femenino y su estela de ilusiones falsas (el caso de las monjas, presuntamente endemoniadas del convento de San Plácido en Madrid, en 1628, con el subsiguiente proceso inquisitorial debió impactar bastante) pero también los problemas de contemplación y arrobamiento pasivo. Si Jerónimo Planes dictaminó en su *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos* (1634) que solo las autoridades eclesiásticas podían establecer las fronteras entre la verdad y la falsedad, la mayoría de los tratadistas eclesiásticos postularon el equilibrio entre el mundo visionario y la mortificación controladora. Así lo hicieron el jesuita Luis de la Puente, en su *Guía espiritual* (1609), obra que tuvo una proyección extraordinaria, o el carmelita Tomás de Jesús, en su *De contemplatione* (1620).

En la reivindicación del equilibrio teresiano, destacó el carmelita catalán Antonio de San Matías Carbó, prior del convento de carmelitas descalzos de San José de Barcelona. En sus *Obras Espirituales*, escritas a mediados del siglo XVII, defendía el equilibrio entre oración mental y vocal.<sup>6</sup> Le preocupaba la cuestión de las revelaciones y la capacidad visionaria de sus monjas, a las que confesaba en un momento de desbordante mística barroca femenina (Marta Boigas, Paula Inés Cabeza, María Ángela Berart, Plácida Gualbes...). A todas sus confesadas recomendaba leer el capítulo veintidós del *Libro de la Vida* de santa Teresa y el séptimo de *Las Moradas*.<sup>7</sup> Un místico como él no po-

<sup>5</sup> Rosa María Alabrús Iglesias, «Silencio y obediencia en el proyecto educativo de la catalana Juliana Morell (1594-1653)», *Studia historica. Historia moderna*, vol. 40, n.º 1 (2018), pp. 159-183.

<sup>6</sup> BUB, Ms. 31, Antonio de San Matías Carbó, «Modo de meditar sobre los Passos y Misteris de la vida y mort de Nostre Senyor Jesucrist, per dubtes diferents», en *Obres espirituals*, s.f., pp. 319-320.

<sup>7</sup> Biblioteca de Catalunya [en adelante, BC], Ms. 4164, Antonio San Matías Carbó, *Cartes i epistolaris*, p. 1.

día privar ni las revelaciones, ni la unión con Dios. Tan solo pretendía recuperar a la santa en su esencia, aunque era bien consciente de que las monjas, a las que guiaba espiritualmente, no eran homologables a ella. Por ejemplo, a Plácida Gualbes, religiosa dominica del convento de Los Ángeles, a la que confesaba con asiduidad, ante sus tribulaciones y su oración mental continua, recomendó que se autodisciplinara en las mortificaciones, a fin de evitar que repercutieran en su ya frágil salud. Le sugería prudencia, moderación racional y aumento de la meditación y que no aparecase del todo su voluntad.<sup>8</sup>

El equilibrio no tardaría en romperse. La publicación por Miguel de Molinos, formado en los colegios jesuitas, de su *Guía espiritual* (1675), apostando por el quietismo, la vida contemplativa, con relajó en la mortificación, abrió un nuevo escenario. En Cataluña, se destacó un debate sobre la trayectoria de Carbó, al mismo tiempo que se extremaron los recelos hacia la espiritualidad femenina. Fray Juan de San José, autor de los *Anales de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de San José en el Principado de Cataluña*, desaprobó la obra y los consejos del padre Antonio de San Matías Carbó a sus religiosas.<sup>9</sup>

Consideró a Carbó afín al quietismo. En cambio, fray Segismundo del Espíritu Santo, escribió una hagiografía a su favor, negando las sospechas formuladas por Juan de San José. Fray Segismundo, temeroso de que el Santo Oficio de Roma, tras incluir la obra de Molinos en el *Índice de libros prohibidos* (1685), encarcelara a su autor de por vida, temió un castigo similar para el citado carmelita descalzo catalán.<sup>10</sup> Ciertamente, este no preconizaba una interpretación libre de los Evangelios, como los dejados o alumbrados de comienzos del siglo XVI, ni tampoco refrendaba el quietismo. En el fondo tenía clara la trascendencia de la mortificación y la anulación del deseo o de la voluntad, manteniendo las directrices de Luis de la Puente. Tan solo escribió el *Tratado de la perpetua mortificación exterior e interior* en un afán por regularizarla: «mortificació no es altre cosa que negació de lloc, ocasió y facultat per a fer-se lo que naturalment se desitja y apeteix fer. No donant, ni concedint lloc, ni ocasió, ni facultat per a fer-ho».<sup>11</sup> Tuvo siempre muy claros los riesgos de la carnalidad:

<sup>8</sup> BUB, Ms. 511, Fray Segismundo del Espíritu Santo, *Vida de Antonio de San Matías Carbó*, s.f., p. 213.

<sup>9</sup> BUB, Ms. 991, Fray Juan de San José, *Anales de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de San José en el Principado de Cataluña*, s.f., pp. 507-537.

<sup>10</sup> BUB, Ms. 511, Fray Segismundo del Espíritu Santo, *Vida de Antonio de San Matías Carbó*..., pp. 414-415.

<sup>11</sup> Antonio de San Matías Carbó, *Tratado de pronta, fuerte y perfecta práctica en todas las ocasiones*, vol. III, p. 251.

La carn peca acercant-se a l'ànima i l'ànima vençuda de la carn, consent ab ella en los pecats. La carn se llança y despeña, llançant-se los contentos y los regalos dels sentits. Afegeix pecats y pecats y als nostres mals, altres malissims (...) sempre se inclina al mal (...) Es inquieta, impacient; cerca l'ànima ab flames infernals llanças, descansa i s'entreté entre les plantes i brots d'Amor desordenat i de l'avarícia, de la vanitat i arrogancia; de la ira i impaciencia i de les demés passions i vicis (...).<sup>12</sup>

Significativamente, en Cataluña la Inquisición formuló varios procesos inquisitoriales a Francisca de Aviñón, a finales del siglo XVII, por presunto alumbradismo. Francisca era natural de la población de Vilatenim, en el Alto Ampurdán. En 1679, fue interrogada acerca de sus «fingidos y tan continuados éxtasis». Su causa, desde entonces, se abrió y cerró varias veces. En 1683, se la volvió a acusar de pérdida total del juicio, a raíz de su quietismo y sus largos momentos de «abandono total a Dios» y pérdida de voluntad. La sentencia final fue la de buscarle tratamiento y correjimiento.<sup>13</sup>

Pero el caso más expresivo, en las últimas décadas del siglo XVII, fue el de la carmelita Eulalia de la Cruz (Barcelona, 1669-1725), hija de Juan de Mora (oriundo de Corbera) y Magdalena Mora y Xammar (natural de Gerona). El matrimonio Mora-Xammar, vinculado a la nobleza catalana, se trasladó a vivir a Barcelona. Tuvieron doce hijos, de los cuales uno ingresó en la Compañía de Jesús (Montserrat Mora); tres de las hijas, profesaron en el Real Monasterio de monjas cistercienses de Vallbona: Magdalena en 1667, Teresa en 1668 y María en 1671. Otras tres (Serafina, Inés y Raimunda) lo hicieron en un convento de Jerónimas. Eulalia, en 1676, con siete años, se incorporó al convento de la Encarnación de Barcelona (junto a sus hermanas Ignacia y Clemencia), aunque no hizo profesión, como monja, hasta 1685 (con 16 años).<sup>14</sup> El hecho de que varias mujeres de una misma familia profesaran en un mismo lugar no era un hecho aislado. Tal y como han subrayado M.<sup>a</sup> Mercè Gras e Isabelle Poutrin, la concentración de mujeres, emparentadas entre sí, en el seno de la clausura alcanzó notables proporciones, con especial relevancia, en la clausura conventual, del parentesco (especialmente entre tía y sobrina), que generaba auténticos grupos de influencia dentro y fuera del convento.<sup>15</sup> La propia Teresa de Jesús ya se había manifestado reticente a ello.

<sup>12</sup> *Ibidem*, vol. III, p. 268.

<sup>13</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), *Inquisición*, Libro 757.

<sup>14</sup> Federico Martí Albanell, *Compendio de la vida de la Sierva de Dios, madre Eulalia de la Cruz, religiosa del convento de carmelitas de la Encarnación de Barcelona (1669-1725)*, Barcelona, Imprenta Altés, 1931.

<sup>15</sup> M.<sup>a</sup> Mercè Gras Casanovas, «Familia y clausura. El monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles y pie de la Cruz de Barcelona (1485-1750)», en Rosa María Alabrús Iglesias

De niña, Eulalia tuvo importantes sacudidas, posiblemente epilépticas, que, después, la dejaban desmayada. Su profesión en el convento de la Encarnación la dejó sumida en un mar de dudas: «En algunas ocasiones se me levanta una máquina de perturbaciones que, algunas veces, no soy señora de poderlas apartar».<sup>16</sup>

A los dieciséis años, su guía espiritual comenzó a plantear que lo que le pasaba a esta religiosa era obra del demonio. Entre 1692 y 1693, le sobrevino, según ella misma relata, la «enfermedad» de ser «espirituada»:

A los 22 o 23 me sobrevino una enfermedad en la cual se me descubrió el ser espirituada y fue por la vigilia del día de Corpus Christi; y fue lo que padecí que no es posible decirlo; y el primer año (que después me fui sosegando; no que siempre me hayan faltado penas interiores o exteriores y otras veces todas juntas, pero he pasado temporadas quieta por ello) [...] y no me puedo mover; algunas veces estoy entorpecida de potencias; otras veces estoy interiormente, con la mayor quietud que se puede pensar [...] hasta estar dos horas caída en tierra y tener entonces tener mi oración.<sup>17</sup>

Los confesores interpretaban que las convulsiones, primero, y la aparente pérdida de voluntad posterior, de ella, generaban un sospechoso «quietismo» que había que reconducir. El padre Alberto Carig, carmelita calzado, la instó a que «se lo comunicase todo», «solo a él» y «fuera de él, a ninguno», pues si mantenía el secreto no habría peligro ante el demonio. A su vez, en lo cotidiano, además de exorcizarla, le impuso un rigorismo extremo (cilicio todos los días, ayunos, examen cada día de los afectos y gracias recibidas, humildad, obediencia, observancia, pureza, meditación de la Pasión, desapego de lo material, autonegación...)<sup>18</sup>

Hasta 1698-1699 las crisis de Eulalia fueron fluctuantes. Las confesiones con Carig se convirtieron en una pesadilla para ella. No dormía por las noches pensando en todo lo que debería transmitirle al día siguiente. Aumentaron sus angustias, así como un notorio menosprecio de sí misma y rechazo al confesor. Decidió no hablarle, no contarle nada de lo que después pudiera arrepentirse: «De tal manera que hice

---

(ed.), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat, Arpegio, 2013, pp. 122-123; Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, pp. 343-347.

<sup>16</sup> BUB, Ms. 833, *Informes o Relaciones de la Vida de la Venerable Madre sor Eulalia de la Cruz*, vol. I, p. 4.

<sup>17</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 9.

<sup>18</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 12-18.

negligencia (poniéndole otra excusa) por no hablarle; porque al no hacerlo así, me parecía me condenaba».<sup>19</sup>

Tras la promoción de Carig como provincial de los carmelitas calzados, se acordó que Eulalia escribiera su autoconfesión (1698). Puntualmente, la iría entregando a un nuevo confesor, Pablo Gerardo Farrés, y este informaría de la evolución de Eulalia al primero. Los originales autobiográficos, fueron destruidos durante la semana trágica de Barcelona (1909), con el incendio del convento de carmelitas de la Encarnación. Se conservan las copias que el carmelita José Cabrer realizó, en 1752, de los *Informes o Relaciones de la Vida de la Venerable madre sor Eulalia de la Cruz* que, originariamente, escribió Farrés a Carig; un segundo libro titulado *Joya labrada por las manos de Dios, en ostentación del poder divino contra el dragón superbo infernal*, supuestamente escrito por Eulalia, a modo de tratado religioso; finalmente, un tercer libro, donde figuran las *Declaraciones hechas por los dos confesores* (tanto de Alberto Carig como de Pablo Gerardo Farrés) *de la V. M. Eulalia de la Cruz*, con seis cartas de Farrés a modo de respuesta a las previas que le había escrito Eulalia.

Eulalia de la Cruz comenzaría su autobiografía desde 1698, donde narró sus vivencias y emociones desde los nueve años, calificando el período anterior a la profesión conventual de «desbaratada vida». Afirmó que, antes de ser monja, una vez, había efectuado «un juramento con mentira, en materia leve [...]» pues «cuando yo hice el juramento, dentro de mí, decía que no juraba y estaba en inteligencia, aunque con dudas que no pecaba». Continuó alegando que, entre 1698 y 1700, cometió «otro pecado» que fue el de «impureza» pues «estando en la oración me vino grande deseo de ir a tocar a otra muchacha [...] y me fui de la oración y cuando estuve delante de ella o por el camino, no puedo decir si la tentación se me apartó o si tuve empacho de decirle lo que quería hacer».<sup>20</sup>

Por lo que respecta a su «desbaratamiento» se refiere a las tribulaciones sufridas a raíz de si las revelaciones que tenía eran obra o no del demonio:

Al principio de esta enfermedad estaba mucho con nuestro Señor y los escrúpulos me pasaron; pero después ya me volví a desbaratar, si bien no en cosas grandes; y confesaba bien, que decía lo que tenía. Entre todo este tiempo, pasó más de un año y, al último, ya volví a estar más con Dios y luego me volvían los escrúpulos (que estos han sido muy continuos y muy grandes). Profesé con grande contento y con grandes deseos de cumplir a mis obligaciones y nuestro Señor ya comenzaba a comunicarme algunas veces

<sup>19</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 9-10.

<sup>20</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 10.

deseos de ir al más perfecto y, en particular, la virtud de la obediencia, pero las obras eran muy imperfectas, pero mis deseos muy grandes y buenos y los gustos para la oración.<sup>21</sup>

Desde que en 1701 el padre carmelita descalzo Farrés se convirtió prácticamente en su asiduo confesor, Eulalia mejoró. Incluso renovó los votos, el 12 de noviembre de este año, ante el mismo Carig y las Hermanas Elena y Gertrudis, priora y subpriora, respectivamente. Entonces ella empezó a autoproclamarse, en sus confesiones escritas, como «redentora» o «salvadora de almas en el Purgatorio» y que se encontraba en un «nuevo estado».<sup>22</sup> Farrés, por su parte, seguía informando a Carig de los progresos de la examinada: «A vista de las pruebas que en este particular se le ha hecho, no dudaría en morir por asegurar su mejora».<sup>23</sup>

Con el segundo guía espiritual, Eulalia se mostró más serena, emocionalmente, en el marco de la confesión escrita. Desde el primer *Informe...*, él sostuvo que la elevada mortificación de su confesada la eximía de toda sospecha de anulación de la voluntad o dejamiento absoluto a Dios. En el epistolario conservado entre ambos, se constata una respuesta del sacerdote a una primera carta de ella, de comienzos del siglo XVIII, pidiéndole consejo. Él respondió a la carmelita que las dudas que tenía no eran pecado mortal. En otra carta, de 1706, Farrés reconoció que Eulalia tenía una «gran confusión y cognición», pero le aconsejó «mientras saque estos efectos, no tema, que, al final, el servir a Dios, sin faltas, solo es en el cielo».<sup>24</sup> En una tercera misiva, de 1708, acerca de si el demonio intervenía en ella, este confesor le contestó: «Déjele obrar y de tan buen médico que sus visitas tan amorosas no puede faltarle salud por más que haga algunos disparates a vista de su flaqueza; a vista de estos puede vivir enfermiza, pero crea, que, con tan excelente médico, no morirá».<sup>25</sup>

Se conserva una cuarta carta, fechada a comienzos de diciembre de 1709, en la que él la orientaba hacia el camino teresiano, en relación a la contemplación y la voluntad:

La razón es clara, porque lo que entiende, sin entender, el entendimiento entonces, en un ser infinito, que es un sumo bien y como a tal instantáneamente le propone a la voluntad y aunque, como esto se hace, no se conoce, ni se percibe y como la voluntad no puede dejar de amar al bien, que se le

<sup>21</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 8.

<sup>22</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 23.

<sup>23</sup> BUB, Ms. 834, *Declaraciones hechas por los dos confesores de la V. M. sor Eulalia de la Cruz*, vol. II, p. 216.

<sup>24</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 217-218.

<sup>25</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 220.



propone; de aquí es, que lo mismo es ver o conocer aunque sin ver, u ose bien infinito que encendiese el calor o fuego de amor en la voluntad pues lo que debe hacer cuando Dios le comunique estos efectos de su Divina presencia, es quedarse siempre que pudiera, amando y más amando [...]. Y en este acto de puro amor se incluyen todos los actos de las demás virtudes [...]. Lo que digo es que lo principal es acomodarse en amor y más amor a Dios que es el uno necesario para la perfecta contemplación y, continuamente, este solo acto estará bien empleado y hará lo que Dios quiere y tendrá el fin por el cual Dios se le ha presentado.

Pablo Gerardo Farrés sentía auténtica devoción por Teresa de Jesús, igual que Antonio de San Matías Carbó. Animaba a Eulalia a leer el capítulo ocho de *Las Moradas*, en relación a cómo debía ser la unión con Dios:

De donde se deduce que aunque fuese visión intelectual, como ella la tenía, no sería repugnancia el que se mostrase o sintiese su Divina presencia fuera del centro del alma: bien es verdad, que, poco a poco, va más entrando dentro de esta soberana presencia y viene finalmente a juntarse lo Divino en presencia puramente intelectual; y entonces es, todo lo que se puede desear; mas a los principios (como también sucede con la otra presencia de la divinidad) se percibe más en la superficie o parte sensitiva porque no es capaz el alma de mayor favor. En fin, siendo esta presencia de Cristo y acompañándose con los afectos tan buenos como dije, no puede dejar de ser buena y se debe admitir; ahora sea infusa, de que no estoy cierto, ahora sea alguna vehemente imaginación que todo puede ser. Lo que V. debe saber, en esta materia, es no hacerse grande fuerza para tenerlas todas dos; porque si la primera es infusa, como supongo y la otra no, el querer incidir y hacer fuerza impedirá la quietud [...].<sup>26</sup>

Ante una última duda de ella, Farrés escribió:

Cuando empero estuviera en la celda o parte apartada de obras exteriores, entonces muévase por el viento suave del Espíritu Santo: esto es vaya donde es, o será llamada y quédese allí, con paz y quietud; entre [...], si puede ser, con algún pensamiento, aunque en general, de lo mucho que este Señor padeció; pero si el Señor la suspendiera [...], siga con alegría el olor de sus ungüentos y quédese en paz, recibiendo lo que le dieren, hora sean las dos presencias juntas, hora cada una por sí y este allí, con el acto principal de amor a Dios [...].<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 223

<sup>27</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 224.

La quinta carta-respuesta de Farrés a Eulalia, de finales de diciembre de 1709, la redactó porque temió que, al acercarse la Navidad, le pudieran aumentar a aquella las visiones. Le recetó que siguiera a Teresa de Ávila, pues «la suspensión de sentidos» en la contemplación divina es «gran merced de Dios» y cuanto más estos lo estén más tienden a «engolfarse y anegarse de Dios» y «si la voluntad está más engolfada, es porque esta es la que está más unida, que las demás potencias» y si llegase este momento «déjese llevar del aire del Espíritu Santo y si Dios la suspendiera estímarle esta merced y recibirla con acción de gracias y como la madre Teresa ha de ser para más amarle y no para nuestro deleite y con profunda humildad».<sup>28</sup>

Farrés ofrecía equilibrio entre la ciencia infusa y la ciencia adquirida. Ante las inseguridades de la confesada, la exhortaba a que aprendiera a soportarse a sí misma con todas sus virtudes y defectos, pues «el servir a Dios, sin faltas, no es de este mundo» y «si mil veces cae en estas vanaglorias y demás cosas, por graves que le parezcan, vuélvase mil veces a Dios, interiormente, sin inquietarse, ni perturbarse más».<sup>29</sup>

Presuntamente, Farrés murió en 1712. No sabemos cómo hubiera podido evolucionar la relación entre confesor y confesada. Lo que sí se deduce, tanto del texto autobiográfico de Eulalia de la Cruz como de las cartas, es la trascendente función del guía espiritual y la influencia ejercida sobre ella. De los castigos mortificatorios extremos que le imponía Carió pasó a autoaplicarse el criterio teresiano, en materia de cómo proceder ante la unión con Dios.

Para Teresa de Jesús la perfección de la vida cristiana radicaba en unir el alma con Dios: «Donde no hay acción ni operación de las potencias del alma, ni de alguna otra criatura, sino un silencio perpetuo, donde solo Dios obra, y se descubre y comunica el alma [...] Y en esta unión se incluye todo el bien y aprovechamiento de la criatura».<sup>30</sup> Eulalia evolucionó de las convulsiones y desesperación a un *dexo* teresiano, dejando de huir de Dios:

Lo que el Señor gusta, en la oración, es que los padres espirituales pongán todo conato en que los siguientes actos vayan impresos en las almas: la aniquilación de sí y de todo y el *dexo* y renuncia de todo corazón y entrega de sí a Dios; que él obraba después como él querrá, infundiendo en el alma los dichos actos; que después, aunque el alma quisiera, si no fuera con particular descaecimiento voluntario que, poco a poco, se enfría el alma, volviendo,

<sup>28</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 226.

<sup>29</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 228.

<sup>30</sup> Teresa de Jesús, «Camino de perfección», en Enrique Llamas Martínez, OCD, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1972, p. 403.

en lo que había renunciado y entregado, que de esta suerte [...] se iría todo; pero si ella se mantiene, ayuda el Señor de modo, que aparece a mí, por lo menos, me lo ha parecido, muchas veces, que aunque quisiese, no le sería posible, poder estar de otra manera, ni dejar, ni dejar de obrar, sino lo dicho [...] Dios es el movimiento principal de todo y que si él no mueve los corazones, no se moverán en nada; y que él mismo nos dice que fíemos de él y que si le servimos, nos dará ciento por uno.<sup>31</sup>

Desde la muerte de Teresa de Jesús se generalizaron los relatos autobiográficos de monjas. De las compañeras y discípulas de Teresa nos dejaron autobiografías: Catalina de Cristo, María de San José, Ana de San José, María Bautista y Ana de San Agustín. En la generación siguiente, aún se acentuó más la tentación autobiográfica. Las autobiografías, en muchos casos, relanzaron la imagen de la monja (como en el caso de Ana Domenge<sup>32</sup> o el de la propia Eulalia de la Cruz –como se ha analizado en este estudio–), aunque, al menos en el marco de la religiosidad femenina, fueron casi siempre el fruto de la imposición del confesor. En su proceso de redacción hubo múltiples fases con interrupciones y hasta la corrección obligada y espontánea del texto y la vuelta a empezar. Se trataba de discernir el valor auténtico de las visiones que las monjas confesaban. Estas regulaban su conciencia de esta manera. Teresa cambió muchas veces de confesor. Fue un caso extraordinario porque la libre elección del mismo, entre los carmelitas, no era posible. Eulalia de la Cruz tuvo dos confesores impuestos (Carig y Farrés). Si el primero fue sustituido lo fue por haberse elevado a la condición de provincial y tener ocupaciones. La mayor libertad en la elección del confesor la tuvieron agustinos y cistercienses. Carmelitas, franciscanos y jesuitas controlaron muy directamente la conciencia de las monjas. El confesor actuó de muchas maneras: como psicólogo, tratando a su paciente, como teólogo censor o como espiritual admirador de la propia monja confesada y propagandista de sus visiones.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> BUB, Ms. 833, *Informes o relaciones de la vida de la Venerable Madre Sor Eulalia de la Cruz*, vol. I, p. 127.

<sup>32</sup> Rosa María Alabrús Iglesias, «Los confesores y los relatos autobiográficos de monjas en la transición del siglo XVI al siglo XVII: Hipólita de Rocabertí y Ana Domenge», *Pedralbes: Revista d'història moderna*, Barcelona, n.º 37 (2017), pp. 95-114

<sup>33</sup> María José de la Pascua Sánchez, «El jo en l'escriptura religiosa femenina», *Afers*, Valencia, n.º 77 (2014), pp. 23-51; Patricia M. Spacks, «Selves in Hildings», en Estelle G. Jelinek (ed.), *Women's Autobiography: Essays in criticism*, Bloomington, Indiana University Press, 1980; James S. Amelang, «La autobiografía moderna entre la historia y la literatura», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universitat de Granada*, Granada, n.º 32 (2006), pp. 143-157; Nieves Baranda Leturio y M.ª Carmen Marín Pina (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2014; Asunción Lavrin, «Un intento de autobiografía: la aspiración truncada de la madre María Ignacia del Niño Jesús»,

El quietismo de Molinos, en los últimos treinta años del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, puso mucho acento en la reivindicación de un director espiritual que allanara los caminos de la gracia. En el libro segundo de su *Guía espiritual* se precisaba: «Un buen confesor es más conveniente que muchos libros místicos y espirituales, los libros hacen más daño que provecho, porque están llenos de conocimientos razonados».<sup>34</sup> La postulada inacción requería del dirigismo de un confesor *ad hoc*, que asumiera siempre como eje de conducta el principio de la discreción. El segundo confesor de Eulalia, Pablo Gerardo Farrés, refleja las cualidades planteadas por Molinos: penitencias más leves, pasividad ante las revelaciones contadas, no intromisión en la vida privada y racionalización del mal... La correspondencia paralela será el nexo de unión de confesor y confesada que propiciaría un ejercicio autobiográfico, controlado con moderación.

No necesariamente la autobiografía impuesta fue así. Después de Trento, el cumplimiento de la ortodoxia pasaba por atribuir un mayor protagonismo al guía espiritual antes de llegar al examinador inquisitorial. Los nuevos reformadores en la Barcelona postridentina (Josep Ramos, Pedro Benito Santamaría, Juan Dimas Lloris o Diego Pérez de Valdivia...) apoyaron la necesidad de la comunicación escrita entre confesores y confesadas, evitando el contacto directo y las tentaciones. Así se puso de manifiesto desde 1585 en la obra *Aviso de gente recogida...* de Diego Pérez de Valdivia, apoyada por todos ellos.<sup>35</sup> Después de la *Guía espiritual* de Molinos y su condena, se reeditó varias veces la obra de Pérez de Valdivia, a finales del siglo XVII. En Barcelona, tuvo a un ferviente defensor en el tratadista carmelita fray Juan de San José –autor de los *Anales de los Carmelitas Descalzos...*– que tanto había arremetido contra Antonio de San Matías Carbó.

Eulalia, en plena polémica sobre el quietismo, fue toda una prueba para los confesores del momento. El primero (Carió), preocupado por la descalificación teológica que entonces sufrió el quietismo, pretendió cortar en seco las experiencias místicas de ella. El segundo (Farrés), mucho más teresiano, fue, ante todo, prudente, comedido y tolerante, apostando por la vía del amor de Dios como única alternativa y racionalizando la presencia del demonio en el mundo visionario de la monja.

---

*Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXXVIII, n.º 150 (primavera 2017), pp. 13-45.

<sup>34</sup> Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, ed. de José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1976, libro II [ed. orig., 1675].

<sup>35</sup> Diego Pérez de Valdivia, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*, Barcelona, 1585.

El quietismo reconocía la trascendencia del demonio en la vida cotidiana pero no se obsesionaba por ello: «Deje obrar a Satanás sin usar propia industria ni propia fuerza sin inquietarse y sin escrúpulos y dudas».<sup>36</sup> La condena del quietismo en 1688 en la *Bula Coelestis Pastor* de Inocencio XI retomó el miedo al demonio. Eulalia de la Cruz fue exorcizada en 1692-1693 como se había hecho en 1671, con la novicia Francisca Boria, del convento de dominicas de Nuestra Señora de los Ángeles en Barcelona, o en 1679 con Francisca de Aviñón.

El demonio, tan beligerante en la época barroca, parecía haber sido minimizado por el quietismo. Después de la condena de Molinos volvería a resurgir y los exorcismos se hacían necesarios. El recelo hacia la vida contemplativa de las monjas resucitó de manera descarnada. El debate sobre el quietismo se prolongaría en pleno racionalismo ilustrado. La religiosidad femenina, una vez más, se convertiría en carne de cañón de las discusiones entre teólogos sobre el eterno dilema razón-emociones, contemplación y acción.

---

<sup>36</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 177-192.