



Doris Bieñko de Peralta

“Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus”

p. 125-142

Religión, poder y autoridad en la Nueva España

Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar
(edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2004

446 p.

Mapas, cuadros, ilustraciones

(Serie Historia Novohispana 72)

ISBN 970-32-1893-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



JUAN DE JESÚS MARÍA Y MIGUEL GODÍNEZ: DOS PROPUESTAS DEL DISCERNIMIENTO DE LOS ESPÍRITUS*

DORIS BIEŃKO DE PERALTA

En el tratado de Juan de Palafox y Mendoza titulado *Varón de deseos*, impreso por primera vez en México en el año 1642, figuran los dictámenes firmados por jesuitas y carmelitas novohispanos, miembros de las órdenes que pronto iban a encontrarse en bandos opuestos en el conflicto entre el obispo y la Compañía. Quizá no sea una coincidencia que entre los calificadores de la obra de Palafox se encuentren el carmelita Juan de Jesús María y el jesuita Miguel Godínez.¹ La importancia de estos dos religiosos radicaba en su reconocido prestigio como teólogos especializados en la mística y el discernimiento de los espíritus, lo que se reflejaba en sus obras dedicadas en parte a esta temática.

El interés por esta problemática tenía su origen en el clima social reinante en la Nueva España de finales del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII, que propició que los confesores se preocupasen por el procedimiento llamado el discernimiento o la discreción de los espíritus, el cual consistía en establecer la distinción entre la mística genuina, la ilusión demoníaca y el embuste. Esta

* Este texto forma parte de mi investigación de doctorado, auspiciada por el Programa de Becas de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM. Quiero expresar mi agradecimiento por sus atinados comentarios a la doctora Alicia Mayer y a los compañeros del seminario *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, dirigido por ella. También quiero agradecer las acertadas sugerencias que me han proporcionado la doctora María Dolores Bravo Arriaga, el doctor Antonio Rubial García y el doctor Enrique González González.

¹ Los otros firmantes de los dictámenes eran los jesuitas: el provincial Andrés Pérez, Andrés de Valencia y Lorenzo de Alvarado. Entre los carmelitas se encontraban el provincial Juan de los Reyes, Andrés de los Santos y Rodrigo de San Bernardo. Cabe señalar que Palafox pidió explícitamente el parecer de Juan de Jesús María, pues lo tenía en mucha estima por su “ancianidad y experiencia”. Juan de Palafox y Mendoza, *Varón de deseos en que se declaran las vías de la vida espiritual. Purgativa, iluminativa y unitiva*. México, Imprenta de Francisco Robledo, 1642 (sin paginar).

práctica ha tenido una larga historia en Occidente, según queda de manifiesto en las autoridades que ambos escritores novohispanos invocan en sus textos. En la primera mitad del siglo XVII fueron populares las obras de Jean Gerson, Vicente Ferrer, Jerónimo Gracián, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Martín del Río, Leandro de Granada, etcétera.² Pero la coyuntura de la efervescencia mística creó también la necesidad de escribir los propios tratados novohispanos sobre este tema. Es así como puede ser explicado el origen de las obras de estos dos teólogos contemporáneos: Juan de Jesús María y Miguel Godínez.

Juan de Jesús María (1560-1644) fue originario de Sevilla, donde nació en el año 1560. Su nombre en el siglo era Joseph de Robles. Llegó a Nueva España con el primer grupo de los carmelitas en 1585. Aquí tuvo varios cargos importantes: fue primer maestro de novicios de la orden, provincial y definidor. Destacó como fundador del Desierto de los Leones y al final de su vida se desempeñó como confesor de Juan de Palafox.³

Este carmelita fue un autor prolífico, aunque de la mayoría de sus obras sólo nos han llegado noticias. Para conocer su propuesta sobre el discernimiento de los espíritus disponemos de tres fuentes: un libro impreso en 1624 en Uclés, titulado *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados*, el manuscrito *Guía interior*, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, y una carta conservada en el Archivo General de la Nación de México.

² Sobre los orígenes del discernimiento de los espíritus se puede consultar Nancy Caciola, "Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in Medieval Europe" en *Comparative Studies of Society and History*, v. 42, núm. 2, 2000, p. 268-306. Para la época que nos interesa tenemos el estudio de Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Sobre las vicisitudes del discernimiento en los casos inquisitoriales novohispanos véase Nora Jaffary, "Ecstasy, possession, and illness: constructions of deviancy and orthodoxy in the Mexican Inquisition", ponencia inédita, 1998.

³ Los datos biográficos sobre Juan de Jesús María nos los proporciona la crónica de Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro del Monte Carmelo Mexicano*, versión paleográfica, introducción y notas de Eduardo Báez Macías, México, UNAM, 1986. También Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primera observancia hecha por santa Teresa de Jesús en la antiquísima religión fundada por el gran profeta Elías*. Madrid, Imprenta de Gerónimo Estrada, 1710, t. VI, p. 53-119. Para una aproximación reciente véanse los estudios modernos: Eduardo Báez Macías en su introducción a la ya mencionada crónica. También a Daniel de Pablo Maroto en su introducción a la edición de Juan de Jesús María, *Guía espiritual*. Madrid, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1987. Tenemos además noticias interesantes sobre este personaje en Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México*. México, Porrúa, 1996. Véase también Manuel Ramos Medina, "Modelos de santidad y devoción en el Carmelo novohispano" en *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Condumex, 2003, p. 58-60.

El primer texto consta de 84 cartas impresas en tamaño folio, dirigidas a un amplio espectro de destinatarios, tanto del estado religioso (arzobispos, preladados, frailes, monjas y clérigos seculares) como a algunos laicos distinguidos (el virrey y la virreina, el gobernador de Filipinas, un moro converso, algunas personas anónimas y el patrocinador del Desierto —Melchor de Cuéllar— a quien de hecho va dirigida toda la obra).⁴ En este texto ya podemos encontrar varias ideas sobre la discreción de los espíritus que serán desarrolladas posteriormente por el autor. Así, en la carta que Juan de Jesús María dirige a una monja anónima, quien está convencida de tener comunicación directa con Dios y constantemente ve a las ánimas del Purgatorio, el carmelita la persuade de que es demasiado arriesgado embeberse en las propias revelaciones y que debe aceptar el examen de los hombres letrados. También le señala que la virtud tiene más importancia que las revelaciones: “lo que más nos importa para nuestra perfección es ejercicio interior, y exterior de virtudes, que esto es lo que con gracia de Dios nos ha de hacer santos”.⁵

En otra de las cartas, esta vez dirigida a un clérigo, advierte del peligroso camino de las visiones y revelaciones, además señala la importancia del procedimiento del discernimiento en estos casos. Este proceso consta, según el carmelita, de tres etapas. Inicialmente hay que escrutar la calidad de vida de la persona que afirma tener revelaciones. Para esta indagación son muy adecuadas las personas que tienen el contacto más directo y cotidiano con el examinado. La segunda etapa, que está a cargo de los letrados, consiste en investigar si el contenido de las revelaciones no se opone a los textos bíblicos y a las enseñanzas de los santos y doctores de la Iglesia, aprobadas por esta misma institución. Finalmente, hay que discernir si las revelaciones proceden de Dios, del demonio o del

⁴ No comparto las ideas de Daniel de Pablo Maroto, quien supone que las cartas del *Epistolario* van dirigidas probablemente a destinatarios imaginarios. Aunque es indudable que la forma y algunos detalles de las cartas estén arreglados de acuerdo a los esquemas retóricos de la época con fines de publicación, la mayoría de las epístolas tienen forma de respuesta a una carta previa de los interesados, los detalles que aparecen a lo largo de ellas, como por ejemplo la mención del nombramiento al arzobispo de la Nueva Granada o la carta dirigida al moro converso, parece ser reflejo de los acontecimientos reales. De hecho, el cronista fray Manuel de San Gerónimo menciona que Juan de Jesús María acostumbraba cartearse con algunas personas importantes e incluso describe la conversión del moro llevada a cabo por el fraile. El moro resulta ser el criado de Juan de Velasco, alcalde de la corte. Manuel de San Gerónimo, *op. cit.*, p. 110.

⁵ Juan de Jesús María, *Epistolario espiritual para las personas de diferentes estados*. Uclés, Domingo de la Iglesia, 1624, Epístola LXXXV, p. 775.

“antojo de la misma persona”. Este escrutinio es el que causa más problemas, pues existen casos que son inducidos por el demonio para revelar en principio verdades ortodoxas y al ganar el crédito y la confianza de sus seguidores, empezar a “encajar” mentiras y embelecos. El grado de dificultad que supone descubrir estas intenciones ocultas exige que lo lleven a cabo no sólo los teólogos experimentados, sino aquellos que tengan la “luz particular de Dios, el don de conocer espíritus, o experiencia de estas cosas interiores, acompañada de sabiduría del cielo”.⁶

Podemos suponer que Juan de Jesús María ya se autodefinía como poseedor de estas facultades especiales para el buen discernimiento de los espíritus. Su experiencia acumulada durante los años siguientes dará como fruto un extenso manuscrito dedicado a este tema, que terminará de redactar en el año 1636. Este manuscrito, titulado *Guía interior para las personas espirituales que tienen trato y comunicación con Dios Nuestro Señor*, consta de 92 capítulos. En la dedicatoria de esa obra, que él afirma escribió por obediencia a su prelado, se le escapa un fugaz destello de soberbia, pues cuando se refiere al proceso de la redacción del libro afirma que no le ha costado “más trabajo que el escribirlo”.⁷

Como el título del manuscrito mismo lo expresa, a diferencia del *Epistolario* que contenía cartas para personas de diferentes estratos sociales, la *Guía interior* está destinada a un grupo particular de personas: “a los pocos que viven vida interior de trato y comunicación con Dios”, y también a sus directores espirituales. En esta obra, el carmelita se queja de las visiones inducidas por los confesores inexpertos, quienes afirman que “la perfección del espíritu consiste en tener cosas sobrenaturales y extraordinarias en la oración, como visiones, revelaciones, éxtasis y arrobamientos”.⁸ También un papel importante en esta proliferación de la mística lo tienen algunos de los libros espirituales en romance, que circulan entre los lectores novohispanos, y que según Juan de Jesús María ponen demasiado énfasis en las experiencias sobrenaturales y no tratan suficientemente del ejercicio de las virtudes, de la resignación y la paciencia.

A través de los numerosos ejemplos que aderezan este discurso, muchos de los cuales provienen de los procesos inquisitoriales,

⁶ *Ibidem*, Epístola IX, p. 48. Esta idea refleja la creencia cristiana en los dones del Espíritu Santo. El don del discernimiento es uno de ellos.

⁷ Juan de Jesús María, *Guía*, p. 144.

⁸ *Ibidem*, p. 145.

podemos vislumbrar el clima de efervescencia mística que debió reinar en la Nueva España. Juan de Jesús María menciona por ejemplo a una beata llamada Marina, la cual, teniendo una revelación de que se iba morir el día de la Encarnación, pidió que la oleásen y velaran. La mujer, sin embargo, no expiró e intentó justificarse con la excusa que no había entendido la revelación, pues parece que sólo iba a “morir espiritualmente para las cosas del mundo”.⁹ Sin duda la beata en cuestión es Marina de San Miguel, procesada entre 1599 y 1601.¹⁰ Otro de los casos novohispanos presentes es el de la monja Agustina de Santa Clara y el clérigo Juan Plata, de Puebla.¹¹ Aparecen también varias beatas, monjas, ermitaños y hasta novicios novohispanos difíciles de identificar, pues no fueron procesados por el Santo Oficio. Tampoco faltan las noticias de España, desde las clásicas referencias a la “monja de las llagas”, es decir al famoso proceso de 1588 contra la portuguesa María de la Visitación, quien fingía la estigmatización, hasta las menciones de los alumbrados de Llerena, la beata Mariana de Jesús de Sevilla, o un ermitaño de Córdoba.¹²

Como resultado de este ambiente Juan de Jesús María se dedica a la tarea de establecer una serie de reglas para el discernimiento de los espíritus. Su argumentación parte del supuesto de que las revelaciones y visiones no son componentes necesarios de la vida mística y, de hecho, no son deseables. Afirma que la Biblia contiene todas las revelaciones y que no existe necesidad de repetirlas, pues ya se encuentran anunciadas en las Sagradas Escrituras.

El carmelita sigue la opinión común de muchos teólogos de su tiempo y distingue tres causas que provocan las revelaciones. Según él estas experiencias raras veces tienen origen divino. Es más común que sean generadas por los embelecos o imaginaciones “fabricadas por las mismas personas que dicen tenerlas”,¹³ tal como

⁹ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰ El caso de esta beata fue estudiado por Jacqueline Holler, “Más pecados que la reina de Inglaterra. Marina de San Miguel ante la Inquisición mexicana” en Mary E. Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 255-277.

¹¹ Los detalles de este proceso pueden consultarse en Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, v. 3, p. 637 y ss.

¹² Un estudio de los casos peninsulares de heterodoxia lo presenta Daniel de Pablo Maroto, “Picaresca y mística en los siglos XVI y XVII. Aportaciones del P. Juan de Jesús María, carmelita descalzo (1560-1644)” en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, p. 185-212.

¹³ Juan de Jesús María, *Guía*, p. 168.

frecuentemente sucede en los casos de mujeres que intentan ganar la estima de la sociedad afirmando que tienen comunicaciones sobrenaturales. Tampoco son escasas las ilusiones suscitadas por el demonio, quien se transfigura en “ángel de luz” y puede provocar efectos que parecen ser una comunicación directa con Dios.

Para establecer claramente esta distinción Juan de Jesús María propone una serie de indicios que a los directores les permitirían conocer el tipo de espíritu al cual se enfrentan. Entre las ilusiones demoníacas destacan las revelaciones, en las cuales se plantean novedades contrarias a las palabras del Evangelio u opuestas a las verdades que han sido instituidas por la autoridad de la Iglesia o por sus doctores. Las ilusiones demoníacas son trampas en las que han caído no sólo algunos creyentes ingenuos y los herejes, sino también algunos santos de la Iglesia, como sucedió a santa Catalina de Siena, quien como hija digna de santo Tomás de Aquino, tuvo una revelación en la que negaba la inmaculada concepción de la Virgen.¹⁴

Además, el carmelita advierte contra las visiones en las que se experimentan situaciones indecentes que implican “movimientos sensuales”. Por situaciones indecentes Juan de Jesús María entiende visiones como:

...aparecerse Nuestra Señora con su Hijo desnudo en el regazo que se le va a caer, y que la persona que tiene la visión le toma en sus brazos porque no se caiga; o que alguna santa se le aparece, que le toma la mano, o le da palmaditas en la cabeza; [...] o que estando acostada en la cama se le parecen personas de esotra vida y con palabras blandas, sensuales, amorosas la regalan.¹⁵

También son ilusiones peligrosas todas las visiones con los ojos corporales, en las cuales aparecen “imágenes vivas” de Jesucristo, la Virgen o los santos. Asimismo todas las visiones en la que los santos o la Trinidad se presentan “de la manera que los pintan”, aunque en este caso la intervención demoníaca no es muy clara porque puede confundirse con los “embelecocos de las mujeres”, pues en opinión del carmelita “los hombres raras veces ven estas cosas como las pintan”.¹⁶

Para conocer la calidad de las revelaciones también es importante investigar el modo de vida de la persona que afirma tenerlas. Así,

¹⁴ *Ibidem*, p. 208.

¹⁵ *Ibidem*, p. 203.

¹⁶ *Ibidem*, p. 223.

las personas holgadas, regaladas, que gustan del buen comer, las fiestas, los juegos y regocijos, no le despiertan confianza a fray Juan de Jesús María. El mismo contenido de las revelaciones también es motivo de escrutinio: no deben revelar el futuro y menos cuando “son en abono de las personas que las tienen o de sus confesores”.¹⁷

Siguiendo las ideas de Juan Gerson, el carmelita concibe a las mujeres como especialmente proclives a tener visiones y revelaciones, cualidad que con frecuencia las lleva hacia el embeleco y la ilusión demoníaca. Estas ideas están presentes tanto en la *Guía* como en el documento titulado “Carta octava...”,¹⁸ el cual adopta la forma de la respuesta dada a un religioso que tiene problemas con su hija de confesión, monja que experimenta “cosas sobrenaturales”. El carmelita aprovecha esta carta para mostrar nuevamente sus amplios conocimientos sobre los casos inquisitoriales, y le advierte al destinatario: “de cincuenta mujeres que dicen tener visiones y revelaciones, las cuarenta y siete no las tienen verdaderas, ni por parte de Dios, sino que son embelecocos de ellas mismas, y como el demonio las ve tan aficionadas a tenerlas, las representa”.¹⁹

La fama de la discreción y sabiduría de fray Juan le valió que el mismo Palafox lo solicitara como su confesor. El obispo incluso reconocerá por escrito que siendo virrey y arzobispo consultaba a fray Juan en materias difíciles. Entre estos elogios se le escapa a Palafox una reflexión curiosa que confirma algunas de las murmuraciones que encontramos en las crónicas carmelitas. El obispo reconoce que respecto a fray Juan no le vio “cosa milagrosa ni sobrenatural”, aunque oyó a personas de crédito atestiguar al respecto.²⁰

Para explicar estas enigmáticas expresiones de Palafox, hay que cotejarlas con las crónicas. Agustín de la Madre de Dios relata así

¹⁷ *Ibidem*, p. 219.

¹⁸ La carta está firmada con nombre de Juan de Jesús María. Descarto que se trate de un homónimo, pues su autoría nos la confirma la forma epistolar de este documento, así como las ideas, la argumentación a partir de los mismos casos inquisitoriales y el estilo, que concuerdan perfectamente con las de otros escritos del carmelita. No está claro porqué se encuentra en el ramo de la Inquisición. Dado que está ausente alguna denuncia contra fray Juan, probablemente el escrito pudo ser utilizado para la práctica del discernimiento por los propios inquisidores. El título completo de esta carta es: *Carta octava en que se trata a la larga de cuan peligroso camino es este de visiones y hablas interiores y en que se conocen las que fuesen ilusiones del demonio o embelecocos de las mismas personas que dijeren tenerlos o haberlas tenido, y como se ha de haber el confesor o el padre espiritual en el trato con estas sus hijas de confesión para aprovecharlas a ellas y no dañarse así*, AGN, Inquisición, v.1480, exp.4, f.131-150v.

¹⁹ *Ibidem*, f. 131v.

²⁰ La transcripción del testimonio de Juan de Palafox y Mendoza lo proporciona Agustín de la Madre de Dios, *op. cit.*, p. 425-427. También Manuel de San Gerónimo, *op. cit.*, p. 115-119.

las excentricidades de fray Juan: “Muchas veces le hallaron arrobado. Cuando cantaba en el coro solía trasponerse; cuando salía de él salía como absorto y algunas veces se levantaba del suelo el cuerpo tras el alma”.²¹ Estos sucesos provocaron incluso una persecución contra el carmelita; sus compañeros temerosos de tales novedades lo tacharon de “hombre sensual”²² y decidieron destruir sus manuscritos. Con el paso del tiempo las sospechas resultaron infundadas. El cronista general de la orden, Manuel de San Gerónimo, confirma estas noticias y reúne declaraciones de diversas personas, que presenciaron los abundantes éxtasis de fray Juan. Gracias a ellos es posible constatar que el carmelita se hizo famoso no sólo por sus levitaciones y arrobamientos en público, sino también por las numerosas profecías que hizo a Fernando Altamirano y Velasco, conde de Santiago, respecto a los destinos de sus parientes y de otros miembros prominentes de la sociedad novohispana, entre los cuales destaca el pronóstico de la muerte de la hija del virrey Rodrigo Pacheco y Osorio, marqués de Cerralvo.²³ Resulta sorprendente la discrepancia entre los discursos emitidos por fray Juan de Jesús María, tan escéptico respecto a las profecías y experiencias místicas de los otros (especialmente las mujeres) y su praxis cotidiana. Estos datos nos permiten suponer que fray Juan en su edad madura decidió dedicarse al discernimiento de los espíritus precisamente porque él previamente fue objeto de constantes persecuciones, debido a su conocida proclividad a las experiencias sobrenaturales. Además, siendo la autoridad reconocida en esta materia, en sus años maduros pudo darse el lujo de seguir experimentando las gracias *gratis datas*, al mismo tiempo de ser un censor, probablemente severo, de otros espíritus menos autorizados. Así entendemos su premisa inicial, vinculada con la necesaria experiencia que requiere esta ardua tarea del discernimiento.

El segundo teólogo, Miguel Godínez (ca. 1584-1644), quien en realidad se llamaba Michael Wadding, era de origen irlandés.²⁴ Llegó a

²¹ Agustín de la Madre de Dios, *op. cit.*, p. 177.

²² Este calificado, que posiblemente se refiere a los alumbrados, es el que usa el mismo Juan de Jesús María en los fragmentos autobiográficos reproducidos por Manuel de San Gerónimo, *op. cit.*, p. 83.

²³ El testimonio del conde está transcrito por Manuel de San Gerónimo, *op. cit.*, p. 104-107. Este cronista utiliza ampliamente el manuscrito ya citado de Agustín de la Madre de Dios. Entre sus fuentes también se encuentran posibles copias de los materiales que se habían creado para la historia que escribía Agustín de la Madre de Dios, quien solicitó informes a sus correligionarios.

²⁴ Para la biografía de Miguel Godínez véanse los estudios de Ernest J. Burrus, “Michael Wadding, Mystic and Missionary (1586-1644)” en *The Month*, v. 11, núm. 6, 1954, p. 339-353.

Nueva España en el año de 1609, como novicio de la Compañía de Jesús. Aquí Wadding cambió de apellido por Godínez, fue ordenado y enviado, como muchos de los jesuitas en aquella época, a las misiones del norte de la Nueva España. Después regresó a la ciudad de México y fue maestro en los colegios de México y de Puebla, también fue rector del Colegio de San Ildefonso y del Colegio de Guatemala, además de desempeñarse como el confesor de algunos criollos prominentes, entre los cuales destacaban dos monjas poblanas: María de Jesús e Isabel de la Encarnación.

Las actividades e ideas de Miguel Godínez no despertaban simpatía de las altas jerarquías romanas de la Compañía. Su posición dentro de la orden en la última década de su vida será siempre ambigua. Se le hará acompañante de Andrés Pérez de Ribas y censor de la obra de Palafox. Al mismo tiempo habrá renuencia de promoverlo como calificador del Santo Oficio, a pesar de la solicitud expresa del inquisidor Sáenz de Mañozca; incluso se girarán ordenes para no imprimir el libro que el jesuita escribió, con la precisa instrucción a Andrés Pérez de Ribas de que “procure divertirle de esta ocupación”.²⁵

¿Por qué esta desconfianza continua por parte de la jerarquía romana hacia el jesuita, autor de tratados sobre la mística y confesor de monjas? La falta de información documental impide conocer con precisión las causas de esa atmósfera de sospecha que pesaba sobre Godínez. Sin embargo, podemos aventurar la hipótesis de que la desconfianza hacia el jesuita coincide con el espíritu de la Compañía de Jesús de aquella época, que era contrario a las experiencias místicas. Michel de Certeau, refiriéndose al caso francés, nota

También el detallado trabajo de Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús*. México, Editorial Jus, 1967, v. VII. Además contamos con varias investigaciones recientes, que analizan su actividad como escritor y confesor de monjas, entre ellas la de Marie-Cécile Bénassy-Berling, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*. México, UNAM, 1983, p. 117 y 213. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*. México, FCE, 1999, p. 165-201. Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 2000, especialmente las p. 265-296. María Dolores Bravo Arriaga, “Antonio Núñez de Miranda y sus contemporáneos: convergencias y diferencias” en José Pascual Buxó (ed.), *La producción simbólica en la América Colonial*, México, UNAM, 2001, p. 431-450.

²⁵ *Vid.* Cartas del general Vitelleschi fechadas en octubre de 1640 y noviembre de 1641 en Roma. Citadas por Francisco Zambrano, *op.cit.*, p. 208 y ss. El jesuita también fue denunciado en 1639 por tener y leer libros prohibidos, Carta del comisario de Guatemala, AGN, *Inquisición*, v. 388, exp. 17, f. 380v. Agradezco esta información a Flor Trejo Rivera. Finalmente la Compañía permitirá a Godínez desempeñarse como calificador de Santo Oficio, en agosto de 1644, poco antes de su muerte.

que “hubo, alrededor de los años 1630-1640, un endurecimiento general de la Compañía, que no podía soportar por mucho tiempo la lógica de esta *efervescencia*”.²⁶ El padre general Mucio Vitelleschi veía en las corrientes místicas dentro de la corporación un peligro, y su animadversión era evidente cuando llevaba a cabo la persecución de los jesuitas iluminados de Aquitania, así como en las sospechas que le suscitaba Jean-Joseph Surin, confesor de las monjas posesas de Loudun.²⁷ Es muy probable entonces que la desconfianza hacia los escritos y quizá también hacia la persona de Godínez, se explique por este temor generalizado frente al peligro místico, peligro ante el cual Roma iniciaba su contraofensiva.

Tal vez por esta situación, Godínez no logrará ver publicada su obra y en consecuencia no tenemos una versión “autorizada” de sus escritos; 37 años después de su muerte saldrá a la luz en Puebla el impreso basado en su obra, titulado *Práctica de la Theología Mystica*.²⁸ La iniciativa de esta edición no parece ser promovida por sus correligionarios, sino por el presbítero y secretario de cámara y gobierno del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz: el licenciado Juan de Salazar y Bolea.²⁹ Quizá tendríamos que interpretar la impresión de la obra de Miguel Godínez en esta época como un hecho que guarda relación con la promoción contemporánea de las ya mencionadas monjas poblanas, hijas de confesión de este jesuita. Las hagiografías de estas dos monjas acababan de ser publicadas y en ellas con frecuencia se menciona a Godínez. Me refiero a María de Jesús y su *vida* escrita por Francisco Pardo, así como la *vida* de Isabel de la Encarnación, cuyo autor fue Pedro Salmerón.³⁰ Por otro lado, en la *Práctica de Theología Mystica* se encuentran va-

²⁶ Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, ULA, 1993, p. 319.

²⁷ *Ibidem*, p. 285 y ss.

²⁸ Dado que no encontré en los repositorios la edición poblana de *Práctica de la Theología Mystica* de 1681, utilicé la edición impresa por Juan Vejarano en Sevilla en año 1682 a costa de Lucas Martín de Hermosilla. Este mismo año hubo en Sevilla otra edición, que se caracteriza por una tipografía distinta.

²⁹ Juan de Salazar y Bolea, español peninsular, fue también escritor. Para más noticias sobre él, *vid.* Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, edición facsimilar, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981, v. III, p. 101. María Dolores Bravo señala que uno de los más influyentes jesuitas novohispanos, Antonio Núñez de Miranda, fue muy allegado al obispo Fernández de Santa Cruz. Esta indicación me permite suponer que es muy probable que para estas fechas la percepción de la obra de Godínez en la Compañía pudo haber cambiado. No obstante será el dero secular poblano cercano al obispo que promoverá la edición de su obra. *Vid.* María Dolores Bravo Arriaga, *op. cit.*, p. 433.

³⁰ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesora en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Angeles*.

rios pasajes que hablan de ambas monjas sin develar su identidad, pero con suficiente detalle para que cualquier poblano culto reconociese de quien se trataba.³¹

Sea como fuere, el pequeño libro de Godínez tuvo un gran éxito y pronto le siguieron numerosas ediciones españolas: una en Sevilla en 1682, dos en Pamplona en 1690 y en 1704, otra en Madrid en 1780, así como una traducción al latín preparada por el jesuita Manuel de la Reguera y editada en Roma entre 1740 y 1745 (¡por fin la Compañía recupera la obra de Godínez!), además de una edición en italiano (Venecia, 1738).³²

Hay que señalar que el presbítero Salazar y Bolea, en la *Advertencia* incluida en las primeras páginas del impreso, reconoce que aunque Godínez escribió otros *libros* (entre ellos uno sobre la *Gracia* y otro sobre el *Estado Regular*), él decidió no incluirlos porque no trataban asuntos directamente relacionados con la teología mística. Así podemos inferir que el proyecto inicial del jesuita irlandés incluía disertaciones que rebasaban el ámbito de la mística. El presbítero poblano también informa que conoce “algunos de los defectos, que ocasionan el haber corrido mucho tiempo manuscrito” dicho tratado, y por esta razón “ha procurádose ajustar al verdadero y primero sentido del autor”. Estas afirmaciones ponen en duda la autoría exclusiva de Godínez, e insinúan que pudo haber alguna intervención del “editor”, que consistiría en cambios de redacción, inserción de algunos párrafos y hasta una reestructuración de la obra.

Quizá nunca sabremos qué pudieron significar estas expresiones tan enigmáticas por parte de Salazar y Bolea, ya que no disponemos del manuscrito original para cotejarlo con el impreso. Sin embargo, es posible crearnos una idea de los arreglos realizados por Salazar y Bolea, gracias a un traslado del siglo XVIII de la obra de Godínez. Este traslado, que se encuentra actualmente incompleto en el Archivo General de la Nación, fue realizado probablemente para un colegio jesuita. En la portada del documento se informa que su original se encontraba en el Colegio de San Pedro y San Pablo, “juntamente

México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676. Pedro Salmerón, *Vida y virtudes de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la Ciudad de los Ángeles*. México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675.

³¹ Por ejemplo una clara referencia a Isabel de la Encarnación la tenemos cuando se menciona a una persona obsesa, a quien se hicieron ocho exorcismos, que no surtieron efecto. Godínez, *Práctica*, p. 129.

³² Ernest J. Burrus ha contado diez ediciones entre las novohispanas, españolas y portuguesas. Ernest J. Burrus, *op. cit.*, p. 349.

con el libro de la *Theología Mystica* que está impreso del mismo autor”.³³ La anterior afirmación permite suponer que la copia debió hacerse por lo menos después de la primera impresión del libro, o sea después del 1681. El manuscrito consta de siete partes, incluyendo los ya mencionados por Salazar y Bolea libros de *Gracia* y de *Gobierno Regular*. Entre los otros cinco libros, únicamente dos tratan del tema que nos interesa. Me refiero al libro XIII *De la contemplación obscura y penosa* y al libro XIV *De las visiones y raptos*.³⁴ El texto de estos dos libros tiene algunos pasajes que coinciden con los del impreso, hecho que confirma que se trata de la obra del mismo autor. Entre estos párrafos afines destaca el relato sobre un iluso, quien experimentaba visiones inducidas por la enfermedad de la melancolía.³⁵

Hay que advertir que también existen discrepancias entre estos dos textos y que ambos tuvieron una existencia paralela. El impreso español ha sido reconocido como texto de Miguel Godínez, incluso por quienes hicieron el traslado del manuscrito, quizá porque no se percataron de las divergencias entre ambos textos. Para el análisis del pensamiento de Godínez sobre el discernimiento de los espíritus tendremos que contrastar entonces el tratado impreso y el texto manuscrito. Además, es posible comparar estas dos fuentes principales con otro documento que refiere la vida de una de sus hijas de confesión. Este es el manuscrito de Godínez titulado *La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación*, especie de hagiografía sobre esta carmelita poblana.

Gracias a estas fuentes sabemos que Godínez, como la mayoría de los teólogos de su época, incluyendo a Juan de Jesús María, distingue tres posibles orígenes de las visiones y los raptos: los sobrenaturales, o sea los que son causados por Dios; los preternaturales, que son ilusiones demoníacas; y los naturales, que “nacen de la malicia melancólica, o flaqueza humana”.³⁶ Los efectos de esos tres tipos distintos de experiencias pueden ser muy semejantes. El jesui-

³³ Miguel Godínez, *Manuscritos*. AGN, *Jesuitas*, v. I-14, exp. 43, f. 271-389.

³⁴ Ernest J. Burrus fue quien llamó la atención sobre la existencia de este manuscrito en el AGN, pero este investigador pensó que contenía solamente el tratado *De la Gracia y Naturaleza*, aunque notó que el manuscrito terminaba en el libro XVII (o sea que en aquel entonces el documento tenía la misma extensión que actualmente). Tampoco mencionó la tensa relación que Godínez aparentemente generaba en las jerarquías romanas y por ello no se preguntó por qué transcurrió tanto tiempo después de la muerte del jesuita para la impresión de una parte de su obra. Ernest J. Burrus, *op. cit.*, p. 350.

³⁵ Godínez, *Manuscritos*, f. 343. *Cfr. Práctica*, p. 368 y ss.

³⁶ Godínez, *Manuscritos*, f. 336.

ta está consciente de que ocurren frecuentemente embustes e ilusiones demoníacas, no obstante su obra constituye una defensa de las visiones y revelaciones, y quizá es una crítica encubierta a los teólogos que opinan en tono parecido a Juan de Jesús María, quienes con su desconfianza caen en pecado de soberbia por atribuirle todo al demonio. Los confesores de este tipo son calificados por el jesuita como ignorantes, arrogantes y presuntuosos, pues intentan condenar de antemano cualquier tipo de experiencia sobrenatural, clasificándola como demoníaca sin investigar su origen. Esta postura intransigente por parte de algunos directores de espíritus puede provocar grandes daños a sus hijos de confesión, tal como sucedió en el caso de la monja Isabel de la Encarnación, la cual experimentó una especie de “purgatorio” por la incomprensión y la persecución que levantaron sus confesores.³⁷

Aunque para el jesuita las gracias *gratis datas* no son la parte esencial de la experiencia mística, sí constituyen “un ornamento accidental de la vida espiritual”.³⁸ Así los dones sobrenaturales no son elementos imprescindibles ni integrales de la vida espiritual, que consiste principalmente en “un ejercicio de virtudes, en frecuencia de sacramentos, y en cumplir cada uno con las obligaciones, que tiene y profesa”.³⁹ La práctica de las virtudes entonces constituye el fundamento para el discernimiento de los espíritus, y al mismo tiempo será una garantía para los individuos de no desviarse del camino de la perfección que conduce a la salvación del alma. La virtud reflejará también el grado de la santidad del individuo: “en la vida espiritual el más virtuoso es el más santo; porque la santidad es del tamaño de la virtud, y no mayor”.⁴⁰ Por esta razón las

³⁷ *Ibidem*, f. 336. La crítica hacia este tipo de confesores “ignorantes” se puede apreciar también en Godínez, *La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San Joseph de la Puebla de los Ángeles en Nueva España*. Manuscrito inédito, Archivo Histórico del Convento de Santa Teresa, Puebla, f.1v-2. Citado por Rosalva Loreto López, *op. cit.*, p. 273. En la obra impresa también se enfatiza el carácter infuso del magisterio espiritual y la importancia de dirigir a las almas con amor y apacibilidad, pues así se forman espíritus perfectos y no sólo virtuosos. Godínez, *Práctica*, p. 275 y ss. Este aspecto ya ha sido señalado por Dolores Bravo, *op. cit.*, p. 433 y ss.

³⁸ Miguel Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 35. Las gracias *gratis datas* el jesuita las define como visiones, éxtasis, raptos, revelaciones, don de profecía, don de hacer milagros, don de contemplación infusa, don de discreción de los espíritus, don de lágrimas, etcétera. Vid. Godínez, *Práctica*, p. 6, 156 y 336. También *Manuscritos*, f. 285 y ss.

³⁹ Godínez, *Práctica*, p. 359 y s. Otro pasaje paralelo en *Manuscritos*, f. 337. Antonio Rubial García ya había señalado la importancia de las virtudes en la hagiografía y en discurso de Godínez, *op. cit.*, p. 172 y ss.

⁴⁰ Godínez, *Práctica*, p. 6. *Manuscritos*, f. 337 y ss. La virtud es para Godínez “cualquier acto vital, que regulado con la razón cumple como debe con su obligación”, *Práctica*, p. 6 y ss.

gracias *gratis datas* resultan peligrosas para las almas no experimentadas, porque éstas suelen confundirlas con las virtudes y se descuidan en su ejercicio cotidiano.

A pesar de estas afirmaciones el jesuita se perfila como un defensor moderado de las experiencias místicas, pues también declara que “las revelaciones verdaderas nunca han de faltar en la Iglesia de Dios y con ellas suele Dios Nuestro Señor acreditar a las almas santas”.⁴¹ Para mostrar esta idea bastan los ejemplos de las visiones y revelaciones que el mismo autor proporciona, y que abarcan tanto las del Antiguo y el Nuevo Testamento, como las que han tenido los fundadores y patriarcas de las diversas órdenes, así como las santas visionarias entre las que se encuentran Teresa de Jesús, Brígida de Suecia, Gertrudis de Helfta, Catalina de Siena y otras.⁴²

La promoción moderada de las vivencias místicas no impide a Godínez reconocer el peligro que corren quienes desean seguir este camino, especialmente algunas mujeres y hombres no experimentados y de “rudo juicio”. Son tiempos difíciles, en opinión del jesuita, “tan llenos de embustes, cuando ya cada embustera vende revelaciones fingidas y sueños de sus locas cabezas por favores del cielo”,⁴³ pero también advierte que esta proliferación de los engaños no debe desacreditar a los auténticos favores divinos.

Entre esos favores que Godínez considera como auténticos, se encuentran los experimentados por una de sus confesandas, la monja Isabel de Encarnación. El jesuita irlandés se desempeñó como director espiritual de esta carmelita durante varios años. El reto debió ser considerable, porque sobre la mujer pesaba, como era bastante común en los casos de muchas místicas, la acusación de ilusa e incluso de posesa, pues se creía que la monja era atacada constantemente por innumerables demonios.⁴⁴

La compasión que despiertan en el jesuita los sufrimientos de Isabel, crea una fuerte empatía entre ambos. El mismo jesuita le

⁴¹ Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 35.

⁴² Godínez, *Manuscritos*, f. 341v.

⁴³ Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 35. Estas advertencias también son constantes en sus otras dos obras, por ejemplo en *Manuscritos*, fs. 343-344, 350 y ss. En la *Práctica*, p. 205 y ss, 285, 369 y ss.

⁴⁴ Para conocer la historia de Isabel de la Encarnación véanse los estudios de Manuel Ramos Medina, “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII” en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA/INAH/CONDUMEX, 1993, v. 1, p. 41-51. También la investigación pionera de Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM, 1982, p. 356 y ss.

propone un recurso simbólico para combatir a los demonios enfurecidos que la amenazan. Le pide que la dejen en paz y que se vayan a la celda de él mismo, quien voluntariamente se ofrece para sufrir sus embates. Este es un recurso con el que Godínez se ofrece como víctima potencial de los demonios, pero según las fuentes esta acción a ellos les causa timidez y vergüenza, y no osan arremeter contra el jesuita. Posiblemente por este tipo de acciones, Godínez es percibido por las monjas carmelitas como un “santo” (calificativo que una de ellas, llamada Francisca de la Natividad, usa en sus escritos); ellas también le atribuyen el don de la profecía e incluso una de sus cartas tiene para estas monjas el mismo poder apotropaico contra los demonios que un hueso de Juan de la Cruz.⁴⁵ La empatía y complicidad entre Godínez e Isabel permite que ambos construyan una relación espiritual que, según lo constatan las fuentes, se inicia antes de que se hubiesen conocido personalmente. Este concierto entre el jesuita y la monja da como resultado los viajes en espíritu de Isabel hacia la celda de su director para comunicarle sus aflicciones, e igualmente ocurren los desplazamientos en espíritu de él hacia la celda de la carmelita, cuando no es posible que se entrevisten en el confesionario. El relato del mismo Godínez, refiriéndose a sí mismo en tercera persona, confirma estos insólitos encuentros.⁴⁶

Miguel Godínez desempeñó un importante papel en la reinterpretación de la situación de esta alma atormentada, tanto por los hombres como por los demonios. Él introduce en la teología novohispana un nuevo paradigma en el procedimiento del discernimiento de los espíritus. Establece una división entre los llamados obsesos y posesos, separando estas dos categorías en forma excluyente. Godínez concibe que los posesos —individuos cuyos cuerpos son poseídos por los demonios—, son muy distintos a los obsesos, quienes sufren ataques demoníacos desde fuera y tienen a los demonios como asistentes. La posesión demoníaca ocurre, según el jesuita, generalmente con los pecadores o entre las personas de ordinaria virtud, y un remedio adecuado en estas situaciones son los exorcismos. En cambio, las personas obsesas suelen ser “almas santísimas”, que son asediadas desde fuera por las fuerzas demoníacas con licencia

⁴⁵ Francisca de la Natividad, *Éste es el original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor*. Manuscrito inédito, Archivo Histórico del Convento de Santa Teresa, Puebla, f. 17 y s.

⁴⁶ Francisca de la Natividad, *ibidem*, f. 11 y s. Miguel Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 39 y s.

expresa de Dios, para así ponerlas a prueba. Entonces el tormento demoníaco permite el perfeccionamiento del alma por medio de una acción purgativa.⁴⁷ Los exorcismos no tienen efecto en estos casos, e incluso pueden provocar mayor asedio por parte de los embravecidos demonios. De este modo Godínez explicaba la falta de resultados de los ocho exorcismos aplicados a Isabel de la Encarnación por sus intransigentes confesores, quienes convencidos del estado de posesión de la monja, insistían en este procedimiento, desafiando de este modo a sus tres demonios asistentes. Ocasionalmente estos espíritus malignos lograban apoderarse de la lengua de Isabel y vituperaban a los exorcistas con oprobios diversos, por ejemplo denominándolos “frailecillos”, y esto les hacía empeñarse más en su sospecha de posesión.

Esto fue evidente, según Godínez, en el caso de un prior del Carmen, llamado Juan de Jesús, quien tenía la convicción de que Isabel estaba endemoniada o al menos era una embustera. Este carmelita era “hombre docto, santo, austero en su persona” y creo que sería difícil no intentar relacionarlo con el ya referido Juan de Jesús María Robles, dadas sus características tan peculiares que señala el jesuita: “amigo de la santidad, que va por el camino ordinario y enemigo de todo género de embustes”.⁴⁸ Si bien no tenemos certeza de que se trata del mismo personaje, pues en Puebla residía por entonces otro prior carmelita homónimo apellidado Borja (aunque de menor edad y por eso llamado por los cronistas “el joven”),⁴⁹ no debemos descartar la posibilidad de que este exorcista haya sido Juan de Jesús María “el viejo”, especialista en aquella época en la discreción de los espíritus. Aunque no tenemos testimonios que acrediten este encuentro, ¿acaso no es muy probable que el famoso teólogo visitase a sus correligionarias y diese su parecer respecto de la monja endemoniada que tanta polémica suscitó en la ciudad de Puebla?; y si esto hubiese sucedido, ¿no sería inevitable un enfrentamiento entre el carmelita y el jesuita? Sin embargo por falta de la documentación pertinente por ahora no es posible dar respuestas verosímiles a estas conjeturas.

⁴⁷ La palabra *obseso* viene del verbo latino: *obsidere, obsedi, obsessum*; que significa sitiar, asediar, acosar. La cita completa del manuscrito donde se establece la distinción entre los posesos y los obsesos se puede consultar en Rosalva Loreto López, *op. cit.*, p. 272. Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 31. También en *Práctica*, p. 128 y ss.

⁴⁸ Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 32.

⁴⁹ Daniel de Pablo Maroto llama la atención sobre la posibilidad de confundir a ambos carmelitas en su introducción a la edición de Juan de Jesús María, *Guía espiritual*, p. 24, nota 39.

También parece importante señalar que la resemantización del concepto obseso no es una innovación introducida por Miguel Godínez, sino una aplicación novohispana de las ideas del español Miguel González Vaquero. Éste, en su práctica de confesor, se había encontrado con varios casos de obsesión, uno de los cuales describió y editó como biografía de una monja cisterciense obsesa: doña María Vela (1561-1617). En aquel texto González Vaquero introdujo esta novedosa separación entre ambos términos, que hasta entonces eran usados por los teólogos indistintamente.⁵⁰ Aunque no podemos afirmar que Godínez leyó el libro de González Vaquero, es posible suponer que lo conoció y asimiló, debido a las referencias a María Vela en el manuscrito dedicado a Isabel de la Encarnación, en el cual la monja cisterciense aparece como un prototipo del alma obsesa junto con Job y san Antonio Abad.⁵¹ Otro de los biógrafos de la carmelita poblana, Pedro Salmerón, retomará el mismo concepto y lo utilizará para argumentar a favor de la santidad de la monja.⁵² Así, la innovadora acepción de la palabra “obsesión”, introducida por Miguel Godínez, pasará a formar parte del lenguaje teológico novohispano.

Miguel Godínez y Juan de Jesús María escribieron sus tratados nutriéndose de la rica tradición europea respecto al discernimiento de los espíritus, aplicando las premisas preestablecidas a las condiciones propias del ambiente social novohispano; y cuando comparamos sus ideas nos percatamos que aunque presentan algunas divergencias, éstas no pueden ser diametralmente opuestas. Este hecho es consecuencia de que la ortodoxia, en cuanto a las experiencias místicas, ya estaba definida en la época en que ambos teólogos

⁵⁰ Miguel González Vaquero, *La mujer fuerte, por otro titulo la vida de doña María Vela, monja de San Bernardo*. Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1618. Además de ésta hubo ediciones en 1627, 1640 y 1674. Cabe mencionar que la novedad introducida por González Vaquero no fue aceptada de manera uniforme entre los teólogos europeos, la mayoría de ellos siguieron utilizando indistintamente ambos términos. También los teólogos del siglo XX interpretan a la obsesión como la primera etapa de la posesión demoníaca. En el caso de González Vaquero y Godínez el sentido de la obsesión es diametralmente distinto. Para ver las interpretaciones modernas se puede consultar Wilhelm Pöhl, *Psicología de la religión*, Barcelona, Herder, 1969, p. 446.

⁵¹ Godínez, *La vida y heroicas virtudes*, f. 31. Llama atención que en la *Práctica* ya no se mencionará a María Vela como prototipo de obsesa, pero sí se conservan como ejemplos a Job y a san Antonio Abad, *op. cit.*, p. 128 y ss.

⁵² Pedro Salmerón, *op. cit.*, p. 26v. El manuscrito de Miguel Godínez sobre la monja fue una de las fuentes que Salmerón utilizó para su obra. Por esta razón supongo que Godínez probablemente debió ser el primero quien adoptó el concepto del obseso y Salmerón siguió su innovación, además de mencionar a María Vela varias veces.



escribieron sus obras. Así el margen de la discrepancia era limitado. Ninguno de ellos podía condenar o aprobar totalmente las experiencias místicas, aunque Juan de Jesús María aparenta ser más escéptico en cuanto a estos fenómenos y Miguel Godínez se perfila como su defensor. No obstante estas diferencias, —si nos permitimos *discernir los espíritus* de ambos religiosos— observaremos que en la experiencia personal de ellos, la vivencia mística y los fenómenos sobrenaturales resultan ser componentes importantes. De esta manera Godínez, según sus propias palabras, solía desplazarse “en espíritu” hacia la celda de Isabel de la Encarnación, y Juan de Jesús María fue visto “levitando” media vara sobre el suelo, según los testimonios de los cronistas. Lo interesante es que estos relatos que hoy nos parecen insólitos, en el siglo XVII fueron parte del acontecer cotidiano, incluso entre los teólogos que se dedicaban al discernimiento de los espíritus.