
Los silencios y las palabras de María de Cazalla

Author(s): Rosa Rossi and Vera Sacristán

Source: *Mientras Tanto*, Noviembre 1986, No. 28 (Noviembre 1986), pp. 55-67

Published by: Icaria Editorial

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27819619>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Mientras Tanto*

JSTOR

Los silencios y las palabras de María de Cazalla

ROSA ROSSI

*No me tienes que dar por que te quiera
pues aunque lo que espero no esperara
lo mismo que te quiero te quisiera.*

(Del soneto anónimo *A Cristo crucificado*, del
siglo xv.)

*“Si echais a todos los que no son obedientísimos,
pero que son inteligentes, si no conservais más que
a los tontos obedientes, conduciréis sin duda el par-
tido a la ruina.”*

(De una carta de Lenin citada por Bujarin en
su intervención ante el Congreso de la Ter-
cera Internacional.)

En mi último encuentro con Manolo Sacristán, el 25 de agosto de 1986, discutimos sobre la posibilidad de publicar en *mientras tanto* un artículo sobre el proceso que la Inquisición de Toledo llevó a cabo contra María de Cazalla, bajo la acusación de luteranismo, entre 1532 y 1534. La finalidad y el sentido de este proyecto era bien el de publicar de este modo parte de dos largas cartas que Giulia Adinolfi me había escrito a propósito de un tema sobre el cual ella había trabajado en los últimos años de su vida, bien el de esbozar una crítica feminista de algunos elementos del proceso. Una crítica que desde luego no había sido hecha con ocasión de la edición crítica de los papeles del proceso, por suerte conservados íntegramente, preparada por Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978. Una crítica que Giulia, en cambio, había esbozado en aquellas dos cartas escritas en una fase en que se iba intensificando su investigación sobre un tema —el de la mujer— que le era familiar desde hacía años.

He decidido dar cuerpo aquí a las intenciones expresadas y discutidas aquel día. He decidido que ésta era para mí la mejor forma de contribuir al homenaje que todos pensamos construir en su memoria: discutiendo un episodio no marginal de la historia cultural española, y de la represión anticultural y antifemenina que marca una gran parte de aquella historia, con la esperanza de ofrecer así a futuros investigadores un estímulo para ese estudio exhaustivo y crítico de este proceso que Giulia, en aquellas cartas, enfocaba con tanta lucidez, pero que la enfermedad y la muerte le impidieron llevar a cabo.

1.

Para entender el alcance histórico-cultural del proceso contra María de Cazalla —y por tanto también el alcance “político” de los estudios que hoy pueden hacerse sobre él— hay que partir, a mi parecer, de dos artículos publicados en *Ephemerides Carmeliticae*, esto es, en la revista de una orden religiosa, entre 1958 y 1962, los años que precedieron al Concilio Vaticano II. El proceso de investigación y replanteamiento que precedieron al máximo esfuerzo realizado por la Iglesia Católica por “verse” en la historia de los hombres no podía dejar de comportar una ruptura del esquema menendezpelayista, fundado, como es sabido, sobre la profunda escisión entre ortodoxos y heterodoxos; no podía dejar de comportar el rechazo —fundamental para una investigación historiográfica decente— a continuar asumiendo como propias las razones de la Inquisición del siglo xvi; y no podía dejar de comportar un replanteamiento radical a propósito de los movimientos y grupos que en la España del xvi habían apoyado y practicado inspiraciones religiosas distintas de las impuestas por la jerarquía que controlaba la Inquisición. Inspiraciones que resultaron ser, entre otras cosas, bastante similares a las que movían a los grupos ‘conciliares’ en el terreno de un nuevo reconocimiento de la autonomía de la conciencia y de la relación entre el clero y los laicos, y por consiguiente entre las mujeres y la institución eclesiástica.

(Debo decir que el ensayo de Manuel Sacristán sobre ‘El diálogo: consideración del nombre, los sujetos y el contexto’ que aparece en el volumen III de *Panfletos y materiales*, págs. 62-77, sigue pareciéndome uno de los análisis más estrictos y convincentes de las razones teóricas e históricas que indujeron a amplios sectores de la Iglesia Católica a aquel giro; es más, es de lamentar que Sacristán no escribiera más a menudo y más extensamente sobre un tema como el relativo a la evolución del mundo católico y sus relaciones con el movimiento comunista, a propósito del cual él estaba en condiciones de poder utilizar como realmente pocos están en condiciones de hacerlo, sólidos y rigurosos conocimientos teológicos. Prueba

de ello (y más) es la espléndida recensión de *Teología de la mística* de Anselmo Stolz publicada en *Laye* en 1952 y posteriormente en la sección “reseñas” del vol. II de *Panfletos y materiales*.)

Uno de los casos en que se imponía el replanteamiento y una revisión autocrítica por parte de los estudiosos e historiadores católicos era precisamente el de los procesos del siglo xvi contra los *alumbrados* castellanos, extremeños y andaluces, procesos que se celebraron a rachas sucesivas; con particular frecuencia e intensidad en Castilla —justo después de las Comunidades— entre 1525 y 1536; y después en varias etapas en la misma Castilla y con particular virulencia en Andalucía y Extremadura en la segunda mitad del siglo.

Naturalmente, la investigación y el debate sobre este tema han sido muy amplios, y aquí no podremos dar cuenta de todo ello; pero sí que podremos decir que ahora ya aparece con bastante claridad —y era la conclusión a la que había llegado Giulia en la primera de sus dos cartas, fechada en abril de 1977— que la calificación de ‘alumbrados’ era una etiqueta constituida artificialmente en 1525 en un famoso Edicto, una etiqueta con la cual la Inquisición marcaba como ‘ajenos’, ‘heterodoxos’, etc., a todos aquellos que, a resultas de los movimientos de crítica y de reforma que se desarrollaban en Europa (y en España) en el cuadro de un complejo proceso de refundamentación de las estructuras sociales y políticas, se movían en España según inspiraciones religiosas —y por tanto políticas y morales— distintas de las propuestas por la jerarquía.¹

Se trata de un episodio lejano en el tiempo pero bastante significativo en lo que se refiere a la historia de la formación del espíritu público en España; un episodio que es bastante difícil estudiar seriamente porque —como notaba Giulia en su carta de marzo de 1979— “todo lo que sabemos sobre los alumbrados y sobre María viene de fuentes inquisitoriales”. Efectivamente, han desaparecido todos los escritos de las personas procesadas como ‘alumbrados’ (o, también, ‘iluminados’).

Sobre este trasfondo histórico, donde, como prueba la rica bibliografía sobre el tema,² se mezclan la temática relativa a los ‘comu-

1. Convendrá citar a propósito de esto dos textos fundamentales sobre el tema (y por consiguiente remitirse a la bibliografía contenida en ellos): Antonio Márquez, *Los alumbrados*, Madrid, Taurus, 1972¹ y Angela Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fray Francisco Ortiz*, Madrid, Guadarrama, 1968.

2. Bastará citar la serie de trabajos que Juan Ignacio Gutiérrez Nieto ha dedicado al tema, desde ‘Los conversos y el movimiento comunero’ en *Hispania*, 1964, págs. 237-261, y ‘La estructura castizo-estamental de la sociedad caste-

neros' con la relativa a los 'conversos', a los 'espirituales' y a la presencia femenina; y en la perspectiva política definida por el clima que precedió al Vaticano II se coloca, pues, el artículo titulado 'El fenómeno de los alumbrados y su interpretación' (*Ephemerides Carmeliticae*, IX [1958], págs. 49-80) del carmelita Ramón de la Inmaculada. En tal artículo se llegaba a afirmar —págs. 51-52— de forma explícita algo que emerge ya con toda claridad de la lectura de los procesos contra los alumbrados, esto es, que los jueces de aquellos tribunales —y, entre ellos, Ramón de la Inmaculada cita precisamente a Diego Ortiz de Angulo, que fue fiscal en el proceso contra María de Cazalla, así como en los procesos contra Isabel de la Cruz, Francisco Ortiz y Juan de Vergara— eran personajes "con frecuencia faltos de formación espiritual y doctrina mística, cuando no de carácter violento y agrio, de entendimiento unilateral y de voluntad terca".

Algún año más tarde, fue Juan Ignacio Tellechea Idígoras —autor de estudios fundamentales sobre lo que fue el máximo enfrentamiento 'en el vértice', esto es, en el interior de la misma jerarquía, sobre la orientación de la historia religiosa y política de España: el proceso contra el arzobispo Bartolomé de Carranza— el que intervino sobre el tema. Publicó en la misma revista un artículo (XIII, 1962, págs. 768-774) titulado 'Textos inéditos sobre los alumbrados' en el cual denuncia "los criterios gravemente comprometedores desde el punto de vista de una recta doctrina espiritual, cuando no objetivamente falsos" con los que se montaron estos procesos; y llega a afirmar que "es preciso hacer el proceso a la inversa, esto es a los jueces del iluminismo".

En resumen, una verdadera propuesta de 'rehabilitación'. Estas posiciones son sin duda la señal de una sincera voluntad autocrítica pero, aparte de estar acompañadas casi siempre por una escasa conciencia crítica hacia el presente, pecan generalmente de una sustancial falta de conciencia de la irreversibilidad del proceso histórico, que no permite 'marchas atrás' ni abstractas reversibilidades: ningún proceso al revés puede sanar las heridas indelebles que un poder violento y arbitrario haya inferido a una comunidad humana. Ningún proceso al revés podría borrar, pues, "el antisemitismo, el odio hasta y más allá de la muerte, la glorificación de la mentira"³ de los que

llana del siglo XVI' en *Hispania*, XXXIII, 1973, págs. 519-564, hasta 'El proceso de encastamiento social de la Castilla del siglo XVI. La respuesta converso', en *Actas del Congreso Internacional Teresianos*, Salamanca, 1983, págs. 103-120.

3. Las palabras entrecuilladas han sido tomadas de *Il rapporto proibito. Relazione della commissione del comitato centrale del Partito Comunista Cecoslovacco sui processi e sulle riabilitazioni in Cecoslovacchia negli anni 1949-*

estos procesos constituyeron la expresión y el instrumento para la conquista del consenso de las grandes masas en la destrucción de las minorías y/o vanguardias en movimiento. (No es la casualidad la que nos ha hecho adoptar en el párrafo anterior una formulación tomada literalmente —como aclara la nota— de un documento nacido en circunstancias de lugar y tiempo tan distintas y lejanas respecto de la historia política y cultural del siglo xvi español.)

Prueba del antisemitismo es precisamente el proceso contra María de Cazalla, cuando la acusada es obligada a contestar las preguntas sobre su genealogía (págs. 101-103): allí, María de Cazalla, ciertamente acostumbrada como todos a negar el origen hebraico de la familia (“Cristiano viejo soy, como todos” proclama con supremo desprecio del ridículo un aspirante al puesto de alcalde en *La elección de los alcaldes de Daganzo* de Miguel de Cervantes) se ve obligada a admitir sus orígenes y a contestar sobre los antecedentes inquisitoriales de su familia⁴ de conversos comuneros. Sólo entonces María de Cazalla podía y debía “mostrarse toda entera”, como gritó Kafka que, en la víspera de la ‘solución final’, sabía que no podría hacerlo jamás.

En cuanto a la práctica del odio ‘hasta y más allá de la muerte’ en la primera mitad del siglo xvi en España, bastará citar el conocidísimo episodio del desenterramiento y destrucción en 1530 de los huesos de Blanquina Vives, madre del filósofo humanista Luis Vives, prudentemente autoexiliado: mientras tanto, se había descubierto que éste continuaba practicando la fe de sus padres en una sinagoga clandestina a la que había llevado también a su hijo Luis, entonces aún un niño. Desenterramiento y destrucción de los huesos por la explícita voluntad —expresada con procedimientos de los que mucho saben los antropólogos a través del cadáver— de ‘condenar la fama y la memoria’ de aquella persona y de su familia.

Por lo que se refiere a la ‘glorificación de la mentira’ en la España de aquella época bastará citar un texto teatral extraordinario —no por nada nunca fue representado en el áureo reino de Felipe III— como es el *Retablo de las maravillas*, donde se representa, con efectos cómicos que sólo han sido igualados quizás en algunas escenas

1968, Milano, Sugar, 1970, pág. 411. (La cita de Lenin que en este artículo figura como epígrafe está tomada de Franco de Felice, *Fascismo, democrazia e fronte popolare*, Bari, De Donato, 1973, pág. 16.)

4. Era pariente de María de Cazalla el mismo Pedro de Cazalla de Valladolid cuya invectiva contra la Inquisición se cita en la biografía de Teresa de Jesús; Rosa Rossi, *Teresa de Avila*, Barcelona, Icaria, 1984, págs. 27 y correspondiente referencia bibliográfica.

de *El gran dictador* de Charles Chaplin, el espectáculo de un público que finge ver lo que no hay.

La investigación feminista —esto es, una investigación que sea rigurosamente crítica y por tanto armada con los mejores instrumentos científicos que el emerger de las mujeres en la historia ha suscitado y puesto a punto— sobre el proceso contra María de Cazalla debe volver a partir de estos ‘replanteamientos’, si no se quiere que una investigación como la que vislumbramos sobre un tema parecido se vuelva en un estéril momento de contraposición. No se podrá dejar de pasar por la mediación de los grandes conflictos en los que las mujeres estuvieron inmersas y por las contradicciones que han tenido lugar en la interpretación de estos conflictos dentro de la historiografía ‘masculina’.

Más aún en el caso de María de Cazalla la cual, con toda evidencia, usaba el mismo lenguaje que su inquisidor e incluso en algunos casos —como veremos— mejor que él; no sólo no se dejó invadir por el imaginario de su acusador, como ocurrió en algunos procesos de brujería (lo ha demostrado muy bien Luisa Muraro en *La signora del gioco*, Milano, Feltrinelli, 1976) sino que le impuso en muchos momentos su juego, afirmando en aquella situación extrema una potencialidad dirigente destinada a ser sofocada.⁵

2.

Pero una investigación llevada a cabo bajo una óptica feminista mostrará claramente que no hay ‘rehabilitación’ posible cuando, como en el proceso contra María de Cazalla, nos encontramos frente a un caso en que ha sido sofocada para siempre la presencia y la palabra de una mujer, esto es, frente a la confirmación de una norma presente de forma más o menos explícita en todas las sociedades humanas: la norma que destina a la mujer a la inexistencia pública y al silencio en el uso de la palabra que cuenta.

Lo que de específicamente femenino tiene este proceso es del todo evidente y declarado desde el principio: en el ‘Informe y voto de los teólogos sobre las proposiciones de María de Cazalla’, un informe que abría de hecho la vía al procedimiento judicial (arresto, encarcelamiento, interrogatorio, etc.), se lee (pág. 32): “...por ser esta

5. Véanse sobre todo la ‘Contestación escrita de María de Cazalla a la acusación fiscal’, redactada cuando no consta que contara todavía con el asesoramiento de ningún abogado (págs. 134-141) y ‘Tormento de María de Cazalla’ (págs. 469-472).

rea tan presuntuosa, tomando oficio de predicadora e enseñadora de doctrina que a solos hombres sabios y de Orden sacra de oficio se conçede”.

A su vez, la formulación de los teólogos halla amplio fundamento en el ‘sentido común’ tal como se revela en este proceso, en los testimonios recogidos contra María desde los primeros años 20, en una primera fase inquisitorial en que se la obligó —como veremos— a una humillante autocrítica.

(En pocos casos como en este resulta tan dramáticamente cierto el juicio que Manuel Sacristán expresaba a propósito de apelar al “llamado sentido común del llamado hombre sencillo” en el artículo sobre el ‘diálogo’ antes citado: “apelando a la ignorancia y a la limitación de horizontes y, por tanto, a la falsedad”).

En uno de estos testimonios se lee: “...ella hablava en modo de dar doctrina en público e alegava algunas autoridades, especialmente se acuerda este testigo que declaró el salmo *Ecce quam bonum et quam jucundum*, e yvan allí muchas personas a se comunicar con ella ... e no se acuerda este testigo verla hablar cosa que fuese para declarar, mas de verla hablar con mucha sabiduría para ser muger”. (El subrayado resultaba aquí verdaderamente inevitable para llamar la atención sobre lo específica y estrechamente ‘femenino’ de la acusación; tanto más cuando se trata del mismo testigo que abre su declaración afirmando que María hablaba de cosas que él, cura de Pastrana, no lograba “entender”, pág. 43.)

Las testigos femeninas de esta primera fase de la recogida de acusaciones contra María cuentan en cambio más llanamente su acción pedagógica y organizativa. Catalina Alonso, mujer de Francisco de Buencuchillo, y Catalina López, mujer de Diego Ferrandes, cuentan que junto con otras mujeres ‘honradas’ del pueblo habían ido a oír hablar a esta mujer que “leya en un libro de San Pablo” y las invitaba a “amar a Dios”. Catalina Sanches añade que María había dicho: “Bien creo yo, hermanas, que todas vosotras queríades yr al Parayso”, “amad a Dios y guarden sus mandamientos”, y que luego les dio un libro en vivo y leyó un fragmento de las Epístolas de San Pablo (págs. 44-45).

En resumen, María se había permitido —con la fuerza, quizás, que le daba su posición de burguesa acomodada y sus relaciones con la universidad de Alcalá (su hermano era obispo franciscano y secretario del arzobispo Cisneros)— adoptar para sí mujer, y en público, el uso de la palabra ‘poderosa’, la palabra relativa a los estratos más profundos de la cultura, tal como vienen definidos por las Escrituras en el mundo cristiano.

El escándalo de este intento de ‘tomar la palabra’ por parte de una mujer resuena a lo largo de todo el proceso: en una ratificación rendida en abril de 1533 —esto es, ya muy avanzado el proceso— uno de los testigos refiere haber oído a un cierto doctor Calvete llegar a afirmar que “hera cosa abominable que predicase una muger y illa a oir”.

Con este patrón —patrón constituido por la plena consciencia de la situación de la mujer en los estratos de poder— debe valorarse también la conclusión del proceso, es decir, el hecho de que María fuera absuelta ‘de instancia judicií’ porque, como declararon los inquisidores en la sentencia, “... fallamos la intención de dicho promotor fiscal no se haber provado tan bien ni tan complidamente como deviera para alcançar vitoria sobre lo en su acusación contenido, en quanto pide que sea declarada e pronunciada por hereje”.

Es decir, para la Inquisición María no era luterana y por tanto no se la condenaba a la ‘abjuración de vehementi’ y a la correspondiente relajación al brazo secular; sino sólo a la ‘abjuración de levi’, que sin embargo debía hacerse con ceremonia pública de penitencia en la iglesia principal de su ciudad.

Diego Ortiz de Angulo había sido aparentemente derrotado.

Pero si se mira el hecho con la óptica armada de los instrumentos críticos puestos a punto por la investigación feminista, se verá muy bien que las cosas no son tan sencillas.

En primer lugar, María ya había sido obligada, en la confesión de 1525 —en aquella primera fase del procedimiento inquisitorial que se había desarrollado, por así decirlo, en libertad provisional— a autocriticarse, a pedir perdón por la “presunción en el hablar”, y a aceptar la acusación de haber sido ‘soberbia’. (¡Cuántas veces le ha tocado a una mujer el oírse decir lo mismo, por hombres y por mujeres, en esta forma bíblica o en las variantes modernas de ‘marisabidilla’, ‘sabi Honda’ o cosa parecida!) Completando la autocrítica con la afirmación de que jamás se le había ocurrido querer ‘enseñarle’ algo a nadie. (¡Cuántas frases parecidas en los textos de Teresa de Jesús!)

Debemos también recordar que la sentencia de 1534 —aparentemente tan benévola— tiene un corolario que en la concreción de una existencia femenina tiene un aspecto bastante amenazador: “... le mandamos que de aquí adelante tenga mucha diligencia de se apartar de la comunicación de aquellas personas que han sido tenidas por alumbradas y que no se junte con ellas lo cual de mandamos ansí hacer de las personas que tiene dichas que eran alumbradas como de cualesquier personas que sean sospechosas con

apercibimiento que le hacemos que si lo contrario hiziere que será castigada por nos con todo rigor de derecho en su persona”.

Si en la vida de cualquier ser humano tal conminación podía sonar a sofocante condena al aislamiento respecto de las personas más afines y queridas, para una mujer comportaba la ruptura de todos los nexos extrafamiliares, todos los cuales, desde entonces, podrían ser considerados ‘sospechosos’. María de Cazalla fue —con frase balzaquiana— “enterrada en el matrimonio”. De hecho, no hay más noticia de ella: ni siquiera nos ha llegado la fecha de su muerte.

No había para ella, como para Fray Luis de León, recién salido de un procedimiento inquisitorial, cátedras sobre las cuales pronunciar frases legendarias como “heri dicebamus”.

Habían desaparecido todos sus escritos, incluso el libro constituido por una recopilación de cartas del que se habla en el proceso. Así, María de Cazalla fue borrada de la faz de la historia documentable a través de la palabra escrita y pública, hundida para siempre en la dimensión de la palabra susurrada entre las paredes domésticas, la palabra ‘femenina’ que sólo se puede estudiar con métodos indirectos, los métodos con los que se puede estudiar al pueblo ‘mudo’: campesinos, pescadores, etc. La dimensión de quienes no tienen poder y *por ello* no tienen lenguaje poderoso. (Y no al contrario, como suelen o solían sostener ciertos ideólogos ‘a la francesa’.)

3.

El componente sexual se revela en el proceso contra María de Cazalla no sólo a través de la prohibición del uso de la palabra pública, esto es, por mediación del discurso sobre el poder, sino que aparece también en forma directa en algunos testimonios de la acusación que se refieren a la valoración moral del acto sexual en sí y al papel de la mujer en las relaciones sexuales.

Son dos mujeres —en este proceso lleno de “dissociati” y “pentiti”—* las que relatan a los inquisidores indiscreciones y detalles sobre el tema.

* Los ‘dissociati’ y ‘pentiti’ podrían traducirse aquí por reinsertados o arrepentidos. Sin embargo, y de común acuerdo con R.R., he preferido conservar la formulación italiana porque ésta supone la existencia de una ley que beneficia a los ‘pentiti’ que confiesan e involucran a otros así como la experiencia ya de una considerable práctica del ‘pentitismo’. La diferencia de connotaciones entre la formulación italiana y la castellana parece, pues, evidente. (*N. de la t.*)

La primera es Mari Núñez, “mujer por casar”, la cual refiere que María de Cazalla “dos años antes de las Comunidades” le había dicho que “estando ella en el auto carnal con su marido estava más allegada a Dios que si estoviesen en la más alta oración del mundo” (pág. 60).

La segunda es la gran “pentita” Francisca Hernández. “Pentita” en el sentido literal que el término ha adquirido hoy día en italiano, es decir, el de que, tras haber compartido intensamente pensamientos y comportamientos de las tendencias disidentes, al ser arrastrada a juicio se retractó de todo y no dudó en suministrar a los inquisidores pruebas y acusaciones contra aquellos que seguían de algún modo siendo fieles a lo que habían sido sus aspiraciones comunes. Francisca Hernández es quien hace la declaración a la vez más venenosa e interesante, por cuanto mezcla acusaciones relativas al campo de la relación con Dios con acusaciones relativas a la sexualidad.

Vale la pena transcribir algunos pasajes de sus numerosas y sucesivas declaraciones.

“En Toledo, a veynte e siete días del mes de julio de mil e quinientos e treynta años... salió Francisca Hernández, beata, presa... e dixo lo siguiente: «...que vido este testigo muchas cartas de María de Caçalla, vezina de Guadaluja, ...que las traya cierto clérigo... y que las dichas cartas las traya enquadernadas como un libro e dezían que querían fazer un libro dellas... Preguntada si se le acuerda alguna cosa de las contenidas en la dicha carta, dixo que se le acuerda que dezía en la una carta dellas que todos los hijos que avía parido, los avía conçevido sin delectación e que a sus hijos no los quería más de como a hijos de sus vezinos e menospreçia el estado de virginidad porque dezía que meresçia más en el estado del matrimonio, pues que no sentía delectación en el acto carnal... Ytem que oyó decir este testigo al obispo Caçalla... que las obras exteriores no eran nada e que en esto su hermana estava tan prima e sabia que alcançava toda la perfección dello. Preguntada por qué obras dezía el dicho obispo, dixo que por el rezar e ayunar e disciplinas e hazer reverençia a las ymágenes e otras cosas semejanter»” (págs. 73-75).

Frente a textos como éste, tenía obviamente toda la razón Giulia Adinolfi cuando, en sus dos cartas sobre el proceso de María de Cazalla, sacaba a relucir, con precisión creciente, la necesidad de estudiar conjuntamente el proceso “de liberación de la tutela jerárquica en el terreno religioso y la liberación de las represiones culturales de las cuales la religión era un instrumento”. Para añadir justo después, en la misma carta de abril de 1977, que “el tema es muy delicado, la relación entre religiosidad interior y sexualidad es mucho más complejo, tanto es así que la liberación de la tutela

jerárquica no fue siempre ni sustancialmente liberadora en el terreno de la relación con el propio cuerpo”. “Creo que no es un problema secundario, sobre todo cuando la nueva religiosidad alcanza a las mujeres.”⁶

Por lo tanto se proponía —como se deduce de su primera carta— desarrollar todo un programa de lecturas sobre “la relación entre nueva religiosidad y naturaleza, sobre filosofía natural, etc...”.

En la segunda carta sobre el proceso de María de Cazalla que me escribió en marzo de 1979 —la primera que me escribió en castellano, y que también fue la última carta que me llegó de ella— Giulia, respaldada evidentemente por algunas lecturas fundamentales, elaboraba de nuevo el tema, intentando —como es legítimo y útil hacerlo en la fase en que se está enfocando un problema de investigación— invertir los términos de la cuestión.

En su segunda carta —con un corte no sé hasta qué punto objetivamente y conscientemente influenciado por libros de Foucault que iban apareciendo en aquellos años— recordaba que “el tema de la sexualidad está... estrechamente vinculado al tema del lenguaje del poder, ya que nosotros, también en este caso, no conocemos las ideas y las conductas de los ‘reos’ sino a través de los inquisidores y a menudo de confesiones arrancadas por tormento”.

En resumen, una primera reflexión crítica sobre estos procesos demostraba que históricamente tenían razón —obviamente, desde su punto de vista— los inquisidores cuando pensaban que —y sigo citando palabras de Giulia— “no se podía deslindar los dos campos: rechazar la autoridad de la Iglesia en materia de fe, hacerse sujeto activo de la experiencia religiosa implicaba —aunque sólo potencialmente— rechazar la autoridad de la Iglesia en otros terrenos y hacerse sujeto activo de otras experiencias”. De esta forma, la reivindicación de la “altísima libertad del cristiano” frente a Dios de corte erasmista y espiritualista no podía dejar de acompañarse —de maneras que quedan por estudiar— con la reivindicación de “una nueva actitud ante la naturaleza, el propio cuerpo y las relaciones sexuales”.

Consideraciones que —dicho sea de paso— ayudan mucho a pensar y ver algunas interacciones entre estos planos en la era woytiliana en que nos ha tocado vivir. Giulia extraía de ellas —con su habitual perspicacia crítica— la necesidad y el interés por “ver un poco más

6. Sobre la centralidad del papel de la mujer en el asunto de los alumbrados, pueden verse dos clásicos del tema como Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, y Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*. Este último, con su habitual icasticidad, afirma (II, BAC, pág. 224): “Nunca se ha visto congregación de iluminados sin influjo femenino.”

claramente la historia de los alumbrados de la segunda mitad del siglo".⁷

El texto de la declaración de Francisca Hernández contiene además un detalle que de verdad sugiere e impone una lectura clásicamente feminista —en los términos impuestos por el movimiento de los años 70—, cuando se habla del hecho de que María de Cazalla afirmaba haber concebido sus hijos "sin delectación carnal": más allá de cualquier disputa teológica y de historia de la sexualidad, resulta del todo claro que hay en esta particular acusación algo que sólo una mujer podía pensar en discutir, y que sólo a una mujer le podía ser achacado como una proposición falsa o herética. Porque sólo en la experiencia vivida por la hembra del hombre puede darse de hecho esa seca oposición entre procreación y placer. Ella —la hembra del hombre— que por su adquirida permanente disponibilidad al acoplamiento ha hecho posible y necesaria la distinción entre placer sexual y reproducción, y así el nacimiento del erotismo y de las formas culturales ligadas a éste. (Así como mucho habría que decir y estudiar sobre el modo en que María de Cazalla hablaba del cuidado de la prole, ya que se lee que decía "que a sus hijos no los quería más de como hijos de sus vezinos".⁸)

Sin duda, no era éste un problema que se le pudiera plantear al que fue marido de María de Cazalla y padre de sus numerosos hijos.

4.

Sin embargo, del proceso emerge de algún modo un retrato de María.

De un testimonio de Pastrana: "...se apartaban de la conversación común de todos los otros vezinos e moradores desta villa... no sabe este testigo... que adonde era que los susodichos se encontravan, se allegavan unos con otros y se llamavan hermanos e se esquivavan de la conversación de los otros fieles christianos e que algunas veces

7. Exigencia de la que he intentado hacerme portavoz —aunque por ahora sin ecos ni resultados apreciables— en la antedicha biografía, nota 52, pág. 124.

8. Hay en este proceso un detalle curioso que roza lo cómico: en el acto de calificación fue recogida sin más una acusación transcrita de modo absurdo en el momento de la toma de testimonios: "que dezía esta rea que todas las veces que querian algo bien hora fuesse marido o hijos o otra cosa cualquiera por amor de Dios que peccaría mortalmente. Es del todo evidente que se había saltado un "que no fuese" antes de "por amor de Dios". Pues bien, a pesar de las continuas protestas de la misma María —"es un desvario" recalca ella desde el primer interrogatorio—, y a pesar de que los teólogos de Ávila habían pedido y obtenido la rectificación del testimonio, el fiscal siguió repitiendo la acusación en los mismos términos hasta la acusación final (pág. 499).

que se avertó este testigo a entrar en la yglesia con algunos de los susodichos y estando en la yglesia los vía entrar muchas vezes y estar en ella e vio que no se signavan ni se santiguavan e que estando diziendo la misa no se levantavan al Evangelio, salvo que se estaban yertos e como envarados y pareçia que tenían cerrados los ojos e no humiliavan la cabeça quando alçavan el Santísimo Sacramento ni se herían en los pechos ni a los *Agnus* ni *Sanctus* e que nunca los vio rezar vocalmente ny menear los labios...” (pág. 46).

Una mujer de Guadalajara refiere una conversación entre mujeres: “Dijeron que yvan a Ntra. Senora de los Llanos e las dichas labradoras les dixerón que para qué se fatigaban en yr a romerías, que Dios no comía syno coraçones.” Y alguien dijo: “ese dicho de María de Caçalla es” (pág. 49).

Tenemos muchas palabras suyas, pero todas son palabras pronunciadas en el antagonismo con el inquisidor: “el que escribe al final siempre es el inquisidor”, notaba Giulia. Pero nos falta su palabra auténtica, una vez destruido el libro en que estaba pensando.⁹ Por eso tenía razón Giulia en su carta de 1979 cuando así miraba en perspectiva a su trabajo: “Me gustaría, pues, probar a leer su proceso teniendo siempre presente esta dialéctica,¹⁰ sin aspirar desde luego a definir lo que María *realmente* pensaba o creía, pero sí analizando su conducta y su palabra del antagonismo con el inquisidor.”

Pero también es verdad, sin embargo, que nos llega algo suyo. Son sus silencios, las palabras no dichas: de su proceso no hubo una palabra, una frase, que pudiera ser usada para acusar a otros. O como dijo Giulia con hermosa frase en su carta de 1977: “María a través de la palabra niega la culpa, pero sin negarse del todo.”

Quizá también haya sido este rasgo de comportamiento —lucidez y firmeza, discreción y valentía— el que me ha empujado a dar voz aquí al trabajo y la atención que prestaron a este personaje del siglo xvi Giulia Adinolfi y Manolo Sacristán.

Traducción de Vera Sacristán

9. Pienso en el prólogo de María de Zayas a la primera edición de las novelas (1637), sobre el cual me ha llamado recientemente la atención Violeta Ibáñez: “Quién duda, Lector mío, que te causará admiración que una muger tenga despejo, no solo para escribir un libro, sino para darle a la estampa, que es el crisol donde se averigua la pureza de los ingenios... Quien duda... que avrá muchos que atribuyan a locura esta virtuosa osadía de sacar a la luz mis borrones, siendo muger, que en la opinión de algunos necios, es lo mismo que una cosa incapaz...”

10. Giulia aludía a la “relación dialéctica” entre este proceso y otros procesos contra mujeres, por ejemplo, los contra las brujas.