

Una lucha femenina por la autonomía espiritual y moral: Pioneras españolas educadoras de niñas nahuas en la Nueva España (1531-1536)

María Cristina Ríos Espinosa

Con el presente ensayo invito a establecer un puente hermenéutico entre las luchas de las pioneras españolas en la Nueva España con las luchas de las feministas jóvenes de hoy, pues resignificar la historia nos permite vincular nuestra vida cotidiana con el pasado a través de la memoria, con reflexiones que traten de responder a la pregunta de cómo vivieron esas españolas en tierra extraña el control masculino sobre sus vidas. El dominio patriarcal sobre las mujeres tiene una genealogía histórica, de implicaciones políticas, y con mi investigación deseo contribuir a la revisión de los orígenes para entender nuestro papel actual como mujeres.

Los monasterios de la Ciudad de México fueron fundados entre 1531 y 1536. Al final de ese periodo, sumaban alrededor

de diez casas-monasterios para la cristianización de mujeres indígenas;¹ estuvieron activos durante doce años y albergaron por edificación entre trescientas y cuatrocientas niñas, hijas de principales y caciques naturales, lo que hace un total de cuatro mil niñas.² El objetivo era evangelizarlas y procurarles matrimonios cristianos en las Indias, para que ellas mismas “plantaran” la cristiandad en sus familias, según el proyecto de fray Juan de Zumárraga, uno de los principales impulsores de la educación en la Nueva España –si bien no fue ni el primero ni el único–. Se esperaba, de acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, que incluso algunas de ellas pudieran hacerse monjas, así como se esperaba que algunos de los varones se convirtieran en religiosos profesos.³

Por diversas razones, las educadoras españolas elegidas fueron beatas. Los monasterios de la capital novohispana ya estaban establecidos a la llegada de las primeras, en 1531. Según refieren Josefina Muriel⁴ y Pilar Gonzalbo Aizpuru,⁵ Zumárraga, ya en calidad de obispo de la Nueva España, y Hernán Cortés, en calidad de capitán general, habían solicitado a los reyes el envío de maestras españolas desde la península, virtuosas en lo moral y en lo espiritual, para que se encargasen de la dirección de los internados. Quien obtuvo la autorización real fue Cortés, invitándolas él mismo, y así fue como tres beatas viajaron a la Nueva España, encomendadas para empezar a hacerse cargo de la educación de las niñas nahuas del monasterio principal en la Ciudad de México, que estaba

1 Esos monasterios fueron precedidos por el de Texcoco, fundado por fray Pedro de Gante y erigido en 1528, y el de Huejotzingo, fundado en 1526 por fray Martín de Valencia junto con el resto de los misioneros franciscanos conocidos como los doce apóstoles americanos. Aun antes que fray Juan de Zumárraga, ellos realizaron los primeros esfuerzos por la evangelización y la educación de los naturales, incluidas las mujeres, cualquiera que fuera su edad, pero principalmente de las niñas y las jóvenes. María Cristina Ríos Espinosa, “Influencias devocionales en las místicas heterodoxas femeninas de Nueva España (1531-1536)”, en *Pensamiento Novohispano*, 20, Noé Héctor Esquivel Estrada (coord.), (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2019), 79-98, <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/105117/PensamientoNovohispano20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

2 El establecimiento de esas casas se hizo en Texcoco, Huejotzingo, Cholula, Tlaxcala, Chalco, Cuautitlán, Xochimilco, Tehuacán, Tlalmanalco, Otumba, Tepepulco, Coyoacán y Ciudad de México. Diana Barreto Ávila, “Beatas medievales educando princesas nahuas en el monasterio de la Madre de Dios”, en *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, Manuel Ramos Medina (comp.), (México: Centro de Estudios de Historia de México Carso-Fundación Carlos Slim, 2013).

3 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 1, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.), (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989).

4 Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres / Respuesta a una problemática social novohispana* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1974).

5 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España / Educación y vida cotidiana* (México: El Colegio de México, 1987).

situado a espaldas de la casa de Márquez, sobre la calle del Arzobispado, hoy calle de Moneda. Para 1532, se contaba con treinta maestras españolas dedicadas a la educación de las niñas nahuas.

Eran beatas franciscanas y agustinas, pero sin estar sujetas a ninguna regla, como era común entre las religiosas y los religiosos no profesos de las diferentes órdenes, y eso les dio cierta libertad de acción en sus modelos educativos y devocionales. Su estructura religiosa era medieval, y como no se adhirieron a la reforma del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (arzobispo de Toledo, primado de Castilla, inquisidor general, confesor de la reina Isabel y principal consejero de la Corona),⁶ cuyo preeminente propulsor era el obispo de la Nueva España, las tres beatas pioneras tuvieron con ambos serios enfrentamientos, que fueron agravándose porque Zumárraga quería imponerles su autoridad, al igual que los oidores de la Real Audiencia, y a todas ellas opusieron resistencia. Las tensiones tuvieron como consecuencia la persecución sistemática contra las beatas y sus devotos.

El contexto, además, propiciaba las resistencias y los conflictos en la vida cotidiana, pues los españoles en general, sobre todo los hombres, imponían a la fuerza o por medios pacíficos sus propios valores a los conquistados, considerados súbditos de la Corona española y, por tanto, con cargo de obediencia incondicional, irrenunciable e incuestionable. Al mismo tiempo, entre los españoles mismos se imponían autoridad, y en este caso se trataba de los hombres sobre las mujeres. Respecto al proyecto de Zumárraga de educar a los naturales, empezando estratégicamente con las niñas nahuas más pequeñas y las jóvenes para “salvarlas” de las costumbres “incivilizadas” y “paganas”, no debe perderse de vista que, además de hombre y español, era franciscano, de una orden que tenía como uno de sus pilares la tradición eremita, es decir, la de vivir “apartados del mundo”. Así, las prácticas religiosas y morales, de conducta individual y social que querían implantar Zumárraga y sus seguidores estaban regidas no sólo por las jerarquías y las instituciones españolas de la época, sino también impregnadas de la filosofía y el misticismo franciscanos.⁷

6 La reforma de Jiménez de Cisneros consistió sobre todo en la reorganización institucional del clero, bien acogida dadas las buenas relaciones que tenía España en Roma durante la época. Esa reorganización no sólo aplicaba al clero regular, sino también al secular, por lo que la Iglesia española se convirtió en un mecanismo férreamente disciplinado, rígido, estrechamente vinculado a la política y a los intereses de la monarquía. Pero también acogió algunas doctrinas y algunos conceptos inspirados en el humanismo europeo de finales del siglo xv y comienzos del siglo xvi, principalmente la doctrina del recogimiento de Francisco de Osuna.

7 Nancy E. van Deusen, “Negociar el recogimiento. Recogimientos para mujeres y niñas en España, Nueva

Respecto a las tres maestras españolas, un hecho fue particularmente crítico para el enfrentamiento. Sucedió que las pioneras llegaron acompañadas de un joven llamado Calixto de Sá, de 24 años, apuesto –“bien dispuesto”–, solícito servidor de las beatas y particularmente afecto a una de ellas, la joven Catalina Hernández, con quien tuvo gran familiaridad y “consolación espiritual”. Calixto era un *ínigo*, es decir, seguidor de san Ignacio de Loyola, y su íntimo amigo.⁸ El conflicto inició cuando a los jóvenes se les prohibió reunirse y sostener cualquier tipo de relación. Sin embargo, Calixto, Catalina y las demás beatas desoyeron la orden de la Real Audiencia, y él fue tomado preso. Al enterarse de la detención, Catalina escribió una carta de denuncia:

En su misiva, la beata denunciaba que la Real Audiencia no tenía independencia y hacía todo lo que decían los frailes, por lo que tildaba a sus miembros de “ombrecillos” [*sic*]: “no sabíamos que cosa era justicia, y que no debíamos ignorar quienes son los frailes, ni darles el crédito que les damos, y que con razón publicaban ellos lo que abiamos de fazer y lo quellos quisiesen, a quen hora mala abíamos acá venido, si tal camino llevavamos”.⁹

Catalina, al salir en defensa de su amigo, advirtió que si a Calixto lo desterraban, tanto ella como sus dos compañeras regresarían a España. El resultado fue que Catalina también fue apresada y llevada a la Real Audiencia, para que explicara las cartas enviadas a España y ahondar de dónde “sacaba” su espiritualidad, pues los acusadores además tuvieron la sospecha de que se trataba de una “alumbrada”. Supieron que, en Salamanca, Catalina era amiga y vecina de la beata Francisca Hernández, muy reverenciada por su espiritualidad, pero procesada y encarcelada por el tribunal del Santo Oficio, acusada de “alumbrismo”:

En 1531, por ejemplo, la Real Audiencia levantó un proceso contra la beata Catalina Hernández por “alumbrismo”. La audiencia comenzaba explicando que Hernández, proveniente de Salamanca, había sido amiga y vecina de la

España y el Perú, 1500-1550”, en *Entre lo sagrado y lo mundano / La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal* (Lima: Institut français d'études andines-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007), <https://books.openedition.org/ifea/5629?lang=es>

8 Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, 76-77.

9 Barreto Ávila, “Beatas medievales...”, 41.

beata Francisca Hernández, beata que se encontraba presa en la Inquisición por alumbrismo, la cual había tenido un círculo espiritual y se consideró que estaba iluminada.¹⁰

Antes de continuar, es necesario describir parte crucial del contexto. Uno de los pensamientos teológicos que influyó en la orden franciscana aun antes de la reforma de Jiménez de Cisneros fue el del franciscano Francisco de Osuna, quien promovía el recogimiento como una práctica y una filosofía de la interioridad y la contemplación para alcanzar la renovación espiritual, una manera más auténtica de practicar el cristianismo. Los principios de la doctrina del recogimiento, habiendo estudiado Osuna las ideas de sus antecesores y de sus contemporáneos al respecto, fueron recogidos en 1528 en su tratado *Tercer abecedario espiritual*, que se convirtió en la base del misticismo hispano durante el Siglo de Oro. De acuerdo con Nancy E. van Deusen, en la década de 1520 la vida espiritual de España fue influenciada por dos grandes grupos religiosos: los *recogidos*, seguidores de Osuna, y los *alumbrados*, “que rechazaban toda mediación de los funcionarios eclesiásticos, las meditaciones sobre la Pasión, los ayunos o la penitencia, y se concentraban, más bien, en el *dejamiento* de la voluntad hacia Dios en forma directa e interior.”¹¹ De ahí que los alumbrados terminaran siendo considerados como herejes. Por otra parte, es interesante el hecho de que el *Tercer abecedario espiritual* estuviese disponible para todos, hombres y mujeres, religiosos profesos y laicos, y que en él se ofreciera una serie de ejercicios en etapas sucesivas para lograr el recogimiento según las capacidades de cada persona, el vaciamiento de sí mismo alejado de todo placer mundano y, así, permitir la entrada de Dios en el corazón. No obstante, respecto de sus propios preceptos, Osuna

sintió que los clérigos y varones recogidos debían actuar como guías espirituales en torno a la vía interna de comunión con Dios para las personas laicas. En ese sentido, las obras teológicas de Osuna hicieron de puente entre los mundos sagrado y secular al vincular la noción mística del recogimiento con su aplicación moral y práctica –institucional– en la esfera secular, en particular en lo que se refería a las mujeres [ya que, en lo que a carne y

10 *Ibid.*, 33.

11 Van Deusen, “Negociar el recogimiento”.

mundo toca,] el yo externo era débil, y varones y mujeres –en especial estas últimas– eran fácilmente corrompidos o ganados por el mal.¹²

De esa manera, la imputación de alumbrada hecha contra la beata Catalina Hernández se debió a que, en una de sus misivas, relataba que ella *sabía con anticipación* de su venida a la Nueva España antes de que fueran a buscarla a Salamanca, lo cual causó recelos en los integrantes de la Real Audiencia. Además, temían que entre Catalina y Calixto se suscitara una situación análoga a la relación, en España, entre la beata Francisca Hernández y uno de sus grandes admiradores y miembros de su círculo, fray Francisco Ortiz, quien a su vez había sido procesado por oponerse a la detención de Francisca. Dicho círculo era el de los llamados “alumbrados de Toledo”. La acusación de alumbrismo, pues, se extendió a todos los que le tenían devoción a Francisca, y eso fue considerado por los oidores como una prueba contra Catalina. Otra imputación determinante fue el haber juzgado Catalina a Zumárraga y hacerlo manifiesto en sus denuncias.

Es interesante observar cómo una llamada de atención por presuntos desacato e indisciplina se transformó en una acusación de herejía, evidencia del ardid de los frailes franciscanos, encabezados por Zumárraga –acciones de alcance político–, con el que pretendían controlar a las beatas cuando abiertamente ellas se negaron a obedecer sus mandatos. Al final, puesta al tanto de lo sucedido, la reina Isabel las protegió enviando una real cédula por la que se les liberó de la clausura con que intentaban los frailes castigarlas y someterlas, “ya que no eran monjas profesas, sino seglares sujetas a la jerarquía ordinaria como cualquier cristiano”.¹³

Como contraparte, lo que también destaca de aquel suceso es cómo las beatas maestras lograron actuar con cierta autonomía e independencia al no estar obligadas a sujetarse a un confesor –como sí lo estaban las monjas profesas– que acechara cada uno de sus actos y revisara sus escritos y los censurara. En eso encontramos, visto desde nuestra época, cómo es que por medio de la escritura aquellas mujeres instruidas construyeron su subjetividad política desde la Nueva España. La Real Audiencia informó al rey Fernando que vigilarían muy de cerca a las beatas y que, de encontrar en ellas “bellaquería”, las llevarían a la Inquisición. Por fortuna, el proceso se detuvo en ese mismo

12 *Id.*

13 Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, 79.

año de 1531, cuando los oidores tuvieron que declarar que no había delito que perseguir, acatando la disposición de la reina.

Sin embargo, los enfrentamientos continuaron, pues con cualquier pretexto Zumárraga se empeñaba en meter a las beatas en clausura, tal como hizo Jiménez de Cisneros con las beatas en España respaldándose en su reforma. Uno de los conflictos con el obispo, y por el que éste amenazó con excomulgarlas, se suscitó cuando las beatas pioneras pidieron remuneración a sus vecinos a cambio de sus servicios médicos y de enfermería, pues el dinero que el fraile les daba no les alcanzaba para su manutención. Fue Juana Velázquez, otra de las beatas del monasterio de recogidas,¹⁴ quien decidió viajar a España y exponer y denunciar ante el rey el trato que Zumárraga y los demás franciscanos encabezados por él les querían imponer:

Estos enfrentamientos reflejan la estructura de las comunidades religiosas medievales anteriores a la reforma de Cisneros, que respondían directamente al Papa y a la Corona y mantenían una organización con reglas autónomas, en comunidades y empoderamientos individuales y colectivos. Las primeras beatas que llegaron a América eran mujeres seglares que habían aspirado a la santidad en Castilla, haciendo un pacto directo con Dios por medio de su confesor, como se estilaba en ese momento en España. Zumárraga temía un proyecto diferente para las beatas, a las cuales quiso meter en clausura en 1537: “Señaló que las beatas no tenían la conducta adecuada como no fuesen obligadas a clausura ni obediencia, salen y andan fuera y disponen de sí a su voluntad”¹⁵

Los reyes nunca aceptaron la propuesta de Zumárraga para someter a las beatas pioneras, aunque, en una de sus visitas a la Corte, el obispo decidió reclutar a siete mujeres seglares para educar a niñas y no depender de aquellas

14 Respecto a los *monasterios de recogidas*, ténganse en cuenta dos antecedentes: “En 1529, Juan de Zumárraga (1468-1548), el franciscano recién nombrado obispo de la Nueva España, escribió al emperador Carlos V informándole del proyecto en curso que tenía su orden de construir recogimientos que funcionasen como colegios para las hijas de la nobleza nahua, y como asilos para otras mujeres y niñas. Para que las instruyeran, solicitaba que se enviara a la Nueva España cinco beatas españolas a las cuales se tuviese por ‘muy recogida[s]’ –espiritual y moralmente virtuosas–”, es decir, devotas de la doctrina de Francisco de Osuna. Por otra parte, la obra de Osuna inspiró a fray Francisco de Quiñones, otro reformador y prior general de la orden franciscana en España, quien instruyó a algunos de los primeros frailes que se embarcaron hacia la Nueva España. Quiñones incorporó las nociones del recogimiento en la constitución franciscana revisada para las casas de recogimiento, de 1523. Van Deusen, “Negociar el recogimiento”.

15 Barreto Ávila, “Beatas medievales...”, 43.

de las que sospechaba que eran alumbradas. No obstante los logros que alcanzó el obispo con las nuevas maestras, por lo cual tuvo el reconocimiento de la reina, entre 1540 y 1550, la Corona dejó de apoyar las casas-monasterio y los recogimientos de indígenas debido a que el obispo intentó eliminar el señorío de los naturales, entre otras razones. Ya no tuvo sentido educar de manera diferenciada a la clase gobernante indígena, pero, además, y esto según Zumárraga, los hombres nahuas se quejaban de que, por la educación que les daban, las niñas, las jóvenes y aun las mujeres mayores dejaban de ser sumisas y ya no querían servirlos como era su costumbre.¹⁶

Acercas de Catalina Hernández, Gonzalbo Aizpuru ha realizado un análisis importante.¹⁷ Además de comprobar, como por su parte hizo Diana Barreto Ávila,¹⁸ que Catalina fue una de las primeras tres beatas en llegar a la Nueva España para hacerse cargo de la enseñanza de las niñas nahuas, señala que la relación que sostuvo con Calixto de Sá era de “consolación espiritual” y no carnal, como considera Barreto Ávila, quien sostiene que se trataba de una relación ilícita, y lo mismo, Adriana Rodríguez Delgado.¹⁹ De mi parte, a la luz de la revisión de sus respectivas investigaciones, concuerdo con Gonzalbo Aizpuru. Al confrontar las fuentes historiográficas disponibles, no se encuentra prueba alguna de una relación “pecaminosa”, malinterpretación que en su momento derivó en las consabidas acusaciones, por lo cual no podemos asegurar que la persecución que sufrieron ambos amigos se debiera a un amorío, sino más bien

16 *Id.* Paradójicamente, la parte del proyecto educativo del obispo en que sí tuvo éxito fue la de la práctica del recogimiento, si bien entre los naturales, y siguiendo el ejemplo de españoles radicados en la Nueva España, como las beatas pioneras, cobró diversas connotaciones y formas. Según Van Deusen, “[l]a transculturación de las distintas y cuestionadas interpretaciones [del recogimiento] –configuradas por el género y sostenidas por frailes, beatas y los padres indígenas– produjo nuevas prácticas del recogimiento, distintivamente coloniales, que se adaptaron a las contingencias locales, primero en la Nueva España y, después de mediados de siglo, en el Perú.” El fracaso del proyecto de Zumárraga tuvo lugar por la confluencia de diversos factores. La primera y más evidente, las irreconciliables diferencias de las visiones de mundo de los españoles frente a las de los naturales, con sus respectivas prácticas educativas, religiosas y maritales. Luego, si bien es cierto, según consta en los registros historiográficos, que una parte de la nobleza indígena se mostró indiferente, muchos caciques y principales sí tuvieron interés en el programa educativo de los franciscanos y de otras órdenes que siguieron su modelo, como los agustinos, pero ese interés decayó por el comportamiento racista de no pocos españoles. Por añadidura, las preocupaciones y expectativas ideológicas de los franciscanos en general y de Zumárraga en particular también abonaron al fracaso del programa educativo. Van Deusen, “Negociar el recogimiento”.

17 Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*.

18 Barreto Ávila, “Beatas medievales...”

19 Adriana Rodríguez Delgado, *Santos o embusteros / Los alumbrados novohispanos del siglo XVII* (Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz, 2013).

por ser Catalina oponente frontal de Zumárraga, al no aceptar públicamente la imposición de sometimiento y de negarse ella y sus compañeras a ser encerradas en clausura bajo reglas monásticas a las que no habían jurado obediencia, como sí se exigía a los religiosos profesos. La defensa de sí mismas que hicieron las tres educadoras pioneras les confiere un poder político sugestivo, pues sabían que tampoco debían sujetarse al control de sus vidas cotidianas por un confesor ni figura de autoridad alguna, lo cual significaba verse libres de vigilancia y de castigo físico, intelectual o espiritual: incluso, dentro de las condicionantes restrictivas sociales de la época por ser mujeres, tenían un margen suficientemente amplio para asumir por sí solas la gobernabilidad de sus vidas. Ese margen de libertad de alguna manera se vio favorecido porque en el periodo de 1531-1536 aún no surgía el alumbrismo en la Nueva España ni se había fundado el Tribunal del Santo Oficio en las Indias, lo cual ocurrió hasta 1571.²⁰

Por otra parte, resulta lógica la inquietud de los frailes oidores de la Corona en la Nueva España, porque la práctica de la contemplación mística a final de cuentas era una vía individualista de lograr la unión espiritual sin necesidad de depender de los clérigos, de las jerarquías y de las instituciones religiosas. Me parece que es por ello, y por saber leer y escribir, que las beatas, visionarias y místicas, no monjas profesas, fueron el objetivo perfecto de fiscalización de frailes, que querían obligar a las espirituales a convertirse en monjas y obedecer a una orden religiosa para controlarlas. Con respecto a los significados espirituales de la vida religiosa, Asunción Lavrin proporciona una clara muestra de lo que significaban los votos de una religiosa, en particular el “voto de obediencia”, el cual

significaba la renuncia de la propia voluntad y la subordinación incondicional a la autoridad de los prelados y la abadesa del convento. La obediencia, de acuerdo con el jesuita Antonio Núñez, se concibe como un proceso de voluntad, ejecución y entendimiento. La voluntad o decisión de acatar una orden y

20 La instauración de la Inquisición en la Nueva España se dio en tres periodos bien delimitados: una etapa monástica, de 1522 a 1532, la de los frailes evangelizadores, principalmente franciscanos; una etapa episcopal, de 1535 a 1571, con obispos encargados de la justicia episcopal, encabezados por fray Juan de Zumárraga y fray Alonso de Montúfar; y el Tribunal del Santo Oficio, de 1571 a 1821, con don Pedro Moya de Contreras, quien llegó a la capital de la Nueva España el 12 de septiembre de 1571 y realizó su primer acto público el 2 de noviembre de ese año en la Catedral de la Ciudad de México. Rodríguez Delgado, *Santos o embusteros*, 49-50.

su cumplimiento efectivo son actos inseparables que constituyen el fundamento del voto.²¹

Eso explica la razón de que aquellas tres beatas evangelizadoras y educadoras traídas a la Nueva España se opusieran a ser encerradas en clausura, pero además tuvieron el valor de escribir extensas cartas de denuncia a la Corona, arriesgándose a ser procesadas y encarceladas, como lo fueron tantas en España.

Y, respecto al alumbrismo, ¿eran alumbradas las beatas pioneras? No se supo ni lo sabemos a ciencia cierta, pero todo parece indicar que la persecución en su contra añadiendo esa imputación fue parte del ardid, al que no le faltaron tintes machistas y fanáticos de los franciscanos encabezados por Zumárraga, quienes se oponían tanto a los misticismos heterodoxos como a la libertad de las mujeres,²² las cuales podemos considerar que se volvieron sujetos políticos gracias a su valiente defensa a través de la escritura y de su propia educación, así como por una actitud en comunidad solidaria que hoy vemos como activismo feminista. Podemos aventurar que ellas tenían una misión similar a las de hermanas y hermanos de la vida común llamada “*devotio moderna*”, y que muchas de las beatas, como Catalina Hernández, eran visionarias y practicaban la “mística de fondo”, que también practicaban no pocos devotos durante la Baja Edad Media en España y el resto de Europa.

21 Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo / La vida conventual en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 119.

22 En otro de sus tratados importantes, *Norte de los estados*, publicado precisamente en el año de los desafortunados conflictos entre el obispo y las tres beatas, Francisco de Osuna amplió su concepto de recogimiento “como una virtud moral y norma de conducta para las mujeres [...] virtud importante, al igual que el honor, sobre todo para las mujeres. Muchos de los moralistas de la época creían que el recogimiento –una conducta decorosa y modesta–” en el encierro era necesario para que así pudiera cumplirse un orden dictado por la naturaleza y por Dios: “La tarea del hombre [es] cuidar de la mujer; sólo él [puede ofrecerle] la salvación de los peligros que [emanan] del interior de su propio cuerpo.” Así, el franciscano fundador de la doctrina de los recogidos matizó sus preceptos respecto a la conducta misógina imperante en todos los medios sociales de España, trasladados a la Nueva España por conquistadores, frailes, gobernantes y demás colonos, cuando “muchos moralistas defendían el encierro físico como un medio con el cual contener las imperfecciones femeninas. En la España católica y musulmana, la promoción de la reclusión femenina contaba con antecedentes antiguos y medievales, y formó parte de las discusiones en los círculos intelectuales europeos de la edad moderna temprana. Por ejemplo, muchos autores renacentistas coincidían con la proposición de Aristóteles de que las mujeres eran varones defectuosos, y de que las diferencias sexuales estaban predeterminadas por voluntad divina. Para Aristóteles, estas distinciones se reflejaban naturalmente en la organización de la vida social, así como en la división del trabajo dentro de las esferas pública –masculina– y privada enclaustrada –femenina–.” Van Deusen, “Negociar el recogimiento”.

Según Julio Jiménez Rueda, los alumbrados y otros místicos fuera del orden eclesiástico reformado fueron contagiados por el luteranismo, contrario al cristianismo hispano:

La influencia del protestantismo que predicaba la inutilidad de las obras, ya que la fe era la única capaz de salvar el alma, la de los místicos alemanes [...] que predicaban el panteísmo y el quietismo, fueron propicias al nacimiento de la secta [de los alumbrados,] que conmovió [...] a la sociedad española del segundo tercio del siglo XVI.²³

El misticismo alemán al que se refiere Jiménez Rueda es el concebido y promovido por *Meister Eckhart*, cuya obra estudió el clérigo franciscano secular Juan de Valdés, el más notable de los alumbrados españoles y uno de los propulsores del alumbrismo en España. Marcelino Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, escribe:

Como Eckhart había sido condenado en Roma; como en Taulero y Suso, con ser varones piadosísimos, se notaban pasajes sospechosos, Lutero y los suyos pusieron en las nubes a estos místicos del siglo XIV y hasta los miraron como predecesores y maestros suyos, como *testes veritatis*. Y, amalgamando sus doctrinas y las de Melanchton y las que le sugirió su propio fanatismo, se levantó Juan de Valdés, el más notable de nuestros iluminados, a defender en las *Consideraciones divinas* no sólo el quietismo, sino la doctrina, enteramente molinosista en profecía, de que “con satisfacer el apetito se mortifican mejor los afectos”, lo cual atenúa luego con mil primores y repulgos de expresión, sin duda para no escandalizar los castos oídos de Julia Gonzaga.

Si de tal modo se torcían espíritus tan rectos y delicados como el del autor del *Diálogo de la lengua*, ¿qué había de hacer el populacho rudo, salvaje e ignorante; qué los frailes malos, groseros, concupiscentes y enojados de los rigores de la Orden; las monjas sin vocación, las beatas con puntas de celestinas, los soldados que volvían de Italia infestados con todos los vicios del *bel paese*?²⁴

23 Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España* (México: Imprenta Universitaria, 1946), 141.

24 Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003), <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/>

Aunque el quietismo y la doctrina molinosista no habían surgido sino hasta el siglo XVII, con el teólogo y sacerdote jesuita español Miguel de Molinos,²⁵ el luteranismo ya existía y fue condenado y declarado herejía por la Iglesia cristiana, católica, apostólica y romana. Dice Jiménez Rueda al respecto:

La Inquisición comienza a echar mano de todos estos “alumbrados” atajando, así, un principio de corrupción que amenazaba más que la propaganda del protestantismo o la persistencia del judaísmo en la vida española, ya que atacaba al pueblo mismo, corrompiéndolo y derivando a la prostitución espíritus sencillos, presa fácil de la superstición y del engaño.²⁶

Juan de Valdés: “predicador de una doctrina corrupta”. La misma calificación le da Menéndez y Pelayo a la beata de Piedrahita, María de Santo Domingo, quien, no obstante ser muy cercana a los reyes y ciertos preeminentes de la Corte española, como el cardenal Jiménez de Cisneros, fue sometida a varios procesos inquisitoriales, de cuya condena se salvó gracias a la intercesión del cardenal y de otros cortesanos influyentes. Ella decía tener conversaciones con Cristo, de quien se consideraba esposa, entre varios “arrebatos y revelaciones”. Otros alumbrados, como los de Toledo, según Menéndez y Pelayo, al que secunda Jiménez Rueda, eran una congregación secreta formada por “casi todos idiotas y sin letras. Su doctrina era una mezcla de luteranismo y de iluminismo fanático. No creían en el misterio de la transubstanciación y rechazaban la veneración de las imágenes y negaban el infierno”.²⁷ Las valoraciones de Menéndez y Pelayo y de Jiménez Rueda, como puede observarse, adolecen de un muy marcado sesgo para tratarse de académicos, que refleja sus prejuicios y sus condicionamientos religiosos y sociales. De acuerdo con Álvaro Castro Sánchez, los místicos heterodoxos, entre ellos los alumbrados,

han sido juzgados como un ejemplo de enfrentamiento entre la teología escolástica y la mística, como un efecto de la reforma cisneriana y de la observancia espiritual franciscana, así como una forma de evangelismo con conexión con

25 Quien expuso sus conceptos y promovió dicha doctrina a través de su tratado *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, publicado en 1675.

26 Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones...*, 141.

27 *Id.* Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*.

el erasmismo o el luteranismo, siendo una suerte de protorreformistas. Además, se ha pretendido identificar la doctrina filosófica que dicho movimiento profesaba y, en los últimos tiempos, también han sido vinculados con la tradición humanista e inclusiva de la fe que construyeron algunos conversos y hombres de Iglesia desde el siglo xv, como Alonso de Cartagena o Hernando de Talavera. También se ha comenzado a estudiar el fenómeno desde una historia externa a la interna de las ideas y creencias, destacando su conexión con la nobleza o desde la sociología del libro espiritual.²⁸

Las visiones y revelaciones de la beata de Piedrahita, dominica nacida en Ávila, España, son semejantes a las de otra nacida en Ávila: Santa Teresa, quien también tuvo gran influencia en los reyes y en la Corte española. De igual manera perseguida, se libró del castigo y fue canonizada en 1622.

El influjo en la Nueva España de Santa Teresa de Ávila, practicante del misticismo de fondo, igual que San Juan de la Cruz, nacido en Fontiveros y canonizado en 1675,²⁹ queda testimoniado por un relato que hizo sor Agustina de Santa Clara, monja dominica del Convento de Santa Catalina de Siena, en Puebla de los Ángeles, quien

afirmó haber tenido una visión de Teresa de Jesús: “siendo arrebatada en éxtasis, se había hallado en un prado muy verde y deleitoso donde había gran cantidad de garzas, entre las cuales había visto a la madre Teresa de Jesús”. No sabemos cómo llegó la noticia de la existencia de Teresa de Jesús a esta religiosa dominica. Quizás a través de un texto impreso o manuscrito, o por medio de referencias orales, tal vez por algún contacto con los frailes carmelitas, quienes desde 1596 ya estaban presentes en la Ciudad de los Ángeles. Incluso podríamos suponer que la conoció a través de su confesor, Juan Plata, quien llegó al virreinato en 1585 desde Toledo, España.³⁰

28 Álvaro Castro Sánchez, “Los alumbrados del reino de Toledo. Religiosidad interior y recepción de la reforma en Juan y María de Cazalla”, en Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa / La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo xvi* (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), <https://books.openedition.org/cvz/5774?lang=es>

29 Además, ambos fueron poetas místicos del Renacimiento español, de los más connotados. San Juan de la Cruz fue reformador de la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo y cofundador de la Orden de los Carmelitas Descalzos junto con Santa Teresa de Jesús.

30 Doris Bieńko de Peralta, “Madre y escritora: Santa Teresa en las visiones de las monjas novohispanas (siglo xvii)”, en *De Ávila a las Indias / Teresa de Jesús en la Nueva España*, Manuel Ramos Medina (ed.), (México: Centro de Estudios de Historia de México Carso-Fundación Carlos Slim, 2016), 48.

La madre Teresa de Jesús aún no había sido canonizada y, por tanto, dada a conocer de manera extensa entre los fieles, lo cual es importante referencia de una época en la que las monjas visionarias y místicas eran vigiladas recelosamente por los confesores para evitar el “contagio luterano” y de otras espiritualidades heterodoxas fuera del dogma de la Iglesia: “Era usual que en estos casos se ordenara a la penitente una confesión general por escrito en la que se detallara su vida material y espiritual”³¹

Los siglos XVI y XVII fueron una época en que las personas místicas y visionarias podían ser santificadas o beatificadas, y canonizadas si eran religiosos profesos, por su vida ejemplar de virtudes representadas en una experiencia mística a través de la literatura, por ejemplo, o, al contrario, condenadas por la Inquisición cuando sus experiencias y sus testimonios escritos se salían del dogma o del canon de la Iglesia, como sucedió en la mayoría de los casos. Los criterios de la ortodoxia eclesiástica hacia esas experiencias unitivas eran radicales, tanto en Europa como en América: la condena o la santificación, el Infierno o el Paraíso. Y para sor Agustina de Santa Clara fueron la condena y el infierno: tras denigrantes procesos, fue encerrada en las cárceles del Santo Oficio el 27 de septiembre de 1597. Se cree que fue traicionada por su confesor, nada menos que Juan de Valdés, acusado asimismo de alumbradismo y de unión carnal con sor Agustina.³²

Es de considerar que las visiones de las monjas de clausura y de las beatas eran comunes, y también las de los hombres religiosos. Podemos explicarlas como construcciones de una imagen a través del “ojo del alma”, a través de la ceguera, de lo invisible; una mirada de punto ciego de la visibilidad como aquello que condiciona el ver, por lo regular por una vía inconsciente, la mayor parte de las veces más que consciente, y gracias a un método para alcanzar el éxtasis místico y reflejarlo en visiones. Eso era la ascética, es decir, un método de vida de eliminación del goce de los apetitos externos, un rechazo de las cosas del mundo y un dirigirse hacia el alma interior (“hombre interior”), hacia el fondo del alma, para encontrar la chispa, la centella, la morada de Dios trino en el fondo del ser. Ello requería ejercicios y prácticas de

31 Santiago Cortés Hernández, “Las visiones de las monjas novohispanas y su relación con el arte sacro de los siglos XVII y XVIII”, en *Prolija Memoria*, V, núm. 1-2 (2010-2011), 190.

32 Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 180, exp. 2, f. 213v. Nos dice Bieñko de Peralta que el caso ha sido estudiado por José Abraham Villeda en “Redención en cuerpo y alma / Proceso inquisitorial contra sor Agustina de Santa Clara, 1598-1601”, en Ramos Medina (comp.), *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*.

quietismo o reducción de las potencias del alma, es decir, del entendimiento, de la razón, e incluso de la imaginación: la ascética y la reducción como condición de posibilidad de la mirada sobrenatural.

Un método o ritualismo cristiano, como el ya mencionado misticismo de fondo, es el que practicaron San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Se puede estudiar desde el ámbito estético, en el sentido de la producción de un goce. Sin embargo, empobrece la radicalidad de esa experiencia vital, pues en la unión mística, es decir, en la unión primordial con el Uno o el Todo se suprime la individualidad. Otra cosa será la búsqueda de una comunicabilidad de la experiencia ontológica a través de la fenomenología de la visión y de la experiencia mística, es decir, del aparecer en una representación sensual y material a través de su expresión iconográfica y poética o literaria. Sensuales, al final, para tratar de expresar lo “inefable”, aquello informe como es la divinidad. Pero no es lo mismo la experiencia unificadora y su expresión, y yo quiero centrarme en lo primero. Para ello, requiero de su expresión estética en la poesía mística, en la escritura autobiográfica de los diarios femeninos y la iconografía del Barroco novohispano, aunque sólo como un medio para abordar el fenómeno y probar desde ahí su relación con la mística de Eckhart.

Según Menéndez y Pelayo y Jiménez Rueda, los frailes venían a la Nueva España huyendo del rigor conventual que el cardenal Jiménez de Cisneros había instituido a raíz del relajamiento en las órdenes monásticas durante la Edad Media, lo cual dio lugar a la conocida como Reforma Cisneriana. Huyeron de ese rigor –aseveraron el historiador y el abogado escritor– y se refugiaron en la Nueva España, “[l]ejos de España, viajeros de vastos territorios recién conquistados, sentíanse [...] independientes y libres de toda coacción”.³³

Las personas alumbradas fueron condenadas públicamente por la Inquisición española el 9 de marzo de 1623; entonces, comenzó su persecución. Y parece ser que fue en Sevilla donde más éxito tuvieron sus reglas devocionales heterodoxas, principalmente entre mujeres de la nobleza, es decir, personas con estudios, cultivadas, de manera que no era la ignorancia el “suelo fértil” de esas doctrinas, como afirmaban tajantemente Menéndez y Pelayo y Jiménez Rueda. ¿Por qué siguen a académicos como ellos? Crea cierta sospecha que sepamos de las doctrinas heterodoxas por la pluma de sus detractores y no por los testimonios escritos de sus practicantes.

33 Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones...*, 159.

En particular, entre las investigaciones historiográficas más recientes sobre el misticismo femenino en la Nueva España, entre 1598 y 1803, se encuentran las realizadas por Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez Delgado.³⁴ Por su ensayo “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)”, publicado en *Revista de la Inquisición / Intolerancia y Derechos Humanos*, sabemos de los alumbrados novohispanos del siglo XVII y de su genealogía histórica, con orígenes en España. También sabemos más sobre sus prácticas a través de los edictos inquisitoriales de 1574, además de los procesos y los edictos de 1582 y 1650, que pueden constituir una base de análisis. Así, ahora sabemos que la doctrina alumbradista tiene cuatro principios: 1) nadie puede salvarse sin oración mental, 2) deben despreciarse las obras exteriores, 3) se rechaza la intermediación de la Iglesia y 4) es indispensable la impecabilidad del cuerpo y del alma de la persona –es decir, evitar las “deshonestidades carnales”–.

A partir del cruce de las fuentes historiográficas revisadas para el presente trabajo, puedo afirmar que las restricciones para formar parte de los estudios formales teológicos y escolásticos, reservados a los hombres, llevó a formas alternativas de espiritualidad practicadas por las beatas, más libres en comparación con las monjas profesas al no estar sujetas a reglas de clausura ni a votos de obediencia, por ejemplo. Pero al ser las beatas figuras importantes en la educación de las niñas nahuas, como ya vimos, se explican las prácticas místicas heterodoxas como método de espiritualidad y como forma de vida, más que como una experiencia radical. La búsqueda de la comunicación directa con Dios, sin las mediaciones hierofánicas y de la institucionalidad religiosa, se convierte en una forma de acceso al conocimiento de Dios por vía negativa, en la práctica de lo que se conoce como un *misticismo de fondo* –un cristianismo de fondo, más específicamente–, tal como lo practicaron San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Por sus cualidades, el misticismo de fondo se nutre de otras fuentes místicas y ascéticas heterodoxas, lo cual no fue excepción en la Nueva España, donde surgieron prácticas sincréticas, confluencia con visiones de mundo, mitos, cosmogonías y rituales indígenas.

He dicho en párrafos previos que no podemos saber a ciencia cierta si fueron o no practicantes del alumbrismo las tres primeras beatas españolas en

34 Fernando Ciaramitaro y Adriana Rodríguez Delgado, “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)”, en *Revista de la Inquisición / Intolerancia y Derechos Humanos*, núm. 20 (Madrid: Dykinson, 2016).

las Indias, consideración que se extiende a las que fueron llegando hasta 1536. Eso no obsta para elaborar algunas conjeturas de que las pioneras tal vez sí lo hayan sido, a partir de los hechos ya descritos: 1) el que un hombre tan devoto como Calixto de Sá encontrara “consolación espiritual” en Catalina Hernández puede ser una señal de lo atractivo del método espiritual y que el círculo de la beata se haya extendido incluso a las veintinueve beatas que posteriormente estuvieron a su cargo en la escuela-monasterio; 2) el haber sido Catalina amiga íntima de Francisca Hernández, quien a su vez en España reunió en torno a ella, por su probada devoción, un círculo de seguidores en busca de una espiritualidad auténtica y sin intermediarios; 3) el haber aceptado Catalina venir a la Nueva España, por petición de Cortés, quizá para evitar las persecuciones que se estaban ejecutando contra beatas en España, o bien, por su vocación misionera, o por ambas razones; y 4) la predicción visionaria de Catalina sobre su viaje a la Nueva España antes de que fueran a buscarla a Salamanca.

Sea por convicción misionera o por temor a la clausura con que se estaba castigando a los acusados de alumbrados, aquellas beatas aceptaron arriesgarse en la empresa de venir, sin saber bien a qué se enfrentarían, pero además ante la posibilidad de quedarse frente a todos los vientos en contra de su misión educadora y evangélica. La sospecha de alumbradismo no descarta el móvil político de los franciscanos encabezados por Zumárraga, y de Zumárraga mismo, al no lograr controlarlas y evitar debilitarles el poder. Es lógico, si las beatas podían tener cierto control sobre la conducta y las conciencias de las niñas nahuas mediante su modelo educativo, uno de corte medieval que a la sazón practicaban grupos de hermanas y hermanos de vida común que promovían una relación directa con Dios a través de la mística, sin intermediación de confesores ni figura clerical alguna –generalmente hombres que mantenían el control, la vigilancia constante y el ejercicio de poder sobre las conciencias y las conductas femeninas–. Así, esos hombres de autoridad espiritual y moral no sólo temían perder su poder jerárquico e institucional como representantes de la Iglesia ibérica y novohispana, sino además temían la dispersión del luteranismo, ya triunfante en todo el norte de Europa hacia 1527, así como de otros movimientos espirituales en distintas regiones de España.

Todo ello representó una lucha política que fue ensañándose. Si esas mujeres podían tener contacto directo con Dios en el plano místico hasta convertirse en intermediarias alternativas de los sacerdotes de la Iglesia católica ortodoxa, ¿qué implicaciones tendría no sólo en la falta de gobernabilidad de

la vida de los fieles, sino además su significación en el plano del espacio público gubernamental? Luego exigirían participación en los cargos públicos reservados a la ortodoxia novohispana, como fue el caso de los movimientos intelectuales independentistas posteriores, durante el siglo XIX, reflejado en el ideario político de Servando Teresa de Mier, el fraile dominico y liberal perseguido e ilegalmente excomulgado, hecho prisionero, despojado de su título de doctor, de sus libros y de sus actividades de educación, exiliado.

Según los estudios de Ciaramitaro y Rodríguez Delgado, no existe una fuente histórica o historiográfica que dé cuenta detallada sobre cómo fue el paso del alumbrismo de España a la Nueva España. Sabemos sólo del primer caso por el proceso inquisitorial en Puebla de los Ángeles contra sor Agustina de Santa Clara, pero se puede inferir de la llegada de inmigrantes provenientes de Extremadura, España. No obstante, los orígenes de la doctrina alumbradista pudieron surgir con las beatas españolas pioneras del círculo de Catalina Hernández. Ellas pudieron haber sido su antecedente y heroico comienzo.