

Antonio Rubial García

“Las beatas. La vocación de comunicar”

p. 119-142

Mujeres en la Nueva España

Alberto Baena Zapatero y Estela Roselló Soberón
(coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2016

280 p.

Ilustraciones y cuadros

(Serie Historia Novohispana, 99)

ISBN 978-607-02-8746-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 8 de mayo de 2017

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/mujeres/nueva_espasa.html

DR © 2017, 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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

LAS BEATAS. LA VOCACIÓN DE COMUNICAR

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

El modelo de la Virgen María, casta y esposa, fue el que marcó los ideales de vida para las mujeres en el mundo cristiano, el de monja y el de casada. Sin embargo, esa exigencia que partía del ámbito masculino, no siempre fue respetada y, de manera no excepcional, existió desde la Edad Media un número no determinado de laicas que no tomaron uno u otro estado. Desde el siglo XIII las órdenes terciarias franciscanas y dominicanas intentaron atraer hacia sus filas a esas mujeres para ejercer mayores controles sobre su religiosidad y en España y Flandes se les encerró en beaterios y *beguinages*. Con todo, muchas quedaron fuera de los controles eclesiásticos y así se mantuvieron, incluso después del concilio de Trento. Así, desde la Edad Media el término beata describía en el ámbito hispánico tanto a aquellas mujeres encerradas en un beaterio como a las que seguían un tipo de vida más libre. Desde entonces éstas debieron ser las más numerosas pues a principios del siglo XVII el diccionario de Covarrubias ya menciona el término con esta definición: “Mujer en hábito religioso que fuera de la comunidad, en su casa particular, profesa el celibato y vive con recogimiento, ocupándose en oración y en obras de caridad...”. El nombre parece en sí arrogante, pero está muy recibido, no embargante que en rigor, “*nemo in hac vita dici potest beatus*”.¹

En Nueva España las referencias sobre estas mujeres provienen de dos fuentes: la Inquisición y la hagiografía. En ellas se registraron más de medio centenar de casos que corresponderían a esa definición. Sin embargo, entre las beatas enjuiciadas por la Inquisición y aquellas

¹ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Turrer, 1979, p. 202. La frase latina significa: A nadie en esta vida se le puede llamar beato.

denominadas venerables, existió un sinnúmero de mujeres que debieron desempeñar también actividades similares, pero cuya actuación desconocemos pues no fueron castigadas ni biografiadas.² Una noticia del diarista José Manuel de Castro a mediados del siglo XVIII nos permite suponer que esas beatas no sólo eran numerosas, sino que además se les reconocía un importante papel en algunas órdenes como la dominicana.

Primero y dos de agosto de 1752. La religión de nuestro padre santo Domingo para el jubileo salió con el escudo que llevaba un tercero descubierto, seguía un crecido número de señoras terceras encubiertas, después ochenta y seis beatas descubiertas, con mantos de añascote, cubiertas los rostros y a su continuación los terceros, encubiertos y descubiertos, precedidos por su prior, después los donados y hermanos laicos [legos], novicios, coristas, predicadores, lectores, presentados y maestros, cerrando la religión su actual provincial, quienes se encaminaron a la santa iglesia catedral, casa Profesa, San Francisco y por último su iglesia.³

¿Quiénes son las beatas?

Dentro del mundo hispánico, el espacio beateril abarcaba una gran variedad de situaciones que iban desde la absoluta libertad hasta el encerramiento en casas o recogimientos sujetos a reglas y a las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, lo que unificaba bajo este apelativo a todas esas mujeres era el hecho de vestirse de un modo particular y de hacer gala de un comportamiento piadoso. Aunque el ideal social era el encerramiento en un beaterio, la existencia de una categoría (“la beata”) aprobada por la ideología imperante hizo posible que bajo ella se cobijaran muchas personas que vivían en los límites, es decir sin pertenecer a ninguno de los dos estados (casadas o profesas en un monasterio o beaterio) que por su condición femenina debían tener.⁴

² Para ampliar sobre este tema, véase Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006. El presente ensayo está basado en este libro.

³ José Manuel de Castro Santa Anna, *Diario de sucesos notables*, 3 v., t. I, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1854, p. 12.

⁴ Carmelo Lisón Tolosana, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, Akal, 1990, p. 46. Este autor cita un sermón de fray Alonso de la Fuente en el que éste excluyó del

En Nueva España tenemos las primeras noticias de beatas autónomas en dos juicios de la Inquisición de fines del siglo XVI: el de Marina de San Miguel y el de Ana de Peralta o de Guillamas. Estas mujeres peninsulares, seguidoras del balanzario Juan Núñez, fueron acusadas como él de la herejía alumbradista en 1598.⁵ Diez años después fue llamada a la Inquisición Magdalena del Castillo, una viuda mulata que inventaba oraciones, pero no encontramos otra mención a beatas alumbradas sino hasta 1649 cuando fueron hechas prisioneras las cuatro hermanas Romero; después de ellas tenemos diez casos más en el siglo XVII y otros veintidós en el XVIII, aparte de las cinco que recibieron el privilegio de ser biografiadas: Catalina de San Juan, Francisca Carrasco, Ana Guerra de Jesús y Salvadora de los Santos, por los jesuitas, y Josefa Antonia Gallegos y Díaz, por un clérigo secular.

Las edades de las beatas fluctuaban entre los 20 y los 60 años y la mayoría pertenecían al sector criollo, pero también las había indias, mestizas, negras, mulatas y españolas. Casi todas eran mujeres solas—doncellas, viudas y divorciadas—, aunque algunas también fueron casadas, pero que se habían sujetado a un voto de castidad. Por otro lado, varias habían ingresado a alguna de las órdenes terceras franciscanas o dominicas; sin embargo, la mayoría rechazaba este tipo de controles institucionales, a pesar de haberseles ofrecido tomar los votos religiosos o ingresar como terciarias. Además, debemos mencionar que una cantidad no determinada de religiosas durante algún tiempo de su vida desempeñó actividades como beatas antes de ingresar en un monasterio.⁶

Muchas de esas mujeres laicas para subsistir se dedicaban a labores relacionadas con la costura o la fabricación de textiles. En algunas, como en la terciaria franciscana Antonia de Ochoa, las labores manuales ocupaban tanto tiempo como la oración, según un horario que fue entre-

cielo a las beatas, como gente sin estado, pues “son vírgenes sin castidad, casadas sin débito conyugal, religiosas sin clausura y continentes sin limpieza”.

⁵ Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, 5 v., t. III, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986. El balanzario era quien pesaba en la Casa de Moneda los metales antes y después de su amonedación.

⁶ Por ejemplo, el caso de sor María de San Joseph, quien durante su infancia y juventud vivió en una hacienda llevando una vida de ascetismo pero como laica. Véase Kathleen Myers y Amanda Powell (eds.), *A Wild Country out in the Garda. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 263, insisten en el hecho de que varias de las mujeres santas en la América hispánica, como Rosa de Lima y Mariana de Quito, eran laicas, aunque la primera estuvo adscrita a la orden tercera de Santo Domingo.

gado por su confesor al Tribunal.⁷ Por otro lado, en ellas la vestimenta era un elemento de diferenciación respecto al resto de las mujeres: un elevado número portaba hábitos franciscanos, agustinos o carmelitas, cuyo uso les permitía vivir bajo el signo protector de una corporación religiosa, aunque no fueran forzosamente terciarias. Ana de Guimallas, quien había llegado de España en la última década del siglo XVI como parte del servicio de Francisco Tello, gobernador de Filipinas, se separó del séquito de su amo en México y tomó el hábito del Carmen, por la admiración que tenía por la aún no canonizada Teresa de Jesús. En cambio, Salvadora de los Santos, adscrita a un beaterio carmelita, usaba “una como capita de sayal pardo raído, una toca desaseada que la cubría la cabeza, de lienzo burdo, a las espaldas un gran sombrero blanco de los que usan en sus caminos los padres carmelitas, y debajo del brazo un cesto en que juntar sus limosnas”. Con todo, su peculiar forma de vestir “con hábito desusado”, causaba mucha novedad “viéndolo en una india”, por lo que “el vulgo la silbaba como a simple, unos la tenían por hipócrita, otros le decían palabras burlescas, otros la reprendían llamándola beata embustera, ilusa y ceremoniática”.⁸ Para evitar este tipo de acusaciones, algunas beatas se adscribieron a las terciarias franciscanas o dominicanas, aunque estas últimas no tuvieron hábito exterior sino a partir de fines del siglo XVII y se le denominó de Santa Rosa. Josefa Antonia Gallegos, cofrade de cinta de San Agustín, traía el hábito de esa orden, con el que murió, pero era además terciaria franciscana y portaba los escapularios del Carmen y de la Merced.⁹

El hábito de terciaria o cualquier otro tipo de sayal no era obstáculo, sin embargo, para que algunas de estas mujeres usaran debajo algún aditamento más secular. La terciaria Antonia de Ochoa usaba, por ejemplo, “debajo de dicha saya, un faldellín de grana de cochinilla guarnecido con galón de plata fina ya usado; naguas y camisa de cotense; las enaguas, y la camisa de Ruan ordinario, labrada de azul;

⁷ Nora Elizabeth Jaffary, *Deviant Orthodoxy. A Social and Cultural History of Itwas and Alumbrados in Colonial Mexico*, tesis de doctorado, Nueva York, Columbia University, 2000, p. 179.

⁸ Antonio de Paredes, *Carta edificante en que el padre Antonio de Paredes de la extriguda Compañía de Jesús refiere la vida ejemplar de la hermana Salvadora de los Santos, india otomí, que reimprimen las parcialidades de San Juan y Santiago de la capital mexicana*, México, Herederos de José de Jáuregui, 1784, p. 32.

⁹ José Antonio Eugenio Ponce de León, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, México, Imprenta Nuevo resado de Doña María de Ribera, 1752, p. 50.

medias de Bruselas azules; zapatos de cordobán viejos, un medio pañuelo viejo al cuello; y en una de las bolsas de la saya de abajo un poco de tabaco y un real; un cordón de san Francisco con que tiene ceñida la cintura grande; y una faja de hilo y seda cruda”. Por encima de estos vestidos la beata portaba rosarios, medallas, cruces y cuentas, toda una parafernalia de objetos sagrados.¹⁰

Para algunos sacerdotes el usar ese tipo de hábitos no era más que una manera de aparentar virtud sin tenerla realmente. El bachiller Antonio del Rincón y Mendoza opinaba al respecto que “por lo que mira a estas mujeres que visten semejantes hábitos exteriores, nunca he tenido concepto bueno, por las experiencias que tengo en cuarenta años de cura y sesenta y siete de edad, pues [...] les parece a estas pobres mujeres, que van muy seguras con el exterior de los hábitos”.¹¹ En el siglo XVIII tales hábitos (que a veces cubrían los rostros) se habían convertido en un disfraz para los criminales. Esto llevó a la prohibición episcopal en 1790 de vestirse como “beata”, pues se había llegado a excesivos abusos. La orden señalaba que muchas mujeres usaban el vestuario de beata “por su arbitrio y voluntad” y otras “aunque obtienen licencia de los preladados regulares y comisario de sus respectivos órdenes terceros [...] no la tienen del Ordinario”.¹² Junto con el vestido, también el cambio de nombre era un medio para conseguir respetabilidad, siendo el uso más común el de agregar al propio el apelativo de un santo o de un dogma cristiano, tal y como lo hacían las religiosas a su ingreso a los monasterios.

Es notable que a pesar de su condición femenina muchas beatas sabían leer y algunas también escribir. Josefa Antonia Gallegos llegó a ser tan perita en la escritura y en las cuentas que desde muy joven se dedicó a administrar la hacienda de su padre. Sin embargo, pocas dejaron constancia escrita de sus vivencias, aunque hubo sacerdotes que se prestaron a hacerlo. Casos representativos al respecto fueron el de la viuda mulata María Cayetana Loria en la ciudad de México, cuya vida fue registrada por su confesor Ángel Vázquez a mediados del siglo XVIII, el de la esclava hindú Catalina de San Juan en Puebla, de cuya vida se

¹⁰ “Juicio a Antonia de Ochoa”, 1686, AGN, *Inquisición*, v. 538, exp. 1, f. 160r.-161r.

¹¹ “Carta del Bachiller Antonio del Rincón y Mendoza”, 22 de febrero de 1723, AGN, *Inquisición*, v. 806, exp. 5, f. 342r.

¹² “Noticia del 2 de febrero de 1790”, en Manuel Antonio Valdés, *Gazetas de México. Compendio de noticias de Nueva España*, t. IV, México, D. Felipe de Zuñiga y Ontiveros, 1791, p. 19-21.

imprimieron tres obras a fines del siglo XVII (una de ellas en tres volúmenes) y el de la viuda michoacana Josefa Antonia Gallegos y Díaz, asociada con la fundación del monasterio de dominicas de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro. La terciaria dominica mexicana Francisca Carrasco, la salvadoreña Ana Guerra, la queretana Francisca de los Ángeles y la poblana Ana de Zayas fueron en este sentido una excepción. Las tres primeras dejaron unos apuntes sobre su vida por orden de sus confesores, sobre los cuales éstos construyeron sendas hagiografías. La cuarta tomó la pluma por propia iniciativa para transmitir sus vivencias.¹³

Se puede intuir que la motivación de la mayoría de las beatas para su actuación era la falta de medios económicos, el afán de prestigio o el poner a la sociedad al servicio de sus deseos, pero no se pueden excluir otras causas, como la búsqueda de la perfección espiritual y una fe religiosa genuina. El padre de Antonia de Ochoa, por ejemplo, era mercader y ella sabía leer y escribir pues le enseñó su padre y su condición no era marginal por lo que, en su caso, la razón de sus raptos estaba más relacionada con la aceptación social que con lo económico. Marina de San Miguel, por su parte, tenía una casa propia, con varias habitaciones que alquilaba y una criada, aunque siempre estaba dispuesta a recibir alguna limosna o regalos por sus servicios.¹⁴

En general las beatas no atacaban ni a la institución ni a los dogmas, querían ser aceptadas y por tanto se esforzaban por demostrar que sus experiencias místicas eran ortodoxas y estaban avaladas por sus confesores y por las autoridades eclesiásticas y asumían que no habían roto con las enseñanzas de la Iglesia.¹⁵ Aunque a menudo las razones que daban para haber realizado sus engaños eran la indigencia y la falta de recursos, no debe descartarse que en algunos casos la pobreza de estos personajes no fuera tan extrema como ellos decían. Debemos suponer también que en algunos casos este argumento fue más bien

¹³ “Expediente del juicio a Ana de Zayas”, 1694, AGN, *Inquisición*, v. 692, exp. 2, f. 234v. y 235v.

¹⁴ Jacqueline Holler, “Más pecadora que la reina de Inglaterra. Mariana de San Miguel ante la Inquisición mexicana”, en Mary E. Gilles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 262. “Marina de San Miguel fue una mujer que tuvo que valerse por sí misma desde muy joven [...] que utilizó su fe y su considerable energía para sobrevivir y prosperar. Prácticamente sola aprendió a leer y a escribir, compró una casa, y durante treinta años desafió la creencia hispánica de que las mujeres tenían que casarse o vivir en un convento. Marina se forjó su propio camino en la sociedad colonial, usando su talento como costurera y sus dones como mujer santa”.

¹⁵ Nora Elizabeth Jaffary, *Deviant Orthodoxy...*, p. 12 y siguientes.

una excusa para obtener clemencia de los jueces. Por otro lado, hay evidencia de que el comportamiento de algunas beatas estaba motivado por la epilepsia y es muy posible también que un número elevado de ellas haya sufrido trastornos psíquicos. Uno de estos casos, el de la jalapeña Bárbara de Echagaray, presa en 1785, nos muestra a una mujer con una infancia de brutal maltrato materno que desarrolló dos personalidades, una entregada a la devoción y al ascetismo y otra que vivía una fantasiosa vida sexual (culpó falsamente de sollicitación a uno de sus confesores). Bárbara expulsaba sangre a borbotones por la boca y el sexo, por lo que fue calificada de “histérica” por los inquisidores.¹⁶

No debemos excluir tampoco que para algunas su actuación se convirtió en un recurso para escapar de una situación intolerable. María Josefa Piña era una niña maltratada por su padre, quien la amenazaba con cuchillos y la golpeaba, y por su madre, que la llamaba hechicera. Una vecina, que había quedado tullida después de haberla golpeado, la culpó de su mal y la denunció ante el Santo Oficio por prácticas mágicas. Gracias a dos frailes carmelitas que la adoptaron como hija de confesión, esta muchacha enfermiza encontró en las visiones una manera de recibir aceptación y de recuperar la autoestima que su familia y sus vecinos no le daban.¹⁷

Apoyos y espacios de actuación

La reputación de una persona como “santa” tenía mucho que ver con la publicidad que hacían sus seguidores, la cual predisponía a los nuevos espectadores a considerar los actos del santo como milagrosos, sobre todo en una sociedad sedienta de prodigios. Esto se veía reforzado aún más cuando existía una autoridad religiosa que avalaba con sus actitudes la ortodoxia de tales personas.¹⁸ A veces esas autoridades podían ser los confesores, en otras ocasiones los clérigos eran familiares y hasta benefactores de aquellas que mostraban señales de santidad. Hubo también casos, como el de Francisca de los Ángeles, en los que el apoyo provino

¹⁶ “Juicio de Bárbara de Echagaray”, 1785, AGN, *Inquisición*, v. 1251, exp. 1, f. 428-473.

¹⁷ “Juicio de María Josefa Piña”, 1784, AGN, *Inquisición*, v. 1239, exp. 3, f. 179r y siguientes.

¹⁸ Aviad M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, p. 114 y siguientes.

de una institución como el colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro. Finalmente, hubo beatas que tuvieron el apoyo de personajes nobles e incluso del virrey, como el caso de Gertrudis Rosa Ortiz. Todos esos vínculos se establecían gracias a que la mayor parte de las beatas vivía en las ciudades, matrices sociales y culturales en las que eran posibles los intercambios y la interacción social. Dos fueron, sobre todo, los espacios urbanos en los cuales coincidían estas redes: el hogar y el templo. En ellos las beatas pudieron actuar y relacionarse.

Uno de los ejemplos más significativos de la importancia del ámbito doméstico y de las relaciones que en él se establecían fue el de María de Poblete, hermana del deán de la catedral de México y esposa del escribano Juan Pérez de Ribera. La beata molía unos panecillos que se fabricaban en el convento de Regina Coelli con la imagen de santa Teresa, los colocaba en una tinajuela con agua hervida y, después de algunas horas, la imagen de la santa se volvía a formar al ras del agua mientras quedaba en el fondo el residuo de la harina. Con el apoyo de su hermano el deán, en cuya casa se realizaba el prodigio, el “milagro” fue ratificado por el mismo arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera y le dio a María de Poblete suficientes limosnas para sostener a un marido tullido y, una vez viuda, a sus seis hijos. A pesar de haber sido delatada a la Inquisición por algunos frailes que la consideraban una timadora, el aval oficial la libró de la cárcel y murió en olor de santidad.

Además del ámbito doméstico, todas las beatas tuvieron en el templo un espacio privilegiado para ser objeto de las miradas de sus vecinos. María Manuela Picazo iba al santuario del Tepeyac y en él hacía pública humillación, en unas cuevas cercanas se hacía azotar por una india a quien le pagaba por el servicio.¹⁹ Como Manuela, las beatas no necesitaban manifestar en el templo sus dones y poderes sobrenaturales como lo hacían en sus hogares; bastaba con mostrar ascetismo, permanecer de rodillas ante una imagen sagrada por largas horas, asistir a varias misas durante el día, confesar y comulgar con frecuencia y manifestar con su vestimenta y con sus gestos compungidos su gran virtud, para que las personas comunes las vieran como seres especiales. Los que acudían a ese lugar de comunicación y de convivencia pública que era el templo se encargarían de comentar y difundir su fama y harían el resto.

¹⁹ “Declaración de Francisco Antonio Garivaldo”, 17 de octubre de 1712, AGN, *Inquisición*, v. 748, exp. 1, f. 49r.

Dentro de los templos estaba además el ámbito donde beatas se relacionaban más cercana y directamente con el clero que tenía capacidad de intermediario e interlocutor. Ese espacio estaba centrado en un mueble que la cultura barroca creó para fortalecer la presencia sacramental y para evitar el contacto corporal entre los fieles y el sacerdote: el confesionario.

En la teoría, cada fiel debía elegir como confesor y director de conciencia a aquel sacerdote que tuviera la sabiduría y la calidad moral necesarias para servir de guía en el azaroso mundo de la vida espiritual; pero en la práctica estas mujeres y hombres (al igual que muchos otros laicos) tendían a preferir a aquellos más flexibles y tolerantes con las debilidades humanas y, en el caso de las beatas, a aquellos que se mostraran más proclives a aceptar sus visiones o que les dieran mayor prestigio. Teresa Romero, por ejemplo, eligió por confesor al carmelita fray Juan de San Pablo durante el tiempo en el que su probidad moral se ponía en duda, “pues oyendo decir que la confesaba un padre del Carmen la dejarían sus émulos”.²⁰ Sus elecciones anteriores de confesor no habían sido menos veleidosas, además de haberlas acompañado con todo un aparato “visional”. Así fue la nominación que hizo del clérigo Diego Juárez entre todos los curas de la parroquia de Santa Catalina, al cual llegó siguiendo una visión en la que Cristo con la cruz a cuestas la llevaba hasta el confesionario que ocupaba ese sacerdote en el templo. Teresa, como muchas beatas, tenía confesores reconocidos para no despertar sospechas, aunque no hicieran ningún caso a su dirección espiritual.

Para ejercer un mayor control sobre las conciencias y evitar la expansión de las ideas heréticas, en el siglo XVI se consolidó la pastoral sobre este sacramento que estaba basado en un acto de comunicación. En él, el sujeto construía su propia verdad a partir de lo que suponía estaba dispuesto a escuchar el confesor. Con ello se establecía una dependencia por ambas partes, pues junto al control del acto dirigido por quien tenía la autoridad moral, existía también la posibilidad de manipulación de aquel que estaba dando el informe de su vida interior.²¹ Sucedió incluso, a veces, que la relación se revertía y los confesores solicitaban el consejo o hacían uso de las capacidades intercesoras de sus

²⁰ “Carta testimonial de fray Lorenzo Maldonado”, 21 de febrero de 1650, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 438v.

²¹ Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 187 y siguientes.

confesados, trocando su papel activo por uno pasivo y dependiente. Por otro lado, la promoción que los sacerdotes hacían de estas beatas se debía a que cumplían con ciertas expectativas: promovían las devociones locales, demostraban la veracidad de los dogmas y eran intermediarias con las ánimas del purgatorio cuyo culto se estaba impulsando.

Así, en esta relación no sólo las beatas se beneficiaban con el prestigio o ratificación de los clérigos, éstos también obtenían un reconocimiento público al dirigir a tan virtuosas almas, además de obtener las limosnas por las misas de ánimas que ellas les conseguían con sus visiones. Las confesadas establecían fuertes vínculos con sus confesores, a pesar de lo poco recomendable de las relaciones entre laicas y clérigos, para no mencionar los prejuicios existentes contra las mujeres solas y los estrictos códigos que regulaban la aprobación de los auténticos místicos que había generado la Iglesia de la Contrarreforma.²² Las relaciones de Antonia de Ochoa con sus confesores son una muestra de ello. En 1686 la beata confabuló con fray Clemente de Ledesma, ministro de la tercera orden de san Francisco, para que saliera electo como hermano mayor de ella el presbítero Villarreal; por medio de sus visiones manipuló a la congregación para que eligiera a este protegido de fray Clemente contra el candidato de la mayoría, Antonio Rodríguez.²³

Esas relaciones propiciaron incluso que algunas beatas fueran promovidas por sus mismos confesores como “santas” vivas difundiendo sus vidas entre los fieles. Catalina de San Juan era una esclava hindú que había llegado a Puebla en 1621 y contaba de sí misma una historia prodigiosa. Raptada desde niña por unos piratas del palacio de sus nobles padres en el Gran Mogol, bautizada por los jesuitas en Cochín y vendida como esclava en Manila donde la compró un mercader que la llevó a Puebla, Catalina se mostraba como un prodigio viviente. Después de su manumisión a la muerte de su amo, pues su ama entró al monasterio de las carmelitas, y de un breve matrimonio forzado con un esclavo chino del que enviudó, la beata comenzó a tener fama de visionaria y profetisa; acosada por demonios y enfermedades y visitada por Cristo, esta mujer fue venerada y admirada por la sociedad poblana a lo largo de los 67 años que vivió en esa ciudad. Una vez liberada, Catalina se dedicó al servicio del templo de la Compañía en Puebla y ahí encontró apoyo y protección. De hecho fue entre los jesuitas de esa

²² Nora Elizabeth Jaffary, *Deviant Orthodoxy...*, p. 65.

²³ “Juicio de Antonia de Ochoa”, 1686, AGN, *Inquisición*, v. 671, exp. 2, f. 10r.

ciudad que Catalina eligió a sus principales confesores y fueron ellos quienes la promovieron, llevaron a cabo un suntuoso funeral cuando murió en 1688 y la enterraron en su iglesia.

Pero, por otro lado, también estaba el caso, y lo sabemos por testimonios de varios juicios, que algunos confesores se burlaban de las ocurrencias descabelladas de sus dirigidas y las comentaban en las tertulias. Muchos pensaban incluso que no se les debía tomar en serio, por lo que no las denunciaban. Estas actitudes de burla o de indiferencia nos dan otra visión de lo que era la sociedad, crédula por un lado, pero también con algunos rasgos de escepticismo.

Sin duda una de las razones por las que estas beatas visionarias recibieron el apoyo de sus confesores y pudieron continuar con sus actividades fue la actitud humilde y sumisa que mostraban ante ellos. Sin embargo, esa relación armoniosa no podía durar por mucho tiempo; la mayor parte de los directores de conciencia no veían con buenos ojos el concurso de gente alrededor de sus dirigidas (“recelaban a que tanta virtud se enfriase con la publicidad y el aplauso”), ni tampoco el aparato que rodeaba a las visiones. En una ocasión, fray Lorenzo Maldonado, confesor de Josefa de San Luis Beltrán, le aconsejó que pidiese a Cristo la llevase por camino de amar, más que por camino de ver, pues aquél era más seguro y este otro muy peligroso. Juan Romero, su padre, que estaba escuchando el consejo se disgustó mucho y dijo al sacerdote que no se entrometiera, que en eso no tenían jurisdicción los confesores, pues eso era gobernar su casa.²⁴

Prohibiciones y límites, el excesivo cuestionamiento o el escepticismo eran a menudo causa suficiente para cambiar de confesor, aunque muchas veces este mismo era quien abandonaba la dirección de conciencia, no sin dejar siempre un sustituto. Ana de Zayas cambiaba de confesores continuamente porque no la dirigían por el camino que ella pensaba que era el correcto, y Josefa Romero se mostró tan insumisa a sujetarse a los dictados de los confesores que al final de su actuación, antes de caer presa, les llamaba tiranos y embusteros. Ana de Guillasas, beata acusada de alumbradismo en 1598, decía de sus confesores “que eran unos idiotas”.²⁵

²⁴ “Carta testimonial de fray Lorenzo Maldonado”, 21 de febrero de 1650, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 440v.

²⁵ AGN, *Inquisición*, v. 176, exp. 9, f. 69r.

Técnicas para hacerse pasar por santo

Para conseguir adeptos y benefactores, las beatas hacían uso de una serie de técnicas, como utilizar la publicidad de boca a boca, prometer a sus benefactores bienes espirituales y realizar representaciones de gran teatralidad para llamar la atención del público. Ayudaba también tener un buen manejo de la información, preguntar a todo el mundo sobre sus vecinos y crear un banco de datos que después serían muy bien usados para adquirir prestigio como conocedoras de conciencias. Por último, era indispensable utilizar el argumento de que sus actos estaban avalados por las autoridades eclesiásticas y por lo tanto eran ortodoxos.

Junto con la ortodoxia, para ser reconocidos como santos, la sociedad cristiana requería de otras dos condiciones básicas: ser virtuoso y obrar milagros. La posibilidad de tener acceso a los temas teológicos y a los ejemplos virtuosos se daba gracias al manejo de una información obtenida a menudo, directa o indirectamente, del mundo de la escritura. La presencia de lo milagroso, en cambio, se relacionaba con lo que el santo podía ofrecer en materia de bienes materiales y espirituales y con la forma espectacular como los ofrecía.

La ortodoxia de las beatas provenía de un mundo en el que la escritura estaba influyendo profundamente los ámbitos de la oralidad, un mundo en el que la difusión de los mensajes tenía como una de sus vías el libro impreso, sobre todo tratados de oración, vidas de santos, libros de horas o los ejercicios de San Ignacio, aunque también llegaron a influir en ellas algunos libros místicos. Por medio de esos textos las beatas obtenían información teológica y mística, modelos virtuosos de comportamiento y los tópicos narrativos de sus visiones. De hecho, la difusión de prácticas meditativas por medio del impreso fue un fenómeno generalizado desde fines del siglo XVII como consecuencia de la búsqueda de una interiorización y emotivización de la religión de los laicos, entregada a prácticas externas. Además del uso de libros es notable también el proceso que se ha llevado a cabo para evangelizar el ámbito urbano por medio de sermones, pinturas y teatro que funcionaron también como importantes fuentes de información para las beatas. Esos conocimientos teológicos y místicos se mezclaban a menudo en sus actuaciones con las prácticas mágicas dirigidas a la solución de las necesidades materiales de la vida cotidiana.

En cuanto a los modelos femeninos de virtudes imitados en la Nueva España por las beatas se destacaron las terciarias santa Catalina

de Siena (1347-1380), santa Rosa de Viterbo (1235-1252) y la venerable Juana de la Cruz (1481-1534). También era mencionada la ermitaña santa Rosalía de Palermo (1130-1160) cuyo culto recibió un gran impulso por parte de la Compañía de Jesús, como abogada contra “contagios, pestes y temblores”. Estos modelos eran muy atractivos para mujeres que vivían en el mundo y no en un monasterio, aunque estuvieran dedicadas a la penitencia y a la oración. Sin embargo, el modelo monacal difundido ampliamente por la Contrarreforma dejó también una fuerte huella, sobre todo las vidas de santa Teresa de Jesús (1515-1582) y de santa Gertrudis de Helfta (1256-1302). En el siglo XVIII se agregaron dos modelos más: la recién canonizada (1671) terciaria dominica criolla Rosa de Lima (1586-1617) y la escritora concepcionista sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665). Las vidas de todas estas mujeres se difundieron ampliamente en América por medio de una profusa literatura hagiográfica impresa, principal fuente alimentadora de modelos como hemos visto. Sin embargo, los modelos se iban adaptando poco a poco a la vida cotidiana, a la historia personal de quienes los utilizaban y a las necesidades locales.

Las aspirantes a santas en Nueva España, al igual que en el resto de la cristiandad, daban a conocer su anhelo de perfección por medio de varios signos visibles, imitados de los modelos de santidad sacralizados. Uno de ellos era mostrar prácticas externas de piedad (rezos, utilización de imágenes, asistencia a procesiones y ceremonias) y de ascetismo y mortificación extremos (pasaban largos periodos sin comer o usaban cilicios). Esos signos externos tenían a menudo que ver con la imitación de Cristo en su pasión, como cargar cruces o usar coronas de espinas durante la Semana Santa, algo que era muy común entre los laicos que buscaban mostrar arrepentimiento o pedir favores a Dios. Por último, el modelo de santidad femenino exigía experimentar estados de éxtasis, acompañados de la narración de las visiones acaecidas durante ellos.

El impacto de los modelos hagiográficos sobre las beatas novohispanas está ampliamente documentado. Juana de los Reyes construyó una ermita en su propia casa a la manera de santa Rosa y de santa Catalina.²⁶ Rosa Gertrudis Ortiz era conocida por sus seguidores como la Viterbo, por la constante mención a la vida y obras de la santa italiana, quien también inspiró a la terciaria Francisca de los Ángeles. Esta

²⁶ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 510.

beata queretana decía que “para que no la echasen de menos en su lugar quedaba santa Rosa de Viterbo” y bajo su protección puso el beaterio que fundó.²⁷ En materia de visiones, uno de los modelos que ejerció mayor impacto fue el de Catalina de Siena. A imitación de esta terciaria dominica, que dictó cartas y tratados que dejaron una fuerte huella en la reforma de la Iglesia, Josefa de San Luis Beltrán mandó, con la voz de Jesús y durante un arrobamiento místico, que uno de sus seguidores tomara nota de todo lo que Cristo le comunicaba mientras estaba en éxtasis. Entre las visiones de Catalina, una de las más imitadas por las beatas fue aquella en la que Cristo le dio a escoger entre dos coronas, una de oro y otra de espinas, y ella escogió la segunda, por lo que sintió en la cabeza agudos dolores.

Las visiones de Teresa de Jesús, sobre todo aquellas narradas por ella misma en su *Vida*, fueron también una fuente de la que bebieron muchas beatas novohispanas. La conocida escena (repetida hasta la saciedad en narraciones, pinturas y esculturas) del ángel que atraviesa el corazón de Teresa con la flecha del amor divino, llegó hasta Ana de Aramburu, una beata que a fines del siglo XVIII tuvo una visión semejante.²⁸ Sin embargo su influencia fue más acentuada en el XVII como consecuencia de la publicidad que recibieron su vida y sus obras a raíz de su canonización en 1622. Teresa Romero tomó incluso el nombre de la santa de Ávila y algunas de sus actuaciones la tuvieron como modelo, siendo esto tan notorio que una de las recomendaciones de los inquisidores que juzgaron su caso fue que no leyera libros de revelaciones.²⁹ Su hermana Josefa, por su parte, utilizó algunas frases de Teresa de Jesús sobre los directores de conciencia para liberarse del yugo de unos confesores que ejercían cada vez mayores controles sobre sus visiones: “Bastaba para desengaño de este yerro la confusión que ha metido a los doctos Teresa de Jesús [quien] contra el sentir de los de su tiempo se afirmaba en la verdad que sentía su alma y enseñó después el tiempo que supo más una pobre mujer con ciencia del cielo que con toda su

²⁷ Las declaraciones contra Josefa, Nicolasa, Teresa y María se encuentran en los volúmenes 432, 433 y 1499 del ramo *Inquisición* del AGN. Este último es el único publicado en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVII, México, 1946, p. 35 y ss. El juicio a Rosa Gertrudis Ortiz se encuentra en AGN, *Inquisición*, v. 805, exp. 1-2, f. 1-237; el de Francisca de los Ángeles, en AGN, *Inquisición*, v. 639, 2a. parte, exp. 6, f. 407r.

²⁸ Nora Elizabeth Jaffary, *Deviant Orthodoxy...*, p. 256.

²⁹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 498.

ciencia los hombres de su mundo”.³⁰ En el controvertido tema que enfrentaba el conocimiento adquirido por el estudio de la teología dogmática con aquel que procedía de la experiencia mística, Josefa aducía la autoridad de una santa que, como ella, se enfrentó a confesores ignorantes e incompetentes.

Uno de los recursos más comunes que tenían las beatas para comunicar sus mensajes era teatralizarlos. Las puestas en escena con profusos gestos y con la utilización de imágenes y reliquias fueron parte fundamental para atraer seguidores y benefactores. Josefa de San Luis Beltrán era una actriz consumada en lo que hoy en día llamaríamos espectáculos unipersonales. Por los testimonios de su juicio sabemos que todos sus raptos iban acompañados con actuaciones, gestos, tullimientos y movimientos corporales. Joseph Bruñón testimonió que levantaba los ojos con fijeza o los cerraba, inclinaba la cabeza hacia las espaldas, los brazos los apretaba contra su cuerpo o los ponía en forma de cruz y se arrastraba por el piso. Colocaba los dedos hacia afuera o los doblaba sobre la palma de las manos, ponía un pie sobre el otro y demudaba el semblante.³¹ En los llamados “raptos de simpleza” hablaba como criatura, tiraba la comida y pedía tabaco y chocolate. Algunas veces en estos raptos el balbuceo de las palabras era inaudible por lo que se hacía necesario que su padre Juan Romero acercara el oído e interpretara “sus razones y acciones de sus raptos y exageraba y ponderaba lo que veía y oía”.³² Josefa incluso llegó a anunciar, haciendo gala de un gran sentido publicitario, lo que se podía esperar de las próximas representaciones. En un rapto dijo a su confesor fray Alonso de Contreras que había de tener una batalla con el enemigo y señaló día y hora. Su anuncio fue tan convincente que el confesor llegó el día de la función armado con estola y libro de exorcismos y conjuros y, junto con él, un numeroso auditorio. Ante ellos, la joven hizo aparecer gracias a la conjunción mágica de la palabra, la actuación y la imaginación, dragones y negros demonios con mazas en las manos; se arrastró por el suelo, mostró sus manos llenas de polvo quemado de azufre, se exhibió aporreada y desgredada, acudió a la intercesión

³⁰ “Estaciones de Josefa de San Luis Beltrán”, AGN, *Inquisición*, v. 1593, folio suelto sin numerar.

³¹ “Testimonio de Joseph Bruñón de Vértiz”, 7 de octubre de 1649, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 359r y s.

³² “Testimonio de Francisco Antonio de Loaysa”, 1 de junio de 1650, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 141r y s.

de san Francisco y de santa Catarina, utilizó cordones y reliquias y se levantó en vilo con los pies hacia arriba. El Demonio finalmente se alejó cuando ella se aproximó a Joseph Bruñón quien, además de elegido y conecedor de conciencias y milagros, se había vuelto espan-tador de diablos.³³

Esos mismos recursos utilizaba María Manuela Picazo, quien traía sobre su hábito de carmelita cilicios y disciplinas visibles, decía pasar veinte días sin comer y colgaba en su aposento hieles de carnero para mostrar que con ellas condimentaba su escaso alimento. La beata utilizaba trapos “chamuscados en el purgatorio”, calaveras y cruces para predicar y en la iglesia de Regina se tiraba boca abajo en el piso para simular que estaba en un arrobo (que ella llamaba flato) y usaba un perrito amaestrado para que se le subiera arriba de la espalda. La utilización de esos recursos y su publicidad eran para los inquisidores una prueba clara de la falsedad de su misticismo, pero para sus seguidores eran testimonio de su santidad.³⁴

Las beatas utilizaban a menudo las imágenes como elementos importantes de sus puestas en escena. Muy a menudo esas imágenes eran regalos (Josefa recibió de Pedro López de Covarrubias un “retrato” de la virgen de Copacabana que la misma beata le mandó fabricar porque era “muy milagrosa”), pero la mayoría de las veces eran prestadas.³⁵ El mismo Pedro López le permitía utilizar una pequeña escultura de “cera de *Agnus Dei*” del niño Jesús que tenía fama de milagrosa y había pertenecido a sor Isabel de Jesús (una afamada monja de Santa Clara). Josefa la usaba cuando estaba enferma y se la ponía cerca del pecho y le decía lindezas. En una ocasión sacó al niño Dios de la cajita de plata y oro con vidriera en que estaba guardado, y lo alzó en alto como si fuera la hostia. Cuando lo bajó, después de un rato de arrobamiento, la imagen traía en la barriguita, encajada en el ombligo, una cuenta azul que regaló a don Joseph de Vértiz.

La escultura del niño Jesús, propiedad de Gertrudis Rosa Ortiz, también hacía milagros, charlaba con la beata y circulaba por las casas del vecindario; durante los nueve días que estuvo en la de un tal don

³³ “Testimonio de Pedro López de Covarrubias”, México, 4 de abril de 1650, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 456v.

³⁴ “Varias declaraciones en el juicio de María Manuela Picazo”, 1712, AGN, *Inquisición*, v. 748, exp. 1, f. 11r y siguientes.

³⁵ “Testimonio de Pedro López de Covarrubias”, 4 de abril de 1650, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 464v. López mandó pintar la imagen a fray Diego Becerra.

Miguel, “el niño amanecía volteado hacia la pared” porque, según explicó la beata, no quería estar en una casa donde había una mala amistad, pues el señor vivía amancebado.³⁶ El niño Jesús de Ana de Aramburu, en cambio, se había inclinado para caber en un nicho regalado por su confesor que era más pequeño que él. Esta imagen, además, se había restaurado a sí misma “siendo antes feo y descarnado quedó hermoso y perfecto”, anécdota que recuerda al Santo Cristo de Ixmiquilpan que se veneraba en el templo de Santa Teresa de la capital. Este manejo externo de las imágenes que tenía la beata contrastaba sin embargo con lo que hacía con ellas en la intimidad. Durante su juicio, María de la Encarnación Mora declaró que ella misma, la Aramburu y su amiga Ana María de la Colina tiraban las imágenes y los rosarios en el excremento y en los bacines, las azotaban y se masturbaban con ellas.³⁷ El sacrilegio, al igual que la blasfemia o el acto devoto, era efecto de la intensidad con la que se vivía la religión en la vida cotidiana: la línea divisoria entre lo sagrado y lo profano se traspasaba con gran facilidad y las corrosivas consecuencia de esa familiaridad llevaban a los creyentes bien a una práctica mecánica, bien a los límites de la blasfemia o el sacrilegio.

El culto a las imágenes compartía su importancia en el instrumental comunicativo de beatas y ermitaños con otros objetos con cualidades similares: las reliquias. Aunque algunas imágenes podían convertirse también en reliquias, lo más común era que se consideraran como distintas. Las reliquias funcionaban como amuletos y en este sentido las beatas compartían ciertas prácticas con las hechiceras. En esto las hermanas Romero también eran expertas. Su padre cargaba un relicario en el cuello y con él hacía la señal de la cruz sobre sus hijas “para desentumirlas cuando estaban tullidas”.³⁸

En el proceso comunicativo que se generaba entre las beatas y su público, lo que importaba no era tanto si sus raptos y revelaciones estaban o no avalados por la autoridad como verdaderos o falsos, como demoniacos o divinos, sino que funcionaran, es decir que cumplieran las expectativas de lo que se esperaba de ellos. En este sentido estamos ante un fenómeno colectivo en el que emisores, seguidores y hasta los

³⁶ “Declaración de Gertrudis Rosa Ortiz en su juicio”, 13 de mayo de 1723, AGN, *Inquisición*, v. 805, exp. 1, f. 93v.

³⁷ “Declaración de María de la Encarnación Mora”, 1802, en Bravo y Herrera, p. 81 y 162.

³⁸ “Juicio de Josefa Romero”, 1649, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 222v.

mismos censores participaban de la misma comunidad de creencias. Las beatas vivían así en un mundo ávido de milagros, sumamente crédulo y condicionado al lugar común, a la reiteración, a la analogía como medio de interpretación; su espacio era proclive a las prácticas mágicas utilizadas como solución de los problemas de la vida diaria. Esa comunidad receptora estaba abierta a admitir la existencia de seres humanos excepcionales, considerados como “santos vivos”, y de sus milagros, así como a aceptar las prácticas y objetos que éstos les presentaban. Podemos asegurar, por tanto, que fueron en buena medida los receptores quienes forjaron a estos “ídolos”, a los cuales azuzaban y les impedían detenerse.

Bienes espirituales y temporales que ofrecen

Como consecuencia de su marginación de las esferas del culto las mujeres se vieron obligadas a buscar otros modos de tener presencia activa en la vida religiosa, modos que a veces invadían las esferas de actuación sacerdotales pero que a menudo actuaban en espacios a los cuales los clérigos no tenían acceso. Josefa Antonia Gallegos, por ejemplo, cuando asistía a los moribundos realizaba actos propios de un sacerdote, echaba agua bendita alrededor de la cama, tomaba un crucifijo y exhortaba a la persona a tener confianza y contrición; llegó incluso a expulsar a quien ella pensaba hacía daño a la salvación del moribundo, como una mujercilla que se subía a la cama del enfermo y lo ponía en tentación arrimándosele al pecho. Incluso desde su lecho de muerte, “convirtió su cama en cátedra” y daba consejos a todo el que se acercaba a hablar con ella. Sus actividades en el hospital de Pátzcuaro la convirtieron además en una activa promotora del culto al beato Camilo de Lelis, fundador de los padres agonizantes.³⁹ La beata Josefa Gallegos estaba totalmente apoyada por el clero y su hagiógrafo menciona estos actos como parte de las obligaciones cristianas que tenía toda mujer. Otra Josefa, la Romero, en cambio, se encontraba en el límite de la heterodoxia pues, con gran soberbia, aseguraba que Cristo hacía siempre lo que ella le pedía de esta manera: “por los méritos de tu sagrada pasión y por la leche que te dio mi

³⁹ José Antonio Eugenio Ponce de León, *La abeja de Michoacán...*, p. 44 y 126.

nana santa María en Betlem, pido le des a fulano lo que necesita para su niño”.⁴⁰

Si brindar consejos en todos los aspectos de la vida (matrimonio, ascetismo, empresas) era una actividad en la que las beatas competían con los clérigos, en cambio mostrar poderes sobrenaturales era algo que ponía a las beatas en otro nivel. Entre los más comunes estaban la expulsión de demonios, el don de profecía para anunciar hechos futuros o encontrar objetos perdidos, el conocimiento de las conciencias y la comunicación con las ánimas del Purgatorio. Beatriz de Jesús, la Flores, una terciaria residente en el beaterio de San Juan del Río, poseía también esas habilidades: daba consejos, les tomaba cuentas de su espíritu a algunas mujeres, exorcizaba a las personas, liberaba casas de los demonios y hasta hacía llover. Tenía además visiones, las cuales el padre Trejo leía en la comunidad del beaterio. De hecho los franciscanos la tenían por una mujer de gran espíritu.⁴¹

Uno de los hechos que se repetían constantemente en las puestas en escena de las beatas era el “enviar” a bendecir al cielo cuentas, rosarios y otros objetos o el materializarlos en presencia de sus seguidores, es decir la creación de reliquias. Las hermanas Romero utilizaban esto como un recurso constante y casi cien años después que ellas, en 1723, otra de esas beatas, la terciaria Beatriz de Jesús, la Flores, que habitaba en el beaterio de san Juan del Río, decía llevar los rosarios de sus compañeras al cielo y después de nueve días regresaban benditos gracias a que eran rociados por la Virgen con su leche y por Cristo con su sangre. Fray Antonio Trejo, un franciscano que la apoyaba en todos sus desvaríos, fue el encargado de recoger los rosarios de la comunidad pues Beatriz le había dicho que con las bendiciones celestiales los rosarios poseerían infinidad de indulgencias. El padre Trejo quiso predicar en la parroquia lo que había pasado pero los bachilleres del clero secular se negaron y fueron a ver a Beatriz que los recibió con gran violencia. El bachiller Espínola mandó recoger los rosarios y los colocó en el sagrario, en un acto tan mágico como el de la beata, para que se descontaminaran y los regresó a sus poseedoras mandando el caso a la Inquisición.⁴²

⁴⁰ “Testimonio de Nicolasa de Santo Domingo”, 13 de enero de 1650, AGN, *Inquisición*, v. 433, exp. 1, f. 134v.

⁴¹ “Juicio a Beatriz de Jesús”, 1723, AGN, *Inquisición*, v. 806, exp. 5, f. 342r-393r.

⁴² “Juicio de María de Jesús La Flores”, 1723, AGN, *Inquisición*, v. 806, exp. 5, f. 342r-393r.

Las Romero y la Flores no estaban inventando nada nuevo; todas ellas se inspiraron, y lo decían explícitamente, en la venerable Juana de la Cruz, monja franciscana protegida del cardenal Cisneros que vivió en el siglo XVI y que recogía los rosarios de su comarca y los enviaba con un ángel al cielo para ser bendecidos. Las cuentas y rosarios de la madre Juana eran solicitados como remedio para múltiples enfermedades y para expulsar demonios, con el prodigio agregado de que cualquier cuenta o rosario que entraba en contacto con las originales adquiriría la misma virtud. La nueva moda de las cuentas de la madre Juana fue difundida ampliamente gracias a la biografía que de ella escribió el padre Antonio de Daza (impresa en Madrid en 1610, 1613 y 1614), obra citada en varias ocasiones durante el juicio de las hermanas Romero.⁴³ Por otro lado, en las ciudades de Nueva España circulaban varias de esas cuentas, según consta por algunos manuscritos recogidos por el Santo Oficio.⁴⁴ De hecho, la misma Teresa Romero decía que su cuenta de vidrio azul había sido “tocada a las de santa Juana”, y que a ella se la dio un religioso (seguramente un franciscano) de Texcoco. Josefa utilizaba varias de esas cuentas colgadas de una cruz para expulsar a los demonios y, desprendidas, las prestaba para curar dolores de cabeza o de muelas y para conceder gracias e indulgencias.⁴⁵

La fabricación de reliquias no se daba sólo aduciendo que se tenía una de las sacralizadas por la tradición o por haber entrado en contacto con una de ellas, también se elaboraban como objetos nuevos. Tal era el caso de los panes de santa Teresa, de María de Poblete, mencionado páginas atrás, aparecidos además en una época en la que los “panes benditos” estaban cayendo en desuso.⁴⁶ De hecho los panecillos

⁴³ Antonio Daza, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, Madrid, Luis Sánchez Impresor del Rey, 1614, f. 45v. Los milagros de las cuentas están descritos en los capítulos del X al XIII.

⁴⁴ AGN, *Inquisición*, v. 305, exp. 4; v. 467/1, exp. s/n, f. 239r y siguientes; v. 471/1, exp. 64, f. 221r y ss.; v. 478/2, exp. s/n, f. 308r y ss.; v. 604/1, exp. 39, f. 318r y siguientes. Véase también Dorota Bieńko Peralta, *Azucena mística. Isabel de la Encarnación, una monja poblana del siblo XVII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 36.

⁴⁵ “Juicio a Teresa Romero”, 1649, *Boletín del AGN*, v. XVII, p. 400; “Juicio a Josefa Romero”, 1649, AGN, *Inquisición*, v. 432, f. 399v. y 402r.

⁴⁶ “Mas ya en nuestros tiempos la vemos tan del todo olvidada, que sólo nos han quedado, nacido sin duda de aquella antigua santa costumbre, dice nuestro doctísimo Raynaldo, los panecitos, que ya en honra de San Nicolás, ya de Santa Teresa, y ya de otros santos se bendicen. Y aún en estos, cuando los achicó el olvido, tanto los engrandecen las maravillas, que Dios obra por ellos. En la vida de San Nicolás se refieren de sus panecitos atropados milagros. En los de Santa Teresa ya vio México aquel milagro, o aquellos milagros

muy pronto comenzaron a recibir el título de “reliquias” y como tales los repartía el deán Juan de Poblete en México y en Puebla. La mayor parte de los testigos que depusieron en la causa poseían una de estas “reliquias” y hasta competían para ver quien tenía la mejor conservada, la más hermosa o la más milagrosa, pues todo el mundo la aplicaba “en sus aflicciones, achaques y enfermedades”.⁴⁷ Según el bachiller Pedro de Vega y Vique, el milagro provocó “grandísima admiración, horror y espanto, espeluzándose los cabellos e interiormente una emoción y ardiente fervor a dar gracias a Dios [...] por tan admirable prodigio”.⁴⁸

Leer conciencias, comunicarse con las almas del Purgatorio o fabricar reliquias eran actividades en las que las beatas no tenían otra competencia. En el caso de las curaciones, en cambio, las beatas invadían un campo que pertenecía a otros especialistas: las curanderas y hechiceras. Más que ninguna otra de las mujeres consideradas como beatas, las hermanas Rangel se movían en ese ámbito intermedio que existía entre las prácticas cristianas y las paganas, espacio que separaba a las beatas de las hechiceras y curanderas. Aunque ambos grupos eran canales de contacto y comunicación con lo sobrenatural, pues hacían curaciones, tenían relación con las fuerzas benéficas o maléficas y utilizaban recursos comunicativos y teatrales similares, sus métodos, su procedencia étnica y sus apoyos los hacían diferentes. Mientras que las beatas estaban más cercanas al ámbito urbano y al sector español y criollo, eran avaladas por instituciones eclesásticas y utilizaban recursos reconocidos por la ortodoxia, las hechiceras y curanderas no eran reconocidas por el clero, estaban más relacionadas con prácticas mágicas populares indígenas y africanas, por lo que eran más susceptibles de ser acusadas de idolatría o de superstición, y tenían mayores vínculos con el ámbito rural, aunque de hecho muchas de ellas actuaban también en las ciudades.

Salvo aquellas beatas que tenían su sustento asegurado en una institución, como un beaterio (las menos), la mayoría utilizaba sus dones “sobrenaturales” como un medio de supervivencia. La remuneración

juntos, que tan poco ha fueron palpable asombro de nuestra fe. No lo refiero, porque todos lo saben.” Juan Martínez de la Parra, *Pláticas doctrinales sobre los Sacramentales de el Agua bendita y Pan bendito*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1754, p. 49.

⁴⁷ “No hay otro en toda esta ciudad de su forma y hechura”, decía en su testimonio el bachiller Pedro de Vega y Vique, 27 de noviembre de 1674, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 969, f. 76r-77r.

⁴⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, v. 969, f. 71v.

que se les daba consistía muy a menudo de limosnas en dinero, pero también recibían azúcar o tabaco, e incluso ropa, es decir bienes suntuarios que se consideraban más como regalos que como limosnas. A veces incluso los benefactores daban una renta mensual para el mantenimiento de la “santita”. Pero debemos aclarar que algunas de las limosnas que recibían no eran para ellas sino para misas por las ánimas del purgatorio. Quizás por ello las autoridades no veían con malos ojos que recibieran dinero a cambio de los favores espirituales. De hecho, la persecución contra algunas de estas personas no se dio por las limosnas que obtenían sino por los aspectos relacionados con la ortodoxia religiosa.

A través de la manipulación de lo sagrado, estos grupos marginados crearon estrategias efectivas de acomodación, mediación y resistencia ante la institución, pero todos estos casos nos muestran que la sociedad también era muy flexible para integrarlas y aceptarlas, a pesar de la propaganda contraria de algunos sacerdotes. Finalmente las beatas cumplían funciones (como el curandero y la hechicera en sus campos) que no podían llenar los sacerdotes. En las sociedades donde la comunicación oral era fundamental, los emisores de mensajes poseían papeles y funciones que les otorgaban un gran poder, el poder que tiene la palabra para crear realidades y esperanzas. La imaginación tenía en esa sociedad un papel más importante que la solución de las necesidades materiales.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Archivo General de la Nación, México (AGN)

Bibliografía

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

BIEŃKO DE PERALTA, Dorota, *Azucena mística. Isabel de la Encarnación, una monja poblana del siglo XVII*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Boletín del Archivo General de la Nación, t. XVII, México, 1946.

CASTRO SANTA ANNA, José Manuel de, *Diario de sucesos notables*, 3 v., t. I, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1854.

- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Turner, 1979.
- DAZA, Antonio, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, Madrid, Luis Sánchez Impresor, 1614.
- FOUCAULT, Michel, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- HOLLER, Jacqueline, “Más pecadora que la reina de Inglaterra. Marina de San Miguel ante la Inquisición mexicana”, en Mary E. Gilles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 255-277.
- HUERGA, Álvaro, *Historia de los alumbrados*, 5 v., v. III, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.
- JAFFARY, Nora Elizabeth, *Deviant Orthodoxy. A Social and Cultural History of Ilhusos and Alumbrados in Colonial Mexico*, tesis de doctorado, Nueva York, Columbia University, 2000.
- KLEINBERG, Aviad M., *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, Akal, 1990.
- MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan, *Pláticas doctrinales sobre los Sacramentales de el Agua bendita y Pan bendito*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1754.
- MYERS Kathleen y Amanda Powell (eds.), *A Wild Country out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- “Noticia del 2 de febrero de 1790”, en Manuel Antonio Valdés, *Gazetas de México. Compendio de noticias de Nueva España*, t. IV, México, D. Felipe de Zuñiga y Ontiveros, 1791.
- PAREDES, Antonio de, *Carta edificante en que el padre Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida ejemplar de la hermana Salvadora de los Santos, india otomí, que reimprimen las parcialidades de San Juan y Santiago de la capital mexicana*, México, Herederos de José de Jáuregui, 1784.
- PONCE DE LEÓN, José Antonio Eugenio, *La abeja de Michoacán del Rey. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, México, Imprenta Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, 1752.
- RUBIAL, Antonio, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS