

Rosa María Martínez de Codes
y César Chaparro Gómez (coords.)

LA MUJER EN LA
EUROPA RENACENTISTA
y en el Nuevo Mundo



FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA DE YUSTE

2020

LA MUJER EN LA EUROPA
RENACENTISTA
Y EN EL NUEVO MUNDO

Rosa María Martínez de Codes y César Chaparro Gómez
(coords.)

LA MUJER EN LA EUROPA RENACENTISTA Y EN EL NUEVO MUNDO

Juan Carlos Moreno Piñero · Gustaaf Janssens
· Marion Reder Gadow · César Chaparro Gómez ·
Gloria Franco Rubio · María José Díez · María
José Encontra y Vilalta · Rosa María Martínez de
Codes · Rosa Perales Piqueres · Eustaquio Sánchez
Salor · Manuel Mañas Núñez · Jaime Contreras

FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA
E IBEROAMERICANA DE YUSTE

2020

Edita:
Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste
www.fundacionyuste.org

Colección *Entre dos mundos: América y Europa desde Extremadura*, 5

© Los autores
© Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste para esta 1ª edición

ISBN: 978-84-121898-0-3

Depósito Legal: CC-186-2020

Maquetación e impresión: Control P. estudio@control-p.eu

EN YUSTE ESTUVO ISABEL

JUAN CARLOS MORENO PIÑERO

Director Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste

“Era la Emperatriz blanca de rostro, y de mirar honesto, y de poca habla y baja; tenía los ojos grandes, la boca pequeña, la nariz aguileña, los pechos secos, de buenas manos, la garganta alta y hermosa. Era de su condición mansa... honesta, callada, grave, devota, discreta y no entrometida...”

Alonso de Santa Cruz
Crónica del Emperador Carlos V

ISABEL

En la vida de Carlos hubo sin duda muchos nombres de mujer. Diríase que toda su vida, desde su infancia en la corte borgoñona de Gante hasta su austero retiro en Yuste, estuvo dominada por una presencia femenina poderosa; mujeres cultas y mujeres de profundas convicciones religiosas; mujeres que rodearon a Carlos con el celo de quien preserva un tesoro, el depositario de la estirpe, “aut Caesar aut nihil”. De ellas, dos mujeres marcaron la infancia del Emperador: su madre Juana I de Castilla y su tía Margarita de Austria; a lo largo de los años, otras muchas más vinculadas a él mediante lazos de diversa naturaleza... pero ninguna como Isabel.

La Historia no ha sido suficientemente justa con la Emperatriz. De ella se ha destacado siempre su belleza –bella como su madre, María

de Castilla— así como la paz y estabilidad emocional que proporcionó al tantas veces atormentado espíritu de Carlos; mujer aparentemente relegada a un papel secundario y de mero acompañamiento propio de la condición femenina en el siglo XVI¹. En cambio se ha escrito poco sobre su papel de regente, y aún menos del mérito añadido que conllevaba la juventud con que afrontó semejante reto. A sus 26 años, Isabel había recibido una esmerada educación acorde con lo que una princesa debía conocer y con vistas a ser una perfecta casada pero no se la había preparado específicamente para desempeñar tareas de gobierno, apartada como estaba del conocimiento de asuntos que les quedaban vedados a la mujer. Así lo expresó en Yuste la profesora Marion Reder Gadow en su magistral ponencia titulada “Isabel de Portugal, gobernadora de los Reinos de España” impartida el 17 de julio de 2019 y que aparece en este libro bajo el título “Isabel de Portugal. De sumisa esposa a reina gobernadora de los reinos de España”:

Isabel recibe de su madre una primorosa educación, pues al igual que sus hermanas, fue discípula del humanista Luis Vives y de Beatriz Galindo², la Latina. Estos conocimientos son los que transmite a su hija, además de una sólida formación espiritual y religiosa. Su maestro de primeras letras

1 En este sentido, el profesor Eustaquio Sánchez Salor, en su ponencia “La educación humanística de la mujer en el siglo XVI. Un *desiderátum* teórico” (Campus Yuste, 19 de julio de 2019) que bajo el título “Mujeres humanistas en el siglo XVI. Un *desiderátum* teórico” aparece en este libro, expresó que “el conocimiento del latín y del griego era patrimonio de muy pocos hombres y era, en la práctica, mal visto en el caso de las mujeres”.

2 La Dra. María José Enconras y Vilalta expuso en su ponencia “La mujer peninsular en la Nueva España, en los albores de la Modernidad” (Campus Yuste, 18 de julio de 2019) que aparece en este libro como “Mujeres peninsulares en México, 1521-1558: un nuevo paradigma histórico”, que “en los siglos XVI y XVII, una de las lecturas más solicitadas en la Nueva España fue el libro de Juan Luis de Vives, en el que enseñaban los aspectos más importantes que debían de cumplir las mujeres en función de su naturaleza. Dando, por supuesto, una gran importancia a la virginidad”.

y doctrina cristiana fue el capellán del Rey, Álvaro Rodríguez, que después la acompañará a España como deán de su oratorio. Desde pequeña asiste a las funciones religiosas de la Capilla Real y sus lecturas preferidas tratan sobre temas religiosos. Estudia, lee y traduce latín, habla varias lenguas y aprende nociones elementales de ciencias. Además toca diversos instrumentos, aprende a bordar y a coser; labores que al igual que su abuela Isabel la Católica, realizaba en compañía de sus damas.

Pero lo que la educación no le dio, la Naturaleza se lo había proporcionado desde la cuna merced a que estaba dotada de un alto sentido de la justicia y de saber cómo había que tratar a todas las personas, con independencia de su condición; gozaba del don de la oportunidad y era tan consciente como responsable de su papel específico de consorte del Señor de la Cristiandad³, siendo leal en el seguimiento de las directrices del emperador, cumpliendo sus órdenes aun cuando en ciertos casos mostrara alguna ligera discrepancia⁴ y sin que a pesar de ello llegara a ser nunca una correveidile del Emperador⁵. Este papel de alter ego en la gobernanza de los reinos estaba justificado por la vida tan agitada que llevó su esposo. Carlos V fue no solo el último rey español que personalmente participó en la guerra sino que además fue un monarca viajero, quizás el más viajero de todos los reyes españoles atendiendo a las circunstancias de cada época y a las posibilidades de locomoción. Nueve veces viajó a Alemania la Alta, seis a España, siete viajes a Italia, diez a Flandes; cuatro a Francia, dos a

3 Vid. Jiménez Zamora, I. (2016). “La actuación política de la Emperatriz Isabel (1528-1538)” en *Revista Espacio, tiempo y forma*, num. 29, p. 164, UNED.

4 Vid. Jiménez Zamora, I. *op. cit.*, p. 166.

5 “Isabel quiere seguir la línea trazada por el Emperador pero no se limita a rellenar los huecos en blanco dejados en las instrucciones. No queda ajena a la gestión política y tampoco es una mera ejecutora de las órdenes de Carlos V. Ella se informa, opina y propone, y va marcando una línea autónoma y personal de Gobierno que tiene uno de sus principales puntos de referencia en la defensa de los reinos”. Jiménez Zamora, I. *op. cit.*, p. 168.

Inglaterra y otras dos a África, hasta completar cuarenta viajes largos y otros innumerables viajes menores para lo que navegó ocho veces el Mar Mediterráneo y tres el Océano de España. Quedan justificados así los tres periodos de regencia isabelina entre 1528 y 1538, siendo la más intensa la comprendida entre 1529 y 1533, años durante los que Carlos estuvo ausente. Así lo expone Cayetano Alcázar:

Fue colaboradora del Emperador Carlos V en las horas más duras, difíciles y dramáticas de su Imperio. Cuando todos los problemas latentes del mundo se agitaban en torno al Emperador, y la Emperatriz permanecía en España al frente del gobierno, supo en todo momento ser fiel a la gran idea del Imperio y del pensamiento político de Carlos V⁶.

Ha de añadirse que la visión de gobierno de la Emperatriz era de más largo alcance que la del César, frecuentemente cortoplacista y en muchas ocasiones contaminada por la ira que le era propia, consustancial con su carácter poco dialogante, de semblante adusto, antipático, agiotista, preocupado por establecer permanentemente una distancia considerable frente a los demás, con pocas habilidades sociales, con escaso tacto y carente de empatía⁷. Durante ese tiempo, los desvelos de Isabel se dirigieron, en coherencia con la política llevada por Carlos, tanto a mantener la paz en los reinos como a obtener un flujo constante de recursos económicos que sostuvieran las campañas de su esposo.

En este contexto de lo que en términos actuales pudiéramos denominar “alta política” debe destacarse el papel desempeñado por Isabel

6 Alcázar, C. (1951). “Prólogo”. En Mazario Coletto, M. C. *Isabel de Portugal, Emperatriz y Reina de España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 10, como es citado en Reder Gadow, M. (2018). “Isabel de Portugal, Gobernadora de los reinos de España y su proyección en Málaga” en *Cuadernos de Historia Moderna*, 43, pp. 395-423.

7 Guerrero Cabanillas, V. (2006). *La salud de Carlos V*. Fundación Academia Europea de Yuste, p. 101.

en las Indias⁸, en un momento –primer tercio del siglo XVI– en el que la mayoría de los europeos, incluso los más cultos, seguían ignorando o desconociendo América, como asegura Joseph Pérez, y en el que hasta los humanistas seguían describiendo el mundo al modo en que siglos atrás lo hicieran Estrabón o Ptolomeo⁹. Las Indias supusieron un gran apoyo financiero para Carlos V, de las que obtuvo pingües beneficios sin grandes costos –a diferencia de lo sucedido con sus abuelos–. Sin embargo, los territorios de ultramar no solo fueron fuente de riqueza sino también terreno propicio para la expansión de la labor civilizadora, evangelizadora y cultural a la que tan ligada se hallaba aquel. En esta tarea fue importante la figura de Isabel de Portugal con actuaciones surgidas por iniciativa propia o por delegación del Emperador¹⁰, y siempre en comunión con este, como la que llevó a cabo con la

8 Como expone Soissons, Carlos V tomó doscientas cincuenta decisiones de gran importancia entre los años 1516 y 1555 en relación con las Indias, casi una tercera parte de ellas entre los años 1529 y 1539, periodo en el que la Emperatriz asumió el poder en varias ocasiones. Vid. Soissons, J.P. (2000). *Charles Quint*, Bernard Grasset, p. 196, como es citado en Jiménez Zamora, I. (2017). “Isabel de Portugal: el alter ego de Carlos V en el inicio de la globalización” en *Carolus. Homenaje a Friedrich Edelmayr*, Ayuntamiento de Alcalá la Real, p. 175.

9 Pérez, J. (2005). “Carlos V y el Atlántico” en *Anuario de estudios atlánticos*, num. 51, p. 271 ss.

10 “Y deseando que durante mi ausencia destos dichos nuestros Reinos, la cual aunque será la más breve que pudiere, estén con la buena gobernación y administración que conviene, y queriendo que quede en ellos persona a quien recurran nuestros súbditos para las cosas y negocios que se les ofrescieren y tengan necesidad de ir en seguimiento de mí, el Rey, que les sería mucho trabajo y costa, conociendo las excelentes virtudes prudencia y grandes calidades que para esto concurren en la serenísima, muy alta y muy poderosa Emperatriz y Reina doña Isabel, nuestra muy cara y muy amada mujer y el amor que a estos nuestros Reinos y súbditos tiene... elegimos y señalamos, constituimos y nombramos a la dicha Emperatriz y Reina, para que sea nuestro Lugarteniente General y Gobernadora destos dichos nuestros Reinos y Señoríos, de Castilla, de León, de Granada”. Fernández Álvarez, M. (dir.). (1973). *Corpus Documental de Carlos V*, tomo I, (1516-1539). CLXVIII, 1 de marzo de 1535, Carlos V a Isabel, pp. 408-413. Citado por Marion Reder Gadow en su conferencia titulada “Isabel de Portugal, gobernadora de los Reinos de España” (Real Monasterio de Yuste, 17 de julio de 2019).

firma en Toledo, el 26 de julio de 1529, de la capitulación que permitió a Pizarro conquistar, colonizar y evangelizar Nueva Castilla, parte del territorio que hoy constituye Perú, y que supuso el respaldo de la Corona al trujillano para su empresa en las Indias¹¹.

La política de Carlos y de Isabel en aquellas tierras no solo fue la de extraer todo el beneficio económico que pudieran para sus contiendas europeas sino que mantuvieron un vivo interés en que la colonización se produjera evitando cualquier abuso, tal como habían proclamado las *Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los yndios* o Leyes de Burgos, treinta y cinco leyes que en 1512 regulaban el régimen jurídico de los pobladores de las tierras descubiertas, sus condiciones de vida, de trabajo y sus derechos, y se reconocía por primera vez su condición de hombres libres y titulares de derechos humanos básicos como el de la libertad y la propiedad.

La alianza política que formaron Carlos e Isabel duró lo poco que duró su matrimonio de trece años, cercenado por la temprana muerte de la Emperatriz con solo 35 años de edad¹². La muerte de esta sumió a Carlos V en una profunda melancolía que desembocó en una de sus crisis psíquicas a las que tan habituado estaba¹³. Hemos de tener en

11 En el valioso testimonio que supone la obra de Foronda –Foronda y Aguilera, M. (1914), *Estancias y viajes del Emperador Carlos V desde el día de su nacimiento hasta el día de su muerte, comprobados y corroborados con documentos originales, relaciones auténticas y manuscritos de su época y obras existentes en los archivos y bibliotecas públicos y particulares de España y del extranjero*– puede leerse la siguiente breve crónica de la víspera, 25 de julio de 1529: “Carta de C.V a los Diputados participandoles que durante su ida a Italia deja por Lugarteniente y Procuradriz (sic) a la Princesa, Emperatriz y Reina, su mujer”.

12 “Nunca la traicionasteis. Ella lo era todo para vos. Esposa, madre, gobernante en vuestra ausencia, amiga y el amor de vuestra vida. Ambos lloraron por aquella mujer, en verdad excepcional, que había muerto prematuramente, arrancada de este mundo con tanta crueldad”. CARLINO, L. (2016). *Carlos, cuestión de orgullo*, Bóveda, p. 440.

13 Foronda, *op. cit.* relata así el día de la muerte de la Emperatriz y posteriores: “La Emperatriz el 1 de mayo siguiente, a la una de la tarde, habiendo hecho testamento y recibido los Sacramentos, entregó su alma a Dios, en presencia de S.M., que incontinenti

cuenta que los antecedentes familiares de Carlos V le hacían propenso a esta patología ya que su bisabuela Isabel de Portugal acabó sus días recluida en Arévalo; su abuela materna, Isabel la Católica, era “una reprimida recalcitrante con una notable pobreza afectiva que siempre prefirió que la temieran a que la amaran”; y su madre Juana, como es bien sabido, padeció una depresión con rasgos psicóticos que se agravaron con su largo cautiverio, responsable último de su acentuado deterioro mental. Carlos heredó una cierta predisposición para padecer trastornos afectivos relacionados con el humor, como una especie de substrato neuropsíquico, transmitido genéticamente, favorecedor de este tipo de trastornos mentales. En su edad adulta, “desembocó en una depresión con algunos rasgos esquizotímicos y paranoides como la acentuada desconfianza en los demás, su rigidez afectiva que le hizo ser un hombre poco diplomático y dialogante, incapaz de reír o de disfrutar con sus éxitos, la hipertrofia de su yo –cuyo origen se remonta a su niñez–, sus propias vivencias y la influencia negativa de numerosos estresores psicosociales de su vida trepidante”¹⁴.

YUSTE

Algo más de dieciséis años pasaron desde la muerte de Isabel hasta que Carlos decidiera retirarse a Yuste. Con cincuenta y cinco años, el César se sentía viejo y cansado. Buscando su último refugio acudió al consejo de su buen amigo y compañero de armas D. Luis de Ávila y Zúñiga, Marqués consorte de Mirabel, natural de Plasencia, a quien le

se retiró a su Cámara (...) Incontinenti S.M. se retiró a Sainct Hierome, fuera de Toledo donde permaneció hasta el 27 de junio”.

14 Vid. Guerrero Cabanillas, V. (2009). “Enfermedades y muerte de Carlos V” en *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXV, num. III p. 1.175.

pidió que le recomendara un lugar en la Corona de Castilla en el que estuviera asistido espiritualmente por monjes jerónimos. Posiblemente también le pidiera opinión a su amigo el Conde de Osorno. Aunque en algún momento inicial pensó retirarse en Salvatierra de los Barros, el destino final y definitivo no podía ser otro que el Monasterio de Yuste¹⁵. Decidido a acabar allí sus días, mandó construir una morada a la que hoy llamamos “Palacio de Carlos V” o “Palacio del Emperador” pero que de palacio y de lujo nada tiene. Se trata de una casa austera, sin pretensiones, de dos plantas simétricas ideadas para habitar la superior en los meses fríos y la baja durante los meses de calor. Mucho tendría que ver en tal sobriedad que el encargado de diseñar el edificio y dirigir las obras no fuera un arquitecto de la Corte sino un monje, Fray Antonio de Villacastín. Nunca llegó a vivir en la planta baja porque cuando llegó a Yuste, 3 de febrero de 1557, ocupó el piso superior, más cálido, y cuando llegó el estío no se bajó a la planta inferior, que emplearon algunos de sus servidores. Su retiro fue el de un gran príncipe, no el de un monje o un ermitaño: ni abandonó sus preocupaciones políticas ni dejó de recibir a emisarios y dignatarios¹⁶.

El 17 de septiembre de 1556 abandonó por última vez Flandes. El 28 de ese mes llegó a Laredo y el 6 de octubre comenzó un largo y penoso viaje hacia Extremadura, unas veces en silla a brazos y otras en litera. Cuando estaba próxima su llegada a Yuste, las obras no habían concluido. Ese fue el motivo de que desde noviembre de 1556 a febrero de 1557 residiese en el castillo de los Condes de Oropesa aguardando la terminación de las obras con su habitual mal humor ya referido.

15 “Deseo retirarme entre vosotros a acabar la vida; y por eso querría que me labrácedes unos aposentos en San Jerónimo de Yuste, y para lo que fuera menester acudiréis al secretario Juan Vázquez de Molina, que él procurará dineros; para lo cual os envió el modelo de la obra”, carta de Carlos V a Fray Juan de Ortega en junio de 1553, citada por Guerrero Cabanillas, V. en *Enfermedades...* p. 1.165.

16 Vid. Guerrero Cabanillas, V. en *Enfermedades...* p. 1.188.

Carlos llegó solo a Yuste. No físicamente¹⁷, es evidente, pero llegó solo si por tal entendemos a quien siente angustiosamente la falta de su complemento vital, personal y político. Yuste no llegó a ver jamás a Isabel, fallecida casi dieciocho años antes de que el Emperador pusiera su pie en aquella nueva morada. Su ausencia física quedó en parte paliada por el permanente recuerdo que Carlos mantuvo vivo durante los diecinueve meses y dieciocho días últimos de su vida en aquel apartado lugar al pie de la sierra de Tormantos: las paredes recubiertas de pesadas cortinas de color negro, como señal permanente de luto, y la pintura de Tiziano “que le permite a Carlos encontrar su compañía en el mundo de los sueños, donde ella aparece con los atributos de una santa o una virgen”¹⁸.

La fantasía, como libre que es, nos lleva a imaginar cómo hubiera sido la vida de Carlos si Isabel no hubiese muerto tan prematuramente; o cómo hubiera sido el retiro imperial en Yuste con la presencia de la Emperatriz; o si en lugar de haberse retirado a este recóndito lugar hubieran ido a su querida Sevilla o a Granada o a Lisboa, o a algún lugar pequeño situado cerca de estas grandes urbes. Pero estas ensoñaciones no tienen cabida aquí. Lo que sí tiene cabida es que la

17 “Su idea, en principio, eso sí, fue la de licenciar gran parte de su servidumbre que estaba compuesta por nada menos que 762 personas ¡no cabían en Yuste ni en Cuacos!, quedando tan solo unas 50 personas para su servicio. Entre ellos Martín de Gaztelu, como secretario, Luís Méndez de Quijada, como mayordomo, Guillermo Male, su amanuense y ayuda de cámara, un hombre muy culto con el que le encantaba conversar y asistir a sus debates y discusiones con Mathis, el médico flamenco, con quien leía sus libros favoritos, Giovanni Turriano, una capilla musical, de música coral, como había sido siempre, y de música instrumental, como empieza a ser la moda, panaderos, cerveceros, vinateros, un cazador, Juan Balletero, para que le matase grullas, avutardas, perdices, palomas y patos salvajes, un hortelano y dos o tres barberos para ‘curar la gota, si le viniese, y una llaga en el dedo meñique de la mano derecha y sus almorranas que sangraban de vez en cuando’, según sus propias palabras”. Vid. Guerrero Cabanillas, V. *Enfermedades...* p .1.188.

18 Mazón Morales, V. (2016). “El relojero de Yuste. Los últimos días de Carlos V de José Antonio Romero Lozano” en *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXXII, num. III, p. 1.659.

memoria de la Emperatriz, que no su cuerpo, siempre ha morado en Yuste, y la certeza de que el recuerdo de Isabel acompañó a Carlos en los días que duró su agonía y en el momento postrero de la muerte.

Cinco siglos después, Isabel ha estado en Yuste. Durante los días 17 al 19 de julio de 2019 se han congregado en la que fue última morada de su esposo, el Emperador, más de cuarenta jóvenes europeos e iberoamericanos y una docena de ilustres especialistas en el papel de la mujer en la Europa renacentista y en el Nuevo Mundo. En Yuste se ha hablado de las mujeres humanistas, de las mujeres que hubo en la vida de Carlos –y en especial de Juana de Castilla y de María de Hungría–, del papel de las mujeres en las misiones de la América colonial española y de las que de aquí viajaron a México; se ha hablado de la Virgen de Guadalupe y de la Malinche, y hasta de brujas y de brujos. Y se ha hablado de Isabel como esposa y como reina.

Todo ello en la sede de una institución que en parte es heredera del espíritu de Isabel, europea por nacimiento e iberoamericana por convicción, que tiene como misión ser lugar de encuentro entre Europa e Iberoamérica para contribuir a la promoción de la democracia, el respeto a los derechos humanos, el fomento de la paz y la concordia internacional así como el desarrollo integral, armónico, equilibrado y sostenible de todos los pueblos y naciones, especialmente mediante la promoción de la cultura, la investigación, la difusión del conocimiento, la integración social y la promoción del multilingüismo. Tal como seguramente le hubiese gustado a Isabel, mujer culta, políglota y sensible con los problemas de ambos lados del Atlántico.

DESPEDIRSE DE NUESTRA SEÑORA.
LOS FUNERALES SOLEMNES DE JUANA
DE CASTILLA Y DE MARÍA DE HUNGRÍA
CELEBRADOS EN BRUSELAS (1555 Y 1558)

GUSTAAF JANSSENS

KU Leuven (Bélgica) / Academia Europea e Iberoamericana de Yuste (España)

Las exequias de los príncipes en la Baja Edad Media y en la Edad Moderna eran la oportunidad perfecta para transmitir las grandes hazañas, las virtudes y la fama de los difuntos a su sucesor o sucesora y en las áreas donde el difunto había reinado. Una ceremonia fúnebre real duraba dos días. El primer día se realizaba una vigilia a última hora de la tarde o durante las primeras horas de la noche. La ceremonia continuaba al día siguiente, generalmente con la celebración de tres misas y con un sermón fúnebre. Tanto el primero como el segundo día se realizaba una procesión desde el palacio hasta la iglesia. En los Países Bajos borgoñones, este ritual funerario se convirtió en una práctica común a partir de finales del siglo XV. El ejemplo por excelencia de exequias reales en los Países Bajos era la ceremonia que se organizó en Bruselas en memoria de Carlos Quinto en 1558. Tales ceremonias fúnebres eran, al igual que los matrimonios y las Felices Entradas de príncipes, expresiones del llamado “estado teatral”, un concepto derivado de la antropología, que fue lanzado en el año 1983 por los profesores flamencos Walter Prevenier (°1934) y Wim Blockmans (1945°), y que inspiró la investigación de muchos historiadores¹.

1 Cools, H. (2010). “Uitvaarten als intredes. De scenografie van de successie bij aristocratische begrafenissen in de Bourgondisch-Habsburgse landen en in de jonge republiek” en *Bourgondië voorbij. De Nederlanden 1250-1650. Liber alumnorum Wim Blockmans*

Varios historiadores ya han estudiado en profundidad estas impresionantes funerales de príncipes, y la fuente iconográfica por excelencia de la procesión fúnebre es la serie de grabados de Johannes y Lucas van Duetecum con el texto *La magnifique et somptueuse Pompe Funèbre faite aux Obseques et Funerailles du tresgrand et tresvictorieux Empereur Charles Cinquième(...)*, publicado en 1559 en Amberes por Cristóbal Plantín². Nuestra contribución se centra en las ceremonias funerarias que se llevaron a cabo en Bruselas para dos familiares femeninas muy cercanas de Carlos Quinto: la ceremonia de 1555 en honor a la reina Juana I de Castilla (1479-1555)³ y la de 1558 en honor de María de Hungría (1505-1558)⁴. Estas mujeres eran dos princesas de sangre real, ambas viudas, que habían ejercido poderes de gobierno y que, cada una a su manera, ocupan un lugar en la historia que los Países Bajos y España tienen en común.

LA REINA JUANA Y SUS EXEQUIAS EN BRUSELAS (1555)

La reina Juana I de Castilla (1479-1555) murió el 12 de abril de 1555 en el Palacio Real de Tordesillas. La ceremonia fúnebre tuvo lugar tres días después en la iglesia del cercano monasterio de Santa Clara. En 1564 sus restos fueron trasladados a la Capilla Real de Granada, donde fue enterrada junto a su esposo, Felipe el Hermoso (1478-1506)⁵.

(red. M. Damen & L. Sicking), Hilversum, p. 195-196 – cfr. Prevenier, W. y Blockmans, W. (1983). *De Bourgondische Nederlanden*, p. 225-227. Véase también: Muir, E. (2001). *Fiesta y rito en la Europa Moderna*.

2 Voet, L. (1980). *The Plantin Press (1555-1589). A Bibliography of the Works printed and published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*, t. 3, n° 939 y n° 939A.

3 Fernández Álvarez, M. (2011). “Juana I” en *Diccionario Biográfico Español* [DBE], t. 28, p. 320-323.

4 Fernández Álvarez, M. (2012). “María de Hungría” en *DBE*, t. 32, p. 458-461.

5 Calderón Ortega, J. M. (2011). “Felipe I, el Hermoso” en *DBE*, t. 18, p. 454-459.

Después de la muerte de la reina Juana se organizaron ceremonias en varias ciudades del reino. Ese fue el caso de Valladolid, Barcelona, Sevilla, Burgos, Teruel, Zaragoza y Bruselas, entre otros. Allí, el 15 y 16 de septiembre de 1555, se celebraron las exequias de la reina⁶. Su hijo, el archiduque Carlos de Habsburgo (1500-1558), era el heredero de los duques de Borgoña y Señor de los territorios borgoñones en los Países Bajos. En 1518 se proclamó rey de Castilla. Siendo Juana reina *de jure* hasta su muerte, de hecho era Carlos quien gobernaba⁷.

Durante mucho tiempo, la historiografía solo reconocía a la reina Juana I de Castilla como “Juana la Loca”, la “viuda loca” que no quiso ceder el cadáver de su esposo, que fue declarada incapaz, que no estaba en condiciones de gobernar y que, finalmente, murió en reclusión en el Palacio Real de Tordesillas. El período de su reinado estuvo a la sombra del de sus padres y del de su hijo Carlos. Su vida inspiró a muchos artistas románticos y cineastas⁸. Tanto en Bélgica como en los Países Bajos, ella seguía siendo una figura histórica al margen⁹, pero hay que decir que el incansable Luis-Prosper Gachard (1800-1880), el archivero belga que en 1843 fue el primer investigador extranjero que pudo trabajar en el Archivo General de Simancas, dedicó a Juana

6 Zalama, M. Á. y Pasqual Molina, J. F. (2015). “Exequias por la reina Juana I en Londres: religión, política y arte” en *Potestas*, 8, p. 156-157; y Fleming, G. B. (2018). *Juana I. Legitimacy and conflict in Sixteenth-century Castile*. Cham, p. 319.

7 Fernández Álvarez, M. (2011). “Carlos I de España y V en Alemania”, in: DBE, t. 11, p. 453-462.

8 García Melero, J. E. (1999). “Lugar de encuentro de tópicos románticos: ‘Doña Juana la Loca’ de Pradilla” en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie 7. Historia del Arte*, 12, p. 317-334; Guillamón Carrasco, S. (2016). “La sexualización de la heroína histórica en el cine español: de *Locura de amor* a *Juana la Loca*” en *Asparkia. Investigación feminista*, n° 27, p. 113-130.

9 Fagel, R. (2006). “Juana de Castilla y los Países Bajos. La historiografía neerlandesa sobre la reina” en *Juana I de Castilla, 1504-1555: de su reclusión de Tordesillas al olvido de la historia: I Simposio Internacional sobre la Reina Juana I de Castilla, Tordesillas (Valladolid), 23 y 24 de noviembre de 2005* (red. M. Á. Zalama Rodríguez), p. 87-106.

varios estudios¹⁰. Sin embargo, la historiografía reciente ha corregido la imagen tradicional de la llamada “reina invisible”. Me gustaría referirme a los artículos de Bethany Aram y de Thérèse de Hemptinne¹¹, a las biografías de Manuel Fernández Álvarez y de Gillian B. Fleming¹², a la “psicobiografía” de Luis Mínguez Martín, así como a otras publicaciones, como las contribuciones que aparecieron en dos volúmenes dedicados a la reina Juana I y su época en 2006, 2008 y 2010¹³.

Con la antigua imagen de “la reina loca” en la mente, se puede imaginar la sorpresa de un historiador francés de Arras, que se mantuvo en el anonimato –firmaba con “Le bibliophile artésien”–, quien en 1856 conoció la existencia de un manuscrito conservado en una colección privada que contiene la descripción de las ceremonias funerarias reales organizadas en 1555 en Bruselas para la reina Juana¹⁴.

10 Janssens, G. (2014). “Luis-Prospér Gachard y la historiografía de Carlos V (1872-2012)” en Gachard, L.-P. (2014). *Carlos V*, p. XXIII. Las publicaciones de L.-P. Gachard tocante a Juana de Castilla datan del año 1869. Se cita sobre todo: “Sur Jeanne la Folle et les documents concernant cette princesse qui ont été publiés récemment” en *Bulletin de la Commission royale d’Histoire*, 2ª Serie, t. 27 (1869), p. 200-233.

11 Aram, B. (2002) “Juana ‘the Mad’, the Clares, and the Carthusians: Revising a Necrophile Legend in Early Habsburg Spain” en *Archiv für Reformationsgeschichte*, 10, p. 172-191; Hemptinne, T. de. (2003). “Jeanne de Castille, une reine entre folie et pouvoir (1479-1555)” en *Charles V in Context: The Making of a European Identity* (red. M. Boone & M. Demoor), p. 235-248;

12 Fernández Álvarez, M. (2010). *Juana la loca. La cautiva de Tordesillas*; Fleming, G. B. (2018). *Juana I. Legitimacy and conflict in Sixteenth-century Castile*, Cham.

13 Mínguez Martín, L. (2004). “Psicobiografía de Doña Juana I de Castilla y Aragón” en *Informaciones psiquiátricas. Publicación científica de los Centros de la Congregación de Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús*, nº 175, p. 41-54; (2006). *Juana I de Castilla, 1504-1555: de su reclusión de Tordesillas al olvido de la historia: I Simposio Internacional sobre la Reina Juana I de Castilla*, Tordesillas (Valladolid), 23 y 24 de noviembre de 2005 (red. M. Á. Zalama Rodríguez); (2008). *Juana of Castile. History and Myth of the Mad Queen* (red. M.A. Gómez, S. Juan-Navarro & Ph. Zatlín); (2010) *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno* (red. M. Á. Zalama Rodríguez).

14 NN. (1856). “Cérémonies funèbres célébrées à Bruxelles, en l’honneur de Jeanne de Castille en l’année 1555” en *Revue de l’Art chrétien. Recueil mensuel d’Archéologie religieuse*, 10, p. 147. La descripción de las ceremonias: *Ibidem*, p. 150-170. El sermón: *Ibidem*, p. 165-171.

Además de esta descripción en francés, también tenemos una descripción neerlandesa en *Die Nieuwe Chronijcke van Brabant (...)* [“La Nueva Crónica de Brabante”] de Gysbrecht Mercx, y que en 1565 fue impreso en Amberes¹⁵. Gran parte de este texto fue copiado en la segunda parte de la crónica de Holanda, Zelanda, Frisia, Brabante, etc., de Ellert de Veer, quien apareció en Dordrecht en 1595¹⁶.

El fallecimiento de la reina Juana y sus exequias en Bruselas

La noticia de la muerte de la reina Juana llegó a Bruselas el 9 de mayo de 1555. Ese día, a las 9 de la noche, sonaron las campanas de la iglesia de Santa Gúdula. Desde el día siguiente, el 10 de mayo, y hasta el 4 de junio, las campanas de todas las iglesias de Bruselas sonaban diariamente en memoria de la reina fallecida¹⁷.

Desde el momento en el que en Bruselas se conoció la noticia de la muerte de la reina Juana, se empezó a preparar todo para el solemne funeral que tendría lugar cuando el príncipe Felipe (el futuro rey Felipe II, 1527-1598) llegara a Bruselas¹⁸. En ese momento, él estaba en Inglaterra. Se casó allí en 1554 con la reina de Inglaterra María Tudor (1516-1558)¹⁹, la hija del rey Enrique VIII (1491-1547) y de Catalina de Aragón (1485-1536)²⁰. A principios de mayo de 1555, él también

15 Mercx, G. (1565). *Die Nieuwe Chronijcke van Brabant oft vervolch vande oude, midtsgaders Vlaenden, Hollandt en Zeelant. Verhalende int langhe alle gheschiedneissen (...). Beghinnende anno XV.C ende XVI ende eyndende anno XV. C.LXV incluz (...)*. Jan Mollijns, p. 350-352.

16 V[eer], E. [de]. (1595). *Dat tweede deel vande Hollantsche ende Seelantsche Cronijcke. Mitsgaders der Brabantscher, Vlaemscher, Gelderscher, Vriescher, ende dandere Nederlanscher, ende der selver omliggende Provintien gheschiedenissen, ende veranderinge inde Religie (...). Vanden jare vijftihien hondert seshien, totten jare vijf ende tnegentich*. Peeter Verhaghen, p. 220-221.

17 Mercx, G. *Die Nieuwe Chronijcke*, p. 348.

18 Fernández Álvarez, M. (2011). “Felipe II” en *DBE*, t. 8, p. 462-472.

19 Weikel, A. (2004). “Mary I”, in: *Oxford Dictionary of National Biography* [ODNB], t. 37, p. 111-124.

20 Wives, R. (2004). “Henry VIII” en *ODNB*, t. 26, p. 522-551; Fernández Álvarez, M. (2010). “Catalina de Aragón” en *DBE*, t. 12, p. 752-754.

se enteró de la noticia de la muerte de la reina Juana, su abuela. Finalmente, el 17 y 18 de junio de 1555 se celebró el funeral de la reina Juana en la catedral de San Pablo de Londres. Además de un hecho protocolario, también era un evento familiar. Catalina de Aragón, madre de María y esposa de Felipe, era la hermana de la reina Juana²¹.

El 8 de septiembre, el príncipe Felipe llegó a Bruselas²². Inmediatamente visitó a su padre, que a finales de 1554 - principios de 1555 decidió retirarse de la vida pública, y que desde el verano de 1553 ya no vivía en el palacio del Coudenberg en Bruselas, sino en una casita situada al borde del parque de su palacio. Por fin podían comenzar los preparativos para el funeral de la reina. Durante las siguientes semanas, el Emperador preparó su abdicación y firmó un documento que declaraba que entregaría sus posesiones en los Países Bajos a su hijo Felipe²³. La abdicación se celebraría el 25 de octubre del mismo año de 1555²⁴.

La ceremonia fúnebre en honor de la reina Juana en Bruselas tuvo lugar en la iglesia de Santa Gúdula, la misma iglesia donde se organizaron los servicios fúnebres para sus padres, la reina Isabel de Castilla (1450-1504) y Fernando de Aragón (1452-1516). Al final del servicio fúnebre para la reina Isabel (en enero de 1505), el duque Felipe el Hermoso (1478-1506), marido de la princesa Juana, se manifestó como heredero, y en enero de 1516, con ocasión de las exequias del

21 Zalama, M. Á. y Pascual Molina, J. F. "Exequias por la reina Juana I en Londres", p. 149-174.

22 Mercx, G. *Die Nieuwe Chronijcke*, p. 349.

23 Parker, G. (2019). *Carlos V. Una nueva vida del emperador*, p. 553-555.

24 Con respecto a la abdicación de Carlos V: Parker, G. *Carlos V*, p. 556-559; Richter, S. (2010). "Zeremonieller Schlusspunkt. Die Abdankung als Herrschertot" en *Thronverzicht. Die Abdankung in Monarchien vom Mittelalter bis in die Neuzeit* (red. S. Richter & D. Dirbach), p. 80-86, y Schieder, M. "Ay, no; no, ay; for I most nothing be". Die Abdankung des Monarchen – eine Leerstelle in der Herrscherikonographie", *Ibidem*, p. 295-297. Véase también Gachard, L.-P. "L'abdication de Charles-Quint" en *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1ª Serie, 21 (1854;2), p. 880-942.

rey Fernando, el archiduque Carlos de Habsburgo (el futuro Carlos I / Carlos V) se había manifestado como el sucesor de su abuelo²⁵.

Probablemente, el escenario para las ceremonias funerarias de la reina Juana en Bruselas fue preparado por Antoine de Beaulaincourt, señor de Bellenville (1488-1559). Era el “heraldo de armas Toisón de Oro” y familiarizado con tales ceremonias²⁶.

Como ya he señalado, una procesión funeraria era un elemento fijo en el ritual. En Bruselas, la procesión partió del Palacio hacia la iglesia principal en la zona baja de la ciudad. Desde la plaza frente al palacio del Coudenberg, el camino hacia la iglesia de Santa Gúdula estaba cercado por una valla y 250 postes. A ambos lados del recorrido, 174 miembros de los diferentes artesanados de Bruselas se habían puesto sosteniendo antorchas encendidas. En cada una de las antorchas se había fijado el escudo de armas de la reina.

La primera ceremonia se celebró el lunes 15 de septiembre por la tarde. El clero se reunió en la iglesia de Santa Gúdula. Allí también se reunieron los alumnos de la escuela de la catedral con sus maestros y con el rector. De la iglesia salieron en procesión hacia el Palacio, junto con los frailes franciscanos, los padres dominicos y los miembros de todos los demás monasterios de Bruselas. Les seguía el clero parroquial de Bruselas, junto con los cánones y el decano de Santa Gúdula. Por último, llegaron los cantantes de la capilla de la corte, los prelados y los obispos. Debido a que el tiempo era muy malo –según la crónica de Gysbrecht Mercx, llovía y granizaba–, los altos clérigos no se habían puesto sus ropajes más valiosos. Al llegar al palacio, todos esperaron al príncipe Felipe. Cuando salió, escribe Gysbrecht Mercx, el mal tiempo se detuvo “como un milagro”²⁷.

25 Cools, H. “Uitvaarten als intredes”, p. 197-198.

26 NN. “Cérémonies funèbres célébrées à Bruxelles”, p. 148. Una nota biográfica tocante a Baudelaincourt: D’Amat, R. (1951). “Beaulaincourt (Antoine de)” en *Dictionnaire de Biographie française*, t. 5, col. 1111-1112.

27 Mercx, G. *Die Nieuwe Chronijcke*, p. 350.

Desde el Palacio, toda la procesión recorrió el camino marcado. Los clérigos ordinarios y los cantantes en cabeza, seguidos por los abades, los prelados y los obispos, siendo el último el arzobispo de Cambrai²⁸ y, junto a él, los abades de la abadía del Parque (“Parkabdiĵ”)²⁹ de Heverlee (cerca de Lovaina) y de la abadía de Marchiennes³⁰. Detrás del alto clero se encontraban los miembros del ayuntamiento de Bruselas. Detrás de ellos, los miembros del personal de la corte y un grupo de 200 hombres pobres vestidos de luto. Cada uno de ellos llevaba en sus manos una antorcha con los escudos de armas de España. Siguiendo a este grupo se encontraban los miembros de la Cámara de Cuentas y los miembros del Consejo de Finanzas. Detrás iban los príncipes, los condes y los embajadores de los príncipes extranjeros. Después salieron dieciocho trompetistas: nueve con estandartes negros en la trompeta, mientras que otros nueve portaban el estandarte del Emperador. A continuación se encontraban los heraldos de armas, los mayordomos y un caballo negro vestido con un paño negro adornado con bordes dorados. En la silla de señora había una almohada con una corona. La corona fue de oro y adornada con perlas, rubíes y diamantes. El escudero principal guiaba al caballo. Iba precedido por cuatro heraldos que llevaban los escudos de la reina y que representaban a sus cuatro reinos, es decir: Castilla, León, Aragón y Sicilia. Le seguía el heraldo de armas de la

28 Robert de Croÿ (ca. 1500 - 1556), obispo de Cambrai (1515-1556): Soen, V. y Meulebroucke, A. Van de. (2018). “Vanguard Tridentine reform in the Habsburg Netherlands. The episcopacy of Robert de Croÿ, bishop of Cambrai (1519-57)” en *Church, Censorship and Reform in the Early Modern Habsburg Netherlands* (red. V. Soen, D. Vanysacker & W. François) (Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique, 101), p. 125-144.

29 Louis Van den Bergh (1495-1558): D’Haenens, A. (1996). “Abbaye de Parc à Heverlee” en *Monasticon Belge* (red. A. D’Haenens y otros.) , t. 4 (3), p. 3.

30 Arnold Gantois (+ 1582), teólogo: Sammarthani [D. de Sainte-Marthe], D. *Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distribute (...)*, t. 3, col. 398. Marchiennes, antes situado en el ducado de Henao de los Países Bajos, está ahora en Francia, cerca de Douai: Cottineau, L. H. (1939). *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. 2, col. 1738-1738.

reina. Este llevaba el escudo de armas de la reina, y estaba flanqueado por Lamoral conde de Egmont (1522-1568)³¹ y por Martín de Gurrea y Aragón, conde de Ribagorza y IV duque de Villahermosa (1525/26-1581)³². Inmediatamente después del caballo con la corona seguía el príncipe Felipe, rey consorte de Inglaterra. Iba a pie y llevaba una gran capa de luto cuya capucha le cubría la cabeza. Cuatro hombres portaban la cola del manto. Eran el duque de Medinaceli³³, el conde de Arundel³⁴, el consejero de Estado y Guerra don Antonio de Toledo (+ 1579)³⁵, y Ruy Gómez de Silva, príncipe de Eboli (1516-1573)³⁶. Detrás del príncipe Felipe iban el nuncio papal, el obispo de Arras³⁷ y el presidente Viglio³⁸. Estos iban seguidos por una serie de nobles y por los caballeros del Toisón de Oro. Estos nobles estaban acompañados de alabarderos. Al final, los arqueros cerraban la procesión³⁹.

Estamos bien informados sobre la decoración de la iglesia. El pasillo central estaba separado de los pasillos laterales con telas negras y encima

31 Janssens, G. (2011). “Egmont, Lamoral de” en *DBE*, t. 17, p. 54-55.

32 Morte García, C. (2011). “Martín de Gurrea y Aragón” en *DBE*, t. 25, p. 223-224.

33 Juan de la Cerda y Silva, IV duque de Medinaceli (° ca. 1515-1575): Echevarría Bacigalupe, M.A. (2010). “Juan de la Cerda y Silva” en *DBE*, t. 13, p. 216-220.

34 Henry Fitzalen, XII conde de Arundal (1512-1580) fue mayordomo del príncipe rey consorte Felipe en Inglaterra: Lock, J. (2004). “Fitzalen, Henry” en *ODNB*, t. 19, p. 758-765.

35 Barquero Goñi, C. (2013). “Antonio de Toledo” en *DBE*, t. 47, p. 978-979.

36 Carlos Morales, C.J. de y Martínez Millán, J. (2011). “Ruy Gómez de Silva” en *DBE*, t. 23, p. 584-588. Véase también: (2018). *Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli. Su tiempo y su contexto* (red. J.A. Guillén Berrendero, J. Hernández Franco & E. Alegre Carvajal).

37 Antoine Perrenot, cardenal Granvela (1517-1586), obispo de Arras (1536-1561) y arzobispo de Malinas y cardenal (1561-1582), fue uno de los más importantes consejeros de Carlos V y de Felipe II: Gómez Rivero, R. (2013). “Perrenot de Granvela, Antonio” en *DBE*, t. 41, p. 391-396.

38 El jurista frisón Viglius (1507-1577) fue presidente del Consejo Privado y del Estado de los Países Bajos: Doyle, D. (1996). “Viglius, Joachim van Aytta van Zuychem” en *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, t. 4, p. 235-236

39 La descripción de la procesión: “Cérémonies funèbres”, p. 157-161.

de estas se habían colocado los escudos de la reina. Los altares situados contra los pilares estaban cubiertos con telas negras que exhibían cruces de color rojo carmesí. Había dos velas con el escudo de armas de la reina en cada altar. Entre los primeros cuatro pilares de la iglesia se había erigido una capilla ardiente. Era una construcción de tres niveles, cada uno de aproximadamente cuatro pies de altura y con alrededor de 700 velas. El nivel inferior estaba cubierto con un paño negro y sobre él había un paño de terciopelo con el escudo de armas de la difunta. Los niveles superiores estaban decorados con un paño dorado, otra vez con el escudo de armas. En las cuatro esquinas de la construcción había velas y los escudos de los cuatro reinos de la reina fallecida. Ángeles fueron colocados en las cuatro esquinas del primer nivel. Estas figuras estaban vestidas y cada una llevaba el escudo de armas de la reina. Alrededor de la capilla ardiente se colocaron cuatro grandes candeleros con velas. Coronaba la construcción una gran tela dorada, bordada con una cruz de terciopelo de color rojo carmín. En el féretro se colocó la corona real sobre una almohada dorada, junto a él los cuatro escudos de armas que los heraldos habían llevado. A la derecha de la capilla ardiente se había erigido un pequeño oratorio para el príncipe Felipe. Los embajadores se encontraban justo enfrente de la misma. Más hacia el altar mayor, en ambos lados, se encontraban los lugares destinados a los prelados. Más hacia abajo se encontraban los nobles ingleses y los caballeros del Toisón de Oro. Detrás se construyó una plataforma para el coro⁴⁰. La ceremonia religiosa, oficiada por el arzobispo de Cambrai, empezó una vez que el Príncipe y los demás dignatarios tomaron asiento. Siguieron tres lecturas cantadas. Después del servicio, todos, excepto los clérigos, se dirigieron al Palacio. El grupo de las 200 personas pobres con antorchas encendidas en la mano abrió la procesión. El príncipe Felipe los seguía a caballo⁴¹.

40 La descripción de la decoración de la iglesia: “Cérémonies funèbres”, p. 150-156, y Mercx, G. *Die Nieuwe Chronijcke*, p. 351-352.

41 “Cérémonies funèbres”, p. 161.

Al día siguiente, 16 de septiembre, todos aquellos a los que se esperaba en la procesión se reunieron a las ocho y media de la mañana en la plaza frente del palacio. Los clérigos esperaban en la iglesia de Santa Gúdula, donde cantarían dos misas: una en honor del Espíritu Santo y otra en honor de la Virgen María. A las nueve, la procesión partió del Palacio hacia la iglesia. La misa de réquiem fue celebrada allí en presencia de todos. En la ofrenda, el príncipe Felipe recibió una vela con los escudos de armas de la reina. En esta vela se había fijado una moneda de oro. El Príncipe se levantó, avanzó, se arrodilló ante el altar mayor y ofreció la vela con la moneda. A continuación, escuchó el sermón fúnebre desde su oratorio⁴².

El sermón fúnebre de Antoine Havet

El sermón fue pronunciado por el padre Antoine Havet (ca. 1500-1578)⁴³. Después de que había saludado al príncipe Felipe como “muy noble, muy poderoso, y muy generoso rey de Inglaterra”, señaló a los presentes en la iglesia que, por tradición, se debía guardar luto por la muerte de sus seres queridos. Según él, la alabanza no es útil para la difunta, pero otros sí pueden beneficiarse de ella, imitando las virtudes y cualidades de la difunta⁴⁴. Conmemoraba después que la reina era la hija de los reyes católicos, que habían llevado la paz a Castilla y que habían conquistado Granada y otras ciudades. Conmemoraba también que el rey Fernando había anexionado el Rosellón a Aragón, que había conquistado Nápoles de los franceses y que había establecido

42 “Cérémonies funèbres”, p. 161-163.

43 El padre dominico Havet era el confesor de las gobernadoras María de Hungría y Margarita de Parma. En 1562 fue nombrado obispo de Namur: Thion, A. (1990). “Havet (Antoine-Joseph)” en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* (red. R. Aubert), t. 23, col. 619-620. Véase también: Proyat, N. N. “Notce sur Antoine Havet, premier évêque de Namur” en *Mémoires de l'Académie d'Arras*, 36 (1864), p. 123-143.

44 “Cérémonies funèbres”, p. 164-165.

su poder en varias áreas de África. Durante esas guerras, enfatizó Havet, la reina Isabel gobernó con gran prudencia. También menciona el descubrimiento del Nuevo Mundo de América, donde el cristianismo se predicaba a la población indígena y donde ahora “hay casi tantas diócesis, monasterios e iglesias como en Europa”. El rey Fernando había expulsado a los judíos de España y fue él quien instituyó la Inquisición, una institución que el padre Havet calificaba como “muy útil”⁴⁵. En todo, continúa Havet, el rey Fernando siguió el sabio consejo de su esposa Isabel, a quien comparó con Pompeia Plotina, la esposa del emperador romano Trajano⁴⁶. Esta ilustre pareja de los reyes católicos fue, según Havet, la fuente de donde nació la reina Juana. Havet continuaba que Juana, en su matrimonio con el archiduque Felipe de Borgoña, había sido “casta como Sara, adorable como Raquel y fértil como Lía”⁴⁷. Por lo tanto, podría compararse con la mujer a la que se canta en el Salmo 128: “Tu esposa será como vid fecunda en medio de tu casa”. La vid real había dado a luz a seis hijos: dos varones y cuatro hijas, que defendieron la fe y la Iglesia católica en todas partes. Los hijos gobernaron en varios reinos y eran “el temor de los turcos”⁴⁸. Todas sus hijas se casaron con reyes. La mayor, doña Leonor (1498-1558), fue reina de Portugal (1518-1521), y después de Francia (1531-1547). Ella llevó la paz y se la conocía como “la reina de la paz”⁴⁹. La segunda, doña Isabel (1501-1526) fue reina de Dinamarca y Noruega⁵⁰, la tercera, doña María (1505-1558) fue

45 “Cérémonies funèbres”, p. 167-168.

46 Pompeia Plotina (ca. 80 – ca. 121) se casó en el año 98 con el emperador Trajano: Temporini, H. (2000). “Plotina (Pompeia Plotina)” en *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (red. Cancika & H. Schneider), t. 9, col. 1146.

47 “Cérémonies funèbres”, p. 168-169.

48 Havet hace referencia al emperador Carlos V y a su hermano Fernando (1503-1564): Alvar Ezquerro, A. (2011). “Fernando I de Austria” en *DBE*, t. 19, p. 650-656.

49 Knecht, R. J. (2012). “Leonor de Austria” en *DBE*, t. 29, p. 498-501.

50 Anderle, A. (2011). “Isabel de Austria” en *DBE*, t. 27, p. 395-397.

reina de Hungría y Bohemia⁵¹. La cuarta, doña Catalina (1507-1578) fue reina (1525-1537) y regenta (1537-1562) de Portugal⁵². También elogiaba Havet a los nietos de la reina, y sobre todo al príncipe Felipe, rey consorte de Inglaterra, que era presente⁵³. Según Havet, el hecho de que la reina Juana se hubiera retirado después de la muerte de su marido y hubiera dejado la administración a su hijo Carlos fue un hecho magnánimo. Ella nunca se volvió a casar y se convirtió en “una viuda casta, que nunca se ha puesto en primer plano”. Según el padre Havet, ella podría esperar que Jesús le dijera: “Mi buena amiga, este no es tu sitio, ve más alto, te mereces algo mejor. Te haré más grande de lo que nunca fuiste y te daré gloria”⁵⁴. Por último, él exhortó a los presentes a rezar por la salvación del alma de la difunta en caso de que, debido a sus errores, ella no podría inmediatamente ir al paraíso y todavía tendría que sufrir en el purgatorio. Rezar por el alma de la difunta es un deber, dice Havet y, según él, la razón principal de la reunión. De esta manera, las personas presentes pueden demostrar que también después de su muerte aman a aquella que han amado durante su vida. Porque, así concluye Havet su sermón, “amar es querer lo bueno, y el amor cristiano es amor por la vida eterna” (“*aimer est vouloir bien, et aymer chrétiennement c'est aymer pour la vie éternelle*”)⁵⁵.

Después de la misa, el heraldo de armas Toison de Oro se adelantó y pidió en voz alta al príncipe Felipe que descubriera su cabeza. A continuación, el Príncipe salió de la iglesia y, ya con la cabeza descubierta, regresó a caballo al palacio, mientras observaba con afecto a las personas que lo rodeaban y le deseaban una larga y buena vida⁵⁶.

51 Doña María, esposa del rey Luis II de Hungría y Bohemia, llamada “María de Hungría” (véase más lejos).

52 Jordan Gschwend, A. (2010). “Catalina de Austria” en *DBE*, t. 12, p. 754-757.

53 “Cérémonies funèbres”, p. 169.

54 “Cérémonies funèbres”, p. 169-170.

55 “Cérémonies funèbres”, p. 171.

56 “Cérémonies funèbres”, p. 164, y Mercx, G. *Die Nieuwe Chronijcke*, p. 352.

LAS EXEQUIAS DE MARÍA DE HUNGRÍA
EN BRUSELAS (1558)

María de Hungría, hermana de Carlos V

María nació en Bruselas en 1505. Era la quinta de sus hermanos y la tercera hija de Felipe el Hermoso y de Juana de Castilla. Creció en Malinas con su hermano mayor, Carlos, bajo el cuidado de su tía Margarita de Austria (1480-1530)⁵⁷. En 1522, María se casó con el rey Luis II Jagellon de Hungría (1506-1526), que murió en la batalla de Mohács⁵⁸. Después de la muerte de su marido, María gobernará Hungría como regenta. En 1531, un año después de la muerte de su tía Margarita, Carlos Quinto nombró a su hermana María gobernadora de los Países Bajos. Dejó el cargo en 1555, al mismo tiempo que su hermano Carlos abdicó como señor de los Países Bajos. Abandonó los Países Bajos con Carlos Quinto y murió el 18 de octubre de 1558 en Cigales (España, provincia de Valladolid). Sobre el período de su regencia en Flandes hay varios estudios recientes⁵⁹.

María de Hungría se instaló como gobernadora en el palacio de los duques de Brabante, en el Coudenberg de Bruselas, y convirtió a Bruselas en el centro administrativo de los Países Bajos. En la época de la regencia de María de Hungría surgieron tensiones entre ella y varios gobernadores nobles de diferentes regiones, los “estatúderes”

57 Margarita fue regente (1506-1515) y gobernadora general (1519-1530) de los Países Bajos: García García, B. J. (2012). “Margarita de Austria” en *DBE*, t. 32, p. 397-404.

58 Domonkos, L. (1986). “Louis II king of Hungary and Bohemia” en *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation* (red. P.G. Bietenholz & T.B. Deutscher), t. 2, p. 352-353.

59 Por ejemplo: Gorter-Van Royen, L. (1995). *María van Hongarije regentes der Nederlanden. Een politieke analyse op basis van haar regentschapsordonnanties en haar correspondentie met Karel V*. Hilversum; Martínez Marín, C. M. (2017). “La reina María de Hungría (1505-1558), una biografía con perspectiva de género” en *Raudem. Revista de Estudios de las Mujeres*, 5, p. 1-21.

(o “*stadhouders*” en neerlandés). Estos conflictos estaban relacionados con su injerencia en el nombramiento de los miembros del gobierno de las ciudades. También estaba claro que algunos “estatúderes”, que eran todos miembros de la alta nobleza, deseaban que su cargo fuese hereditario. Esa ambición iba en contra de la autoridad del monarca. Por lo tanto, María de Hungría, apoyada por Carlos Quinto, tomó medidas contra aquellos “estatúderes” que actuaban de manera demasiado independiente⁶⁰. La tensión entre la alta nobleza y el gobierno central aumentó al final del reinado de Carlos Quinto y, posteriormente, sería también la base de la guerra civil en los Países Bajos (“la Guerra de Flandes”) durante el reinado de Felipe II⁶¹.

A finales de la década de 1530 la actividad económica en los Países Bajos era decadente y había oposición a los nuevos impuestos para financiar la guerra con Francia. Como María de Hungría quería cobrar los impuestos, la ciudad de Gante se rebeló. Para Carlos Quinto, la resistencia de su ciudad natal era una rebelión y un delito de lesa majestad. Para castigar a los ganteses, el Emperador llegó a los Países Bajos, impuso una fuerte multa de dinero a la ciudad, suspendió todos los privilegios urbanos y castigó a algunos líderes con la pena de muerte⁶².

60 Rosenfeld, P. (1959). *The Provincial Governors from the Minority of Charles V to the Revolt* (Anciens Pays et Assemblées d'États – Standen en Landen, 17), p. 16-17, p. 21-22, y p. 27-49; Gorter-Van Royen, L. “María van Hongarije en de hoge adel in de Nederlanden. Een confrontatie” en *Bourgondië voorbij*, p. 207-218.

61 Geevers, L. (2008). *Gevalen vazallen. De integratie van Oranje, Egmont en Horn in de Spaans-Habsburgse monarchie (1559-1567)*, p. 23-26, y p. 179. En cuanto de la “erosión” y el “hundimiento” del poder real en los años 1559-1565: Parker, G. (1989). *España y la rebelión de Flandes*, p. 40-66.

62 Blockmans, W. (1999). “Les sujets de l'empereur” en *Charles Quint 1500-1558. L'empereur et son temps* (red. H. Soly), p. 269-274. En cuanto a la rebelión de Gante, véase: Maddens, N. (1977). “De opstandige houding van Gent tijdens de regering van Karel V (1515-1540)” en *Appeltjes van het Meetjesland*, 28, p. 203-234; Decavele, J. (y otros). (1990). *Keizer tussen stropdragers. Karel V 1500-1558*, p. 123-190; Arnade, P. (2003). “Privileges and the Political Imagination in the Ghent Revolt of 1539” en *Charles V in Context: The Making of a European Identity* (red. M. Boone & M. Demoor), p. 103-124; Vermeir, R. (2013). “¿Amo o criado?

Además, en la década de los 1540 había una situación de guerra en torno al problema de Güeldres. El problema era la sucesión del duque fallecido sin hijos y las declaraciones que Guillermo de Kleef hizo sobre el ducado. Gracias a su victoria sobre Guillermo de Kleef, Carlos Quinto pudo poner el ducado bajo su autoridad. Ahora era el señor de todos los principados de los Países Bajos⁶³. En 1548 se aseguró de que tanto sus territorios hereditarios de los Países Bajos como las áreas que había conquistado fueran considerados como una unidad (“el Círculo Borgoñón”). Con la “Pragmática” de 1549, “todos los Países Bajos” pasaron a ser heredados para que, después de él, siguieran obedeciendo al mismo monarca y a las mismas leyes⁶⁴.

Durante la regencia de María de Hungría, la actividad de los protestantes aumentó sin cesar. En 1550, el emperador deseaba erradicar definitivamente el protestantismo en los Países Bajos. La aplicación de las ordenanzas contra la herejía no siempre fue meticulosa y encontró mucha resistencia, especialmente en las ciudades y en la baja nobleza. En parte por esta razón, el 27 de enero de 1554 se emitió una ordenanza que establecía que “solo serían admitidos en las

Carlos V y la sublevación de Gante 1537-1539” en *Imperio y tiranía. La dimensión Europea de las comunidades de Castilla* (red. I. Szászdi León-Borja & M.J. Galende Ruíz) (Historia, 170), p. 247-258. Una relación anónima con respecto a la rebelión de Gante, con una edición de documentos: Gachard, L.-P. (1846). *Relation des troubles de Gand sous Charles-Quint, par un anonyme; suivie de trois cent trente documents inédits sur cet événement*.

63 Acerca de la guerra de Carlos V para conquistar el ducado de Güeldres: Vilar Sánchez, J. A. (2002). “Derechos de soberanía y propiedades del emperador. Carlos V como duque de Luxemburgo, Brabante, Limburgo y Güeldres en la Renania: desde el Mosela hasta el mar del Norte. Una descripción de la frontera oriental de los Países Bajos hereditarios” en *Carlos V / Karl V. 1500-2000* (red. A. Kohler), p. 256-260. Véase también Blockmans, W. (2000). *La utopía del imperio*, p. 73-75, y Ídem, “El emperador y sus súbditos neerlandeses” en *Carlos V / Karl V. 1500-2000*, p. 184-191.

64 Weiss, M. (2003). *Les Pays-Bas espagnols et les États du Saint Empire (1559-1578). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, p. 12, y p. 23-33. Véase también Fühner, J. A. (2004). *Die Kirchen und die antireformatorische Religionspolitik Kaiser Karls V in den siebzehn Provinzen der Niederlande 1515-1555* (Brill’s Series in Church History, 23), p. 31-33.

administraciones públicas y judiciales aquellos que fueran católicos y tuvieran buena reputación”⁶⁵.

Mientras tanto, también se hicieron esfuerzos para mejorar la educación religiosa de la población. La reforma católica en los Países Bajos no es el tema de esta contribución, pero sí quiero citar el catecismo del jesuita Pedro Canisio (1521-1597)⁶⁶. En la portada de la primera versión en neerlandés, publicada en 1558, queda claro que la publicación se realizó por petición del emperador Fernando y del rey Felipe II⁶⁷.

Al igual que su tía Margarita de Austria, María de Hungría era una gran amante del arte y de la cultura. La Corte de Bruselas atrajo a numerosos artistas y el sector artesanal de Bruselas también experimentó un gran crecimiento. Los tapices de Bruselas de esa época eran solicitados por príncipes y prelados de toda Europa. Después de la muerte de Margarita de Austria, el pintor de la corte, Bernard van Orley (ca. 1490-1536), continuó al servicio de María de Hungría. Pintó retratos, escenas religiosas y dibujos para tapices⁶⁸. Pienso, por ejemplo, en la serie de tapices sobre la Batalla de Pavía que en 1531, en la reunión de los Estados Generales en la que María de Hungría

65 La ordenanza del 27 de enero de 1554: Lameere, J. (1922). *Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième Série – 1506-1700*, t. 6, p. 335. Una síntesis tocante a las acciones de Carlos V contra el protestantismo en los Países Bajos: Janssens, G. (2018). “Carlos V frente al protestantismo en Flandes (1517-1555)” en *El mundo de Carlos V: 500 años de Protestantismo. El impacto de la reforma en la Europa imperial y actual* (red. R.M. Martínez de Codes & C. Chaparro), p. 25-36.

66 Donnelly, J. P. (1996). “Canisius, Peter” en *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, t. 1, p. 253-254, y Ídem, “Canisius’ Catechism”, *Ibidem*, p. 254-255

67 *Catechismus oft Die somme der christlijcker onderwijsinghen int Corte (...) uutghegheven erst int Latijn, ende in die overlantsche sprake door d’bevel des Co. Ma. Van Roomen, Hungarijen etc. int iaer 1554, dwelck vertaelt sijnde in die Naderlandsche sprake bevolen wordt uut te gheven ende overal te leeren door ’t gebot des Co. Ma. Spaynen, Ingbelant etc.:* Merten Verhasselt (1558).

68 Véase el catálogo de la exposición en Bruselas: (2019). *Bernard van Orley* (red. V. Bücken & I. De Meûter).

fue nombrada gobernadora, se ofreció a Carlos Quinto. Van Orley se basó en la maestría de los pintores flamencos-borgoñones e integró los logros del Renacimiento en su obra⁶⁹.

El sermón fúnebre de François Richardot

Las exequias de María de Hungría en Bruselas tuvieron lugar el 31 de octubre de 1558 en la capilla del palacio del Coudenberg. No tenemos información sobre la ceremonia y tampoco se sabe nada sobre la decoración de la capilla para el servicio funerario. François Richardot (1507-1574), obispo auxiliar de Arras y renombrado predicador, pronunció el sermón⁷⁰. Él fue quien, el 30 de diciembre de 1558, pronunciará también el sermón fúnebre en el servicio conmemorativo a Carlos Quinto en la iglesia de Santa Gúdula⁷¹.

El sermón pronunciado por Richardot durante el funeral de María de Hungría fue en francés, y el texto fue impreso en 1559 por Cristóbal Plantín. El libro también contiene otras dos homilías que Richardot pronunció en 1558: la de Carlos Quinto y la de María Tudor⁷². De los tres textos, el referido a María de Hungría es el más

69 En cuanto a las tapices con la representación de la batalla de Pavía: Paredes, C. (2014). "The Confusion of the Battlefield. A New Perspective on the Tapestries of the Battle of Pavia (c. 1525-1531)" en *RIHA Journal* 0102 www.riha-journal.org/articles/2014/2014-oct-dec/paredes-battle-of-pavia (consultado el 29 de octubre de 2019), y *Bernard van Orley* (red. V. Büken & I. De Meüter), p. 180-182.

70 F. Richardot, originario del Franco Condado, obispo auxiliar de Arras (1554-1561) y después obispo del mismo diócesis hasta su muerte en 1574: Muchembled, R. (1996). "Richardot, François" en *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, t. 3, p. 431.

71 Janssens, G. (2001). "El sermón fúnebre predicado por François Richardot en Bruselas ante Felipe II con la ocasión de la muerte del emperador Carlos V" en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (red. J. Martínez Millán & I.J. Ezquerro Revilla), t. 1, p. 349-362.

72 *Le sermon funebre, fait devant le Roy, par messire Francois Richardot, Evêque de Nicople, & Suffragant d'Arras: aus Obseques & Funerailles du Tresgrand, & Tresvictorieux Empereur Charles Cinquième (...). Autre sermon (...) aus Obseques de la Serenissime Royne Marie Douairiere de Hongrie, Boheme etc. (...). Encoires n autre sermon fait par le susdit Richardot*

personal⁷³. Por las palabras de bienvenida (“*Sacrée, catholique, royale Maïesté*”) sabemos que el rey Felipe II asistió a la ceremonia⁷⁴.

Richardot comenzó su sermón señalando que en la Biblia no solo hay hombres muy meritorios, sino que también hay mujeres fuertes, como Débora, Judit y Ester. También es el caso en la actualidad, continúa Richardot, mencionando a Carlos Quinto y a su hermana María⁷⁵.

El rey bíblico Salomón se cita tradicionalmente como un ejemplo de un buen príncipe⁷⁶. Richardot también lo menciona en su sermón. Menciona que Salomón hizo construir en Jerusalén tres casas: “una para su esposa, una para la administración y otra para Dios” (1 Reyes, 3 y 1 Reyes 7)⁷⁷. Sobre la base de este hecho, Richardot considera a continuación a María de Hungría como mujer, como regente y como creyente.

De niña, según Richardot, María era una criatura muy virtuosa; una mujer que, como la Lucrecia de la antigüedad romana⁷⁸, “tejía e hilaba mientras otras se divertían”. Del mismo modo, María de Hungría “no se comía su pan en la ociosidad y su lámpara no se apagaba por la noche” (Proverbios 31, 27)⁷⁹. Como mujer joven, continúa Richardot, contrajo matrimonio con un hombre honorable. Sin embargo, su felicidad duró poco, porque su marido murió en la guerra contra los turcos. Por respeto a él, nunca se volvió a casar. Se mantuvo fiel a la memoria de su esposo, como Sara a Abraham,

(...): *Aus Obseques de la royne Marie d'Angleterre* (... : Plantin, C. (1559). El sermón de las exequias de María de Hungría: *Ibidem*, p. 19-34.

73 Gorter-Van Royen, L. *María van Hongarije*, p. 317. Este libro contiene también un resumen en neerlandés (p. 317-319) y una edición del texto francés del sermón (p. 340-349).

74 *Le sermon funèbre*, p. 19.

75 *Le sermon funèbre*, p. 19v°.

76 Boudet, J.-P. (2008). “Le modèle du roi sage aux XIII^e et XIV^e siècles: Salomon, Alphonse X et Charles V” en *Revue historique*, n° 647 (3), p. 545-566.

77 *Le sermon funèbre*, p. 20.

78 Käppel, L. (1999). “Lucrecia (2)” en *Der Neue Pauly*, t. 7, col. 469.

79 *Le sermon funèbre*, p. 24v°.

y como la romana Porcia a su esposo Bruto⁸⁰. Después de la muerte del rey Luis II, María de Hungría siguió el ejemplo de Judit, quien, después de la muerte de su esposo, se puso la túnica de viuda y ya no usaba ropa de gala ni joyas (1 Tim. 2, 9). Esto era para complacer “a aquello que mira en los corazones”, en lugar de “disfrutar de las miradas de los caballeros mundanos”. En una palabra: María de Hungría llevó la vida de una viuda modesta y reflexiva. “¡Felices tus servidores!”, dice Richardot, sirviéndose de las palabras dirigidas por la reina de Saba al rey Salomón (1 Reyes. 10, 8)⁸¹.

Como gobernadora, María de Hungría aseguró, según Richardot, que el país podría apoyarse sobre tres pilares sólidos: buenas leyes, un buen gobierno y una buena defensa militar. Siguió a esto un elogio por su dedicación al buen gobierno. Richardot lo formula de la siguiente manera: “ella nunca hizo nada más que consultar archivos, cartas y documentos gubernamentales de esta provincia” (“*jamais elle n'eust autre chose fait que de feuiller & visiter les archives, les chartes & papiers de ceste Province*”). De esta manera, la gobernadora estaba al tanto de todo y, como Judit, podía asesorar a los responsables del país. Según Richardot, ella era “la consejera de su consejo” (“*conseillère de son conseil*”). Además, se aseguró de que solo personas justas fueran designadas para funciones administrativas y judiciales, porque, dice Richardot, “la justicia divina se refleja en los jueces y en los gobernadores”⁸².

Queda claro que María de Hungría no era una amazona de la mitología griega que fue a la guerra con el arco y la espada, pero según Richardot sí se encargó de que el país pudiera defenderse para que los enemigos vieran que los Países Bajos no eran “un cuerpo sin alma”. Richardot comenta que María no llevaba ropa de hombre, pero que

80 Porcia (ca. 95-42 antes de Jesucristo), hija de M.Porcus Cato: Strothmann, A. (2001). “Porcia (2)” en *Der Neue Pauly*, t. 10, col. 157.

81 *Le sermon funèbre*, p. 25v°.

82 *Le sermon funèbre*, p. 26-26v°.

“tenía un corazón masculino y una virtud masculina, como Débora, que para los israelitas fue a la vez juez, gobernante y capitana del ejército”⁸³.

Richardot señala que la difunta siempre había apoyado la literatura, las bellas artes y las ciencias. También recuerda cómo, durante la ceremonia en la que Carlos Quinto renunció al poder, ella por su lado pidió disculpas a sus súbditos por posibles deficiencias en el desempeño de sus funciones de gobernadora. Con respecto a la religión, según Richardot, María aseguró “que las lámparas de la doctrina no se apagaron, que las oraciones no se detuvieron y que el sacrificio de Cristo podía continuar”⁸⁴.

Richardot concluye esta parte de su sermón afirmando que la difunta era piadosa, justa con sus súbditos y honesta consigo misma. Por eso Richardot la incluye en la galería de las grandes heroínas y, según él, María de Hungría merece un lugar entre aquellos que se llaman “*issa*”, en hebreo, “*andris*” en griego y “*virago*” en latín, lo que significa “una mujer valiente”⁸⁵.

Por último, Richardot dice creer que María de Hungría ha ido directamente al cielo como el humo de las ofrendas de Abraham, Isaac y Jacobo. A continuación, le pidió a Dios que si se debía lavar algo para la purificación general del alma de la difunta, lavara esa mancha “en su lavabo de la misericordia, en lugar de con el fuego de su severidad”. Si la difunta todavía tenía una deuda que resolver, Richardot expresa el deseo de que la deuda se pague “con todo lo bueno que hay en ella, en lugar de con su sufrimiento, y a través de la sangre y el sacrificio de nuestro Señor Jesucristo en lugar de con fuertes dolores”. Por último, Richardot anima a los presentes a cuidar con todas sus oraciones que la princesa difunta lo antes posible “sea coronada en el mejor de todos los reinos”⁸⁶.

83 *Le sermon funèbre*, p. 27-27v°, y p. 28.

84 *Le sermon funèbre*, p. 28-28v°.

85 *Le sermon funèbre*, p. 33-33v°.

86 *Le sermon funèbre*, p. 33v°-34.

CONCLUSIÓN

Ambos servicios fúnebres se sitúan en la tradición de los funerales de príncipes ya que así se han celebrado en los Países Bajos desde el siglo XV. La distinción entre personas reales regentes y no regentes se expresaba claramente en el escenario de las ceremonias y en la elección de la ubicación de los servicios.

En su homilía, Havet elogiaba especialmente la difunta por su modestia y por su vida de viuda casta. Así puede obtener la vida eterna, “siendo más grande de lo que nunca fue”. No hablaba de enfermedades, ni de problemas políticos, ni de tensiones con su hijo Carlos. En la homilía de François Richardot ya se encuentran referencias al papel político y cultural de María de Hungría, pero no tiene mucho sentido comprobar si la imagen que Havet o Richardot esbozaron de la reina Juana o de María de Hungría coincide con la realidad histórica. Una homilía no es una biografía histórica y un predicador de púlpito es en primer lugar un predicador religioso⁸⁷.

Un sermón fúnebre no solo es un panegírico de los difuntos. También tiene que ser un reflejo para los presentes. En el caso de que esté presente un monarca o un futuro monarca, la homilía contiene elementos de un espejo de príncipe⁸⁸.

Tanto el sermón de Antoine Havet como el de Richardot se refieren al purgatorio, y añaden que es necesario rezar por las almas de los

87 Redondo, A. (1976). *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'espace de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales* (Travaux d'Humanisme et de Renaissance, 48), p. 157. Tocante a la oratoria sagrada: Cerezo Soler, J. (2018). “Predicación y literatura. La oración sagrada en el siglo de oro” en *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 76, p. 409-420.

88 Tocante al “espejo de príncipes”: Fernández-Santamaría, J. A. (1977). *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*, p. 247-250, y Berges, W. (1938). *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Véase también: Bizzarri, H. O. (2012). “Sermones y espejos de príncipes castellanos” en *Anuario de Estudios Medievales*, 42, p. 163-181.

difuntos. En una época de discusiones con los protestantes, este pudo haber sido un final catequético deliberado para sus homilías.

Ambos servicios funerarios eran servicios en memoria de una mujer. En sus homilías, tanto Havet como Richardot destacaron la virtud, la viudez y la modestia de las princesas fallecidas. Eran “mujeres fuertes”, como han sido las grandes mujeres del Antiguo Testamento. De vez en cuando también se hacía una referencia a una mujer ejemplar de la antigüedad romana, como Pompeya Plotina, Porcia o Lucrecia⁸⁹.

Richardot extrae sus citas principalmente del libro de los Reyes, de los Salmos y del capítulo final del libro de los Proverbios, que trata de “la mujer fuerte”. En el caso de Havet también se hace una referencia a un pasaje del Nuevo Testamento, donde parafrasea el versículo de Lucas, donde Jesús dice “Cuando te invitan, ponte en el último lugar, de modo que cuando llegue el que te invitó te diga: ‘Amigo, acércate más’” (Lc. 14; 10).

La figura de la viuda cristiana que juega un papel político se encuentra en ambas homilías. Fue un tema muy popular en el siglo XVI⁹⁰, y no podemos olvidar que Erasmo de Róterdam dedicó su *Vidua christiana* (1529) a María de Hungría⁹¹.

El sermón de Richardot alude más a los eventos de la vida de la difunta que el de Havet. En el de Richardot se reflejan claramente las ideas sobre el buen gobierno y sobre los buenos príncipes. Richardot pronunció su homilía en el momento en el que Felipe II empezó su gobierno y, después de las exequias de Carlos Quinto, el funeral de

89 Cfr. Herrero Salgado, F. (2002). “Las citas en los sermones del Siglo de Oro”, in: *Criticón*, nº 84-85, p. 63-79.

90 Bertomeu Masjà, M. J. (2015). “La mujer invisible: aproximación a los tratados italianos sobre las viudas en el XVI” en *Revista de la Sociedad Española de Italianistas*, 11, p. 39-50.

91 Erasmus, D. (2008). *Vidua christiana* (ed. M. Cytowska) en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Rotterdami* (red. F. Akkerman y otros), t. 5 - vol. 6, p. 253-332.

María de Hungría era otra oportunidad para que Richardot pronunciara un espejo de príncipe para el nuevo Rey.

Las exequias de la reina Juana en Bruselas se celebraron poco antes de la abdicación de Carlos Quinto, y esta coincidencia me parece interesante. De hecho, Carlos ya había sucedido a su madre. Por lo tanto, no pudo figurar como sucesor en la ceremonia. Su hijo Felipe, sin embargo, estaba preparado para seguir los pasos de su abuela y en la ceremonia el príncipe actuó en calidad de heredero y sucesor.

En 1559, el rey Felipe II salió de los Países Bajos hacia España. Desde 1565, las tensiones políticas con la autoridad real que iban evolucionando hacia el absolutismo, las rivalidades internas y las contradicciones religiosas causaron una guerra civil. En la década de 1580, esta guerra civil se convirtió en un conflicto armado entre dos grupos en los Países Bajos: por un lado, los territorios rebeldes del Norte y, por el otro, las regiones leales al Rey. Así surgieron los dos estados neerlandeses: por un lado, los Países Bajos españoles o católicos, y por otro lado, la República de los Países Bajos Unidos. En 1648 esta situación fue reconocida internacionalmente en el Tratado de Münster. A partir de entonces, los Países Bajos, con sus diecisiete provincias de la época de Carlos Quinto y de María de Hungría, quedáronse en la memoria colectiva de Flandes como una referencia “al buen tiempo de Carlos Quinto”⁹².

92 Tocante a la imagen popular del “buen emperador Carlos” en la literatura flamenca: Heymans, F. “Keizer Karel in de literatuur” en *Keizer tussen stropdragers. Karel V 1500-1558*, p. 193-224.

ISABEL DE PORTUGAL.
DE SUMISA ESPOSA A REINA GOBERNADORA
DE LOS REINOS DE ESPAÑA

MARION REDER GADOW
Universidad de Málaga

Isabel de Portugal fue eclipsada por la brillante figura de su esposo Carlos, rey y emperador de la Cristiandad. En la princesa Isabel se conjugan una serie de características que se ajustan al estereotipo femenino del siglo XVI, no solo por la educación recibida sino también por las relaciones que establece con el grupo de mujeres que viven en la esfera de la Corte carolina, sus damas portuguesas que la rodean y perpetúan las costumbres lusas que transmitirá a sus hijos: Felipe, María y Juana. Para Isabel no fueron estas las únicas mujeres de su entorno, sino que visita con alguna frecuencia a su suegra, la reina Juana de Austria en Tordesillas, mantiene correspondencia con Margarita de Austria¹, tía de su esposo, y se interesa por la situación jurídica y religiosa en la que se encontraba el proceso de separación de la reina de Inglaterra, su tía Catalina². La emperatriz Isabel establecerá una red invisible entre los miembros femeninos de la Casa de Austria

1 Fernández Álvarez, M. (dir.). (1973). *Corpus Documental de Carlos V*. Tomo I, (1516-1539). LI, Margarita a Isabel, Bruselas, 15 de diciembre de 1529, Margarita a Isabel, pp. 185-186. La felicita a Isabel por el nacimiento de su hijo el infante don Fernando, que falleció a los pocos meses.

2 *Ibidem*, Carta XCIX, Carlos V a Isabel, Bruselas, 9 de marzo de 1531, p. 270. “La diligencia que se ha puesto en escreuyr en la causa de la Serenísim Reyna de Inglaterra, nuestra tía, ha sido muy buena”.

dispersas por Europa. Además, la formación intelectual y cristiana que recibió de su padre Manuel el Afortunado, y de su madre, María de Austria, moldearon a una princesa que en determinadas coyunturas fue capaz de asumir las riendas del gobierno de los Reinos de España y de las Indias, y que se identificó con la política ejercida por su marido y con sus súbditos hasta tal punto que algunos cronistas la compararon con su abuela Isabel la Católica. Cuando falleció la emperatriz Isabel, Carlos no volvió a contraer matrimonio pese a que no había cumplido aún los cuarenta años y sobrevivió más de diez y nueve a la muerte de su esposa³. Según López de Gómara, Isabel había sido modelo de esposa y madre, «una de aquellas mujeres propias para casadas»⁴. No obstante, en Ratisbona, a los seis años de haber enviudado, Carlos tuvo un encuentro con Bárbara Blomberg, fruto del mismo fue Juan de Austria, nacido el 24 de febrero de 1545. Luis Quijada crió y educó a este pequeño hasta que el César se retiró a Yuste, y desde ese momento convivió junto a su padre en calidad de paje del emperador.

3 Flórez, P. E. (1790). *Memoria de las Reinas Católicas, Historia genealógica de la Casa Real de Castilla y de León, todos los Infantes: Trages de las Reynas en Estampas y Nuevo Aspecto de la Historia de España*. Tercera edición, tomo II Oficina de la Viuda de Marín, pp. 865-881. Curiosa es la relación que lleva a cabo el P. Flórez en el apartado “Amigas del Emperador”, como continuación al relato sobre Isabel de Portugal, en la que aborda las figuras femeninas de Margarita Vangest y Bárbara Blomberg, madre de Juan de Austria. Durante su estancia en Flandes, aún soltero, se enamoró de la hija de caballeros nobles flamencos llamada Margarita Vangest con la que tuvo una hija llamada también Margarita. Nació en diciembre de 1522 en Audena. Cuando contaba siete años se firmó su compromiso de matrimonio con Alejandro de Médicis, sobrino del pontífice Clemente VII en el año 1529. Concluida la expedición de Túnez, en el año 1535, pasó el emperador a Italia y cumplió lo pactado, casando en Nápoles a su hija Margarita con Alejandro de Médicis, y dándole el ducado de Florencia. Pero Alejandro murió el 6 de enero de 1537, dejando viuda y sin sucesión. Posteriormente, casó con Octavio Farnesio, sobrino del papa Paulo III. De este matrimonio nació Alejandro Farnesio, que gobernó en Flandes, que contrajo esponsales con María de Portugal, hija mayor del príncipe Eduardo, hermano de la emperatriz Isabel.

4 Vid. en Junceda Avello, E. (1991). *Ginecología y Vida íntima de las Reinas de España, De Isabel la Católica a la Casa de Borbón*. Tomo I, Temas de Hoy, p.72

DE INFANTA A EMPERATRIZ

Un objetivo secular perseguido por la dinastía Avis era estrechar lazos con la monarquía española por medio de una política matrimonial, propósito que culminó con la unificación de España y Portugal en tiempos de Felipe II. Ahora bien, transcurridos los reinados de Felipe III y Felipe IV, esa unión se quebró definitivamente discurriendo por caminos separados hasta nuestros días. Por el tratado de “Tercerías de Moura”, en 1479, se acordó el matrimonio del príncipe Alfonso o Alonso, hijo único de Juan II y de doña Leonor, con la primogénita de los Reyes Católicos, la princesa Isabel. En 1496 Alfonso murió a causa de una caída de un caballo por lo que Isabel enviudó. A la muerte del monarca Juan II subió al trono portugués don Manuel, hijo del infante Fernando, primo hermano suyo, que fue un gran impulsor de los viajes a la India. Don Manuel el Afortunado heredó la política de alianzas con Castilla, por lo que en 1497 contrae matrimonio con la princesa viuda Isabel. Un año después, en octubre de 1498, don Manuel parecía haber culminado su política matrimonial al ser jurado heredero de Castilla por las Cortes castellanas junto a su esposa Isabel, tras la muerte del primogénito, el príncipe don Juan. Según viajaban a Zaragoza, para ser jurados herederos por las Cortes aragonesas, Isabel se puso de parto y dio a luz a su hijo Miguel, falleciendo posteriormente como consecuencia del alumbramiento. Al quedar don Manuel viudo los Reyes Católicos concertaron un nuevo matrimonio, según el cronista Pedro Mexía:

“para el consuelo del rey don Manuel de Portugal, su yerno, que tal mujer e hijo había perdido⁵”

con la infanta María, su hija tercera, un 30 de octubre de 1500. De este enlace nacería, el 25 de octubre de 1503, en el palacio real de Lisboa,

5 Mexía, P. (1945). *Historia del Emperador Carlos V*. Espasa Calpe, p. 17.

Isabel de Portugal. De los ocho hijos que tuvieron el rey Manuel y María de Castilla, Isabel ocupaba el segundo lugar. Isabel se parecía mucho a su madre, heredó de ella su delicado aspecto, prototipo de la belleza renacentista: tez clara, el pelo rubio y de modales sobrios. Son pocas las noticias que tenemos de los primeros años de la infanta en la Corte portuguesa, si bien los cronistas portugueses señalan el cariño que le profesaba su padre y sus hermanos debido a su carácter afectivo. Según estas crónicas, Isabel recibe de su madre una primorosa educación, pues al igual que sus hermanas fue discípula del humanista Luis Vives y de Beatriz Galindo, la Latina⁶. Estos conocimientos son los que transmite a su hija, además de una sólida formación espiritual y religiosa. Su maestro de primeras letras y doctrina cristiana fue el capellán del Rey, Álvaro Rodríguez, que después la acompañará a España como deán de su oratorio. Desde pequeña asiste a las funciones religiosas de la Capilla Real y sus lecturas preferidas tratan sobre temas religiosos. Estudia, lee y traduce latín, habla varias lenguas y aprende nociones elementales de ciencias. Además toca diversos instrumentos, aprende a bordar y a coser; labores que al igual que su abuela Isabel la Católica realizaba en compañía de sus damas. Según el P. Flórez:

“La Emperatriz no vivía ociosa, ni quería que sus Damas lo estuviesen. Nunca más guerra con el ocio, que cuando la paz daba más ocasión para labores. Hilaba por sus augustas manos; y así digo, que también hilaban las Damas y criadas, por lo que arrastra el ejemplo de una Reina. Aquel hilado se reducía a telas y éstas iban a Jerusalén para alivio de pobres peregrinos”⁷.

6 Alvar Ezquerro, A. (2005). “Modelos educativos de Isabel La Católica” en López Cordón, M^a V. y Franco, G. (Coords). *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, pp. 123-156.

7 Flórez, P. E. *Memoria de las Reinas Católicas*. Op. Cit., pp. 865-881

En el año 1517, cuando la princesa Isabel contaba 14 años de edad, falleció su madre, la reina María, tras dar a luz a su hermano Eduardo, por lo que tuvo que hacerse cargo de la dirección de la Casa real hasta que su padre decidió contraer de nuevo matrimonio, el tercero, con la infanta Leonor de Austria, hija de la reina Juana y hermana de Carlos. La relación entre Isabel y la nueva esposa de su padre será cordial y decisiva ya que propiciará los dobles matrimonios entre los príncipes e infantes de España y Portugal. Con este mismo propósito, la reina María antes de fallecer expresó en su testamento su deseo de que su esposo se encargara personalmente de concertar el matrimonio de sus hijas con reyes o hijos de reyes. Quería evitar a toda costa que su hija Isabel se desposara con el duque de Coimbra, hijo natural de Juan II que, por ser bastardo, no era de su agrado, indicando que prefería que su hija entrara antes en un convento que contraer un enlace desigual⁸. También su padre, el rey don Manuel, al redactar su testamento recordó a su hijo, Juan III, su obligación de cuidar de sus hermanas, las infantas Isabel y Beatriz, y que velara por que contrajeran esponsales dignamente como hijas de reyes. Contrario a estas afirmaciones, el cronista real Damiao de Goes atribuye a la hija las ambiciones de los padres, dice de ella que:

“fue mujer muy hermosa y muy exenta de su condición, y de tan altos pensamientos que se propuso no casarse sino con el mayor señor de la Cristiandad que era entonces el Emperador don Carlos V de nombre, su primo hermano..., con el cual Emperador, después de la muerte del Rey su padre, la casó el Rey don Juan III, su hermano, en el año de 1526”⁹.

8 Rubio Aragonés, M^a J. (2015). *Reinas de España. Las Austrias. Siglo XV-XVII. De Isabel la Católica a Mariana de Neoburgo*. Esfera de los Libros, pp. 65-108.

9 Goes, D. de. (1952). “Chronica do rei don Manuel”, p.194, en Mazarío Coletto, M^a del C. *Isabel de Portugal. Emperatriz y Reina de España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 20.

Y Jerónimo Osorio ratifica:

“Foi senhora de egregia formosura, e de muitas virtudes adornada, que tanto aspirava sempre a grandeza do alto estado, que constantemente afirmava nao tener de desposarse com Principe que nao fosse preexcelso entre os Cristaos”¹⁰.

Siguiendo este mismo criterio, la reina Leonor establece los primeros contactos diplomáticos para negociar un doble matrimonio: la unión de Isabel con su primo Carlos y de Juan con Catalina, hermana del emperador. Isabel por su parte anhelaba contraer matrimonio con Carlos, a pesar de las propuestas matrimoniales que el emperador tenía con otras princesas europeas¹¹.

La muerte del rey Manuel en diciembre de 1521 propiciará que el nuevo monarca de Portugal, Juan III, acordara con su Consejo de Estado proponer al futuro emperador un doble matrimonio entre primos; él se uniría a la infanta Catalina, hermana pequeña de Carlos, y este con su hermana Isabel. Con este doble enlace se allanarían las dificultades surgidas entre ambos reinos por causa de la discutida posesión de las Islas Molucas¹². Carlos titubeaba en acordar su matrimonio al parecer por la cuantía de la dote de la novia portuguesa. Sería dos años más tarde, en otoño de 1524, cuando Carlos V decidió dar el primer paso con la boda de su hermana

10 Osorio, Jerónimo. (1952). “*Da vida e feitos d’el rei dom Manuel*”, p. 227, en Mazarío Coleto, M^a del C. *Isabel de Portugal. Emperatriz y Reina de España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 20.

11 Mazarío Coleto, M^a del C. *Isabel de Portugal*. Op. Cit., pág. 16. Entre otras la de María Tudor, hija de Enrique VIII de Inglaterra y Catalina, que por aquel entonces era demasiado joven para contraer matrimonio. Aunque el matrimonio ya estaba capitulado el emperador requirió al rey de Inglaterra que enviase a su hija a España, pero este se negó pues pretendía que este enlace se celebrara en Inglaterra, motivo o disculpa por lo que el matrimonio no se llevó a cabo.

12 *Ibidem*, pág. 23.

Catalina con el monarca luso¹³. Serán los procuradores en las Cortes celebradas en Toledo, en el año 1525, los que forzaron al emperador para que se decidiera y anunciara su compromiso matrimonial con la infanta portuguesa con los siguientes argumentos, según nos relata el cronista Fernández de Oviedo:

“En las cortes que en esta sazón se celebraron en Toledo los procuradores dellas avían suplicado al emperador que ansi por ser su magestad en edad conveniente, e por la necesidad que sus Reynos tenían de sucesor de su Real persona, se casase: aun le dixeron e aconsejaron, e suplicaron que la mujer que tomase fuese la dicha infanta de portugal: asi por la buena información, e loores que de su bondad se publicavan, como porque era de edad condecete, e porque era nieta como el de los Reyes Católicos: e porque este matrimonio era muy grato a todos sus súbditos, e mas al propósito que otro alguno: e tantas, e tales cosas se le dixeron, e parecian ser convenientes a su servicio, que la voluntad de el emperador se inclinó, e aun determine en ello: e para este efecto era ydo por su mandado en Portugal monsiur de Laxao”¹⁴.

Y como sentencia el Padre Flórez: “Siempre sale bien el casamiento hecho por dirección de aquellos a quienes toca mirar por el bien de los casados”¹⁵. Manifestaban los procuradores y altos dignatarios en

13 Mexía, P. *Historia del Emperador*. Op. Cit., pág. 370. Acompañaron a la infanta Catalina a Badajoz el duque de Béjar y el obispo de Sigüenza y el duque de Medina Sidonia. A Badajoz acudieron los infantes de Portugal para recibir a la desposada que como reina de Portugal es considerada como una de las soberanas más excelentes y prudentes del mundo.

14 Biblioteca Nacional, Sección de Manuscritos, Manuscrito 8756, Fernández de Oviedo y Valdés, G., “Relación de lo sucedido en la prisión al Rey de Francia, desde que fue trahido en España, por todo el tiempo que estuvo en ella, hasta que el Emperador le dio libertad; y bolvio en Francia, casado con Madama Leonor, hermana del Emperador, Carlos V, Rey de España”, s/l, s/f., fol.-25.

15 Flórez P. E. *Memoria de las Reinas Católicas*. Op. Cit., pp. 865

Toledo que la infanta portuguesa tenía a su favor que hablaba castellano, que su carácter era grave y prudente, tanto que recordaba mucho a su abuela Isabel la Católica. Ante estos planteamientos políticos de su vasallo el emperador se decidió, eso sí, sin gran entusiasmo, a que se iniciaran las capitulaciones matrimoniales con la Corte portuguesa para contraer matrimonio con la princesa Isabel. Y así se lo comunicaba el emperador Carlos V desde Toledo, un 17 de noviembre de 1525, al Concejo, Justicia y Regimiento de Málaga en una noticia escueta:

“de su casamiento con la Serenísima Infanta de Portugal Doña Isabel, por cuanto así se lo habían suplicado los procuradores en las Cortes, los Grandes de su Reino y otras personas, a cuyo fin Su Majestad pasaba a Sevilla, donde la dicha Señora Infanta había de llegar¹⁶”.

El historiador Manuel Fernández Álvarez interpreta este mensaje real de Carlos a los Ayuntamientos de sus Reinos, a la necesidad que tenía el emperador de acudir en breve a Italia, reclamado por los asuntos políticos europeos, y consideraba apremiante su boda con la infanta portuguesa para dejar a su esposa al frente de la regencia y evitar un posible rebrote del espíritu comunero en Castilla¹⁷. Sospecha que confirma el propio emperador en su carta dirigida a Agustín Grimaldi, obispo de Grasi, con fecha de 30 de noviembre, en la que le da noticia de su próximo enlace y en la que le expone uno de los motivos por lo que se inclinó por la princesa Isabel:

16 A(rchivo) M(unicipal de M(álaga), Colección de Originales nº 5 (1522-1529), fol. 171. Pérez, J. *Carlos V*. Op. Cit., pág. 34. Hay que recordar la preocupación de los castellanos diputados en la corte de Valladolid, en 1518 por la permanencia del infante Fernando en España mientras el rey no hubiera contraído matrimonio y la sucesión al trono no estuviera asegurada.

17 Fernández Álvarez, M. (1999). *Carlos V, el César y el hombre*. Espasa Calpe, p. 126.

“Porque, aun pasando por alto el linaje clarísimo y altamente ilustre de nuestra esposa, es tal la prudencia y la santidad de sus costumbres, que la juzgamos digna de que pudieran encomendársele el cuidado y administración de nuestros reinos, si por ventura sobreviniese alguna ocasión a la necesidad a ello nos obligara de apartarnos de estas regiones, a fin de llevar la guerra contra los enemigos de la religión cristiana”¹⁸.

Carlos contraía matrimonio con la infanta portuguesa Isabel tras un meditado plan que combinaba intereses económicos y políticos, matrimonio que sorprendentemente se convertiría con los años en una pareja simbólica¹⁹.

CAPITULACIONES MATRIMONIALES

Carlos V delegó en el Canciller Mercurino de Gattinara y en Fernando de la Vega, Comendador Mayor de Santiago, las negociaciones matrimoniales con la Corte lusa. Si bien los esponsales de Carlos y de Isabel tuvieron un marcado carácter político, la belleza y la dote de la infanta portuguesa influyeron en la decisión de la Cesárea Majestad. Ahora bien, el Consejo portugués también deseaba formar parte del Reino más poderoso y del Imperio del emperador; y por eso estaba dispuesto a pagar cualquier precio. Para afrontar la cuantía de la dote de la infanta Isabel, el monarca portugués Juan III reunió Cortes en Tomar, en las que se votaron las partidas económicas para completar la dote de la princesa y acordar las capitulaciones matrimoniales. Estas

18 Valdés Failde. (1917). *La Emperatriz Isabel*. Tip. de la Revista de Archivos y Bibliotecas y Museos.

19 Gómez-Salvago Sánchez, M. (1998). *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos (Estudio y Documentos)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, p. 21.

fijaban con precisión los acuerdos económicos de este enlace, como era la dote que debía recibir de la infanta de Portugal que ascendía a 900.000 doblas de oro castellanas, suma que el emperador necesitaba para su política internacional²⁰. Carlos, a su vez, hipotecó villas y ciudades para asegurar las 50.000 doblas que debía entregar a su esposa en concepto de arras y se comprometió, además, a gestionar la dispensa de afinidad consanguínea ante la Corte pontificia, ya que ambos eran nietos de los Reyes Católicos. También se abordaron en estas negociaciones matrimoniales asuntos de menor importancia como era el ajuar de la princesa, acorde con su nueva posición y dignidad como emperatriz de la Cristiandad, o la composición del séquito que acompañaría a la infanta portuguesa a la frontera de Castilla, o al ceremonial en el acto de entrega de Isabel a los diputados castellanos en la raya portuguesa, junto al río Caya.

El primer día de noviembre se celebró en el palacio real de Almeirim el matrimonio por poderes entre los contrayentes, oficiado por el capellán mayor del Rey, obispo de Lamego, al que siguió un besamanos a la nueva emperatriz y reina de España, ceremonia que se prolongó hasta bien entrada la noche. Sin embargo, cuando los teólogos portugueses cotejaron la dispensa papal negociada por el emperador comprobaron que era insuficiente, por lo que solicitaron una nueva bula a la Corte pontificia, cuya expedición se demoró hasta el 20 de enero de 1526, teniéndose que repetir los esponsales e iniciándose los preparativos para la partida de Isabel hacía Sevilla, donde tendría lugar el encuentro

20 Mazarío Coletto, M^a del C. *Isabel de Portugal*. Op. Cit., p. 36. La dobla de oro equivaldrá a 365 mrvs. En esta cantidad se incluían las 23.066 doblas que la infanta heredó de su madre, además de la cantidad que el Emperador debía a Portugal para completar la dote de 200.000 doblas de doña Catalina, su hermana, y de un préstamo que le hizo don Manuel en tiempos de la guerra de las Comunidades. Además de 300.000 doblas en concepto de arras y otras 40.000 en rentas de ciudades y villas para sustentar su Casa. Además de 10.000 doblas, asentados en el almojarifazgo de Sevilla, con las que los procuradores incrementaron la dote.

con su esposo y el matrimonio presentes los dos contrayentes. Por tanto, y con motivo de la marcha de la novia a su nuevo destino, se organizaron fiestas de despedida en el palacio de Almeirim, en las que se estrenó en la Corte portuguesa una tragicomedia de Gil Vicente alusiva a la nueva situación de la emperatriz. Era la primera y única vez en los tiempos modernos que un rey español, coronado emperador, se casaba en España con una princesa de Portugal, desposándose por poderes con ella por medio de su embajador. Tras estos festejos Isabel partió con un magnífico séquito a la raya del Caya, junto a la frontera castellana, rumbo a su nuevo destino. Juan III acompañó a su hermana durante un tramo del camino y después delegó en sus hermanos, los infantes Luis y Fernando, y en el duque de Braganza, además de un nutrido acompañamiento de damas que formaban su casa, reyes de armas y porteros, trompetas y atabales, siendo el marqués de Villarreal el encargado de entregarla al emperador y de asistir a la ratificación de los desposorios en Sevilla rodeado de una profusa comitiva personal. Mazario desliza el siguiente comentario:

Sin duda que, siendo tan portuguesa como demostró a lo largo de su vida, le debió costar no poco pasar las lindes de su tierra, dejando atrás otros lugares y recuerdos que habían de serle tan gratos. Y aquel abrazo de despedida a sus hermanos menores, los Infantes don Luis y don Fernando, debió ser para ella el punto culminante de su renuncia. Llevaría en el alma una anhelosa zozobra, hecha de temor y de esperanza, por conocer a aquel cuyos destinos ya estaban unidos a los suyos para siempre. Y en el corazón, una ilusión juvenil de Reina de 23 años todavía no cumplidos, que pondría alas al grave peso de ser Soberana consorte de un Imperio floreciente como no lo conocieron los siglos²¹.

21 Mazario Coletto, M^a del C. (1952). *Isabel de Portugal. Emperatriz y Reina de España*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 45.

Por las mismas fechas, el día 2 de febrero de 1526 partieron de Toledo rumbo a Badajoz el duque de Calabria, el arzobispo de Toledo y el duque de Béjar para recibir a la esposa del César con los poderes necesarios para acogerla. El séquito portugués llegó a Gelvez el 6 de febrero de 1526. La entrega de la novia se haría al día siguiente precedida de un entrañable ceremonial, como lo describe minuciosamente el cronista Pedro de Mexía:

“La cual [Isabel] llegada a trecho de 20 o 30 pasos de la raya, salió de la litera en que venía y se puso en una hacanea blanca; y estando así, se apearon todos los portugueses, y por su orden le besaron todas las manos, y se despidieron de ella. Y hecho esto, llegaron los infantes con ella hasta la raya de Castilla; donde siendo llegada, los caballeros y señores de ella se comenzaron a apearse, y le fueron todos a besar las manos, como los portugueses habían hecho. E tornando a tomar sus caballos, y hecha una gran rueda de toda la caballería castellana y portuguesa, que fue una multitud increíble, quedando la Emperatriz en medio de ella y en medio de los infantes don Luis y don Fernando sus hermanos, el duque de Calabria y el arzobispo de Toledo y el duque de Béjar se allegaron dónde estaba”²².

Allí el duque de Calabria, con el bonete en la mano, se dirigió a la emperatriz y le explicó que venían en nombre de su esposo Carlos con el poder para recibirla. Isabel estuvo muy serena y en silencio hasta que su hermano, el infante Luis, tomando de las riendas de su cabalgadura le dijo al duque:

“Señor: Yo entrego a vuestra excelencia a la Emperatriz mi señora, en nombre del rey de Portugal, mi señor y hermano, como esposa que es de la cesaría majestad del Emperador”.

22 Mexía, P. (1945). *Historia del Emperador Carlos V*. Espasa Calpe, p.422.

Fernández de Oviedo en su descripción del encuentro entre la embajada portuguesa y la castellana, impresionado escribe sobre Isabel:

“Yba la emperatriz dentro de una litera cubierta de brocado (tercio)pelo muy rico de tres alzas e forrado en raso carmesí e los sillones de dos caballos muy hermosos que la traían, e las guarniciones del mismo brocado, e junto a la litera cuatro lacayos con sus jubones de brocados e calças de grana bigarradas de brocado, e quatro pajes vestidos de brocado en sendas hacaneas blancas muy hermosas”²³.

Acabado este acto solemne, la emperatriz abrazó a sus hermanos, que se despidieron con lágrimas en los ojos, e inició el camino para Badajoz acompañada del marqués de Villareal y de los nobles y caballeros castellanos; mientras, la comitiva portuguesa regresaba a Gelves. La suntuosidad de los trajes, el lujo desplegado por las dos noblezas, el estruendo de las músicas de trompetas y chirimías contribuía a resaltar la ceremonia de entrega de la reina Isabel a su nuevo destino. La primera ciudad que acogió a Isabel en su recorrido nupcial fue Badajoz, por lo que las autoridades y los vecinos le hicieron un solemne recibimiento y organizaron festejos y regocijos en su honor durante los seis o siete días que permaneció en ella, hasta que emprendió el camino hacia Sevilla, adonde llegó un sábado 3 de marzo, unos días antes que el emperador, que se encontraba resolviendo asuntos de Estado. En la ciudad del Betis le hicieron un solemne recibimiento. Cuando

23 Fernández de Oviedo, G. “Prisión del Rey Francés”, Biblioteca Nacional, Sección de Manuscritos 8756, fol. 66. También: “Relación de lo sucedido en la prisión del rey de Francia desde que fue traído en España, por todo el tiempo que estuvo en ella, hasta que el emperador le dio libertad y volvió en Francia, casado con Madama Leonor, hermana del emperador Carlos V, rey de España” en Pidal y de Miraflores, Marqueses de, y Salvá, Miguel (ed.). (1861). *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. XXXVIII, Imprenta de la Vda. de Calero, pp. 404-530, vid. Gómez-Salvago Sánchez, M. (1998). *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos (Estudio y Documentos)*. Universidad de Sevilla, 271.

llegó a la Puerta de la Macarena se bajó de la litera y montó una yegua blanca y escoltada por el duque de Calabria y el arzobispo de Toledo recorrió la calle Real hasta la puerta de la Catedral, rodeada de un numeroso público que la aclamaba como a su reina. Siguiendo el protocolo oficial inició el recorrido urbano adornado profusamente con arcos triunfales, entre las aclamaciones y los aplausos de los presentes. Según relata Fernández de Oviedo iba muy hermosa:

“Su majestad venía vestida de raso blanco afourado en muy rica tela de oro y el raso acuchillado, con una gorra de raso blanco con muchas piedras y perlas de gran valor y una pluma blanca en ella. Y así vino hasta la iglesia mayor”²⁴.

Fernández Álvarez indica que especialmente las mujeres querían comprobar personalmente cómo era su nueva reina y emperatriz, su belleza y elegancia, su vestuario y aderezos. Para la reina-emperatriz la entrada triunfal en Sevilla era el primer acto protocolario de su nuevo status en la Monarquía española e Isabel también quería conocer cómo eran las damas sevillanas, por lo que solicitó que se quitaran los sombreros. Al pie de la Giralda la esperaban las autoridades eclesiásticas y civiles, que tras el saludo protocolario la acompañaron a rezar a la Catedral y desde allí pasó a descansar al Alcázar contiguo para ocupar las salas situadas en la torre del Aceite²⁵.

Carlos, una vez ratificado el Tratado de Madrid con Francisco I, decidió su marcha a Sevilla, aunque no llegaría hasta el 10 de marzo a la ciudad del Betis, donde se produjo el encuentro entre la real pareja. El que se celebrara el enlace en esta ciudad se debe, según los historiadores, a un acto de agradecimiento a las ciudades andaluzas que no se sumaron a la Guerra de las Comunidades. La ceremonia de

24 Fernández de Oviedo, G. “Prisión del Rey Francés”. Op. Cit., fol. 72-73.

25 Fernández Álvarez, M. (1999). *Carlos V, el César y el hombre*. Espasa Calpe, p. 332

entrada del emperador la realizó según las normas rituales, es decir, tras jurar los fueros y privilegios de la ciudad de Sevilla en la Puerta de la Macarena; a continuación entró bajo palio hasta el templo catedralicio. El César fue recibido con la misma solemnidad que la emperatriz, y acompañado por el cardenal Salviati, legado del pontífice, y de gran número de caballeros, recorrió las calles profusamente decoradas con arcos triunfales adornados con leyendas, entre los aplausos y ovaciones de los sevillanos; en la recepción intervinieron también los gremios y los danzantes moriscos vestidos con su típica vestimenta²⁶. Cuando el emperador llegó a la Catedral ya era de noche:

“Cuando entró Carlos en el alcázar era ya dos horas de la noche, y entró con muchas hachas. Y cuando llegó al aposento de la Emperatriz y se vieron, la Emperatriz se hincó de rodillas e porfió mucho por besar la mano. El Emperador se abajó mucho a la levantar, abrazándola y la besó y la tomó por la mano y se entraron en otra cámara y se sentaron”²⁷.

Ya en los Reales Alcázares, tras comprobar que las capitulaciones matrimoniales y las dispensas papales necesarias por la consanguinidad de los contrayentes estaban en orden, se preparó la ceremonia del enlace a cargo del cardenal Salviati. Fueron los padrinos el duque de Calabria y la condesa de Faro, camarera mayor de Isabel.

“El Emperador se pasó a su aposento y se quitó la ropa de camino que traía y se vistió muy ricamente, e tornó donde la Emperatriz estaba, e se desposó con ella, por manos del Cardenal Salviati, legado del papa”²⁸.

26 Gómez-Salvago Sánchez. *Fastos*. Op. Cit., pág. 81. En este estudio se aborda con amplitud y prolijidad las fiestas y arcos del recibimiento al Emperador en Sevilla.

27 Fernández de Oviedo, G. “Prisión del Rey Francés”. Op. Cit., fol. 62.

28 *Ibidem*, fol. 63.

Faltaba la misa de velaciones antes de que el matrimonio se consumara. Como era tarde se preparó un altar en la cámara de la emperatriz.

“E como el reloj dio las doce, se aparejó un altar en la cámara de la Emperatriz, e dijo la misa e los veló el arzobispo de Toledo, e fueron padrinos el duque de Calabria e la condesa de Haro, viuda camarera mayor de la Emperatriz. Estuvieron en la misa muy pocos caballeros, porque fue cosa no pensada, como ansi fecha de improviso, aunque astutamente estuvieron las damas de la emperatriz”²⁹.

Según destaca Fernández de Oviedo, «desde que se casó el emperador no salió de los Alcázares hasta el domingo de Ramos». Y transcurrida la Semana Santa, el 15 de abril, se celebraron justas caballerescas, fiestas de toros y juegos de cañas en la Plaza de San Francisco en las que participó el propio emperador. Después de estas celebraciones se hizo otra justa en el Arenal, en la fuente de las Atarazanas, en la cual intervino el emperador y algunos grandes y señores, todos ricamente engalanados de oro, plata y perlas como no se había celebrado otras en Castilla³⁰. Los festejos cortesanos solo se interrumpieron al conocerse el óbito de la reina de Dinamarca, Isabel, hermana de Carlos. Una vez finalizados los festejos la real pareja puso rumbo a Granada, pasando por Castro del Río, Alcaudete, Alcalá la Real y Santa Fe. Llegaron a la ciudad de la Alhambra en el mes de junio, próximo al día de san Juan, según Johanes Lange, que describe con todo lujo de detalles las grandes celebraciones y corridas de toros que se corrieron en su honor. En la ciudad de Granada disfrutó tanto la real pareja que ordenó la construcción de un palacio contiguo a la Alhambra con la intención de regresar a recordar su luna de miel, si bien la construcción quedó interrumpida e Isabel y Carlos no volvieron a la ciudad del Darro. La luna de miel se prolongó

29 *Ibidem*, fol.66.

30 Mexía, P. *Historia del Emperador Carlos V*. Op. Cit., p. 450.

durante varios meses ya que en Granada permanecieron hasta el mes de noviembre en que, acuciado por los problemas políticos nacionales e internacionales, Carlos preparó su regreso junto a la emperatriz, que se encontraba en el tercer mes de su primer embarazo, y su séquito integrado por los prelados y grandes señores que se encontraban en su corte.³¹ Desde la ciudad de la Alhambra el emperador mandó convocar a los procuradores de las ciudades para el 20 de enero del año siguiente a Cortes generales en la ciudad de Valladolid. Ahora bien, si la unión de la princesa Isabel y del emperador Carlos se llevó a cabo esencialmente por un interés político, necesario para asegurar la sucesión a la Monarquía española, así como por un móvil económico, tras su primer encuentro se convirtió en un matrimonio unido por el amor.

El ambiente que rodeaba a la emperatriz era notablemente portugués. Los servidores seguirán formando el «séquito portugués». Isabel se resiste a introducir personalidades nuevas en su entorno. La condesa de Odemira, que la conocía desde niña, ejercía como camarera mayor; Leonor de Castro, que contraerá matrimonio con Francisco de Borja; Leonor de Mascareña, después aya de los vástagos imperiales: también Ruy Téllez de Meneses y Fadrique de Portugal. En el ámbito íntimo de la emperatriz se hablaba portugués. La etiqueta, usos y costumbres, desde la comida hasta la forma de vestir, eran de tradición lusa. Solo el paso del tiempo y, en cierta medida, la imposición de Carlos obligarán a la emperatriz Isabel acoplarse a los usos estrictos de la Corte borgoñona³².

³¹ En esta ciudad se dieron cita Andrea Navajero, Baltasar de Castiglione en calidad del nuncio del Papa Clemente VII, Juan Boscán, el humanista Pedro Mártir de Anglería, Garcilaso de la Vega, el III Duque de Alba, el cronista Lucio Marineo Sículo, los artistas Diego de Siloé, Pedro Berruguete y Pedro Machuca. En esta ciudad tomó conciencia del problema morisco y trató de resolverlo con serenidad.

³² Villacorta Baños García, A. (2009). *La emperatriz Isabel. Gobernadora, mujer del Renacimiento, esposa de Carlos V y depositaria de sus secretos inconfesables*. Ed. Actas.

En el mes de febrero, la emperatriz se trasladó de Segovia a Valladolid, donde se encontraba la corte, para dar a luz a su primogénito. El viaje lo realizó en litera, llevada a hombros hasta el palacio de los Pimentel, por un motivo emotivo ya que en esta casa solariega se habían unido en matrimonio los Reyes Católicos, abuelos de Carlos V. El alumbramiento tuvo lugar el 21 de mayo de 1527, a las cuatro de la tarde. Se cumplieron en él las normas protocolarias y la emperatriz ordenó que se apagasen las luces innecesarias, quedando en penumbra. Mantuvo su rostro cubierto, mientras daba a luz, aguantando las contracciones con autocontrol y compostura, consciente de su dignidad real. A la comadrona que la asistió, Quirce de Toledo, y a Leonor de Mascarenhas que la aconsejaban gritar antes que soportar calladamente los dolores de parto, les manifestó en portugués: «Nao me faleis tal, minha comadre, que en morrerrei, mas naô gritarei»³³. Señalan las crónicas coetáneas que Isabel no exhaló un solo quejido, porque le consolaba la esperanza de que nacería un príncipe; como así fue con el alumbramiento de su hijo Felipe. El 5 de junio, el real infante fue llevado a la inmediata iglesia de san Pablo, aldeaña al palacio de los Pimentel, en donde recibió las aguas bautismales del arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca, y se le impuso el nombre de Felipe, en recuerdo a su abuelo paterno. Pasada la cuarentena Isabel salió de Palacio vestida de blanco, a la portuguesa, para asistir a la Iglesia. A continuación presenció las justas y torneos, bailes, saraos y banquetes en honor del nacimiento del príncipe.

Tras el transcurso de estos plácidos meses el emperador tenía que retomar su política internacional. Lo más urgente era convocar Cortes generales en Madrid para proceder a la jura del príncipe como heredero de los reinos hispánicos y debatir sobre los asuntos europeos así como aprobar un subsidio para la lucha contra el turco. El juramento

33 Junceda Avello, E. (1995). *Ginecología y vida íntima de las Reinas de España. De Isabel la Católica a la Casa de Borbón*. Tomo I, Ed. Temas de Hoy, pp. 69-86.

tuvo lugar en el monasterio de San Jerónimo el Real en el 19 de abril, por parte de los procuradores de las ciudades, prelados y nobles, asistiendo la emperatriz sosteniendo al príncipe entre sus brazos. En el Alcázar de Madrid permanecerá Isabel junto a su séquito gobernando la Casa real durante la ausencia de su esposo, el emperador, que visitaba los reinos de Valencia y Aragón. Era la primera vez que la emperatriz se separaba de su marido después de su matrimonio y durante esta regencia mostró un gran interés por los asuntos de Castilla. En Madrid, el 21 de junio de 1528 nació la infanta María, su primera hija, quedando la reina muy debilitada tras el parto. El emperador regresó brevemente a Madrid para conocer a su hija y acompañar a su esposa en su recuperación de tercianas, gracias a los poderes curativos del agua de la fuente de san Isidro. El 8 de marzo de 1529, Carlos firmó poderes generales a favor de su esposa para que ejerciera el gobierno en su nombre, y señaló la sucesión a favor de su hijo Felipe y dejó a la emperatriz como Regente de los Reinos. Adjuntaba una carta con una serie de instrucciones sobre las deliberaciones que debía mantener con el Consejo real, la transmisión de los acuerdos al Rey, su relación con otras instituciones, así como qué documentos debía firmar y qué nombramientos confirmar. En marzo de 1529, Carlos emprendió su viaje a Italia para ser coronado emperador y la emperatriz inició su actividad como gobernadora de los Reinos por delegación del Rey desde Toledo. Fernández Álvarez resalta el tono personal del emperador en las Instrucciones:

“Como yo lo he acostumbrado y hecho siempre y ella lo hizo el tiempo que yo estuve ausente el pasado año de quinientos y veintiocho en Aragón y Valencia”³⁴.

34 Fernández Álvarez, M. *Carlos V, el César*. Op. Cit., p. 405. Hay que tener presente las fronteras que se establecen entre las dos Coronas de Castilla y Aragón, por lo que Carlos al viajar a Aragón nombra como lugarteniente de Castilla a su esposa Isabel.

LA EMPERATRIZ ISABEL REGENTE, LUGARTENIENTE GENERAL,
GOBERNADORA Y ADMINISTRADORA

Una vez acordada la marcha del rey, Carlos firmaría en Toledo una serie de poderes en favor de Isabel dejándola como regente del Reino, lugarteniente general, gobernadora y administradora, asesorada por un Consejo de Estado compuesto por el arzobispo de Toledo, Alonso Fonseca, el arzobispo de Santiago, Juan Tavera, y por los nobles conde de Miranda y el señor de Belmonte. En los días previos, Carlos V otorgaba un poder general a la emperatriz Isabel para el gobierno de España durante su ausencia en los siguientes términos:

“Y deseando que durante mi ausencia destos dichos nuestros Reinos, la cual aunque será la más breve que pudiere, estén con la buena gobernación y administración que conviene, y queriendo que quede en ellos persona a quien recurran nuestros súbditos para las cosas y negocios que se les ofrescieren y tengan necesidad de ir en seguimiento de mí, el Rey, que les sería mucho trabajo y costa, conociendo las excelentes virtudes prudencia y grandes calidades que para esto concurren en la serenísima, muy alta y muy poderosa Emperatriz y Reina doña Isabel, nuestra muy cara y muy amada mujer y el amor que a estos nuestros Reinos y súbditos tiene... elegimos y señalamos, constituimos y nombramos a la dicha Emperatriz y Reina, para que sea nuestro Lugarteniente General y Gobernadora destos dichos nuestros Reinos y Señoríos, de Castilla, de León, de Granada”³⁵.

Jover señala que la correspondencia cruzada entre Carlos V y la emperatriz Isabel durante los años en que ejerció como gobernadora de los Reinos de España (1529-1538) constituye una fuente de

35 Fernández Álvarez, M. (dir.). (1973). *Corpus Documental de Carlos V*. Tomo I, (1516-1539). CLXVIII, 1 de marzo de 1535, Carlos V a Isabel, pp. 408-413.

excepcional valor para la determinación de la actitud asumida por los estamentos castellanos ante la política mundial de su rey³⁶. Isabel se acostumbra a la relación epistolar con su esposo. La correspondencia entre los emperadores es abundante y regular; aborda cuestiones políticas y consejos. Fruto de este cruce de misivas se irán emitiendo desde la Corte las reales cédulas y reales provisiones rubricadas por la emperatriz a las ciudades y confines de los Reinos informando de las actividades bélicas, políticas, económicas y religiosas del emperador. El cronista coetáneo Pedro de Mexía alude sucintamente a esta coyuntura, y escribe que en la ausencia del emperador de los Reinos de Castilla y Aragón:

“las cosas estaban en toda quietud y paz, gobernando estos reinos la emperatriz santa y prudentemente. Y por esto no ay novedades ni acaesçimiento que escrevir dello, ni hasta oy los á habido³⁷”.

En las Instrucciones de Carlos V a la Emperatriz para el gobierno de España durante su ausencia le recomienda:

“La orden que yo deseo que la Emperatriz y Reina mi muy cara y muy amada mujer mande que se guarde y tenga durante mi ausencia en la gobernación destos Reinos, es la siguiente: Primeramente, le ruego y encargo cuanto puedo, que tenga especial cuidado de

36 Jover, J. M^a. (1985). *Carlos V y los españoles*. Ed. Sarpe, p. 45. Mazario Coletto, M^a del C. *Isabel de Portugal*. Op. Cit., pp. 167-168. Isabel gobernará los reinos de España en tres ocasiones, durante tres ausencias del emperador en la Península (1529-1533, 1535-1536, 1538). La autora recopila en su apéndice 114 cartas dirigidas por Isabel a su esposo y rey Carlos.

37 Mexía, P. *Historia del Emperador*. Op. Cit., p. 542. Jiménez Zamora, I. (2016). “La actuación política de la Emperatriz Isabel (1528-1538)” en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia Moderna. Rev. De la Facultad de Geografía e Historia* n^o 29, pp. 185-163. No obstante en el verano de 1530 hubo una oposición por parte del almirante de Castilla, Fadrique Enríquez, el conde de Ureña y otros caballeros que la emperatriz solucionó alejando de la Corte.

la administración de la Justicia, y que en las cosas que a ella tocaren, no tenga respeto a persona ni suplicación de nadie, sino que mande que se haga e administre enteramente, y que tenga las consultas ordinarias del Consejo los viernes de cada semana, y esté en ellas sola, sin dar lugar que haya otra persona alguna, sino los del Consejo, como yo lo he acostumbrado y hecho siempre y ella lo hizo, el tiempo que yo estuve ausente de estos Reinos”³⁸.

Y le adjunta una serie de normas sobre sus deliberaciones con el Consejo real, la transmisión de los acuerdos al Rey, su relación con otras instituciones y qué documentos debía firmar y qué nombramientos confirmar.

La reina Isabel permanecerá en Toledo añorando a su esposo que estuvo ausente, alejado de su mujer, cerca de cuatro años. Esta melancolía contribuirá a que contrajese unas tercianas malignas que la llevaran al borde de la muerte. Su estado de salud era precario, por lo que se le administró la extremaunción, aunque al poco tiempo se recuperó y retornó a sus quehaceres políticos y familiares. A mediados de noviembre la reina dio a luz a su tercer hijo, al que se le impuso el nombre de Fernando, en recuerdo a su abuelo paterno, si bien este murió prematuramente a los pocos meses de edad³⁹. Este nuevo revés influyó en que Isabel volviera a enfermar de nuevo de tercianas.

La primera delegación de la emperatriz abarcará desde marzo de 1529 hasta el mes de abril de 1533, en que marchara a Barcelona al

38 Fernández Álvarez, M. (dir.). *Corpus Documental de Carlos V*. Op. Cit., Carta CLXX, 1 de marzo de 1535, Carlos V a Isabel, pp. 417-419.

39 Rubio Aragonés, M^a J. *Reinas de España*. Op. Cit., pp. 65-108. Fernández Álvarez, M. (dir.). *Corpus Documental de Carlos V*. Op. Cit., Carta LXXXIV, Augsburgo 31 de julio de 153, Carlos V a Isabel, pp. 231. “El fallecimiento del infante nuestro hijo habemos sentido, como era razón, pero pues Nuestro// Señor, que nos lo dio, lo quiso para sí debemos conformarnos con su voluntad y darle gracias y suplicarle que guarde lo que queda, y así os ruego a vos, Señora, qmuy afectuosamente que lo hagays y olvideys y quiteys de vos todo dolor y pena, consolándoos con la prudencia y ánimo que a tal persona conviene”.

encuentro de su esposo Carlos acompañada de sus hijos. La segunda se extenderá desde mayo de 1535 hasta el invierno del año siguiente, quedando como lugarteniente general del emperador y gobernadora de los Estados de España, mientras su esposo, Carlos, conquistaba Túnez, La Goleta y Bona; y una tercera, en 1538. Por tanto, en palabras de Mazario Coletto: Isabel de Portugal gobernará “poco más de seis años, de los trece que vivió en España como emperatriz y reina consorte”⁴⁰.

Así pues, el emperador ordenaba a todos sus súbditos que durante su ausencia se reconociera y obedeciera a la emperatriz y reina, su esposa, como gobernadora de los Reinos Peninsulares y de Ultramar⁴¹. Petición que reitera en una carta posterior, del 28 de julio, datada a bordo de la galera real de la armada al mando de Andrea Doria, en la que Carlos recuerda al Municipio de Málaga su partida de estos Reinos haciéndoles partícipes de su deseo de lograr la paz y sosiego de la Cristiandad e insiste en que durante su ausencia mantengan su fidelidad a su persona y que obedezcan las órdenes de su esposa, la emperatriz, “como encargada del gobierno de sus Reinos”⁴². Carlos V, cuando se refiere a su esposa lo hace con la máxima titulación: “la Señora emperatriz, mi amada esposa, como gobernadora de los Reinos”⁴³. Sin embargo, en la primera misiva al corregidor y Ayuntamiento de Málaga Isabel firma como “Emperatriz gobernadora”, si bien en las siguientes reales cédulas o notificaciones lo hará como “La Reina

40 Mazario Coletto, M^a del C. *Isabel de Portugal*. Op. Cit., pp. 167-168.

41 A(rchivo) M(unicipal) de M(álaga), R(eales) P(rovisiones), tomo XII, fol. 107v.

42 A(rchivo) M(unicipal) de M(álaga), Orig(inales) n^o 5 (1522-1529), fol. 387. Real Cédula del Sr. Carlos V, 28 de julio de 1529. Pérez, J., *Carlos V*, Op. Cit., p. 56. Es preciso recordar que hasta el siglo XVI el concepto de Europa solo tenía un significado geográfico. Cuando se quiere hablar de los pueblos que la comprenden se utilizan expresiones como “cristiandad” o “respublica christiana” por tratarse de territorios que reconocen la autoridad espiritual de la Iglesia Católica Romana.

43 Real Cédula del Sr. Emperador Carlos V, A. M. M., Orig. n^o 6 (1522-1529), fol. 52.

gobernadora”. Curiosa es también la frase final de la correspondencia de la reina a su esposo en su lengua materna, en portugués, en señal de acatamiento: “Beijo as maos de vosa magestade, la Reyna”⁴⁴.

Ciertamente, hasta hace poco tiempo el papel político desempeñado por la emperatriz no había tenido un eco histórico relevante. Sin embargo, si se analiza la documentación custodiada en los archivos locales y en el de Simancas se percibe ampliamente la tarea gubernativa de la reina gobernadora⁴⁵. Ahora bien, como sugiere Jiménez Zamora, Isabel, a pesar de su formación intelectual y de su deseo por participar activamente en los asuntos de los Reinos, no podía conocer con exactitud todas las materias de Estado por lo que estuvo siempre rodeada de un equipo preparado que le suministraba información, y que en ocasiones influía en algunas de sus decisiones. Sin embargo, la emperatriz supo utilizar eficazmente a los asesores, siguiendo siempre las directrices del emperador. Por ese motivo, el alter ego del César tenía una idea muy clara del sentido de la justicia, de cómo había de tratar a las personas de toda condición, de los plazos de actuación, de lo que era más oportuno en cada momento, de las estrategias y de su misión al lado de su esposo. No obstante, como gobernadora y administradora de los Reinos asumió muchas más atribuciones que las que dimanaban de las instrucciones. Ella se ocupó personalmente del aprovisionamiento de fronteras, cubrió las vacantes de oficios muy diversos, siempre con el respaldo del Consejo real, y además decidió en materias relativas a la real Hacienda⁴⁶. Y

44 Vid. página 11. En el Alcázar de Sevilla, cuando Carlos e Isabel se vieron por primera vez el primer impulso de la emperatriz fue “hincarse de rodillas e porfió mucho por besar la mano”. Actitud que el emperador rechazó “se abajo mucho a la levantar, abrazándola y la besó y la tomó por la mano”. ¿Actitud de sumisión o de respeto?

45 Jiménez Zamora, I. “La actuación política de la Emperatriz Isabel (1528-1538)”. Op. Cit., pp. 163-185.

46 Sanz Ayán, C. Voz “Isabel de Portugal”, *Diccionario de la Real Academia de la Historia*.

aunque el quehacer político de la emperatriz estaba subordinada a las decisiones de Carlos, se puede percibir una línea de actuación de cierta independencia que permite sugerir un modelo particular de gobernar. Isabel, en estas etapas en que administra los Reinos de España y de las Indias, se muestra como una emperatriz integrada en la vida política española y con un alto grado de responsabilidad ante los temas y hacia personas concretas del Estado. Se constata así una nueva visión sobre la dirección personal de su gobierno en torno a la política defensiva, su interés por los preparativos para la conquista de Argel, su apuesta por organizar las Indias y su participación a favor de la causa de Catalina de Aragón. Jover señala que, a través de la correspondencia, Carlos se manifiesta siempre como un emperador, preocupado, como corresponde a su dignidad, por problemas de política mundial mientras que Isabel se manifiesta como heredera de su antecesora y homónima; es decir “como auténtica reina por boca de la cual hablan, a veces con energía, los deseos, las reacciones e incluso los agravios de la España castellana”⁴⁷.

Como destacan los historiadores, para la emperatriz Isabel dos asuntos captaban prioritariamente su atención: la necesidad permanente de dinero que necesitaba el Emperador para llevar a cabo su política europea y la amenaza bélica constante de Barbarroja y los corsarios berberiscos, por un lado, y de los franceses por otro. La búsqueda de medios para incrementar la recaudación estatal obliga a la emperatriz a remitir cédulas reales a los municipios para que reciban y prediquen las bulas de las órdenes de Redención de cautivos, de la Merced y de la Trinidad, y que el producto de su recaudación se destinase a atender a la defensa de las plazas africanas, a los gastos de las galeras de la costa

47 Jover, J. M^a. *Carlos V*. Op. Cit., p. 75. «Serenísima, muy alta y muy poderosa Emperatriz y Reina, mi muy chara y muy amada muger».

de Granada y a la redención de cautivos⁴⁸. Por el poder de Carlos V a la reina gobernadora para realizar asientos sobre la bula de Cruzada, juros y otros arbitrios para allegar dinero⁴⁹, la emperatriz Isabel, en la primavera de 1530, anunciaba a los miembros del Ayuntamiento malagueño la concesión de la bula de la Santa Cruzada por el Santo Padre Clemente VII, tras conocerse la conquista del reino de Hungría por los turcos, la amenaza que se cernía sobre Viena y la disposición de la disposición de la Cesárea Majestad de encabezar el ejército para su recuperación. Por tanto, considerando los crecidos gastos que implicaban estas campañas, además de los costos relacionados con la conservación de las plazas de África y con la defensa de las costas del reino de Granada, la recaudación de la bula de la Santa Cruzada se destinaría para estos fines⁵⁰. Continúa detallando en la correspondencia con el municipio malagueño que, para el conocimiento de los oficiales municipales, había designado como comisario general al obispo de Zamora, y que este había nombrado por receptor y tesorero de la diócesis a Diego Herrera, vecino de Granada. Recuerda al corregidor que se reciba la bula con las solemnidades de rigor acostumbrado y

48 Bulas concedidas a Ntra. Sr^a de la Merced y a la Trinidad para redención de cautivos dada en la ciudad de Toledo, A.M.M., R. P., tomo XI, fol. 164v-168v. Para el obispado de Málaga y ciudad de Antequera se nombra por tesorero a Francisco de San Miguel. Torreblanca Roldán, M^a D. (2008). *La redención de cautivos en la Diócesis de Málaga durante los Tiempos Modernos*. Publicaciones de la Obra Social y Cultural Cajasur.

49 Fernández Álvarez, M. (dir.). *Corpus Documental de Carlos V*. Op. Cit. Carta LVIII, Bolonia 16 de enero de 1530, Poder de Carlos V a la Emperatriz Isabel, pp. 195.

50 Provisión de la Cruzada del año 1530, A.M.M., R. P. XII, fols 22-24. Carande, Ramón. (1983). *Carlos V y sus banqueros*. Ed. Crítica, pp. 44; 49. En las conversaciones de Carlos con el Papa, tras la coronación en Bolonia, Clemente VII prometía algo que no habría de cumplir como era la convocatoria del concilio, aunque sí otorgó una bula de cruzada y un subsidio del clero de Castilla. Para responder al pago del préstamo a los banqueros se ofrecía el rendimiento íntegro de la bula de Cruzada y el subsidio del clero, que ascendería a 650.000 el primero y a 600.000 ducados el segundo.

que se prestase la ayuda necesaria a sus oficiales, predicadores y factores. De nuevo desde Ocaña, en febrero de 1531, la reina gobernadora recuerda que el Pontífice Clemente VII había concedido la Santa Bula de Cruzada aplicando “lo que de ella se obtuviese” a la guerra contra los turcos y moros; y de nuevo les conminaba a que se recibiese esta cada año, con la solemnidad acostumbrada, lo que les proporcionaría el ingreso de una sustanciosa cantidad de maravedíes⁵¹. A pesar de esta recaudación, Isabel, notificaba al emperador la falta de limosnas y donaciones por la carestía de los tiempos de las órdenes religiosas, hospitales e iglesias:

“Quanto a las limosnas y gracias que se han acostumbrado hazer en los subsidios pasados a las Religiones, ospitales, casas y yglesias destos reynos, que manda v.m. que se les abaxe y quite agora de esta presente quarta hasta diez y seis mill ducados, parece segúnd la sterilidad de los años y la pobreza que ay en los ospitales y muchos monasterios y colegios del reyno, que sería grande inhumanidad llebar a estos lares cosa alguna de lo que les ha cabido de la dicha quarta, y quel clamor de todo sería muy grande; v.m. lo bea y enbie a mandar que se alargue la cantidad destas limosnas, porque ciertamente será obra meritoria ante dios la merced que v.m. les mandare hazer en esto”⁵².

En junio de 1532, la urgencia de recaudar fondos con destino a la financiación de la guerra para arrojar a Barbarroja del Mediterráneo

51 Bula de la Santa Composición, A.M.M., R. P. XII, fols. 66v-68. Rivas Pacheco, D. *Libro Gobierno Político*. Op. Cit., fol. 119v. En Málaga la publicación de la bula se celebraba el domingo de Septuagésima y en ese día los miembros del Concejo, formando Ciudad, con sus maceros y ministriles caminaban desde las Casas Consistoriales a la parroquia de San Juan. Desde este templo salían en procesión hacia la Catedral, llevando las varas de palio los regidores, y una vez finalizada la ceremonia religiosa regresaban en el mismo orden a su lugar de partida.

52 Mazario Coletto, M^a del C. *Isabel de Portugal*. Op. Cit., p. 289. Carta XVI, Madrid, 9 julio 1530.

obligaba a la reina Isabel a emitir una real cédula por la cual conminaba al corregidor malagueño Núñez Vela, o al juez de residencia Pérez de Palencia, para que a requerimiento de Agustín Hurtado nombrase a Hernán Gómez de la Fuente, a Diego Alvarado, a Luis Díaz y otros siete más como receptores de las limosnas de las bulas de la Santa Cruzada con arreglo a los padrones, pudiendo proceder, en caso necesario, a la ejecución de sus bienes⁵³. Además, desde Segovia, en octubre de ese año, donde se estaban celebrando Cortes para votar los servicios, la gobernadora Isabel comunicaba que el arzobispo de Galicia, cardenal de San Juan, había ordenado que del dinero recaudado por la devoción a Santiago apóstol, patrono de estos Reinos, se pagaran parte de los gastos de la Corona en su guerra contra el infiel y para la defensa de sus costas. Para la percepción de los donativos recaudados en el obispado de Málaga y en Antequera se nombraba a Hernán Gómez de la Fuente, vecino de Granada, como receptor de los mismos⁵⁴.

Una preocupación constante para el emperador era el abastecimiento de las plazas situadas en la costa norteafricana. Desde el puerto de Málaga se abastecían las posesiones de Orán, Mazalquivir y Melilla de alimentos, armas y hombres⁵⁵. El peligro continuo de los piratas berberiscos en el Mediterráneo dificultaba la llegada de productos de primera necesidad a estas fortalezas, por lo que era habitual que desde la Corte se ordenara la compra y embarque de trigo para abastecer

53 Poder dado a Fernán Gómez de la Fuente para que se publique la bula de la S^{ta} Cruzada, A.M.M., R. P., XII, fols. 120v-126.

54 Provisión sobre las bulas del Sr. Santiago de Galicia, A.M.M., R. P., XII, fols. 151-152v.

55 Reder Gadow, M. (1993). "El personal militar de la guarnición de Melilla y sus relaciones con el Obispado de Málaga" en *Aldaba*, nº 21, *Estudios sobre la presencia española en el Norte de África*, pp. 167-226. Reder Gadow, M. (1995). "El comportamiento de la población de Melilla en la transición del XVII al VIII" en *Aldaba*, nº 25, *II Estudios sobre la presencia española en el Norte de África*, pp. 69-104. Reder Gadow, M. (1998). "La parca acecha Melilla" en *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*. Tomo II, Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 361-376. Reder Gadow, M. (2005). "La sociedad singular de Melilla" en *Historia de Melilla*. Ciudad Autónoma de Melilla, pp. 431-462.

a la guarnición y a los vecinos residentes entre sus muros. La reina ordenaba por una real provisión al corregidor de Málaga que facilitara a Juan López de Calatayud y a Diego López de Arriaga la compra de 3.000 fanegas de trigo para el abastecimiento de su población⁵⁶. La preocupación de la emperatriz por la producción de trigo para el abastecimiento de la población y para surtir a la próxima armada la expresa en su correspondencia al emperador:

“Este año no ha sido en el andaluzia tan abundoso de pan como se pensaba, y la falta se parece bien, pues vale en Sevilla la fanega de trigo nueve Reales; y porque, sy el armada para tomar argel se ha de hazer a la primavera del año venidero, sería necesario que oviese abundancia de pan en Málaga y cartagena, y para proveer de pan a orán y bugia y las galeras, lo qual no se podría asy aber en cantidad destos Reynos”⁵⁷.

La caída del peñón de Argel en manos de Barbarroja en 1529 representará un grave peligro para la seguridad del Mediterráneo occidental. El emperador, en una de sus cartas fechada en Mantua, 5 de abril de 1530, aprueba que la reina haya mandado proveer para Orán y Bujía “bizcocho y otras cosas que se han de hacer en Málaga”. Continúa el emperador destacando en la misiva a su esposa que para evitar los daños de la escuadra de Barbarroja había decidido enviar al almirante Andrea Doria para que navegase por Berbería controlando la situación conflictiva. Para el sustento de esta armada dispuso:

“haveis de mandar hazer en Málaga diez mil quintales de vizcocho, cien botas de vino, mil barriles de anchova y sardinas, trescientos quintales de pólvora, y quinientas pelotas de cañón serpentino”⁵⁸.

56 Sobre lo de las paces, A.M.M., R. P. tomo XI, fol. 145.

57 Mazario Coletto, M^a del C. *Isabel de Portugal*. Op. Cit., pp. 289-290. Carta XVII, Madrid, 16 agosto 1530.

58 Jover, J. M^a. *Carlos V y los españoles*. Op. Cit., p. 77.

De nuevo Isabel, el 19 de enero de 1530, ordenaba por una real provisión para que Diego de Cazalla, criado de los reyes, adquiriese dos o tres mil fanegas de trigo para entregarlas, con cierta urgencia, a Jorge Luis de Alarcón con destino a Bujía. Adjuntaba otra cédula destinada al marqués de Comares para que confriese los cuatro mil quinientos ducados y las cuatro mil quinientas fanegas de trigo que ofreció adelantar para esta necesidad. Asimismo, la reina gobernadora enviaba con un correo cinco mil ducados para el pago del citado trigo y demás gastos precisos⁵⁹.

La emperatriz no dudaba en escribir a los capitanes generales de fronteras para que estuviesen vigilantes ante la presencia de Barbarroja. La política defensiva de la reina gobernadora, tutelada por el emperador, tuvo un carácter preventivo. Isabel supervisaba los proyectos de fortificaciones de las plazas norteafricanas, dirigía la llegada de suministros y ordenaba el abastecimiento necesario para las tropas para combatir a Barbarroja y a sus aliados. Desde Medina del Campo, con fecha del 15 de abril de 1532, llegaba al Concejo malagueño una real provisión por la que se nombraba a don Álvaro de Bazán capitán general de las galeras de España, con el encargo de hacerse cargo de las embarcaciones destinadas a vigilar las costas andaluzas de incursiones enemigas así como para combatir al adversario en sus intentos de asaltar las poblaciones del litoral. Sus competencias se especificaban minuciosamente e incluían además del mando de la armada, las de los artilleros, el abono de la paga a los hombres a su cargo, el nombramiento del personal subalterno, bien como capitanes, pilotos, cómitres y personal subalterno y también la administración de justicia en las galeras. La reina gobernadora ordenaba a las autoridades que le reconociesen como capitán general y conminaba a los municipios costeros que le proporcionaran las

59 Comisión a Diego Cazalla, criado de S.M., A.M.M., R.P. XII, fol. 3.

provisiones, bastimentos y municiones precisas para su subsistencia; y en caso necesario, facilitarán las atarazanas para la reparación de los navíos⁶⁰. Sin duda, este nombramiento estaba relacionado con la cédula de apercibimiento de la reina Isabel alertando al corregidor y regidores del Municipio malagueño de ciertas noticias y avisos de que Barbarroja y otros aliados turcos y moros estaban equipando una flota de galeras y fustas para atacar las costas españolas. Disponía Isabel que las milicias estuviesen prevenidas, aderezadas las defensas y preparada la artillería para su resguardo⁶¹. En septiembre de 1532, ante la presencia de Barbarroja en Gandía, Isabel escribe a Carlos como “la armada de Barbarroja anda por estas costas, haciendo todo el daño que puede”⁶². En otra misiva real concerniente a las anteriores, si bien esta vez destinada a Francisco Verdugo, veedor de la gente de las guardas del Reino de Granada, se le encomienda que desde julio hasta mediados de octubre tenga previsto los materiales necesarios para abastecer a las armadas fondeadas en el puerto de Málaga, así como a las galeras al mando del capitán general don Álvaro de Bazán, la adquisición de trigo, bizcocho y víveres necesarios para su abastecimiento. Para poder llevar a cabo su cometido, Francisco Verdugo debía presentarse con la citada carta ante el corregidor Blasco Núñez Vela y ante el pagador de armadas, Diego de Cazalla, jurando ante los citados oficiales el cumplimiento de su misión y percibiendo de salario un ducado de oro por esta gestión⁶³. Álvaro de Bazán salió

60 A.M.M., R. P., XII, fols. 108-109. Provisión y poder a don Álvaro de Bazán.

61 A.M.M., R. P., XII, fols. 103v-104. Cédula de apercibimiento de S.M. por la presencia de Barbarroja.

62 Reder Gadow, M. (2013). “El norte de África en la política española hasta el siglo XIX” en Aragonés, M. (dir.). *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*. Vol. III, Iberdrola, pp. 231-268.

63 A.M.M., R. P., XII, fols. 126-126v. Cédula cometida a Francisco Verdugo, proveedor de armadas.

del puerto de Málaga con una pequeña escuadra de once galeras, dos bergantines y doscientos cincuenta soldados, conquistando la plaza de Honeine, que pertenecía al rey de Tremecén, aliado de Barbarroja. Esta conquista tuvo un doble efecto positivo: levantar la moral de las guarniciones españolas en el norte de África y demostrar al reyezuelo de Tremecén que España seguía siendo una gran potencia.

En agosto de 1536, las necesidades de las ciudades costeras del Mediterráneo seguían siendo precarias hasta el punto de que el capitán de artillería Miguel de Herrera escribía desde Málaga a la reina gobernadora en los siguientes términos:

“Ya por otras quatro o cinco cartas tengo escripto a V.M. cómo se entiende a toda furia en el hazer adereçar el artillería de cucureñas y adereços de caballos y refinar polvora para arcabuzes y en otras cosas tan necesarias, que dexarlas de hazer aprovecharía poco lo hecho. El gasto es grande y ordinario. Hay necesidad que V.M. mande proveer de dineros porque esto no cese, que a çesar ello queda imperfecto. Doy tanta prisa en el acabar lo de aquí porque el Emperador nuestro señor me manda por su carta que lo ponga todo a punto, y esto no se puede hazer sin dineros. Suplico a V.M responder mys cartas, porque sepa lo que tengo de hazer”⁶⁴.

EL GOBIERNO DE LAS INDIAS

También la emperatriz extiende su gobierno sobre las Indias y son numerosos los asuntos para organizar los nuevos territorios, controlar a los religiosos encargados de la evangelización y vigilar el trato a los indios.

64 Fernández Álvarez, M. (dir.). *Corpus Documental de Carlos V*. Op. Cit., Carta CCXI, Málaga, 17 de agosto de 1536, Miguel de Herrera a Isabel, pp. 518.

“Todo lo que despacharen en el Consejo de Indias y señalaren para firmar de la Emperatriz ha de despachar y refrendar en lugar del dicho secretario con vos, Juan de Sámano, a quien el deja para ello nombrado”.

Isabel se muestra firme en la política americana, dispuesta a aplicar con rigor la legislación. A una consulta realizada por el Concejo malagueño, en febrero de 1530, relacionado con el comercio con Indias, la reina gobernadora, siguiendo las directrices del Consejo, declaraba que estaba prohibido transportar a Indias metales preciosos, perlas y piedras preciosas. Asimismo, establece por esta real provisión la prohibición de embarcar en los navíos a los nuevamente convertidos, tanto moros como judíos, a los reconciliados, a los descendientes de penados así como a aquellas personas que no sean naturales de Castilla, así como a esclavos que no tuviesen expresa licencia real. La misma prohibición se extiende a los oficiales de Justicia y de Hacienda, excepto si iban a servir a Indias, en cuyo caso tenían que llevar la autorización de los Consejos y estar inscritos por la Casa de Contratación de Sevilla. En el caso de contravenir estas formalidades se les aplicaría las penas correspondientes⁶⁵.

En marzo de ese mismo año, un suceso inesperado fue la arribada al puerto malagueño, arrastrado por las corrientes marítimas, de un navío procedente de Indias, al mando del capitán Juan Sánchez, cuando su destino debía ser Sevilla. El capitán decidió llevar a casa del alcalde mayor un arca que contenía el oro y las perlas pertenecientes tanto a su Majestad como a otros particulares y trasladarlo por vía terrestre a la Casa de Contratación, como era preceptivo. Surge entonces un conflicto de intereses ya que los almojarifes del puerto malagueño reclamaban los derechos de aduana, petición que rechazaba el capitán alegando que las “cosas que venían de las Indias eran libres de

65 Sobre la contratación de las Indias y declaración de lo que pueden cargar, A.M.M., R. P. XII, fol. 11v-12.

toda contribución”⁶⁶. La reina gobernadora ordenaba tajantemente al capitán que embarcara de nuevo y pusiera proa a Sevilla. Y una vez en la ciudad de la Giralda entregase el arca con todo su contenido, tras la comprobación del registro realizado en Málaga, en la Casa de Contratación; en caso contrario, perdería todos sus bienes⁶⁷.

Por lo que respecta a la defensa de los galeones de las Indias, el capitán de artillería Miguel de Herrera escribía a la reina gobernadora en agosto de 1536:

“La carta de V.M. de XI del presente reciby despachada por el Consejo de las Yndias, en la qual V.M. manda que provea de artillería y munición y armas para las naos o caravelas que han de llevar los trezientos hombres que han de yr a juntarse con el armada que va en guarda de los navíos que vienen de las Yndias. Todo lo que es a mi cargo está a punto, como por la respuesta de la carta V.M. podrá ver”⁶⁸.

Una de las preocupaciones prioritarias para la emperatriz fue la organización de las Indias, por lo que un buen número de documentos se encuentran rubricados por la reina gobernadora. Las Indias era un asunto castellano de gran trascendencia en esta primera etapa del control español de las tierras americanas, pese a que el Consejo de Indias venía funcionando con entidad propia desde 1524⁶⁹. Una de

66 Real Cédula, su fecha en Madrid, 11 de marzo de 1530, dirigida al Concejo, Justicia y regimiento de esta ilustre ciudad, A.M.M., Orig. nº 6, fol. 18-19.

67 Pérez de Colosía, M^a I. y Gil Sanjuán, J. (1978). “El tráfico de Málaga con las Indias en tiempos de Carlos I” en *Revista de Indias*. Vol. 38, pp. 563-592. A comienzo del reinado de Carlos I existía la libertad de comercio con determinados puertos de la Península como Málaga.

68 Fernández Álvarez, M. (dir.). *Corpus Documental de Carlos V*. Op. Cit., Carta CCXI, Málaga, 17 de agosto de 1536, Miguel de Herrera a Isabel, pp. 518.

69 Encinas, D. de. (1945). *Cedulario Indiano recopilado por el Oficial Mayor de la Escribanía de Cámara del Consejo Supremo y Real de las Indias*. Libro Primero, Ediciones Cultura Hispánica, p. 65. Cédula dirigida a la Audiencia de Nueva España en que les permitió y dio licencia para que pudiesen repartir entre los vecinos tierras para labrar y edificar, con tanto que fuesen obligados a llevar confirmación de Su Majestad.

las máximas inquietudes de Isabel era el trato a los indios por parte de algunos españoles que los trataban como esclavos, siendo libres, así como por su conversión a la fe de Jesucristo⁷⁰. Consideraba Isabel que era preciso seleccionar bien por la Casa de Contratación a los religiosos que cruzaban el Atlántico con la misión de evangelizar a la población indígena⁷¹, como refleja la cédula en que ordena que no pasen frailes ni ningún religioso que no sea observante y esté bajo la obediencia a las Indias⁷².

La emperatriz fomentará también la presencia de la mujer en Nueva España favoreciendo a Catalina Bustamante, una de las primeras maestras de América, que al quedar viuda se dedicó, como terciaria seglar, a educar y defender la dignidad de las niñas indias y mestizas⁷³.

LA EMPERATRIZ ISABEL Y SU PREOCUPACIÓN POR LA REINA DE INGLATERRA

Isabel se involucró con diligencia en la defensa de la reina Catalina por sus relaciones familiares, por su educación cristiana y por la injusticia en la que se encuentra su tía política ante la decisión del rey de Inglaterra de deshacer su matrimonio. La emperatriz fue testigo de la ruptura de Enrique VIII con Roma y del surgimiento del anglicanismo.

70 *Ibidem*, p. 81. Cédula dirigida al obispo de Guaxaca que manda, que pareciéndole que conviene que algunas canonjías se ocupen en la instrucción de los indios en las cosas de la fe católica.

71 *Ibidem*, p. 163. Cédula que manda a los prelados de los monasterios de la Nueva España que no consientan a los religiosos de su orden que digan en los púlpitos palabras escandalosas.

72 *Ibidem*, p. 125. Cédula que manda que no pasen frailes, ni ningún religioso, que no sea observante y esté debajo de obediencia a las Indias.

73 Jiménez Zamora, I. (2016). "La actuación política de la Emperatriz Isabel (1528-1538)" en *Op. Cit.*, pp. 163-185.

El emperador informó a su esposa, a primeros de julio de 1530, sobre las pretensiones del rey de Inglaterra de separarse de la reina Catalina, un caso preocupante y sin precedentes hasta entonces. Por ese motivo encargó a Isabel que remitiera a los teólogos, juristas y miembros más prestigiosos de las universidades españolas el proceso presentado por el rey de Inglaterra ante el Vaticano para su separación, con la finalidad de que lo estudiaran y analizaran para consultar si la reina de Inglaterra era o no la esposa legítima⁷⁴. Era preciso fundamentar jurídicamente y teológicamente el proceso de la reina Catalina, por lo que había que recuperar los tratados y capitulaciones que se hicieron cuando se trató del casamiento de la infanta Catalina con el rey Arturo y después con su hermano Enrique⁷⁵. La reina gobernadora se encargó de que se sacaran las copias autorizadas y se enviaran al embajador español en Roma para su defensa. Fruto de esta petición es el texto que elaboró Francisco de Vitoria titulado *De matrimonio*, dedicado a estudiar la justa causa de la reina Catalina.

La mayor parte de los informes llegaron con cierta rapidez, y ya en enero de 1531 salían desde la Corte dictámenes con destino al Vaticano. Esos documentos validaban un matrimonio perfectamente legal a pesar de los razonamientos esgrimidos por Enrique de Inglaterra por el primer casamiento de Catalina con su hermano Arturo. Desde Roma, Isabel fue recibiendo información de la evolución del estado por medio del embajador. Ortiz escribe a Isabel sobre los informes contrarios que llegaban a sus manos, incluido el de la universidad de Toulouse favorable al rey inglés, que tenía más que ver con el desencuentro entre la monarquía hispánica y francesa que una fundamentación jurídica y teológica. Por este motivo, también la

74 Fernández Álvarez, M. (dir.). *Corpus Documental de Carlos V*. Op. Cit., Carta LXXXVI, Augsburgo, 8 de julio de 1530, p. 216-222. *Ibidem*, Carta LXXXII, Augsburgo, 8 de julio de 1530, pp. 226-227.

75 *Ibidem*, Carta LXXXIV, Augsburgo, 31 de julio de 1530, p. 233.

facultad de Teología de París y las de Orleans, Poitiers, Bolonia y Pavía se alinearon a favor del rey inglés, lo cual no sorprendió a Isabel por la presión que ejerció el francés Francisco I sobre ellas. La causa se fue dilatando y en agosto del siguiente año el papa decidió la excomunión de Enrique VIII. Tras un largo tira y afloja y una intensa correspondencia, la muerte de la reina Catalina y la reprobación de Enrique pondrán fin a este desencuentro. El embajador español informó a la reina gobernadora de la situación de la princesa María, la hija de la reina de Inglaterra. Ciertamente, la muerte de Catalina el 7 de enero de 1536 en Kimbolton supuso un duro golpe para Isabel y para Carlos, que se encontraba en Nápoles y que suspendió todos los actos durante tres días. En una carta dirigida a la emperatriz plantea la posibilidad de que su tía fuese envenenada ya que algunos comentaban que el dolor de estómago que le aquejaba provenía de una bebida sospechosa⁷⁶.

CONCLUSIÓN

La emperatriz Isabel establece una estrecha relación con las mujeres que viven en la esfera de la Corte carolina y mantiene una red invisible entre los miembros femeninos de la Casa de Austria dispersas por Europa. Isabel recibe de su madre una primorosa educación así como de Álvaro Rodríguez, con el que aprendió las primeras letras y la doctrina cristiana. Serán los procuradores en las Cortes celebradas en Toledo, en el año 1525, los que presionaron al emperador para que anunciara su compromiso matrimonial con la infanta portuguesa. Carlos contraía esponsales con Isabel de Portugal tras un meditado plan que combinaba intereses económicos y políticos y que, sorprendentemente, se

⁷⁶ Jiménez Zamora, I. (2016). “La actuación política de la Emperatriz Isabel (1528-1538)” en Op. Cit., pp. 163-185.

convertiría con los años en una pareja simbólica. Tras el nacimiento del príncipe Felipe el emperador retomó su política internacional por lo que firmó poderes generales a favor de su esposa para que esta ejerciera el gobierno en su nombre como regente de los Reinos, asesorada por el Consejo de Estado. En marzo de 1529 Carlos emprendió su viaje a Italia para ser coronado emperador de la Cristiandad dejado a su esposa como lugarteniente general, gobernadora, administradora y regente de los Reinos de España y de las Indias. La correspondencia cruzada entre Carlos V y la emperatriz Isabel durante los cuatro años en que ejerció como gobernadora, de 1529 a 1538, aborda cuestiones políticas, económicas y religiosas. La regente en las etapas en que administra y gobierna los Reinos de España y de las Indias se mostrará como una emperatriz integrada en la vida política española y con un alto grado de responsabilidad ante los temas y personas concretas del Estado, como la política defensiva ante Francisco I y Barbarroja, su interés por los preparativos para la conquista de Argel, su apuesta por organizar las Indias así como su participación en favor de la causa de Catalina de Aragón. La emperatriz Isabel demuestra una gran capacidad como regente de los Reinos y una exquisita sensibilidad ante los problemas de sus súbditos y de la reina de Inglaterra, Catalina, ante su crítica situación al pretender Enrique la nulidad de su matrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR EZQUERRA, A. (2005). "Modelos educativos de Isabel La Católica" en López Cordón, M^a V., y Franco, G. (coords). *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Fundación Española de Historia Moderna.
- CARANDE, R. (1983). *Carlos V y sus banqueros*. Ed. Crítica, pp. 44; 49.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (dir.). (1973) *Corpus Documental de Carlos V*. Tomo I, (1516-1539), Universidad de Salamanca, 185-186.

- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (1999). *Carlos V, el César y el hombre*. Espasa Calpe, 126.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, G. “Relación de lo sucedido en la prisión al Rey de Francia, desde que fue trahido en España, por todo el tiempo que estuvo en ella, hasta que el Emperador le dio libertad; y bolvio en Francia, casado con Madama Leonor, hermana del Emperador, Carlos V, Rey de España”, s/l, s/f., fol.-25. Biblioteca Nacional, Sección de Manuscritos, Manuscrito 8756.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. “Prisión del Rey Francés”, Biblioteca Nacional, Sección de Manuscritos 8756, fol. 66, en Pidal y de Miraflores, Marqueses de, y Salvá, Miguel (ed.). (1861). *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Vol. XXXVIII, Imprenta de la Vda. de Calero, pp. 404-530.
- FLÓREZ, P. E. (1790). *Memoria de las Reinas Católicas, Historia genealógica de la Casa Real de Castilla y de León, todos los Infantes: Trages de las Reynas en Estampas y Nuevo Aspecto de la Historia de España*. Tercera edición, tomo II, Oficina de la Viuda de Marín, 865-881.
- GOES, D. de. *Chronica do rei don Manuel*. 194.
- GÓMEZ-SALVAGO SÁNCHEZ, M. (1998). *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos (Estudio y Documentos)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 21.
- JIMÉNEZ ZAMORA, I. (2016). “La actuación política de la Emperatriz Isabel (1528-1538)” en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia Moderna. Rev. De la Facultad de Geografía e Historia*, nº 29, pp. 185-163.
- JOVER, J. M^a. (1985). *Carlos V y los españoles*. Ed. Sarpe, p. 45.
- JUNCEDA AVELLÓ, E. (1995). *Ginecología y vida íntima de las Reinas de España. De Isabel la Católica a la Casa de Borbón*. Tomo I, Temas de Hoy, pp. 69-86.
- MAZARIO COLETO, M^a DEL C. (1952). *Isabel de Portugal. Emperatriz y Reina de España*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 20.
- MEXÍA, P. (1945). *Historia del Emperador Carlos V*. Espasa Calpe, 17.
- OSORIO, J. *Da vida e feitos d'el rei dom Manuel*. 227.

- PÉREZ, J. (2000). *Carlos V*. Ed. Temas de Hoy, 34.
- PÉREZ DE COLOSÍA, M^a I. y Gil Sanjuan, J. (1978). “El tráfico de Málaga con las Indias en tiempos de Carlos I” en *Revista de Indias*, vol. 38, pp. 563-592.
- REDER GADOW, M. (1993). “El personal militar de la guarnición de Melilla y sus relaciones con el Obispado de Málaga” en *Aldaba, Estudios sobre la presencia española en el Norte de África*, nº 21, pp. 167-226.
- REDER GADOW, M. (1995). “El comportamiento de la población de Melilla en la transición del XVII al VIII” en *Aldaba, II Estudios sobre la presencia española en el Norte de África*, nº 25, pp. 69-104.
- REDER GADOW, M. (1998). “La parca acecha Melilla” en *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*. Tomo II, Instituto de Estudios Ceutíes, pp.361-376.
- REDER GADOW, M. (2005). “La sociedad singular de Melilla” en *Historia de Melilla*. Ciudad Autónoma de Melilla, pp. 431-462.
- REDER GADOW, M. (2013). “El norte de África en la política española hasta el siglo XIX” en Aragonés, Manuel (dir.). *El protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*. Vol. III, Iberdrola, pp. 231-268.
- RIVAS PACHECO, D. (2012). *Libro Gobierno Político Legal y Ceremonial (1662)*. Reder Gadow, M. (Ed. y transcripción), edición facsímil, 3 tomos, Ayuntamiento de Málaga, Fundación Lázaro Galdiano.
- RUBIO ARAGONÉS, M^a J. (2015). *Reinas de España. Las Austrias. Siglo XV-XVII. De Isabel la Católica a Mariana de Neoburgo*. Esfera de los Libros, 65-108.
- SANZ AYAN, C. Voz “Isabel de Portugal”, *Diccionario de la Real Academia de la Historia*.
- TORREBLANCA ROLDÁN, M^a D. (2008). *La redención de cautivos en la Diócesis de Málaga durante los Tiempos Modernos*. Publicaciones de la Obra Social y Cultural Cajasur.
- VALDÉS FAILDE. (1917). *La Emperatriz Isabel*. Tip. De la Revista de Archivos y Bibliotecas y Museos.
- VILLACORTA BAÑOS GARCÍA, A. (2009). *La emperatriz Isabel. Gobernadora, mujer del Renacimiento, esposa de Carlos V y depositaria de sus secretos inconfesables*. Ed. Actas.

*SOBRE LA NOBLEZA Y SUPERIORIDAD
DEL SEXO FEMENINO,*
DE CORNELIO AGRIPA (1486-1535):
UN IMPORTANTE ESLABÓN EN LA LUCHA
CONTRA LA MISOGINIA

CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ
Universidad de Extremadura

INTRODUCCIÓN

De vez en cuando, en el amplio campo del Humanismo renacentista se topa uno con personajes singulares que escribieron obras igualmente singulares. Uno de ellos es Cornelio Agripa. El humanista alemán Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535) es uno de los talentos más sorprendentes y discutidos del siglo XVI, una de las figuras más importantes del Humanismo alemán y, sin embargo, una de las menos conocidas en nuestro país. Le sucede lo mismo que lo ocurrido con John Dee, Teofrasto Paracelso, Francesco Giorgi y tantos otros, personalidades de gran importancia cultural e histórica que desaparecieron envueltas en una nube de ridículo y excentricidad, tras la que el siglo XIX las envolvió, y de la que los estudios recientes han comenzado a rescatarlas.

En la persona de Cornelio Agripa están representadas tres de las características más relevantes de muchos de los grandes humanistas europeos de la primera mitad del siglo XVI: viajero, comprometido y polifacético. Una simple ojeada a su trayectoria vital (no muy larga por cierto, algo menos de cincuenta años) nos lo confirma: tras formarse como jurisconsulto y médico en Colonia, su ciudad natal,

su vida es un continuo trasiego por Europa al servicio de los grandes y poderosos personajes de la época (el emperador Maximiliano, Margarita de Austria, Luisa de Saboya o el emperador Carlos, entre otros). Durante estos infatigables viajes entra, asimismo, en contacto con las grandes figuras intelectuales del momento estudiando la exégesis con John Colet, manteniendo relación epistolar con Erasmo de Rotterdam, interviniendo en los debates de la pre-Reforma a favor de Johann Reuchlin y de Jacques Lefèvre d'Étaples y enfrentándose a la Inquisición¹.

En 1506 se encuentra en París en el círculo de Lefèvre, vinculado a una especie de sociedad secreta; en 1509, año en el que comienza su carrera como docente universitario, comenta en la universidad de Dôle el libro *De verbo mirifico* de Reuchlin, un texto esotérico publicado veinte años antes y que ya inquieta a los teólogos; en 1510, acusado de hereje judaizante por un tal Catilinet, provincial superior de las franciscanos en Borgoña, lo encontramos en Londres junto a Colet (amigo de Erasmo y Moro) y, luego, en Würtzburg, en casa del ocultista Tritemio, con quien mantiene largas conversaciones sobre la magia.

Entre 1511 y 1518, salvo un breve espacio de tiempo, Agripa se encuentra en el norte de Italia participando en la guerra entre Francia e Italia en el bando del emperador. Sigue mientras tanto con sus estudios de las ciencias ocultas y con sus labores docentes universitarias en

1 La mayor parte de las noticias biográficas de Cornelio Agripa han sido tomadas de la introducción que nuestro colega Manuel Mañas (a quien damos las más sinceras gracias) hizo en su momento al estudiar y traducir la obra de Agripa *Declamación sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes* (E. Cornelio Agrippa, *Declamación sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes*. Estudio, traducción y notas de Manuel Mañas Núñez, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2013). También puede verse (además de la bibliografía citada por el Dr. Mañas) el artículo de Ignacio M^a Salazar, "Ante el quinientos aniversario del nacimiento de Cornelio Agrippa de Nettesheim", en *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 123-127.

Pavía y Turín. En 1518, buscando un mejor empleo, Agripa se pone al servicio de la ciudad de Metz como embajador y consejero legal. Allí retoma sus estudios de teología, interesándose por los debates que surgen entre los conservadores y reformadores de la Iglesia y alabando a los amigos de Lefèvre y de Erasmo por adentrarse en “la verdad sincera” de las Sagradas Escrituras; es en ese momento cuando comienza a interesarse por Lutero.

En 1519, en un pueblo cercano a Metz, Agripa se enfrenta duramente a la Inquisición, especialmente contra el inquisidor dominico Nicolás Savini, perseguidor de brujas, librando de la hoguera en 1519 a una campesina inocente. Durante los años 1522-1523 vive en Ginebra y Friburgo deseando e intentando el mutuo entendimiento entre Lutero y Erasmo. Entre 1524 y 1528 se estableció en Lyon como médico del rey encargado de la persona de la reina madre, Luisa de Saboya, quien le presionó para que le trazara el horóscopo de Francisco I. Su estancia en esa ciudad no terminó bien, perdiendo la confianza de Luisa de Saboya al descubrir esta unas cartas en las que Agripa muestra su desacuerdo con la creencia popular en la astrología. De Lyon marcha a Amberes y allí obtiene un puesto de consejero, archivero e historiador de Margarita de Austria, gobernadora de los Países Bajos. Allí escribe la oración fúnebre de Margarita, fallecida en 1530, un discurso de bienvenida al emperador y una obra histórica, *De duplici coronatione Caroli V* (“Doble coronación de Carlos V”).

En esos momentos es un médico famoso que trata a lo más granado de la alta sociedad. Problemas de nuevo con los teólogos le llevan a abandonar Amberes puesto que perdió el favor de la corte, se vio destituido de sus cargos y, además, no cobraba los estipendios prometidos por Margarita y el propio Carlos V. Así, a finales de 1530 se dirigió a Malinas, momento en el que sus estrecheces económicas se agudizan y acaba en la cárcel por denuncias de sus acreedores. Cuando a ello se une, ya libre de la cárcel y de nuevo en Colonia, el frustrado robo de

una de sus obras principales, la *Filosofía oculta* y su posterior prohibición, deja entonces de disimular sus simpatías por Melanchton y por Lutero. A esta obra hay que añadir una segunda, quizás la de mayor importancia y trascendencia, *Sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes*. En 1532, acuciado por las deudas, viajó de Malinas a Alemania, residiendo principalmente en Bonn, desde donde escribió a María de Hungría, sucesora de Margarita de Austria, para que se le pagase lo que se le adeudaba o, en caso contrario, se le diese de baja en el servicio imperial.

Como en 1533 cesa la correspondencia de Agripa, desconocemos realmente los sucesos de sus dos últimos años de vida. El caso es que empezó a forjarse una imagen bestial y salvaje de Agripa, alentada por sus detractores, los teólogos, e inspirada en la creencia popular de que había sido una especie de brujo o hechicero maligno, un hombre rodeado de secretos y misterios, un superviviente de la caza de brujas, un individuo que tuvo tratos directos con los demonios y que iba siempre acompañado de un perro negro que no era más que su demonio particular, un príncipe de la magia negra y un mero charlatán. Agripa siguió viviendo en Bonn por un tiempo, marchando después a Lyon, donde fue encarcelado por Francisco I por haber insultado en sus escritos a la reina madre. Su muerte tuvo lugar en el año 1535, en Grenoble.

Hay que decir, para terminar esta breve introducción biográfica, que además y a pesar de los títulos y sambenitos que merecida o inmerecidamente se le adjudicaron, Agripa siempre tuvo el prurito de llamarse teólogo. Sus controversias son teológicas; sus persecuciones provienen de afirmaciones teológicas; sus censuras, por disquisiciones teológicas y cuando, desengañado de todas las ciencias, asevera que son vanidades y cae en el escepticismo, solo cree en la palabra de Dios. Hasta sus cartas son con frecuencia teológicas y sus mejores amigos teólogos, muchos de ellos heterodoxos. Y, como veremos, la obrita que

aquí analizamos también tiene connotaciones teológicas ya que, al fin y al cabo, se basa en la lectura e interpretación –desde los parámetros de los métodos filológicos de los humanistas– de un texto de la Biblia que tiene indudablemente repercusiones de índole teológica.

SOBRE LA NOBLEZA Y SUPERIORIDAD DEL SEXO FEMENINO

Pasemos al libro que nos ocupa. Su origen hay que buscarlo en la lección inaugural que Agripa pronunció en 1509 en la Universidad de Dôle, en la que comenta el *De verbo mirifico* de Reuchlin y que ofrece como obsequio a Margarita de Austria, hija del emperador Maximiliano. Este discurso no se nos conserva, pero sabemos que tuvo una gran aceptación y difusión. En esos momentos, personajes influyentes urgieron a Agripa a que escribiese un tratado dedicado a la princesa en orden a aumentar su influencia sobre ella. De acuerdo con esta interesada indicación, escribió el *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (*Sobre la nobleza y superioridad del sexo femenino*). Agripa, teniendo que salir apresuradamente de Dôle, no publicó el libro en 1509. Lo hizo en 1529 como una de las *declamationes* cuando entró de nuevo al servicio de Margarita.

Este pequeño tratado pertenece a los tratados más populares de Agripa. Sus numerosas traducciones así lo atestiguan: en el siglo XVI se hicieron cinco versiones francesas, dos alemanas, dos inglesas y dos italianas. Esa popularidad se explica por el hecho de que durante el siglo XVI, en pleno Renacimiento, jugó un papel importante la literatura a favor y en contra de las mujeres, que encontró su zénit entre 1541 y 1555 y que constituyó la llamada *Querelle des femmes*. El libro de Agripa sirvió y mucho a los defensores de las mujeres, especialmente a los poetas en el círculo de Margarita de Angoulême que ensalzaba el amor platónico.

Este debate académico y extenso es continuación del ya existente en la Edad Media y ambos venían alimentados por la larga tradición de la misoginia cristiana, iniciada por un número considerable de Santos Padres, consolidada por las leyes canónicas y ampliada por la apelación a Aristóteles realizada por el pensamiento escolástico. Un ejemplo explícito lo tenemos en Tertuliano, quien refiriéndose al pasaje del *Gen.* 3, 16, afirma en el capítulo introductorio de su *De cultu feminarum* y en tonos muy duros la inferioridad de la mujer. Entre los Santos Padres que no son especialmente misóginos, la noción de que las mujeres han de estar sujetas a los hombres es muy común. Así san Agustín escribe que la mujer es inferior al hombre por naturaleza y por ley.

El libro de Cornelio Agripa es, por lo tanto, un eslabón en la cadena de los escritos a favor y en contra de la mujer. Como ejemplos más cercanos a este tratado tenemos en la literatura antifeminista de la Edad Media dos obras: el romance alegórico *Roman de la Rose*, especialmente la segunda parte, escrito por Jean de Meung en 1265, y el poema latino *Lamentationes Matheoli*, traducido al francés un siglo después, alrededor de 1373, por Jean le Fèvre de Reissons. Durante el siglo XV varias obras importantes se escribieron también a favor de las mujeres: Christine de Pisan (1364-1430) fue la protagonista en un bien conocido debate literario sobre el *Roman de la Rose* y autora del poema didáctico *Le livre de la cité des dames* (1404), en el que defiende a las mujeres haciendo hincapié en que pueden ser tan competentes como los hombres y que, incluso, pueden superarlos en fidelidad, piedad y habilidades profesionales. Martin Le Franc expresa su admiración por Christine de Pisan en su poema *Le Champion des dames* (1442). Y Juan Rodríguez del Padrón (o de la Cámara) en España, a mediados del siglo XV, escribe una corta pieza en prosa titulada *Triunfo de las doñas* en el que se dan cincuenta razones de la supremacía de la mujer. Vayamos al contenido del libro de Cornelio Agripa.

La estructura y contenido del *De nobilitate*²

Un poema de Louis Beliaquet sirve de presentación de la obra: “Deja de alabar, embustero, al sexo masculino...” A continuación se insertan dos cartas. La primera de ellas va dirigida a Maximiliano de Transilvania, secretario de Carlos V y autor del libro *De Moluccis insulis*, primera relación sobre el viaje de circunnavegación iniciado por Magallanes y sobre las islas Filipinas. En ella explica el origen del libro remontándose al episodio mencionado en la Universidad de Dôle y a las razones de su tardanza en la salida a la luz del mismo. Se hace igualmente profesión de la devoción que profesa a la princesa Margarita. La segunda carta va dirigida a la “Divina Margarita Augusta, Clementísima princesa de Austria y Borgoña”, a la que denomina “honra, ornato y gloria perfecta de las más nobles y excelentes mujeres”. Agripa expresa en ella su inicial reticencia a escribir una obra en la que se haga patente la superioridad de las mujeres sobre los hombres, cosa que —según él— nadie por el momento ha hecho. No se avergüenza por ello y lo va a llevar a cabo “no tanto adornando las palabras de alabanza con imágenes retóricas y mentiras oficiosas, sino demostrando el asunto en cuestión de forma racional, con autoridades, ejemplos y los propios testimonios de las Sagradas Letras y de ambos derechos”³.

2 Para el texto latino hemos utilizado la siguiente edición: Henri Corneille Agrippa, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, Edition critique d’après le texte d’Anvers 1529, sous la direction de R. Antonioli, Genève, Librairie Droz S.A., 1990. En esta edición hay una traducción al francés y una importante introducción que hemos consultado también. En cuanto a las traducciones en castellano que aparecen entre comillas y preferentemente en las notas, hay que decir que, salvo muy ligeras modificaciones, son de nuestro colega Dr. Manuel Mañas. No obstante, para quien desee consultar otras traducciones, hay una, relativamente reciente, que incorpora a su vez una corta introducción: Enrique Cornelio Agripa, *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*. Traducción de Santiago Jubany e introducción de Nuria García, Mataró, Ediciones Índigo, 1999.

3 Nos ha resultado de gran utilidad la obra de Marc van der Poel, *Cornelius Agrippa. The humanist Theologian and his Declamations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997; especialmente el capítulo sexto (pp. 185-224), que trata del *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*.

Introducción y tesis principal

Agripa establece como tesis principal el hecho de que Dios creó al hombre y a la mujer iguales: “Dios Óptimo Máximo, padre y creador de todos los bienes... concedió al varón y a la mujer una forma de alma única y completamente indiferente, en la que en modo alguno existe diferencia de sexo... La propia mujer obtuvo una inteligencia, una razón y una lengua idénticas a las del hombre y tiende al mismo fin que él: la salvación”. Dejando aparte esa esencial igualdad, la mujer –afirma Agripa– supera al hombre en los demás constituyentes del ser humano, afirmación que probará mediante los testimonios de fuentes autorizadas, evidencias históricas y argumentos bíblicos y legales.

Argumentación

El primer argumento (*ratio*) se basa en el significado del *nombre* (*nomen*) dado a la primera mujer. En este aspecto Agripa se centra en la historia bíblica de la creación, argumentando que la etimología hebrea de los nombres de Adán y Eva (que significan “tierra” y “vida”, respectivamente) prueba la superioridad de la mujer⁴. En este sentido, Agripa sigue la doctrina de Platón y de los platónicos, para quienes existe un lazo natural o no arbitrario entre el signo lingüístico y su contenido (la llamada tesis naturalista), desechando así la concepción de Aristóteles y de los aristotélicos, quienes defienden la arbitrariedad del signo lingüístico, afirmando que los lazos entre las palabras y

4 “En un principio, por tanto, para entrar ya en materia, la mujer fue creada tan superior al hombre como superior fue el nombre que recibió, pues Adán significa “tierra”, mientras que Eva puede traducirse como “vida”. Así pues, tan preferible es la mujer al hombre como superior es la vida a la tierra. Y no hay razón para que se diga que enjuiciar la realidad a partir de los nombres es un argumento débil, pues sabemos que el supremo artífice de las realidades y de los nombres conoció las cosas reales antes de ponerles nombre; y Él, como no pudo equivocarse, formó los nombres en la medida en que expresaban la naturaleza y propiedad de la realidad”.

las cosas están fundamentados exclusivamente en la convención (tesis convencionalista).

Por otra parte, Agripa refuta la tesis de Cipriano en su obra *Contra los judíos* en la que se defiende la superioridad de Adán sobre Eva. Para ello nuestro personaje echa mano de la autoridad de las fuentes cabalísticas que afirman que el nombre de Eva guarda más afinidad con el inefable nombre de cuatro letras *Yahveh*, nombre que expresa la esencia de Dios⁵.

El segundo argumento, definido como *res* y más en concreto referido al *orden* ocupado por Eva en la creación, entronca con la idea neoplatónica de que el mundo es un círculo perfecto. Para ello Agripa arguye que la formulación de la historia de la creación, narrada en el libro del Génesis, prueba que Dios eligió a la mujer al final como culmen de la misma. Sería absurdo pensar que Dios concluyese su obra creadora con algo imperfecto. Esta prueba bíblica se asienta además en la teoría aristotélica escolástica que de forma sentenciosa dice “en la naturaleza el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución”.

El tercer argumento tiene que ver con el *lugar* en el que fue creada la primera mujer, es decir, en el paraíso, mientras que Adán fue creado fuera de él. La validez de este razonamiento se basa en dos observaciones. La primera proviene del dominio de la física. Agripa afirma que al estar la mujer en el lugar más excelso y elevado de la creación y, por ende, estar acostumbrada a las alturas, no sufre el vértigo que sí experimentan los hombres. Igualmente, la mujer flota en el agua durante más tiempo, mientras que el hombre se hunde y toca fondo más rápidamente. La segunda observación se refiere a la regla general,

5 El nombre hebreo de Dios utilizado en la Biblia es *Yahveh* (YHVH), que al estar formado por cuatro consonantes hebreas recibe el nombre de *tetragrámmaton*. En efecto, el nombre de EVA se parece más al de *Yavé* que el de ADAM, que no contiene ninguna letra del nombre de Dios.

confirmada por la experiencia práctica, de que la preeminencia o bajeza del origen (es decir, la dignidad del lugar de nacimiento) determina la influencia en la comunidad. Eso, dice Agripa, lo confirman las leyes civiles y los sagrados cánones.

El cuarto argumento (o *ratio*) se refiere a la *materia* de la que fue creada la primera mujer: esta es más noble que el varón porque fue creada a partir de una materia purificada, vivificadora y dotada de alma, mientras que el hombre fue creado de algo inanimado, del vil barro⁶. De ahí que la especial cualidad de la mujer se materialice en la experiencia diaria en dos caminos diferentes. El primero se concreta en que las mujeres son más bellas y hermosas que los hombres; el segundo, en que son más dignas. Belleza y dignidad son las cualidades preeminentes de la mujer.

En cuanto a la *belleza*, Agripa la define como la expresión física de la luz divina reflejada en la esencia de las cosas. Esa gracia y luz divinas encuentran su más pura expresión en el cuerpo de la mujer. La descripción que Agripa hace del cuerpo femenino contiene los elementos estandarizados de la belleza tal como lo expresan la poesía y la pintura del Renacimiento, así como los criterios neoplatónicos de la belleza, tales son la simetría y las proporciones ideales⁷. Sin embargo, Agripa

6 “A ello se añade que Dios hizo al varón a partir de la tierra, que produce casi por naturaleza propios seres animados de todo tipo, cooperando también a ello el influjo celeste. La mujer, en cambio, fue creada sólo por Dios, al margen de todo influjo celeste y actividad de la naturaleza y sin la cooperación de ninguna virtud, y fue creada firme, íntegra y perfecta en todas sus partes... Así pues, el varón es obra de la naturaleza, mientras que la mujer es obra de Dios. Y, por ello, la mujer, por lo general, admite mejor que el varón el esplendor divino y suele estar más llena de él, cosa que aún ahora puede constatarse fácilmente si nos fijamos en su admirable dignidad y belleza”.

7 “De ahí que el cuerpo femenino resulte tan extremadamente delicado a la vista y al tacto, su carne muy tierna, su tez clara y cándida, su cutis nítido, su cabeza decorosa, su cabellera muy encantadora, sus cabellos suaves, brillantes y largos, su rostro más majestuoso y su porte más jovial, su faz la más hermosa de todas, su cuello blanco como la leche; su frente despejada, espaciosa y espléndida, posee unos ojos más vibrantes

concede de inmediato a ese retrato ideal una connotación teológica, ampliándolo con un significativo número de pasajes del Antiguo Testamento en los que el atractivo físico de las mujeres es mencionado (Sara, Rebeca, Abigail, Esther, Judit, Susana). El argumento se redondea con la mención a la belleza de las vírgenes y mártires, y ¡cómo no! termina con la alusión a la virgen María, cuya hermosura admiran el sol y la luna.

Además de la belleza, la mujer, según Agripa, también recibió esa especie de *dignidad derivada de la honestidad*. El desarrollo de este tópico, que resulta muy importante para Agripa y, por tanto, es bastante extenso, se realiza en dos direcciones: desde el punto de vista de

y chispeantes mezclados con su alegría y gracia amables, encima de los cuales se halla el ligero arco de sus cejas, separadas por una bella planicie y graciosa distancia, de cuyo centro desciende una nariz regular y contenida en los límites justos, bajo la cual vemos su boca rutilante y llena de encanto con la disposición simétrica de sus tiernos labios, en cuyo interior brillan sus dientes a la menor sonrisa, pequeños y alineados en justo orden, de un blanco radiante propio del marfil y menos numerosos que los de los varones, pues la mujer no es voraz ni mordaz. Alrededor de la boca aparecen unas mandíbulas y mejillas tiernas y suaves, coloreadas de rosáceo fulgor y llenas de pudor, y un mentón redondeado con un encantador hoyuelo que la honra. Sigue por debajo un cuello grácil y largo que se yergue sobre hombros redondeados, una garganta delicada y blanca de poco espesor, una voz y dicción más suave, su pecho grande y prominente, formado por senos duros de carne compacta, de una redondez igual al contorno orbicular de su vientre, unos costados suaves y una espalda plana y recta, brazos largos, dedos finos y alargados de articulaciones proporcionadas, ijares y muslos rellenos, pantorrillas carnosas, con los extremos de manos y pies acabados en trazos redondeados y cada miembro en sí rebosante de savia. Además, sus andares y pasos moderados, sus movimientos más apropiados y sus gestos más dignos que los del varón, sumándose a ello la regularidad, simetría, configuración y porte exterior de todo su cuerpo, en todos los aspectos digno de contemplarse a lo largo y ancho: ¡no hay en toda la serie de las criaturas ningún espectáculo tan admirable ni ningún prodigio tan espectacular, de modo que sólo un ciego no verá claramente que el propio Dios ha concentrado en la mujer toda la belleza que el mundo puede contener, tanta que toda criatura se quedará estupefacta ante ella y la amaré y veneraré con muchos títulos, hasta el punto de que hemos visto con nuestros propios ojos cómo espíritus incorpóreos y demonios se han consumido muy a menudo en ardiente amor por las mujeres (y no se trata de una falsa creencia, sino de una verdad confirmada por muchos casos reales)!”

los dones naturales que posee la mujer y desde los testimonios que nos proporcionan las Sagradas Escrituras. En el primer caso Agripa enumera una serie de observaciones sobre el cuerpo de la mujer, basadas en diferentes testimonios e interpretadas como reflejos de su dignidad. Tales observaciones se extraen del ámbito de la ciencia natural y de la medicina. Así nuestro autor afirma que los cabellos de la mujer alcanzan un crecimiento mayor que en los varones para cubrir las partes más pudendas de su cuerpo, o que cuando una mujer enferma por un peligroso absceso genital prefiere morir antes que dejarse inspeccionar y tocar por un cirujano o que, según la autoridad de Plinio y el testimonio de la experiencia, el cadáver de la mujer flota boca abajo, ya que la naturaleza mira por el pudor de las difuntas, mientras que el cadáver del varón flota boca arriba.

A estas particularidades se añaden otras características físicas femeninas que ilustran el tema. Dos de ellas se basan en la idea de que la cabeza y especialmente la cara es la parte más noble del cuerpo humano. Y en este punto las diferencias entre hombres y mujeres subrayan la preeminencia de estas: la cabeza en los varones se ve degradada por la calvicie, mientras que la mujer goza del privilegio de no quedarse calva. Asimismo, la cara de los varones suele afearse por la barba al estar cubierta de sucios pelos, mientras que en las mujeres la cara se conserva siempre limpia y bella. En este mismo contexto, Agripa defiende que la mujer, si se lava bien una sola vez, cada vez que se sumerge luego en agua pura dicha agua no recibe mancha alguna de inmundicia. El varón, en cambio, por mucho que se lave, cada vez que se sumerge de nuevo en el agua la enturbia e infecta. Y de forma similar se afirma que mientras las mujeres expulsan cada mes las superfluidades por lugares secretos, los varones las evacúan continuamente por la cara. Finaliza este elenco de características femeninas diciendo que, dado que solo a los seres humanos se les ha concedido elevar el rostro al cielo, la naturaleza ha hecho que las mujeres casi siempre caen de

espaldas, de modo que nunca o raras veces se caen de cabeza o de bruces. Este último aspecto es el desarrollo de un tema común entre los autores antiguos y los humanistas llamado el *status erectus* del hombre.

En este mismo apartado, Agripa toca el tema muy ilustrativo del papel de la mujer en la procreación. Siguiendo las teorías médicas de Galeno y Avicena, Agripa defiende que el “semen” femenino es el principal responsable de la concepción, siendo el del varón nada más que un elemento accesorio. Añade ciertas observaciones concernientes a la relación que se establece entre los niños y sus progenitores y que muestran que la relación existente entre el niño y la madre es más fuerte que la que hay entre este y su padre. Además, los niños, según Agripa, se parecen más a la madre, especialmente en el carácter; y para “rizar el rizo” de esa relación nuestro autor concluye que las madres aman más a sus hijos que los padres, viéndose natural también el hecho de que a la madre se la ame y al padre tan solo se le aprecie o respete.

En este contexto Agripa realiza algunas observaciones “científicas” sobre la calidad y excelencia de la leche materna: esta no vale solo para nutrir a los bebés, sino que también es utilizada como medio para curar a los enfermos y, en ciertos casos, salvar a los adultos de la inanición. Unido a esta apreciación e ilustrado con ejemplos sacados de la Historia Antigua y de la Biblia, está el hecho –según Agripa, probado por la experiencia– de que la mujer siempre atesora mayor piedad y compasión que el varón y de que a la hora de atender a los enfermos la mujer demuestra mayor destreza y resolución.

A continuación, Agripa retoma el tema del papel de la mujer en lo que él llama *sacrum illud generandi officium* (“sagrado deber de la procreación”). Algunas de las pruebas que aduce son, él mismo lo dice, muy discutidas. En primer lugar, las mujeres –afirma– son sexualmente maduras antes que los hombres. Además su fertilidad es tal que pueden concebir de nuevo muy pronto tras el parto (superfetaación señalada por Aristóteles) y a veces quedarse embarazada sin tener

relaciones sexuales. Finalmente, Agripa menciona una característica de la mujer embarazada, descrita en los tratados médicos contemporáneos, y consistente en un apetito irregular y por lo tanto su capacidad para digerir carne cruda y pescado, e incluso piedras, metales o venenos.

Se añaden algunas características más de la mujer, todas ellas extraordinarias, que son igualmente motivo de debate en la literatura médica y filosófica de la época. Entre estas está la fuerza curativa de la sangre menstrual, la habilidad del cuerpo femenino para curarse por sus propios medios de cualquier tipo de enfermedad y la partenogénesis. Este último fenómeno ocurre, según Agripa, entre ciertos animales (en concreto buitres y caballos) y que él refiere siguiendo los testimonios de Orígenes y Virgilio. Nuestro autor, sin embargo, subraya que este milagroso suceso solo le ha sucedido a la Virgen María. En este contexto Agripa rebate la creencia de muchos de los mahometanos, según la cual creen que han sido concebidos por medio del espíritu (*nefesogli*, “hijo del espíritu santo”) y sin el semen masculino.

Para terminar con las observaciones interpretadas como reflejos de la dignidad femenina y extraídas a su vez del ámbito de la ciencia natural y de la medicina, Agripa aduce un argumento que le parece particularmente relevante en este contexto y que es la idea de que el don más importante y por el que aventajan los humanos a las bestias es el don divino de la palabra⁸. Don o regalo que se encuentra en la mujer de forma más abundante y provechosa que en el hombre.

8 “¿Y qué decir de la palabra, ese don divino, el único por el que aventajamos especialmente a las bestias, que Mercurio Trismegisto considera tan precioso como la propia inmortalidad y Hesíodo califica como el mejor tesoro del hombre? ¿Acaso no es la mujer más facunda en palabras, más elocuente y abundante que el hombre? ¿Es que nosotros los hombres no hemos aprendido a hablar nuestras primeras palabras bien de nuestras madres, bien de nuestras nodrizas? Sin duda, la propia naturaleza, arquitecta del mundo, con su sagaz providencia sobre este género humano, concedió al género femenino tal don que apenas en ningún lugar puede encontrarse una mujer muda”.

La dignidad y honestidad de la mujer también se pueden probar a partir de las fuentes y testimonios religiosos. En este sentido, la Biblia constituye un fundamento argumentativo de primer orden al demostrar que las mujeres después del primer pecado han sido una bendición para la Humanidad, en tanto que los hombres una maldición, nacida esta de la responsabilidad de Adán en la caída. Asimismo las Sagradas Escrituras son utilizadas por Agripa para rebatir la tesis aristotélica que afirmaba que la mujer era por naturaleza inferior al varón. En este sentido, nuestro autor hace un repaso por distintos pasajes, principalmente del Antiguo Testamento, en los que la mujer como esposa fue la salvación y gloria de su marido, llegando a tenerse como prescripción divina el amor del hombre hacia su mujer.

En este contexto Agripa desarrolla un argumento de indudable repercusión teológica. Parte del pasaje del Génesis en el que se describe el pecado original en el paraíso⁹. En él se pone de manifiesto que fue el hombre, no la mujer, quien comiendo del árbol prohibido pecó y por lo tanto causó la muerte: la humanidad contrajo el propio pecado original “no de nuestra madre, sino de nuestro padre”, dice Agripa. El hombre pecó con pleno conocimiento, sin embargo la mujer erró por ignorancia y engaño. Por ello la ley de Moisés ordenó que todo varón fuera circuncidado y que las hembras quedasen incircuncisas,

9 “Así que fue el hombre quien, comiendo, pecó, no la mujer; fue el hombre quien causó la muerte, no la mujer. Y nosotros todos pecamos en Adán, no en Eva; y contrajimos el propio pecado original, no de nuestra madre, sino de nuestro padre. Y por ello la antigua ley ordenó que todo varón fuera circuncidado y que las hembras quedasen incircuncisas, decidiéndose, sin duda, que sólo había de ser castigado el pecado original en el sexo que había pecado. Además, Dios no increpó a la mujer por haber comido, sino porque dio al hombre la ocasión de hacer el mal, cosa que ella ciertamente hizo por imprudencia y por verse tentada por el diablo. Así pues, el hombre pecó con pleno conocimiento, mientras que la mujer erró por ignorancia y por ser engañada...Y quizás éste es el motivo por el que el orden sacerdotal fue confiado por la Iglesia al hombre mejor que a la mujer, porque todo sacerdote representa a Cristo y Cristo al primer hombre pecador, esto es, a Adán”.

queriendo de esa manera castigar el pecado original en el sexo que había pecado. Y de ahí, sigue nuestro autor, que “Cristo para expiar con su humildad la soberbia del pecado del primer padre, tomase para sí el sexo masculino, por ser más humilde y bajo, y no el sexo femenino, que era más sublime y noble”. Y también este sería el motivo por el que el sacerdocio estaría confiado por la Iglesia al varón antes que a la mujer, porque todo sacerdote representa a Cristo y Cristo al primer hombre pecador, Adán.

Agripa aduce otros pasajes bíblicos, estos del Nuevo Testamento, en los que se constata la preferencia de Cristo por las mujeres. Así, Jesús, en los instantes de su pasión y muerte, prefirió la compañía de las mujeres, ya que fueron ellas las que le apoyaron y estuvieron a su lado. Asimismo, la primera aparición después de la resurrección fue a las mujeres y la iglesia, en sus primeros y críticos pasos, se mantuvo firme gracias a una mujer, la Virgen María. Todo lo contrario sucedió con los hombres, ya que Cristo fue traicionado, vendido, comprado, acusado, condenado, padeció, fue crucificado y finalmente entregado a la muerte no por otros sino por los varones. Además, si se examina el complejo mundo de las herejías, estas han sido causadas generalmente por hombres.

Nuestro autor continúa su disertación con una detallada refutación de la tesis de Aristóteles en la *Historia animalium* (9, 1) en la que, entre otras cosas, se afirma que los varones son más fuertes, más sabios y más equilibrados que las mujeres. Agripa replica a la afirmación aristotélica con pasajes de la Biblia en los que se demuestra que las mujeres son más astutas que los hombres y que por eso los vencen: Eva humilló a Adán; la mujer de Sansón superó su fortaleza; David se vio perturbado por una mujer; otra mujer engañó al sabio Salomón, y así un largo etcétera de personajes femeninos hasta llegar al apóstol Pedro que fue seducido por una mujer para por tres veces negar a Cristo. Incluso la Iglesia que, según teólogos y canonistas, no puede equivocarse, fue engañada por una mujer Papa (Juan VIII o Benedicto III).

A renglón seguido Agripa se adentra en un intrincado y escabroso tema visto desde la lógica de sus anteriores argumentos: ¿los ejemplos anteriormente expuestos, en los que se dan cita entre otros defectos la seducción y el engaño, no son contrarios a la tesis, defendida por él, sobre la integridad y honestidad de las mujeres? Para contrarrestar esta hipotética objeción se proponen varios argumentos formales. En primer lugar, Agripa afirma que todas estas mujeres que de alguna forma superaron a los hombres obraron legítimamente en defensa de sus intereses. En segundo lugar, se acude de nuevo a la autoridad de la Biblia al mencionar algunos pasajes del Antiguo Testamento en los que las mujeres, a pesar de ser conocidas por su astucia y por sus dotes para el engaño, sin embargo son sin duda alabadas: ahí están Raquel, Rebeca, Judit, etc. A continuación, Agripa presenta el argumento de la Virgen María, la más noble y honesta de las mujeres, en contraposición al más noble y honesto de los mortales, que es Juan el Bautista; a esta comparación Agripa aplica el principio aristotélico de la “doble jerarquía”: “si lo mejor de un género es más noble que lo mejor de otro género, el primer género es mejor que el segundo”: el sexo femenino, representado en la Virgen María, supera en mucho al masculino representado por Juan el Bautista.

Dos ejemplos tomados del reino animal son aducidos para confirmar este último punto: las aves más nobles, el águila y el ave fénix, la más notable entre los egipcios, son siempre del género femenino, mientras que el más venenoso de los animales, la serpiente denominada *basiliscus*, es siempre masculino.

Hagamos una recopilación de lo hasta ahora expuesto. A los anteriores argumentos esgrimidos (el del nombre de Eva, el del orden en la creación, el del lugar de esta en la creación y el referido a la materia de la que está hecha), Agripa añade una quinta *ratio* o argumento: el de *las funciones y los méritos (munia et merita)* de las mujeres. Para ello, nuestro autor vuelve al punto de partida, que no es otro que la

interpretación de la caída de los primeros padres narrada en el *Génesis*, 3. Aludiendo a la *1ª carta a los Corintios* (15, 22), en donde se afirma que “puesto que en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados”, Agripa sostiene que fue Adán y no Eva el responsable de la caída. Esta tesis que ya fue desarrollada con anterioridad en anteriores párrafos, es ahora ilustrada por un detallado análisis de la *posición de las mujeres en la sociedad*. Así, en las siguientes líneas, mezclando fuentes bíblicas y paganas, Agripa desarrolla la idea de que son los hombres los responsables de la decadencia moral, mientras que las mujeres son por naturaleza virtuosas y han proporcionado muchos beneficios a la humanidad.

La maldad de los hombres se demuestra principalmente en el Antiguo Testamento; en este se ve a las claras que son los varones quienes incumplen la ley y adoptan actitudes inmorales: el primer envidioso y parricida, Caín; el primer bigamo, Lamec; el primer borracho, Noé; los hijos varones de Jacob vendieron a su hermano José; el faraón fue el primero en matar niños, etc. Muchos de ellos tuvieron concubinas y amantes; fueron adúlteros y fornicadores y saciaron su lujuria hasta con esclavas. Por el contrario, Agripa enfatiza la castidad de las mujeres veterotestamentarias: su actividad sexual estuvo dirigida siempre a tener descendencia; todas, a excepción de Betsabé, tuvieron un solo marido y las que se quedaron viudas no volvieron a casarse si ya tenían descendencia.

A estos ejemplos bíblicos se añaden otros sacados de la historia pagana. Mujeres castas existieron entre los griegos, tal como nos indica la legislación de Licurgo y Solón; asimismo es larga la lista de mujeres honestas entre los romanos y entre otros pueblos paganos, lista en parte tomada del libro de San Jerónimo *Contra Joviniano*. Hasta se aducen ejemplos sacados de la mitología grecolatina. Y si hubiera que aducir paradigmas de piedad filial, ahí estaría el ejemplo de la vestal Claudia para con su padre.

A continuación Agripa aporta unos pocos ejemplos que podrían ser aducidos como opuestos a sus tesis: estos serían los funestos matrimonios de Sansón con Dalila, Jasón con Medea, Deífobo con Helena y Agamenón con Clitemnestra. Nuestro autor explica los hechos malvados de estas esposas como una justa represalia. Agripa sugiere igualmente que las noticias históricas que se han dado de estas mujeres han sido distorsionadas por autores varones. Si se les hubiese permitido a las mujeres escribir historia, incontables serían las noticias sobre la corrupción en los hombres.

Seguidamente Agripa se centra en la provechosa contribución de las mujeres a la sociedad. En primer lugar afirma que las mujeres son las inventoras de las artes liberales y de las virtudes. Para corroborar esto observa que el género de los nombres que denotan las artes y las virtudes son femeninos; incluso el nombre de los continentes (Asia, Europa...) llevan el nombre de mujer. A esto hay que añadir que las mujeres han sido las primeras practicantes de cualquier tipo concebible de virtud. Y es ahí donde de nuevo y por enésima vez aporta el ejemplo de la Virgen María como la primera persona que optó por una vida virginal en honor de Dios.

A continuación Agripa nos aporta una segunda serie de ejemplos entre mujeres de la Biblia que han destacado por su comportamiento virtuoso o fe inquebrantable y en algunos casos recompensado con el don de la profecía: las mujeres profetas, dice él, siempre han estado más inspiradas por el espíritu de Dios que los varones. Ahí están María, la hermana de Moisés y las ya mencionadas Judit, Ester o Rut. Y si nos fijamos en el Nuevo Testamento destacan los ejemplos de Isabel, esposa de Zacarías; de la profetisa Ana tras la revelación de Simeón; de Marta, la hermana de Lázaro y María; o de María Magdalena y Priscila. Una tercera lista de mujeres engloba a las mártires y a quienes han sufrido el desprecio por su firmeza en la fe, tanto en el ámbito de las Sagradas Escrituras como en el de la historia antigua y medieval.

Y para disipar las dudas que aún pudieran existir en los lectores del libro, Agripa añade una serie de habilidades en las que las mujeres superan más o menos a los varones. Los ejemplos están tomados de fuentes paganas (históricas y mitológicas) y cristianas y se refieren a las funciones de sacerdotisa, profetisa, maga, filósofa, oradora, poeta y hasta gramática. Nuestro autor hace especial hincapié en las dotes naturales que tienen las mujeres para enseñar las artes y las ciencias, acordándose en esta ocasión de Cornelia, la madre de los hermanos Gracos. Refiere igualmente los testimonios de Platón y Quintiliano en la elección de institutrices para la educación de los niños: en este sentido Agripa argumenta que la lengua es enseñada mejor por las madres e institutrices que por las reglas de la gramática. La conclusión general en este aspecto es que las mujeres son, por naturaleza, más inteligentes y sabias que los hombres¹⁰.

Seguidamente, Agripa propone ejemplos de mujeres que han adquirido posiciones de liderazgo en la sociedad gracias a su sabiduría y prudencia, mencionando en este apartado a unas pocas que deben su fama a ser inventoras de cosas útiles, fundadoras de imperios y ciudades, heroínas formidables de guerra; ejemplos sacados de las colecciones de biografías de Plutarco, Valerio Máximo y Boccaccio. Después Agripa fija su atención en las antiguas leyes y costumbres que ilustran de cómo en las culturas paganas las mujeres son valoradas justamente y no son discriminadas en el marco legal. Para ello aporta testimonios de la historia de la antigua Roma y de la supervivencia en

10 “Y además, ¿acaso no superan las mujeres a los poetas en sus bagatelas y fábulas y a los dialécticos en sus gárrulas disputas? Nunca ha habido un orador tan bueno o tan fecundo que no pueda ser superado en elocuencia incluso por una pobre meretriz. ¿Qué aritmético, aun falseando las cuentas, puede engañar a una mujer a la hora de pagarle una deuda? ¿Qué músico las iguala en el canto y en la belleza de la voz? Los filósofos, los matemáticos y los astrólogos, ¿acaso no suelen ser en sus adivinaciones y predicciones inferiores a las mujeres del campo? ¿Y una simple viejecita no supera muchas veces a un médico?”

la época imperial de un buen número de asertos legales en los que las mujeres son tenidas en gran estima. Como añadido a los testimonios legislativos, Agripa incorpora algunas observaciones que ponen de manifiesto que las culturas matriarcales o las sociedades que se basan en gran medida en el rendimiento de las mujeres son muy comunes en el pasado; en este sentido menciona a los gálatas, cántabros, escitas, tracios, galos y celtas.

CONCLUSIÓN

En esta última parte Agripa trata el tema de la inmerecida opresión que sufren las mujeres en las leyes y costumbres humanas, que conculcan el derecho divino y la propia ley natural¹¹. Para ello hace una breve reflexión, en la que formula una clara tesis contra la cultura cristiana de la misoginia y contra la exclusión de la mujer en las actividades importantes de la sociedad. Es contrario a la ley de Dios que en una sociedad dirigida por varones las mujeres sean sistemáticamente sometidas en

11 “Pero, prevaleciendo la excesiva tiranía de los varones contra el derecho divino y las leyes naturales, actualmente la libertad concedida a las mujeres está prohibida por leyes injustas, abolida por la costumbre y el uso y extinguida por la educación. En efecto, la mujer, nada más nacer, desde sus primeros años se ve retenida en casa en la desidia y, como si fuera incapaz de ninguna misión demasiado importante, no se le permite coger nada salvo la aguja y el hilo. Cuando después ha alcanzado los años de la juventud, es entregada al celoso dominio del marido o se ve recluida de por vida en un ergástulo de religiosas. Las leyes le prohíben cualquier función pública. Aunque sea muy prudente y sabia, tampoco le está permitido iniciar demanda judicial. Se ven también rechazadas en la administración de justicia, en los arbitrajes, en la adopción...en las causas testamentarias y criminales. Asimismo, están excluidas de la predicación de la palabra de Dios, contra lo expresado por la Escritura, en donde el Espíritu Santo se lo prometió, por boca de Joel, cuando dijo: “También vuestras hijas profetizarán”, tal y como en época de los apóstoles enseñaban públicamente, como sabemos de Ana, esposa de Simeón, de las hijas de Felipe y de Priscila, esposa de Aquilas”.

aspectos tales como el de la educación. Además, denuncia que las leyes excluyan a las mujeres de la función pública, la administración de justicia, la adopción, las causas testamentarias y criminales, etc. Hasta se atreve a denunciar, contra lo expresado en las Sagradas Escrituras, que las mujeres no accedan a la predicación de la palabra de Dios.

Agripa achaca este estado de cosas a la impiedad de los legisladores que han anulado el mandato de Dios. Esto dice: “Con tales leyes, por tanto, las mujeres se ven obligadas a ceder ante los varones, como las vencidas en la guerra ante los vencedores, cuando no hay ninguna necesidad o razón natural ni divina que obligue a ello, sino que los responsables son la costumbre, la educación, la suerte y una cierta circunstancia tiránica”. Hay además, sigue diciendo, quienes, basándose en la religión, se arrogan la autoridad sobre las mujeres y, apoyándose en las Sagradas Escrituras, aprueban su propia tiranía teniendo constantemente en la boca la famosa maldición contra Eva: “Estarás bajo el poder de tu marido y él te dominará”. Y si se le responde que Cristo quitó dicha maldición, lanzarán de nuevo el mismo reproche basándose en las palabras de Pedro, al que se suma también Pablo: “Las mujeres sométanse a sus maridos. Las mujeres en la Iglesia callen”. Pero quien conozca los diversos tropos de la Escritura y sus sentidos, discernirá fácilmente que estas frases no se contradicen sino en la envoltura. Hay, en efecto, un orden en el Iglesia y, aunque los varones sean antepuestos a las mujeres en el ministerio, igual que los judíos son antepuestos a los griegos en la promesa, sin embargo “en Dios no hay acepción de personas”, pues en Cristo no hay varón ni hembra, sino solo la nueva criatura.

Para finalizar este pequeño tratado Agripa hace un resumen de sus tesis con estas palabras: “Ahora, en fin, para resumir todo lo dicho lo más brevemente posible, hemos declarado la superioridad del sexo femenino a partir del nombre, del orden, del lugar y de la materia; y hemos demostrado abundantemente, con argumentos racionales y

con ejemplos, qué dignidades ha obtenido la mujer por encima del varón, primero de parte de Dios y luego de parte de la religión, de la naturaleza, de las leyes humanas y de las diversas autoridades”. No aspira Agripa a proporcionar en estas líneas un tratamiento exhaustivo del tema. Humildemente afirma: “Si alguien más escrupuloso en sus investigaciones encontrara algún argumento que yo haya pasado por alto y pensase que debía añadirlo a esta mi obra, lo consideraré no como una refutación que me hace, sino como una contribución, en la medida en que esta obra nuestra, que es buena, la convertirá en mejor con su inteligencia y saber”.

IMPORTANCIA Y ORIGINALIDAD DEL *DE NOBILITATE* DE AGRIPA

Una vez descrito el contenido del *De nobilitate*, resulta necesario preguntarnos por el sentido de la obra y, en cierta medida, por su originalidad e importancia. De manera general, hemos de decir que el libro de Agripa ha sido estudiado en el contexto de la tradición medieval y renacentista de los escritos a favor y en contra de las mujeres. Así hay autores que afirman que el *De nobilitate* es una adaptación mediocre, incluso un mero plagio de la obra de Rodríguez del Padrón el *Triunfo de las doñas*. Es más, algún estudioso la ha definido como un “sofisma lamentable que se destruye a sí mismo”. Ello está influido por la parcial opinión de que Agripa era un sofista cuyas *declamationes* no deben ser tomadas en serio. Hoy en día los estudiosos han intentado ir más allá de esa visión tradicional y han puesto de manifiesto el peso filosófico y teológico de la obra de Agripa¹². Sin embargo, a pesar de

12 Resulta pertinente la lectura de la contribución de Vittoria Perrone Compagni, “L’innocenza di Eva. Retorica e teologia nel *De nobilitate foeminei sexus* di Agrippa”, *Bruniana & Campanelliana*, vol 12, nº 1 (2006), pp. 59-80.

los esfuerzos hechos por darle a la obra un significado más profundo, su interpretación entre los estudiosos permanece ambivalente: el status del tratado como una *declamatio* continúa siendo interpretado en ocasiones como un signo de ambigüedad o simplemente de la falta de seriedad del autor.

¿Hacia dónde nos inclinamos nosotros? Conviene ahondar, en primer lugar, en la respuesta a la pregunta, ¿qué es una *declamatio* en el Humanismo renacentista y más en concreto en el pensamiento de Cornelio Agripa? Las reflexiones de Agripa a este respecto las podemos leer en su *Apología contra las calumnias vertidas con ocasión de su libro acerca de la vanidad de las ciencias*. Son reflexiones precisas sobre la idiosincrasia del género declamatorio; en ellas explicita que la *declamatio* no es un discurso donde el autor profese doctrinas o dicte verdades, sino donde se formula una opinión fundada en argumentos relativos a diversos puntos susceptibles de ser discutidos, utilizando para ello todos los medios oratorios y estilísticos que la retórica pone a su alcance. Se parte, por tanto, del principio de que también se podría argumentar y defender el punto de vista opuesto, en la idea de que la *declamatio* es un género retórico que responde a la formulación antigua de la *argumentatio in utramque partem* (argumentación a ambos lados, en ambos sentidos). Es decir, la cuestión que se trata, lejos de hacer dogmatismo, está aún por decidir, porque el que escribe una declamación no dicta una sentencia irrefutable ni dogmatiza sobre el tema en cuestión. Esto se puede comprobar en las últimas palabras de Agripa (“Si alguien más escrupuloso en sus investigaciones encontrara algún argumento que yo haya pasado por alto y pensase que debía añadirlo a esta mi obra, lo consideraré no como una refutación que me hace, sino como una contribución...”). Su propósito, más bien, es el de articular un discurso de contenidos claros donde, manteniendo una de las posturas posibles, pero apoyadas en argumentos racionales, ejemplos y autoridades (de los que, como hemos visto, está plagada la

obra en cuestión), invita al lector a formarse su propia opinión sobre los temas filosóficos, morales, sociales y religiosos tratados.

Dejando a un lado, pues, el sesgo que al libro de Agripa le da el ser una *declamatio*, y entrando en la estructura y contenido del mismo, se puede afirmar que no se trata de una pieza literaria en la que sin más el autor ensaye ideas reunidas en un stock o depósito formado con anterioridad, sino que, en nuestra opinión, es un pequeño tratado de claras connotaciones teológicas. En él, nuestro autor expone su interpretación, ciertamente controvertida, del texto bíblico de la creación en el Génesis, más en concreto del nacimiento de la primera mujer y de la economía del pecado original. La interpretación de Agripa es controvertida porque se opone en todos los ámbitos (divino, legal, natural y eclesiástico) a la tradición dominante de misoginia en la teología y praxis cristianas. En este sentido, encuadraríamos a Cornelio Agripa en el grupo de teólogos humanistas, exégetas del texto bíblico (a la manera de Erasmo de Rotterdam o el propio Lutero), que por sus conocimientos filológicos –conocimientos del griego y en este caso, también del hebreo– “hincan el diente” en las Sagradas Escrituras, analizan y traducen sus pasajes y los interpretan de forma distinta a como lo hicieron anteriormente los teólogos medievales. Como es natural, el sacudimiento que se produjo en los propios cimientos doctrinales y morales de la Iglesia fue tremendo, con claras repercusiones también sociales y culturales.

Por otra parte, la forma de razonamiento en el tratado es la defendida por Agripa para los discursos teológicos. En múltiples pasajes inequívocamente explica que su obra no es un ensayo epideíctico estandarizado o al uso (en este caso, de elogio), en el que los hechos son sacrificados al elogio, sino una argumentación seria que presenta una serie de razonamientos relevantes y testimonios que prueban que su punto de vista concerniente a la materia y de los que echa mano son convincentes. Simultáneamente, Agripa enfatiza que su

argumentación no es exhaustiva y que espera (como apunta al final) un intercambio académico de puntos de vista sobre este asunto. En otro orden de cosas, muchas de las afirmaciones hechas por Agripa se encuentran en otras obras, lo cual demuestra que constituyen una gran parte de su argumentario teológico - filosófico en esta materia. Véase en este sentido su obra *De originali peccato*, en donde aparece la mujer en lugar preeminente. Para probar la interpretación que hace del mito de la creación, Agripa elige materiales de diversas fuentes, notándose una clara influencia de neoplatonismo plotiniano, a la que habría que añadir elementos tomados del andamiaje doctrinal de R. Lulio, de la cábala y ciertas dosis de hermetismo, elementos todos ellos, por otra parte, muy presentes entre muchos de los humanistas de la época.

La tesis de Agripa, en clara dependencia del pensamiento de Marsilio Ficino y Reuchlin, ve en la mujer una manifestación inmediata de lo divino, un principio de vida original y puro, susceptible de efectuar milagros que manifiestan en su cuerpo el absoluto poder del espíritu sobre la materia: Eva significa vida, Adán tierra. Eso es lo que ilumina su cuerpo y su rostro de una luz, de origen sobrenatural, que es la fuente de su belleza. Este “divino esplendor” (en expresión de Ficino) que reviste los cuerpos, en especial el cuerpo femenino, se manifiesta en el retrato físico que hace Agripa, en la abundancia e insistencia en las referencias a la luz. Lo que define la gracia es en efecto la irradiación de la luz y de la alegría. Junto a esto, la mujer también es la justeza de proporciones y la armonía de las medidas. Agripa pertenece a una época en la que en virtud de la correspondencia del microcosmos y el macrocosmos los pintores expresan la perfección mediante figuras geométricas y todo se ordena alrededor de estructuras circulares separadas por rigurosas simetrías. Pareciese que la descripción hecha por Agripa del cuerpo de la mujer, a semejanza de la del cosmos, estuviese regida por leyes geométricas y aritméticas.

Y si la mujer es más bella que el hombre, es que ella es más pura, más “clara”, por eso no enturbia el agua, ni sufre la altitud... Y esta noción que es sinónimo de “honestidad”, implica a la vez la limpieza del cuerpo y la decencia de las costumbres.

La obra de Agripa continúa una corriente, podríamos llamarla entre comillas “feminista”, que se hace más patente en el siglo XV y que basa su argumentación en que la mujer no es, contrariamente a las afirmaciones tradicionales de la Iglesia, es decir de los teólogos y del clero, inferior al hombre, responsable del pecado original, y sometida, más que el hombre, a las tentaciones de la carne, sino que ella es igual a él, superior incluso por los dones del corazón y del espíritu e injustamente reducida a una condición menor en la sociedad por la tiranía y la mala educación.

La originalidad del tratado de Agripa está en el paso de un feminismo de corte (amor cortés) a un feminismo más racional y “científico”, que se fundamenta en el lugar de excelencia que la naturaleza ha dado a la mujer, a la dignidad (no hay que olvidar la influencia cristiana) que le otorga su papel de esposa y madre; por esos mismos años Erasmo publica su *Christiani matrimonii institutio*, obra en la que defiende tesis muy parecidas a las de Agripa. La tesis de Agripa tendrá asimismo repercusiones sociales y políticas, ya que el status de la mujer es propuesto como igual al del hombre. Y no es difícil, con una pequeña reflexión y un salto histórico, unir este panorama de igualdad que defiende Agripa en tiempos de la reforma luterana con el lugar que ocupan las mujeres en el movimiento religioso de reforma protestante y en las naciones en las que dicha reforma mayoritariamente triunfó. Posiblemente por eso tuvo esta obra de Agripa tanta influencia y popularidad.

LAS OTRAS MUJERES DE CARLOS V

GLORIA FRANCO RUBIO

Universidad Complutense

“cosa vana es querer dar a las mujeres por ley el señorío que naturaleza les quitó. Vemos por naturaleza que las mujeres todas son flacas, son tímidas, son atadas, son encogidas, son delicadas y son tiernas y aun por la mayor parte para gobernar no muy sabias”¹.

Aunque la mayoría de doctores universitarios, reputados moralistas y escritores políticos del siglo XVI estaban de acuerdo con la opinión expresada por Pedro de Luxan en la cita que encabeza este trabajo, veremos que las mujeres que rodeaban a Carlos V no se identifican con el arquetipo femenino expresado por el escritor. El emperador siempre estuvo rodeado de mujeres fuertes y valiosas que supieron gobernar y ejercer el poder a pesar de los prejuicios misóginos imperantes. Mujeres que estuvieron a su lado permanentemente a lo largo de su vida siendo sus más leales y fieles colaboradoras, dispuestas en todo momento a prestarle el servicio y apoyo necesarios bajo cualquier circunstancia y sin condicionamientos de ningún tipo. Mujeres de una brillante personalidad, poseedoras de una elevada formación intelectual y de fuertes convicciones religiosas. Mujeres poderosas que estuvieron a la altura de los importantes cargos que se vieron abocadas a ejercer en aras de los intereses dinásticos; que supieron utilizar su poder, su autoridad y su influencia a

1 Luxan, Pedro de. (1550). *Coloquios matrimoniales*.

todos los niveles hasta convertirse en pilares imprescindibles para sostener y consolidar a su familia como la dinastía imperante en la Europa del siglo XVI. Conscientes de su destino por su pertenencia a la dinastía más importante de la época, se comprometieron a cumplir esa función lo más fructíferamente posible en su papel de esposas, como reinas consortes y como madres de los futuros reyes y reinas, o mediante el ejercicio efectivo del poder en determinadas circunstancias. Pertenecientes a cuatro generaciones, se convirtieron en las auténticas guardianas de la dinastía Habsburgo². En la mente de todas ellas la defensa del linaje y de la estirpe real a la que pertenecían fue siempre el objetivo principal. Sin ellas los Habsburgo nunca habrían llegado a ostentar el poder en clave hegemónica en la Europa del Quinientos.

Como princesas y futuras reinas adquirieron una exquisita educación al estilo humanista, siendo instruidas en el aprendizaje de la lectura y escritura, el dominio de varias lenguas, música y danza, historia y geografía; un cúmulo de conocimientos que tan útiles se revelaron a la hora de conocer territorios tan vastos, tan distantes y con tantas diferencias entre sí por los que deberían transitar; su condición femenina hizo necesario que fueran adiestradas en el manejo de labores de costura y bordado. Así mismo tuvieron un intenso adoctrinamiento espiritual que se tradujo en unas profundas convicciones religiosas que tuvieron su correlato en el terreno moral mediante la asunción de ciertas virtudes que iban acompañadas de una conducta modélica, con un carácter ejemplarizante hasta el punto de poder ser identificadas con los ideales del catolicismo militante defendido por la dinastía.

2 Para profundizar en el tema vid. Franco Rubio, Gloria. (2019). “Valedoras del linaje y guardianas de la dinastía: las mujeres de la Casa de Austria en el siglo XVI” en Sánchez Hernández, María Leticia (ed.). *Mujeres en la Corte de los Austrias. Una red social, cultural, religiosa y política*. Polifemo, pp. 15-54.

LAS PROTAGONISTAS

Primeramente hemos de tener en cuenta a la tía paterna del emperador, la archiduquesa **Margarita de Habsburgo (1480-1530)**. Fue la persona que más influencia ejerció en el desarrollo de su personalidad, al hacerse responsable de su educación en todos los aspectos de la vida tras la partida de sus padres hacia España a la muerte de su abuela Isabel I de Castilla; ella fue también la artífice de haberle inculcado la concepción dinástica que acompañaría al futuro emperador a lo largo de su vida. Poseía una vasta experiencia política, adquirida primero en la corte saboyana, tras su matrimonio con Filiberto de Saboya y, más tarde, al frente de los territorios de Borgoña mientras su padre Maximiliano se convertía en el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. En 1517 la partida de su sobrino para hacerse cargo de la herencia de sus abuelos maternos la colocó de nuevo como Regente, cargo en el que permanecería hasta su muerte, ocurrida en diciembre de 1530. En mi opinión su auténtico legado fue haber sabido forjar un modelo *femenino* de gobierno que se convertiría en el referente fundamental para las demás mujeres de la dinastía, el auténtico espejo hacia el que mirarían todas ellas.

Mientras en el plano de la política desempeñaba el poder, en el terreno familiar se erigió en la máxima autoridad, tomando a su cargo la educación de sus sobrinos Leonor, Carlos, María e Isabel, mientras su hermano Felipe y su cuñada Juana, padres de los niños, permanecían en Castilla. A los cuatro les proporcionó una formación integral, acorde a su posición, habida cuenta de los importantes cargos que les depararía el destino, consistente en el aprendizaje de los rituales y protocolos del ceremonial cortesano, de una instrucción y unos conocimientos en consonancia con los principios del Humanismo y de la cultura renacentista; supo inculcarles también el cultivo de la literatura, las artes y la música logrando que aprendieran a tocar diversos

instrumentos –el propio Carlos sabía tañer el clavicordio– además de inspirarles unas profundas convicciones religiosas. Años después también proporcionaría esa misma educación a su sobrina nieta Margarita, hija natural de Carlos V. Solícita con todos los miembros de la familia, proporcionó la protección necesaria a su querida sobrina Isabel, y a toda su familia, cuando su marido el rey Cristián II de Dinamarca fue despojado del trono y, tras su muerte, tomó bajo su dirección la tutela de sus hijas Dorotea y Cristina, de apenas seis y cinco años respectivamente, para encargarse de su educación como había hecho con ella durante su infancia.

A continuación su madre, **Juana I (1479-1555)**, quien iba a jugar un importante papel para impulsar su carrera dejándole el camino expedito para que pudiera llegar a donde llegó. De haber tenido una voluntad decidida de ejercer el poder, siendo como era la legítima reina propietaria de Castilla y de la Monarquía hispana, no hubiera aceptado nunca su confinamiento en Tordesillas. Sin embargo, lejos de interponer obstáculos en su camino, le permitió que utilizara su figura y actuara en su nombre con la carga de legitimidad que eso significaba. De hecho, ni siquiera el estallido de las Comunidades y la petición de ayuda por parte de la Santa Junta le hizo involucrarse, evitando así las posibles consecuencias que ello habría supuesto para la política de su hijo.

En tercer lugar, sus hermanas, cuyos matrimonios siempre se formalizaron siguiendo calculadas estrategias políticas al servicio de la causa dinástica, buscando estrechar lazos con aquellas monarquías con las que se requería mantener determinadas relaciones, convirtiéndose en sus reinas consortes y madres de sus futuros monarcas. La primogénita, **Leonor (1498-1558)** fue la pieza elegida para mantener sólidas las relaciones existentes con el reino de Portugal. Su matrimonio con el rey Manuel I (1469-1521), su tío político, duró escasamente dos años dejándola viuda con veintitrés años y dos hijos. De vuelta a

Madrid, se puso de nuevo a disposición de la política carolina hasta que en 1529, mediante la Paz de Cambrai o de las Damas se formalizó su matrimonio con el rey francés Francisco I esperando con ello dar un giro a las malas relaciones hispano-francesas existentes. De esta manera Leonor se convirtió en reina de Francia y aunque su vida en la corte francesa no fue nada fácil y no se obtuvieron los resultados deseados, ella se mantuvo siempre fiel a su familia hasta en la manera de vestir y representarse, siendo muy consciente del papel que jugaba su dinastía en el tablero internacional. Al quedar viuda sin hijos, se retiró a Bruselas con su tía Margarita hasta que en 1555 decide volver a España acompañando a sus hermanos Carlos y María, tratando de volver a tener contacto con su hija María, a la que había dejado en Lisboa con tan solo seis meses. Ello no fue posible y Leonor falleció en la provincia de Badajoz en 1558.

Isabel (1501-1526) fue destinada por su abuelo Maximiliano I a estrechar lazos con las potencias nórdicas con el objetivo de ampliar el horizonte político dinástico, de manera que se materializó su matrimonio con Cristián II rey de Dinamarca. Los problemas políticos a que tuvo que hacer frente su marido la condujeron al destierro, como hemos visto, y solo la protección y el cariño de su tía Margarita la libró de los sinsabores que significaba haber tenido que dejar su país de adopción en las condiciones citadas y poder mantener una activa lucha por la recuperación del trono. Todo ello pudo influir en una salud cada vez más debilitada que le condujo a la muerte con tan solo veinticinco años.

María (1505-1558), por su parte, se convertiría en reina de Hungría mediante el doble matrimonio formalizado también por Maximiliano I con la familia Jaguellón. La prematura muerte de su marido Luis II en la batalla de Mohacs (1526) combatiendo a los otomanos no le impidió reconducir la política húngara en beneficio de la dinastía Habsburgo logrando la elección de su hermano Fernando,

casado con Ana, la hermana de Luis y por tanto su heredera, como rey de Bohemia y, posteriormente, de una Hungría que permanecería desgarrada en dos zonas, muy vulnerable ante los ataques de los turcos. En 1531 con tan solo veintiséis años fue nombrada Gobernadora de los Estados Generales de los Países Bajos, reemplazando a su tía Margarita que acababa de fallecer.

María se instala en Bruselas demostrando una habilidad política que tuvo como consecuencia una larga y continuada prosperidad social y económica en los Países Bajos a pesar de acontecimientos tan negativos como la revuelta de Bruselas en 1532 y la sublevación de Gante siete años más tarde, debido a la creciente presión fiscal. De una lealtad inquebrantable hacia el emperador, actuó como su más firme consejera. De una parte, mantuvo siempre su predisposición a llevar a cabo las acciones diplomáticas o militares necesarias respaldando las campañas bélicas del emperador ya fuera frente a Francia; en el imperio alemán tras la aparición de la Liga de la Smalkalda y la consiguiente guerra, donde pudo desempeñar un papel esencial en la Dietas de Augsburgo de 1548 y 1550 respectivamente; en sus disputas con el Papado y también en la política norteafricana. De otra, tuvo la suficiente confianza en sí misma como para mantener un criterio político propio argumentando sus discrepancias en los asuntos donde veía posibles amenazas a su posición. En un momento tan delicado como la abdicación del emperador, fue ella la verdadera artífice del mantenimiento de la unidad de la familia y, por ende, de la hegemonía de la dinastía en el concierto europeo. A ella se debe que pudiera permanecer unida a pesar de las mutuas reticencias por parte de los miembros de las dos ramas –Felipe y Maximiliano– que, hasta el final, se mantuvieron reacios a acatar las decisiones carolinas. En consecuencia, la articulación del eje Madrid-Viena representará la continuidad de la hegemonía dinástica en las relaciones internacionales europeas hasta mediados de la Guerra de los Treinta Años.

La abdicación de Carlos V y su decisión de volverse a España pudieron influir en ella para tomar una postura similar, especialmente cuando no sintonizaba bien con su sobrino Felipe a nivel personal y, menos aún, con su política cada vez más intransigente en materia religiosa, lo que no fue óbice para participar en las negociaciones que condujeron a la Paz de Cateau-Cambresis. Tras su renuncia a seguir presidiendo el gobierno de los Países Bajos se volcó en los preparativos de su viaje a España acompañando a sus hermanos Carlos y Leonor. Con esta pasaría sus últimos años, compartiendo su vida en diversas residencias, totalmente alejada de los asuntos políticos, hasta su muerte en septiembre de 1558, un año aciago para toda la familia.

Catalina (1507-1578), la más pequeña, vivió toda su infancia en Tordesillas junto a su madre la reina Juana quien, a pesar de su reclusión, le procuró una esmerada educación a todos los niveles. La venida a España de su hermano la convirtió en una pieza esencial de su política, concertando su matrimonio con Juan III de Portugal; en esa línea, su hija María Manuela se convertiría en la primera esposa del futuro Felipe II, y su hijo el infante don Juan en marido de su sobrina Juana. A pesar de su inicial inexperiencia cortesana demostró poseer unas indudables dotes políticas, especialmente cuando su nieto, el malogrado don Sebastián, quedó bajo su responsabilidad al marchar su madre hacia Madrid. Tuvo también una gran cultura, haciendo de la corte lisboeta una de las más cosmopolitas de la época.

Si su tía y sus hermanas fueron fundamentales en el apoyo y respaldo a sus intereses políticos lo mismo puede decirse de sus hijas, siguiendo la estela marcada por sus predecesoras, empezando por **Margarita (1522-1586)**. Hija natural de Carlos V, fue entregada a su tía abuela la archiduquesa Margarita para encargarse de su educación y crianza, como se ha dicho. Los intereses políticos de su padre en territorio italiano la convirtieron primero en Duquesa de Florencia y después en Duquesa de Parma al contraer matrimonio con Octavio Farnesio, nieto

del papa Paulo III. En 1559 su hermanastro Felipe II la puso al frente del gobierno de los Países Bajos, su tierra de origen, un cargo desde el cual pudo mostrar una fuerte personalidad acompañada de un talante resolutivo y dialogante y una cierta tolerancia religiosa. A pesar de sus excelentes relaciones con la alta nobleza, la habilidad mostrada en la negociación política y la búsqueda del consenso en unos momentos cruciales, su desacuerdo con la política real la abocaron a la dimisión, siendo testigo del estallido de la sublevación y de la represión llevada a cabo por el Duque de Alba. Años después, en la década de los ochenta, Felipe II recurre de nuevo a ella para ostentar un gobierno conjunto con su hijo Alejandro Farnesio al frente del aparato militar, pero su desacuerdo con las condiciones impuestas por el rey la hicieron abandonar Flandes definitivamente, optando por dirigirse a sus posesiones italianas de L'Aquila, donde le sobrevino la muerte en enero de 1586.

Su primogénita **María (1528-1603)** mostró ser una de sus grandes valedoras, como lo sería posteriormente de su hermano Felipe, en las diversas funciones políticas que tendría que desempeñar a lo largo de su vida, tanto en tierras españolas como alemanas, y ya en 1550 tuvo que hacerse cargo del gobierno de la monarquía hispana durante la ausencia de su padre y hermano. Su matrimonio con su primo hermano, el futuro emperador Maximiliano II, la convirtieron en archiduquesa de Austria, reina de Bohemia y Hungría y, por último, en emperatriz del Sacro Imperio Romano Germánico. En todas esas situaciones se posicionó como el principal baluarte de la causa española en la corte austríaca manteniendo siempre la defensa a ultranza de la fe católica frente a su marido, más tolerante hacia los protestantes. Tras llevar viuda unos años, en 1576 preparó su partida hacia España donde su primogénita Ana se había convertido en reina, como cuarta esposa de Felipe II, su tío. Le acompañaba Margarita, su hija más pequeña, que andando el tiempo profesaría sus votos como religiosa en las Descalzas Reales. Instalada en la corte, tomó el testigo a su

hermana Juana, convirtiéndose en el principal apoyo de su hermano, ahora líder indiscutible de la dinastía, jugando hábilmente a su favor no solo entre las diversas camarillas cortesanas sino manteniéndole al tanto de lo que ocurría en Viena gracias a la intensa correspondencia que mantuvo con un grupo de leales servidores³.

Juana (1535-1573), la hija menor, fue tan fiel a su padre y tan valedora de sus intereses –y de los de su hermano después– como la mayor. En 1547, continuando con la tradicional alianza dinástica con el reino de Portugal, se concierta su matrimonio con Juan Manuel, su primo hermano y príncipe heredero, cuya prematura muerte la dejaría viuda poco después, estando embarazada del futuro Sebastián.

En la estela de sus tías y de su hermana, abandona Portugal para asumir la regencia española entre los años 1555-1559; su actuación al frente del gobierno revela una mujer con grandes aptitudes para el gobierno y mucha habilidad. En el plano de la política interior, a pesar de su juventud e inexperiencia inicial, supo mantener el equilibrio entre las diversas facciones existentes en la corte, que se hallaban librando una guerra soterrada entre ellas⁴, teniendo que hacer frente, en el plano religioso, a la aparición del foco luterano en Valladolid y Sevilla; un asunto que le produciría serios disgustos al tener profundas convicciones religiosas y tener que ser ella quien presidiera el Tribunal de la Inquisición. En cuanto a la política exterior supo sortear airoosamente los obstáculos y dificultades que se le presentaron como el trasfondo de la guerra hispano-francesa, la derrota de la expedición a Argel (1558) y la agitación de Aragón.

3 Martínez Millán, José. (1999). “La emperatriz María y las pugnas cortesanas en tiempos de Felipe II” en Belenguer Cebriá, Ernest (coord.). *Felipe II y el Mediterráneo*. Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, volumen III, pp. 143-162.

4 Martínez Millán, José. (1994). “Familia Real y grupos políticos: la princesa Juana de Austria” en Martínez Millán, José (ed.). *La Corte de Felipe II*. Alianza, pp.73-106.

Por último, las hijas de su hermana Isabel, sus sobrinas las danesas **Dorotea (1520-1580)** y **Cristina (1521-1590)**, también fueron instrumentos de su política y al servicio de la dinastía. Mientras la primera fue destinada a contraer matrimonio con Federico II del Palatinado, la segunda fue desposada con Francisco Sforza, duque de Milán y, tras quedar viuda, contrajo segundas nupcias con Francisco I, duquesa de Lorena; en su nueva viudedad se puso al frente del ducado durante la minoría de edad de su hijo. Fue a través de ella como Carlos consiguió incorporar a sus territorios el Ducado de Milán.

LA FAMILIA LO ES TODO

El origen de la dinastía Habsburgo puede ser datado a partir del matrimonio celebrado entre el archiduque Maximiliano de Austria (1459-1519), futuro emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, con María de Borgoña (1457-1482). Su nieto y heredero Carlos (1500-1558) la convirtió en hegemónica al sumar a la herencia paterna los vastos territorios pertenecientes a la Monarquía hispánica en Europa, en el norte de África y en el continente americano, además de acceder al título imperial alemán y ser coronado por el papa como emperador de la cristiandad.

Para estas mujeres la fidelidad a la familia, a la estirpe, al linaje lo era todo. En el terreno de la política y en el personal. Así lo iban a demostrar en las diversas etapas de su vida y en todo tipo de circunstancias; unas veces volcándose en el cariño y afecto hacia los demás miembros de la familia, especialmente siendo niños, preocupadas de su educación y de su formación a todos los niveles. Como madres, hijas, tías y sobrinas supieron utilizar los sentimientos para articular

una unión estrecha entre ellas y hacia el resto de la familia. Margarita de Habsburgo se encargó de la educación de sus sobrinos, los hijos de Felipe y Juana I, y de la hija natural de Carlos. La princesa Juana tenía diez años cuando nació Carlos, primogénito de su hermano Felipe, al que siempre se sintió unida y con el que compartiría muchas cosas; también tomó bajo su protección a su cuñada Isabel de Valois, casi una niña cuando llegó a la corte española, siendo su confidente y amiga; fue la tía preocupada y al cargo de sus sobrinas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela cuando quedaron huérfanas de madre, y después de su cuñada y sobrina la reina Ana, a la que había visto nacer muchos años antes. Isabel Clara Eugenia siguió sus pasos y, además del amor filial que sentía hacia su padre, con el que siempre se mantuvo muy unida, fue la que se hizo cargo de sus medio hermanos ante la muerte de su madre, la reina Ana.

Hubo también situaciones en que dos mujeres sacrificaron sus deberes de madre en aras de la fidelidad al linaje; eso haría Leonor, un hecho que su hija no le perdonó nunca y que se materializó en su negativa a reunirse con ella, muchos años después, cuando Leonor, nuevamente viuda, había vuelto a España; una actitud de claro rechazo que bien pudo precipitar su muerte en febrero de 1558. Una situación similar a la que viviría Juana, la hija menor de Carlos y de la emperatriz Isabel, en 1554 cuando dejó a su hijo Sebastián, de apenas cuatro meses, al cargo de la reina Catalina, su tía y suegra, al que no volvería a ver jamás. Seguir el mandato divino del cuarto mandamiento significó en su vida anteponer la obediencia paterna y su fidelidad a la dinastía por encima de todo, incluyendo su propia familia; no debió ser fácil para ella tener que alejarse de su hijo para asumir sus responsabilidades políticas, lo que no fue óbice para que diera rienda suelta a sus sentimientos maternos con sus sobrinas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela, incluso con Ana, la nueva reina, su sobrina y cuñada, como hemos visto.

MECENAZGO RELIGIOSO

Si en el plano religioso su conducta implicaba una práctica devocional que incluía la asistencia a misa, el cumplimiento de los oficios religiosos, el culto a la Virgen y a los santos, o su presencia en las festividades y procesiones, otra vertiente en la que se volcaron estas mujeres fue en la protección a las órdenes religiosas impulsando la erección de conventos, favoreciendo a ciertas órdenes como la de los jesuitas o realizando importantes donaciones a la iglesia.

Margarita de Habsburgo llevó a cabo un patrocinio religioso que quedaría plasmado en la edificación del real monasterio de Brou, en la ciudad de Bourg-en-Bresse, en cuya iglesia se hallan los sepulcros destinados a su sepultura y a la de su marido Filiberto de Saboya. En 1519 Leonor, reina viuda de Portugal, impulsó la erección del convento de la Madre de Dios en la capital del reino, siendo su más firme protectora; una protección que continuaría ejerciendo su hermana menor, la reina Catalina, donando a su iglesia varios órganos y reliquias. Si Felipe II quiso reconocerse como un nuevo Constantino erigiendo el monasterio de El Escorial como palacio, panteón, iglesia y convento, al que acabó convirtiendo en el icono de la dinastía hegemónica de la Europa del momento, la réplica en femenino vino de la mano de su hermana Juana, quien también quiso ofrecer al mundo un espacio emblemático que albergara e identificara a las mujeres de la dinastía.

Con esta intención en el año 1564 funda en la villa madrileña el Monasterio de las Descalzas Reales⁵ con franciscanas descalzas de santa Clara, al que convierte en su residencia aunque sin participar de su clausura⁶. Para ello construyó una serie de aposentos reserva para

5 García Sanz, Ana (coord.). (2010). *Las Descalzas Reales. Orígenes de una comunidad religiosas en el siglo XVI*. Patrimonio Nacional.

6 Juana era profundamente religiosa; poseía una espiritualidad orientada al recogimiento donde primaba la oración mental, la contemplación y la meditación. Simpatizante de la

su uso donde realizar las funciones cortesanas que le competían como infanta, recibir visitas y celebrar audiencias. A vivir en él se trasladaron sus sobrinas, Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela, mientras Felipe II se hallaba en Portugal. En 1583 su hermana la emperatriz María, ya viuda, tomó la decisión de volver a España trayendo consigo a su hija pequeña Margarita; a su llegada a Madrid, y siguiendo el ejemplo de Juana, se instaló en las Descalzas Reales hasta su muerte, en 1603, asistiendo a la profesión de su hija, que tomaría el nombre de sor Margarita de la Cruz.

MEDIADORAS CULTURALES

Como princesas destinadas a ser reinas, estas mujeres llegaron a poseer una vasta cultura y no solo por la necesidad de ser educadas para el relevante papel que estaban llamadas a representar sino especialmente por el grado de transferencias culturales que irían asimilando en el curso de su existencia, habida cuenta de que a la cultura propia debían añadir la que deberían adoptar una vez se encontraran en la corte donde desempeñarían el cargo de reinas consortes. Supieron vislumbrar muy rápidamente el carácter propagandístico del arte y demás objetos culturales siempre que se utilizaran en la dirección adecuada; en su caso, al servicio del poder representado a través de los miembros de su dinastía.

En su forma de entender la propaganda el retrato, uno de los exponentes más significativos del individualismo, se convertiría en la muestra más representativa de pinturas y grabados para resaltar la singularidad de todos y cada uno de los miembros de la familia. Su

Compañía de Jesús, a la que pudo conocer a fondo gracias a su confesor Francisco de Borja, hasta el punto manifestar su deseo de profesar en ella, cosa que hizo en enero de 1555.

exposición en las suntuosas estancias palaciegas de recepción donde podían ser admirados por todo el mundo irradiando poder los convirtió en el género pictórico más representativo del conjunto de objetos artísticos que llegaron a acumular. La fuerza que emanaban los retratos femeninos de la familia Habsburgo era tan intensa que pronto se transformaron en los arquetipos a imitar; el carácter simbólico de los componentes que conformaban la composición, cuidadosamente seleccionados, servían para vehicular determinados mensajes con el que sentar autoridad y lograr influencia a todos los niveles. Estas mujeres fueron activos agentes culturales ya que en su auto representación cada elemento con que se mostraban tenía asignado un valor determinado, comportando un relato que la sociedad de la época sabía descifrar. De esta manera tanto el porte adoptado como la vestimenta y el atuendo con que se adornaban, o los objetos, personas y animales que aparecían a su lado eran dignos de admiración y de imitación, fijando las novedades y tendencias culturales en boga en una época en que la hegemonía política imponía la moda a todos los niveles. En consecuencia, sus imágenes eran focos generadores de cultura y manifestaciones culturales que fijaban los cánones de belleza al tiempo que fomentaban los intercambios culturales, facilitando con ello la introducción de nuevas costumbres y nuevas ideas.

El juego de estrategias con que se fueron formalizando los sucesivos enlaces matrimoniales de estas mujeres les hizo tomar contacto con las culturas existentes en los círculos cortesanos en que fijaron su residencia, empapándose de los valores culturales de esos ambientes. Esto les proporcionó nuevas perspectivas que, evidentemente, moldearon y enriquecieron su acervo cultural, sus gustos y sus aficiones, pudiendo añadir un cierto aire cosmopolita a sus preferencias estéticas. Es de nuevo la archiduquesa Margarita de Austria la pionera en este sentido durante el corto espacio de tiempo en que permaneció en Castilla; allí tuvo la oportunidad de conocer la rica y ecléctica cultura castellana

a través de su suegra Isabel la Católica, quien había desarrollado un importante mecenazgo educativo y religioso. También tuvo ocasión de admirar la soberbia colección de pintura y de objetos que había reunido donde no faltaban los procedentes de los territorios ultramarinos ni de la cultura musulmana que tanta importancia había tenido en la península.

Su coleccionismo de objetos de todo tipo fue uno de los instrumentos más potentes en esas transferencias culturales. La sociedad renacentista había demostrado su inclinación hacia la belleza favoreciendo las artes plásticas y tendiendo a la acumulación de toda clase de objetos, desde libros, cuadros, grabados y esculturas hasta mobiliario y todo tipo de piezas, ya fuera de uso o de exhibición. Si al principio se trataba únicamente de un simple acopio, a medida que fueron tomando mayor valor por su diversidad, factura y riqueza, la acumulación de objetos se fue sofisticando hasta alcanzar el grado de colección, originando el nacimiento de los denominados *gabinetes de curiosidades* y *cámaras de maravillas*. Para los miembros de la Casa de Austria poseer este tipo de objetos fue un medio más de mostrar la superioridad de la familia Habsburgo sobre el resto de soberanos europeos; de esta manera ponían de manifiesto su posición superior, claramente preeminente en el conjunto de las dinastías reinantes al ser los únicos capaces de atesorar tales piezas procedentes de otros espacios y civilizaciones, prácticamente desconocidas e inasequibles para la mayoría de los europeos, como muestra de singularidad.

La bibliofilia de todas estas mujeres es tan conocida como su predilección por el arte, así como la transmisión e intercambio de libros entre ellas, por herencia o donación. En la dote recibida por Juana I su madre le hizo donación de valiosos libros que luego heredaron sus hijas y nietas. La célebre colección de códices de Margarita de Austria, heredada por María de Hungría, permanecieron en Bruselas cuando partió para España, mientras trajo consigo buena parte de su preciada

biblioteca que, a su muerte, fue depositada en El Escorial. La princesa Juana era una lectora empedernida, llegando a poseer una gran biblioteca, muy personal y de una gran pluralidad temática donde destacan por encima de todo los libros dedicados a la espiritualidad emanada de los círculos jesuíticos con la que ella se identificaba. Su afición por la lectura y su respaldo a la literatura se hizo patente en la creación de una corte literaria donde se cultivaban los distintos géneros⁷. Pero estas mujeres no solo leyeron obras edificantes, y la poesía, el teatro o la ficción también formaron parte habitual de sus lecturas.

EXOTISMO, COSMOPOLITISMO Y DISTINCIÓN

La presencia de la Monarquía Hispana en los espacios extra-europeos a través de la dominación en sus posesiones coloniales facilitó que los miembros de la familia Habsburgo pudieran tener a su alcance un sinnúmero de productos y objetos de todo tipo que ninguna otra dinastía europea podía conseguir. Especies vegetales de una extraordinaria belleza a las que se intentaría aclimatar en los jardines reales; especímenes animales de cuya existencia se había dudado mucho tiempo al ser considerados fabulosos; aves de colorido plumaje y extraños picos que despertarían la admiración de aquellos pocos elegidos que tenían la oportunidad de contemplarlos; y también numerosos objetos confeccionados con materiales y técnicas desconocidas y que por su originalidad, singularidad y belleza los convertiría en objeto de fascinación y deseo en la mentalidad europea. La reina Catalina, familiarizada

⁷ Torres Corominas, Eduardo. (2008). “La corte literaria de doña Juana de Austria (1554-1559)” en Martínez Millán, José y Marçal Lourenço, Paula (coords.). *Las Relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*. Polifemo, volumen II, pp. 919-971.

desde su infancia en la admiración de muy variados y bellos objetos que su madre había llegado a acumular como resultado de su herencia materna y de los que personalmente se había encargado de acrecentar, continuó ese hábito desde su llegada a Portugal haciendo, además, partícipe a su familia, a la que estuvo constantemente enviando numerosas piezas de una variedad y riqueza enormes como estatuillas, arquetas, escudillas, bandejas y fuentes, tibores, biombos, etc., de materiales típicamente orientales como las lacas, la porcelana, el carey o el marfil, y otros de origen africano cuya dificultad de conseguir en Europa les añadía un plus de deseo. Por esta causa el flujo de regalos de objetos exóticos hacia la familia Habsburgo se convirtió en un objeto de distinción y en un rasgo distintivo de su preeminencia y superioridad al mostrar su poderío a lo largo del planeta⁸.

La exclusividad y la consiguiente distinción que otorgó a los miembros de la dinastía Habsburgo la posesión de todos esos objetos exóticos, tan extraños a las pautas culturales a que estaban acostumbrados los europeos, fue de capital importancia al otorgarles una identidad propia que ninguna otra casa reinante podía llegar a alcanzar. Todo ese acopio de objetos contribuyó, por un lado, a construir los nuevos modelos culturales de una Europa que, inexorablemente, caminaba hacia una incipiente globalización; por otro, a dotar a la dinastía de una dimensión universalista que radicaba en las numerosas posesiones territoriales que controlaba en todas las partes del mundo, convirtiéndose en la prueba palpable de dicha dominación. Además, situaba a sus distintos miembros en una posición superior, claramente preeminente en el conjunto de las dinastías reinantes en el resto de las monarquías europeas al ser los únicos capaces de atesorar tales muestras de otros mundos que eran inalcanzables y prácticamente inaccesibles para la mayoría de los europeos⁹.

8 Franco Rubio, Gloria. Opus cit.

9 *Ibidem*.

Para acabar, es necesario mencionar también el papel simbólico desempeñado por ciertos tipos de animales como vehículos propagandísticos de esa dominación al servicio de la dinastía, en los que se pueden observar las mismas características que hemos aplicado a los objetos: singularidad, exclusivismo y exotismo. Su presencia en las cortes de los Habsburgo hacía gala, una vez más, de su dominación planetaria, de cuyos territorios eran extraídos para ser exhibidos en una Europa que seguía asombrándose ante especies totalmente desconocidas. El gusto por los animales domésticos y el uso de mascotas era una costumbre de larga tradición en los ambientes cortesanos que, en numerosas ocasiones, han quedado inmortalizados por la paleta de los pintores en la iconografía de la época, apareciendo junto a sus dueños en retratos y pinturas de Corte. La pertenencia de animales exóticos, procedentes de otros espacios no europeos y de los que, en muchos casos, no se tenía ni noticia era otro signo de exclusividad que se aportaba a la dinastía como rasgo distintivo. Como escribió en su día Gómez-Centurión, el máximo especialista de esta línea de investigación en la historiografía modernista, unos se convertirían en animales de compañía –“aliviando soledades–, otros formarían parte de gabinetes de curiosidades vivas como aviarios, *menageries* y demás lugares habilitados especialmente para su custodia, y otros quedarían como animales de cámara, hasta llegar a ser considerados como verdaderas *alhajas* para los soberanos¹⁰.

10 Gómez-Centurión Jiménez, Carlos. (2011). *Alhajas para soberanos. Los animales reales en el siglo XVIII: de las leoneras a las mascotas de cámara*. Junta de Castilla y León.

EL PAPEL DE LA MUJER EN LAS MISIONES DE LA AMÉRICA COLONIAL ESPAÑOLA

MARÍA JOSÉ DIEZ
Archivo Enkhuizen, Países Bajos

INTRODUCCIÓN

Las misiones fueron una fórmula de incorporación de población y territorio indígena al sistema colonial basado en la fundación y mantenimiento de pueblos a partir de la agrupación de población dispersa. Los pueblos permanecían aislados en sus territorios de origen y los indígenas eran colocados a la cabeza del rey bajo la dirección espiritual y temporal de uno o varios misioneros. Se trataba de un sistema comunal fuertemente dirigido y controlado en el que los caciques autóctonos eran respetados y reconocidos en su autoridad civil, siempre que colaboraran con el régimen misionero y ayudaran a la conversión de sus pueblos.

La finalidad de las misiones no era únicamente religiosa pues también cumplían funciones tan importantes como la toma de posesión efectiva en territorios periféricos y muchas veces fronterizos o deseados por naciones extranjeras¹, la vigilancia y defensa militar de estas fronteras, la producción de bienes demandados en las ciudades

1 Un ejemplo fue la misión de Nahuel Huapi (en el territorio del Chile actual) que los jesuitas, a pesar de innumerables inconvenientes, insistieron en mantener debido a “la posibilidad de un espacio estratégico abierto para la evangelización a otros pueblos y [por significar] un sitio de dominación efectiva para la corona española codiciado por navegantes extranjeros”. Nicoletti, 2002: 217.

coloniales, la adquisición de bienes de importación o la apertura y mantenimiento de caminos y vías fluviales en regiones con escasa presencia de colonos, entre otros.

Este sistema fue enormemente exitoso. Su implantación duró prácticamente todo el siglo XVI, donde se confrontaron fundamentos teológicos y filosóficos con intereses políticos y económicos difíciles de conjugar. Pero finalmente se llegó a una fórmula que logró la incorporación jurídica efectiva a la corona española y la conversión religiosa de un número incalculable de indígenas a lo largo de gran parte de la geografía americana que se mantuvo prácticamente intacto hasta bien entrado el siglo XX.

Este trabajo intenta mostrar qué papel jugaron las mujeres en estas nuevas sociedades americanas fundamentalmente en el ámbito social y económico. Una labor muy compleja por la falta de fuentes diversas y contrastables para las misiones en general, pero que aún resultan mucho más escasas respecto a la información que nos ofrecen sobre las mujeres.

EL IMPULSO DE CARLOS V EN EL LARGO CAMINO HACIA EL ESTABLECIMIENTO DE LAS MISIONES

Los reyes españoles y portugueses obtuvieron de Roma el reconocimiento de conquista de tierras de ultramar bajo la obligación de su evangelización². A finales del siglo XV el tamaño y el potencial de

2 El Papa Alejandro VI (un Borgia muy relacionado con los reyes Fernando e Isabel) reconoció este derecho a la corona de Castilla a través de las llamadas Bulas Alejandrinas (1492). Capital fue también para la historia de América el Tratado de Tordesillas entre España y Portugal, que dispondría dos años más tarde (1494) la base de la división de América del Sur a partir de las 370 leguas al oeste desde las islas de Cabo Verde y no de las 100 que había establecido Alejandro VI.

América eran obviamente desconocidos, de forma que fue imposible idear desde un principio un plan de evangelización. Por ello los mismos religiosos que acompañaron y asistieron a los conquistadores y primeros colonos fueron también los primeros en predicar a los indígenas que iban encontrando y que entraban a servicio de los españoles.

Pronto se reconoció que la evangelización no podría hacerse efectiva en esos términos y que llevarla a cabo requería de una metodología y un plan, un número grande de misioneros cualificados, disposiciones legislativas especiales y apoyo institucional real. En 1495 los Reyes Católicos ordenaban el paso a América de misioneros dominicos, mercedarios y franciscanos que desplegaron su trabajo en las Antillas. Mientras los reyes españoles se esforzaban en buscar fórmulas de compatibilizar su compromiso religioso con sus intereses políticos y económicos, los distintos papas les iban otorgando cada vez mayores poderes para consolidar su compromiso con la evangelización y el mantenimiento del culto católico³.

En las instrucciones al gobernador Ovando de 1503 se menciona ya la necesidad de reagrupación de la población indígena dispersa y la fundación de pueblos en los que poder doctrinar a los habitantes.

Primeramente, porque somos informados que por lo que cumple a la salvación de las ánimas de los dichos indios en la contratación de las gentes que allá están, es necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente. Y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes, y que tengan allí cada uno de ellos casa habitada con su mujer e hijos y heredades, en que labren y siembren y críen sus ganados. Y que en cada pueblo de los que se hicieren haya iglesia y capellán que tenga cargo de los doctrinar y

3 En 1501 el mismo Alejandro VI les concedió la perpetuidad de los diezmos de las Indias para erigir y dotar iglesias. En 1508, les fue concedido por Julio II el patronato universal de todas las iglesias de las Indias.

enseñar en nuestra santa fe católica. Y que así mismo haya en cada lugar persona conocida que en nuestro nombre tenga cargo del lugar que así le fue encomendado, y de los vecinos de él, para que los tenga en justicia y no los consienta hacer ningún mal ni daño en sus personas, ni en sus bienes, y para que hagan que los dichos indios sirvan en las cosas cumplideras a nuestro servicio⁴.

El texto muestra las bases de lo que serían las doctrinas, una de las fórmulas de incorporación efectiva de la población indígena al sistema colonial a partir del régimen de encomienda: la “reducción” de los indígenas a pueblos, un encomendero a “cargo del lugar” y una iglesia con un capellán para evangelizar. Los pueblos tendrían además una escuela para enseñar a los niños las bases de la doctrina cristiana y se mantendrían también, por lo general, las autoridades locales siempre que colaboraran con el sistema.

La legislación que siguió a estas primeras disposiciones estuvo marcada por la intensa polémica suscitada en la metrópoli sobre la forma de incorporar a la población indígena a la corona: la defensa de una evangelización pacífica y un trato humanitario y justo del indígena versus los intereses económicos de instituciones como el repartimiento, la mita y la encomienda. Distintas leyes se fueron promulgando antes de la llegada de Carlos V al trono, entre las que cabría destacar las Leyes de Burgos de 1512. Estas Leyes consolidaron la institución de la encomienda reglamentando la relación de los encomenderos con los indígenas y moderando en parte los abusos: incluyeron, entre otras,

4 *Instrucción al comendador Nicolás de Ovando, gobernador de las Islas y Tierra Firme, sobre el modo y manera de concentrar a la población indígena dispersa en pueblos. Alcalá de Henares 20 de marzo y Zaragoza, 29 de marzo de 1503.* En Solano, 1991: 109-110. En adelante *Instrucción al comendador Ovando, 1503.*

algunas primeras disposiciones referidas a la protección de los niños y las mujeres gestantes⁵.

Otras disposiciones importantes fueron las instrucciones que el cardenal Cisneros –que se había entrevistado previamente con Las Casas– entregó el 27 de junio de 1516 a los frailes jerónimos enviados a las Antillas. Debían hacer una investigación a fondo de la situación real en las colonias antes de decidir la metodología más adecuada para incorporar al indígena a la corona, siempre priorizando su conversión.

La idea de que la supervivencia de los indígenas y su cristianización solo era posible sin la presencia de españoles ya había arraigado entre buena parte de los misioneros y la Iglesia a la llegada de Carlos V. Todo ello a pesar de varias experiencias misioneras fallidas de los dominicos y franciscanos en Tierra Firme, pues estos intentos se veían como un contrapeso al poder de los colonos y sugerían que la presencia española arruinaba cualquier intento de evangelización.

Carlos V legisló desde su llegada al trono con la idea de cumplir con el mandato del Papa de evangelizar a los indígenas americanos. El rey pretendía también frenar el poder de los encomenderos ayudándose de los religiosos, pero temía otorgar demasiada libertad a la Iglesia perdiendo con ello el control sobre la misma. Mientras el emperador formaba una legislación para detener el abuso de los colonos sobre los indígenas, el Papa Paulo III (el cardenal Adriano de Utrecht, mentor del emperador) promulgaba la bula *Veritas ipsa* (también citada *Sublimis Deus* o *Excelsus Deus*) (de 2 de junio de 1537) pronunciándose oficialmente contra la esclavitud del indígena americano reconociendo su libertad, el derecho al dominio de sus propiedades e instando a que

5 La contradicción en la legislación de la época quedaría de manifiesto en la redacción del *Requerimiento* el mismo año 1512, que legalizaba las guerras injustas contra los nativos a través de la lectura de un largo texto, una suerte de ultimátum, en español a una población americana recién contactada. http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/9_1.shtml Consulta 24/10/2019.

fuera convertido a la fe cristiana con la predicación y los buenos ejemplos, declarando nula cualquier otra forma de conversión. El tema de la licitud de la esclavitud de los indígenas sería precisamente el centro de la polémica desde el principio de la conquista (pues había estado amparada por una legislación contradictoria), llegando a sus mayores cotas durante el reinado del emperador, periodo en el que también se alcanzó un cuerpo doctrinal definitivo para su regulación⁶.

Después de 25 años de promover la reunión de los funcionarios civiles y eclesiásticos en Indias para analizar el proceso de evangelización⁷ y promulgar numerosas leyes⁸, finalmente Carlos V aprobó las llamadas Leyes Nuevas en 1542, que no solo abolieron jurídicamente la esclavitud del indígena –de acuerdo a la bula papal– sino que restringieron al máximo la encomienda, dejando de ser un derecho de colonos y funcionarios. Incluso se eliminó su carácter hereditario

6 La discusión fue promovida en Indias fundamentalmente por los misioneros, mientras “en España, por profesores universitarios en sus cátedras de teología y derecho, especialmente en las cátedras desempeñadas por los maestros dominicos en las universidades de Salamanca, Alcalá de Henares y el Colegio de San Gregorio de Valladolid; por los influyentes consejeros reales, particularmente los del Consejo de Indias; y por expertos invitados a participar en las Juntas ordenadas por el Rey. Los autores fundamentales en esta primera mitad del siglo XVI fueron Francisco de Vitoria (1492-1546), Bartolomé de las Casas (1474-1566), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1561), Juan de la Peña (1513-1563), Pedro de Sotomayor (siglo XVI), Gregorio López (1496-1560), Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), Marquardo Susannis (siglo XVI), Alfonso Azevedo (?-1598) y Alfonso Álvarez Guerrero (?-1577)”. García Añoveros, 2000: 60-61.

7 En este sentido, Borges ofrecía un análisis de los esfuerzos realizados en las Indias por parte de los funcionarios civiles, pero especialmente de los religiosos, por estudiar los medios más adecuados para evangelizar a los indígenas. Así por ejemplo hubo juntas en Nueva España en 1524 (donde se reunieron todos los franciscanos -antes de iniciar su apostolado allí- y demás eclesiásticos que se encontraban en México), 1532, 1539, 1544 y 1546. Borges, 1960: 44-51.

8 Ver las transcripciones en lo fundamental relacionado con la abolición de la esclavitud de 14 de ellas antes de las Leyes Nuevas y otras 18 después (hasta 1553) en García Añoveros: 2000: 70-76.

y se quitaron a todos los funcionarios civiles y religiosos destinados en Indias. Los indígenas antes encomendados debían pasar a ser tributarios directos del rey, lo que sería una de las bases de las futuras misiones.

Las nuevas leyes llevaron a la rebelión de los encomenderos: en México se reaccionó mediante la desobediencia civil y el desacato de las leyes, pero la respuesta fue mucho más virulenta en el Perú, donde se llevó a cabo una insurrección abierta al mando de Gonzalo Pizarro. A pesar de la resistencia, la corriente filosófica y teológica ya era imparable.

Todavía en vida del emperador se llevaron a cabo las Juntas de Valladolid, donde participaron la mayoría de los miembros del Consejo de Indias y donde se produjo el famoso debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Todo este movimiento filosófico, jurídico y teológico que tuvo lugar durante el reinado de Carlos V sentó definitivamente las bases de la legislación indiana.

Sería en el reinado de Felipe II, a quien le correspondió lidiar con las conclusiones de Trento (1543-1564)⁹, cuando los Concilios en el Perú y Nueva España, junto a las numerosas juntas consultivas y capítulos de las órdenes misioneras, irían modelando la metodología misional sobre la base del ordenamiento jurídico de la etapa anterior. En esta época actuaron una segunda generación de intelectuales que, desde su experiencia en Indias, profundizaron en el cuerpo jurídico creado durante el reinado de Carlos V para adaptarlo a la realidad

9 Trento estableció que las órdenes religiosas no debían hacerse cargo de parroquias, que habían de ser encomendadas al clero secular. Para solucionar el problema que ello suponía en las Indias Felipe II solicitó a Pío V que exceptuase su cumplimiento allí, a lo que el Papa accedió en su Breve del 24 de marzo de 1567. Los misioneros en América podrían ejercer como párrocos con permiso de sus superiores para la conversión de los naturales. El rey lo hizo publicar y cumplir en la Cédula Real del 21 de septiembre de 1567, de forma que los regulares pudieron continuar al frente de sus doctrinas como antes del Concilio de Trento.

indiana. Entre ellos se encontraba el jesuita José de Acosta (1539-1600), Provincial del Perú, profundo conocedor de la realidad americana, teólogo en el III Concilio Limense y figura fundamental en la historia de la misionología en América¹⁰.

Sería en Juli, doctrina inicialmente dominica, donde los jesuitas –llegados en 1576– desarrollarían un sistema de gobierno y evangelización que perfeccionarían más tarde en las misiones del Paraguay y que sería el modelo de las misiones que se extendieron por todo el territorio americano bajo dominio español.

EL ESTUDIO DE LA MUJER MISIONERA

La investigación sobre el rol que jugaron las mujeres en las misiones en la América colonial española resulta un trabajo muy complicado, incluso cuando se llevan muchos años estudiando el fenómeno misionero. La investigación tropieza desde el inicio con la falta de fuentes primarias y, por ello, también con la falta de bibliografía especializada.

Ello responde por una parte al fenómeno generalizado de la discriminación sexista de la vida pública y política en la historia de occidente, que apartaba por defecto a la mujer de cualquier protagonismo

10 Sus obras más relevantes en este sentido fueron *De procuranda indorum salute* (1576) –que desde su aparición fue considerado como un manual de misionología– e *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Un texto que nos muestra su estilo al explicar una de las causas del rechazo que la orden mostraba a hacerse cargo de los curatos en las doctrinas es el siguiente: “el peligro –no sé si llamarlo inevitable– de la deshonestidad, por la aplastante soledad de los párrocos y su libre posibilidad de hacer cualquier cosa, teniendo a mano constantemente el manjar prohibido de la sensualidad, al ver y hablar y tratar familiarmente con mujeres en todo momento. Para colmo, a ello se suma la asombrosa facilidad que dan las propias mujeres, su escaso pudor, su absolutamente nula fuerza para resistirse, incluso sus ofrecimientos espontáneos y repetidos. Ante atractivos y tentaciones tan grandes yo no me fiaría demasiado ni de la solidez moral de San Jerónimo ni de la santidad de San Hilarión”. Edición del CSIC, Madrid, 1987: 322-323.

en el acontecer histórico¹¹. Pero el ámbito misionero es aún más restringido en sus fuentes en general: el mismo régimen de excepcionalidad que el estado había articulado para permitir su existencia anulaba en aquellos recónditos lugares no solo el normal funcionamiento de las instituciones coloniales, sino su misma presencia. En los pueblos misionales solo convivían infieles, neófitos y misioneros, siendo los religiosos los únicos foráneos que podían residir allí de forma habitual¹², por lo que en ellos recayó tanto el poder espiritual como el temporal.

El aislamiento fue buscado por los misioneros desde las primeras décadas de conquista en la búsqueda de una sociedad cristiana ideal, con el anhelo de que los nuevos cristianos se mantuvieran lo más alejados posible de los colonos españoles y –algo fundamental para entender el éxito de las misiones durante siglos– del sometimiento a fórmulas de trabajo forzado como la mita o la encomienda. Este aislamiento impidió que el mestizaje y otras referencias culturales ajenas a la enseñanza de los religiosos permearan en la sociedad misionera, convirtiendo a los sacerdotes en únicos modelos y testigos y, ante la falta de otra presencia institucional, también en jueces, legisladores y cronistas de los acontecimientos. Recordemos que las misiones se situaron generalmente en lugares muy alejados, fronterizos, inhóspitos o en territorio abiertamente hostil, lugares difíciles de incorporar a los dominios de la corona a través de otras fórmulas.

11 Es importante exceptuar aquí a las mujeres de las casas reales que actuaron como reinas, regentes, gobernadoras, etc., sirviendo –al igual que sus parientes masculinos– a los intereses de sus dinastías al más alto nivel.

12 Se permitía también la visita de autoridades militares, civiles y eclesiásticas, que se realizaban de forma esporádica o puntual y que obedecían a necesidades concretas (administrar ciertos sacramentos, levantamiento de censos, situaciones bélicas, etc.). Los documentos generados por estas visitas hacen referencia generalmente a las situaciones y los personajes relevantes de cada episodio, aunque también se puede encontrar alguna mención esporádica a la cotidianidad.

No existen por tanto esas otras fuentes de información emanadas de las distintas instituciones coloniales que sí encontramos en otros lugares. Esas que a veces hablan de mujeres (indígenas, criollas, peninsulares, africanas o mestizas) que vivieron o actuaron en las ciudades coloniales o sus áreas de influencia, donde fue posible que alguna parte de sus vidas quedara recogida en testamentos, procesos judiciales, actas notariales, etc. Para las misiones se creó un régimen específico que fue desarrollado en paralelo al resto de la colonia y que tenía su propia normativa interna carente por lo general de documentos de índole civil¹³.

Sin embargo, también la especificidad del sistema misionero ofrece la oportunidad de consultar fuentes de muy distintas épocas y regiones para el estudio del mismo fenómeno. La fórmula misionera fue tan exitosa que permaneció prácticamente inalterable a lo largo de los siglos trascendiendo el periodo colonial. De la fórmula de las doctrinas —fundadas por un encomendero— se engendró la de las misiones, más restringidas en su acceso a los colonos y con población que tributaba directamente al rey y por tanto libre de otras imposiciones¹⁴. Muchas veces los indígenas y sus caciques no tuvieron elección

13 Los libros parroquiales sí registraron los nombres propios de generaciones de hombres y mujeres indígenas pobladores de las misiones. Aparte del tipo tan restringido de información que estos libros ofrecen, solo un pequeño porcentaje de ellos se han conservado. Pero en ocasiones las crónicas misionales sí registran los nombres y actos de autoridades locales (caciques, capitanes, etc.) u otros personajes femeninos o masculinos relacionados con las misiones. Sin embargo, su presencia obedece generalmente a la necesidad de apoyar el relato y la intención del cronista y, en cualquier caso, rara vez eran considerados documentos oficiales.

14 Convendría aquí hacer la diferenciación entre “misión volante” (predicación en fechas determinadas a población ya cristiana), parroquia (iglesia de cristianos con una actividad pastoral ordinaria), doctrina o pueblo de indios y misión de indios o reducción; estas dos últimas conformaban la llamada “República de Indios”.

Las doctrinas o pueblos de indios eran pueblos formados como obligación de un encomendero, quien debía sostener al párroco. Se encargaba de concentrar la población indígena a él encomendada para su evangelización y “puesta en policía”, es decir, la introducción de formas de vida occidental. Los indígenas debían trabajar para él, de forma que el tributo

y otras se sumaron voluntariamente al sistema¹⁵, pero en cualquier caso la fórmula demostró ser muy aceptada por la población nativa, posiblemente por el respeto a sus jerarquías, la permanencia mayoritaria en sus territorios de origen y su acatamiento únicamente al misionero y a un lejano rey.

A través de los siglos, las crónicas demuestran la permanencia del sistema prácticamente sin variaciones. Los métodos utilizados por los misioneros para acercarse a las nuevas naciones contactadas, las técnicas de negociación, las etapas de establecimiento de las poblaciones, el régimen interno tanto económico como espiritual, la organización social a partir de un patrón adaptado a la cultura autóctona, etc., se repiten a lo largo de los siglos como si los personajes fueran en esencia los mismos.

Será esta coincidencia la que permitirá investigar qué papel jugaron las mujeres misioneras, cuya actividad se nos irá revelando aquí y allá en distintas crónicas. Textos que escribieron desde su propio interés y

indígena al rey se pagaba a través del encomendero. La atención espiritual de estos pueblos se financiaba por el encomendero y se llevaba a cabo desde pequeños conventos situados en zonas de alta presencia indígena, de forma que los sacerdotes no permanecían en un único pueblo sino que atendían a varias localidades. Cuando la población indígena reducía su proporción respecto a los grupos mestizos y occidentales, la antigua doctrina se convertía en parroquia y entonces los vecinos pagaban al rey y los servicios religiosos.

Las misiones de indios o reducciones eran pueblos donde los indígenas estaban puestos a la cabeza del rey, es decir, no podían ser encomendados ni ir a la mita. La corona pagaba el sínodo del misionero que dirigía su pueblo en lo espiritual y temporal. El aislamiento era mucho mayor respecto a las doctrinas, pues se situaban en la periferia del imperio, en territorios de difícil acceso, y no estaba permitida ninguna presencia foránea permanente fuera del sacerdote, que permanecía en su pueblo de destino. Se reconocía una exención temporal de tributos y un estatus jurídico específico hasta que se consideraba que la población ya estaba completamente evangelizada y aculturada, momento en el que se procedía a su secularización, es decir, la misión se convertía en parroquia.

15 Por supuesto siempre hubo naciones que no se dejaron seducir por esta u otras fórmulas y que se enfrentaron a los dominadores durante centurias en la lucha por mantener el señorío de sus territorios. Este fue por ejemplo el caso de muchas de las naciones del Chaco (territorio situado en las actuales Argentina, Paraguay y Bolivia).

visión los hombres que de una u otra forma fueron testigos: sobre todo los misioneros, pero también algunos funcionarios militares y civiles que por determinadas circunstancias llegaron a misiones, otros religiosos y prelados que pudieron allí prestar servicios y, tras la secularización, también comerciantes, viajeros, científicos, etc. Muchas de estas crónicas post misioneras revelarán un mundo prácticamente oculto anteriormente y que, en general, aún se prolongará mucho tiempo en sus bases a pesar del cambio de sistema¹⁶.

LA MUJER EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LAS MISIONES

La organización social misionera se fundamentaba en una rígida jerarquía piramidal. Un misionero sacerdote era el máximo responsable de la comunidad y ejercía, junto a sus compañeros de religión (otros sacerdotes o legos), el control religioso, político y económico de la comunidad. Los siguientes escalafones dependerían de las numerosas variaciones que se dieron durante la colonia, pero en general los caciques y sus familias ocuparon el siguiente escalafón en la pirámide. Por debajo de ellos, se situarían los servidores de la iglesia (sacristanes y músicos) y, en determinados casos, los que ocupaban cargos militares. También tendrían cierta distinción los maestros y los artesanos, mientras que en el rango social más bajo y amplio estarían los labradores. Las mujeres e hijos de cada hombre ocuparían el rango del cabeza de familia.

Los misioneros respetaron la jerarquía indígena de cacicazgo existente antes de la conversión, de forma que los dirigentes autóctonos

16 Un caso paradigmático lo constituyen las misiones de Mojos y Chiquitos, en la actual Bolivia. El régimen misionero comunal y dirigido establecido por los jesuitas se prolongó tras su expulsión (en 1767) durante toda la etapa colonial y varias décadas después de la independencia de Bolivia. El régimen no sería efectivamente abolido hasta mediados del siglo XIX.

recibían instrucciones del misionero y las hacían ejecutar con los miembros de su parcialidad, siendo responsables de la organización de las distintas actividades diarias.

En consonancia con las costumbres europeas, los caciques fueron tratados con honores, respetados como alta sociedad al interior de los pueblos y distinguidos con privilegios especiales en la asignación de vivienda y reparto de alimentos, vestimenta, herramientas de hierro, elementos de distinción y personal, etc. Además, estuvieron exentos del pago de tributos al rey como reconocimiento al trabajo que para la corona prestaban en la dirección de sus pueblos. En muchas ocasiones se estableció también un cabildo, órgano consultor a imagen de la institución española pero adaptado a la realidad misionera, pues estaba limitado básicamente a funciones ejecutivas. En muchos lugares existía un único cacique (llamado a veces corregidor) para toda la población, siendo los otros cabildantes inferiores en rango.

La familia de los caciques era igualmente honrada con privilegios que hacían destacar a sus miembros respecto a otros habitantes del pueblo, ocupando así las mujeres de este estamento la más alta posición social. Las fotografías y dibujos conservados del siglo XIX de varias misiones en las que se representan caciques con sus mujeres o mujeres de caciques solas¹⁷ demuestran el alto estatus que debieron tener, pues no solo su atuendo personal así lo demuestra, sino también en todos los casos la actitud digna, majestuosa, incluso en ocasiones casi desafiante que muestran todas estas imágenes femeninas y que no parece casual.

17 Grabados de estas mujeres mojeñas y canichanas realizados en época del gobernador Ribera (reproducidas en Palau-Sáiz, 1989), las mujeres mojeñas dibujadas por Melchor María Mercado en 1859 (Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia, ABNB, en adelante Álbum de dibujos de Mercado, 1859), y sobre todo las fotografías de las familias de los caciques de las misiones de Guarayos en 1898 y 1929 (en García Jordán, 2009).

Las naciones que se incorporaron a las misiones no estuvieron bajo el dominio de las grandes civilizaciones americanas y por tanto nunca habían conocido o reconocido un poder que trascendiera su ámbito territorial, tratándose en general de pueblos seminómadas¹⁸, donde los hombres ejercieron mayoritariamente el liderazgo familiar y de grupo¹⁹. Muchas veces este liderazgo se limitaba o se incrementaba en los conflictos bélicos, donde tampoco entre las mujeres indígenas parece haber tenido un papel central la etapa precolonial²⁰.

18 Es importante señalar aquí que la enorme diversidad americana realmente no permite la generalización. Las misiones se llevaron a cabo durante varios siglos en tan diferentes regiones y con tantas naciones que sería una tarea inabarcable realizar un estudio cultural comparativo a partir de las crónicas que se conservan. Pero para efectos prácticos de este trabajo, se realizan consideraciones generales de ciertos rasgos culturales que parecen repetirse mayoritariamente en las crónicas consultadas y que sirven para contextualizar y comparar la situación de la mujer indígena antes y después de su incorporación al régimen misional.

19 En alguna crónica podemos encontrar el caso de mujeres que ejercían el poder familiar, aunque son las menos, e incluso parecen mostrarse como ejemplo de la vida desordenada y salvaje de los indígenas antes de su conversión. Así, el P. Fernández escribía sobre los morotocos: “honran a las mujeres con el título de señoras, y verdaderamente lo son, porque ellas mandan a sus maridos y por su capricho se mudan de un lugar a otro; jamás ponen mano en las haciendas domésticas, si no que se sirven de sus maridos, aún para los ministerios más humildes”. Fernández, 1896 [1726]: T. II, 91. Esta parcialidad se incorporó más tarde a la misión de San José, en Chiquitos. Otro caso interesante es el de los abipones: “los abipones de ningún modo rechazaron el gobierno de las mujeres nobles, a ejemplo de los antiguos britanos [...] Cuando viví con ellos había una matrona nacida de familia patricia, a la que los abipones llamaban *nelareyeatè*, noble gobernadora o capitana, que contó con el apoyo de algunas familias de la tribu”. Dobrizhoffer, 1968 [1783]: T. II, 111.

20 Aparte del papel que las mujeres pudieron jugar en determinadas naciones como consejeras -abipones- o auxiliares de los guerreros -guaicurús-, no parece que llegasen a tomar parte en las acciones bélicas. Véase sobre las mujeres ancianas abiponas y su influencia social -incluyendo su convocatoria ante una guerra inminente- el artículo sobre las mujeres en las fronteras del Chaco escrito por Beatriz Vitar, 2004. Aquí es muy interesante también mencionar el mito de las amazonas, nacidas de la mezcla de fuentes clásicas con la fantasía y credulidad de los cronistas. Así leemos en una carta del P. Nóbrega en 1553: “E são estas Alamazonas tão guerreiras, que vão a guerra contra êles, e os mais valentes que podem tomar, desses concebem. E se parem filho dão-no a seu pai o matam, e se filha criam-na e corta-lhe o peito direito por razão do arco”. *Carta de Nobrega ao P. Luiz Gonçalves da Câmara. S. Vicente, 15 de Junho de 1553*. En Leite, 1940: 42.

Este liderazgo masculino se respetó y se trasplantó a las misiones, donde no se conoce hasta el momento la existencia de cacicas, como sí sucedía en algunas doctrinas²¹. En las misiones las mujeres no ocuparon puestos de liderazgo en el conjunto de la misión, reservado a los varones, aunque las esposas de los caciques sí lo hicieron respecto a otros colectivos, especialmente otras mujeres.

Los españoles impusieron el matrimonio monógamo como base de la sociedad y la evangelización en América, costumbre que difería de muchas de las culturas originarias, donde la poliginia era muy extendida, siendo la monogamia y la poliandria casos excepcionales²². Pueden leerse muchas referencias en las crónicas sobre la resistencia que hallaron los misioneros en los indígenas para aceptar este gran cambio. Una costumbre que también estaba relacionada con el ofrecimiento de las mujeres a varones de otras comunidades para establecer lazos de parentesco, lo que fue utilizado como alianza de algunos pueblos originarios con conquistadores y colonos, sobre todo en los primeros años de conquista y colonización —el llamado “cuñadazgo”—.

Para que los indígenas pudieran hacerse cristianos debían abandonar la poligamia. Se estableció como generalidad que el matrimonio sería reconocido con la primera pareja que hubieran tenido, pero no siempre resultaba fácil saberlo con seguridad. En cualquier caso

21 En 1606 el obispo fray Juan de Cabezas visitó algunas doctrinas atendidas por franciscanos en La Florida: “fue a un pueblo [...] nombrado Nombre de Dios [...] de que es cacica doña María... Tiene esta cacica, según se dice, más cantidad de tres mil indios en su comarca [...]. Llegó a la doctrina de San Juan [...]. Confirmó su señoría en nueve y diez días del mes de mayo, en la iglesia de la dicha doctrina, a doña María y a don Alonso, cacique de Vera Cruz, y al cacique de Chinica. Son todos sujetos a la dicha doña María, cacica de San Pedro”. En Keegan-Tormo 1957: 355. Nótese que en la crónica no hay indicio de escándalo o sorpresa por parte del cronista franciscano.

22 Un caso interesante se daba entre los carijós de Brasil. El P. Rodrigues narra cómo los hombres tenían muchas mujeres, incluso entre sus parientes más cercanas. Y añadía: “o que mais espanta [é] haber india que têm dous maridos, e destas muitas”. *A missão dos Carijós. Relação do padre Jerónimo Rodrigues SI, 1605-1607*. En Leite, 1940: 232.

no parece que las mujeres tuvieran oportunidad de decidir sobre este tema²³, debiendo ser muy difícil la situación de las mujeres repudiadas.

Una vez establecida la misión, el matrimonio monógamo otorgaba a la única mujer de cada cacique o miembro de la nobleza indígena una posición superior al resto de mujeres de la misión, y no cabe duda de que en una sociedad tan jerarquizada esa condición debía conllevar ciertas cuotas de poder. No solo gozaron de prestigio, sino que participaron de los privilegios de sus maridos, así en los repartos de bienes como en la participación en los actos públicos, religiosos o festivos, de la misión. Como ejemplo se puede mencionar a las mujeres de la jerarquía indígena de las misiones de Mojos, que participaban activamente en el acompañamiento de la administración de un sacramento: “Siempre que hay que sacramentar a algún enfermo la misma música acompaña al Señor, con los indios principales y sus mujeres que van alumbrando”²⁴. La costumbre se mantenía probablemente intacta casi dos décadas después de la expulsión de sus misioneros jesuitas.

El matrimonio proporcionaba así estatus y respeto a las mujeres nobles y es lógico suponer que las hijas de los caciques jugarían también un papel en este sentido. Aunque no siempre el cacicazgo era hereditario en las misiones²⁵, es muy posible que se acordaran

23 Un interesante documento del siglo XVI que explica pormenorizadamente cómo proceder en cada caso es el *Itinerario del misionero en América*, especialmente el capítulo “Del que viene a bautizarse teniendo varias mujeres” (pp. 197-205), con frases tales como “Si tomó varias [mujeres] sucesivamente e ignora cuál fue la primera, en virtud de la Bula de Paulo III, puede aceptar con nuevo consentimiento la que mejor le plazca de ellas. Pero esto, se entiende, después que fueren ambos bautizados”. Focher, 1960 [1574]: 198.

24 *Relación referida al desempeño del cargo de Gobernador de la provincia de Mojos, por Lázaro de Ribera. San Pedro de Moxos, 24 de septiembre de 1792*. ABNB MyCh 783 antiguo GRM MyCh 10, XXVIII. También en AGI, Charcas 446.

25 En las misiones jesuitas de Chiquitos se elegían los miembros del cabildo cada año: “El gobierno civil se compone de corregidor teniente, alférez real, alcaldes y otros inferiores, todos indios, los cuales cuidan del pueblo que tengan sus chacras, así para comer como para vestir; que todos acudan a las faenas comunes, que haya paz en el pueblo y

matrimonios entre los jóvenes de la nobleza para no perder privilegios familiares. Sin embargo, como era preceptivo en el resto del mundo católico, el consentimiento libre de ambos cónyuges era imprescindible para recibir este sacramento²⁶.

En una sociedad donde el matrimonio se consideraba el pilar de la sociedad, es lógico que el adulterio fuera duramente perseguido y controlado. Si llegaba a ser público, se castigaba con pena de azotes tanto a hombres como a mujeres.

Otro punto a tener en cuenta es la pérdida de control sobre la natalidad y la sexualidad que experimentó la mujer misionera respecto a su vida anterior a la conversión. En la nueva sociedad confesional la única actividad sexual posible se enmarcaba siempre dentro del matrimonio y tenía como fin la procreación. Un fuerte contraste con las diferentes formas de sexualidad y control de natalidad que habían desarrollado los pueblos indígenas, que llegaba a incluir a veces el infanticidio según las crónicas de algunos misioneros. Se promovía en los pueblos misioneros un alto índice de natalidad, que resultaba fundamental para el mantenimiento de las misiones en épocas en las que las epidemias y otros desastres naturales diezmaron habitualmente las poblaciones.

eviten si hay algún escándalo para que ellos con sus curas lo remedien, y la elección de esos oficios se hacían anualmente el día primero de enero en cabildo pleno que celebraban en presencia de su cura, quien los presidía y confirmaba los nombramientos propuestos”. *Respuestas del P. Superior de las Misiones de Chiquitos al interrogatorio de la Dirección General de Temporalidades... 5 de junio de 1768*. En Ballivián, 1906: 5-6. También se elegían anualmente los llamados Alcaldes (el mayor y dos ordinarios) en las misiones franciscanas de Apolobamba el primer día del año. Relación histórica de las misiones de Apolobamba: 66.

²⁶ En el ejercicio de esta libertad, una mujer podía negarse a contraer matrimonio incluso con un cacique, según está crónica de los guaraníes: “Enviudó un cacique ya cristiano, tratamos de casarle, y dando él el sí a una mujer, ella no quiso; publicóse el caso, y él afrentado y corrido dejó sus vasallos, sus casas y su tierra, y perpetuamente se desterró por vivir con esta afrenta”. Ruiz de Montoya, Antonio, 1892 [1639]: , 1892 [1639]: 96.

Se introdujeron también en las misiones los conceptos de virginidad y castidad como virtudes máximas en la mujer principalmente, con la Virgen María como ejemplo, en contraposición a las mucho más libres prácticas indígenas anteriores a la cristianización, que son comentadas en buena parte de las fuentes. La vigilancia y control de las jóvenes casaderas será por ello uno de los cuidados máximos de los misioneros, llegando al encierro colectivo en algunos casos, como se verá más adelante.

Como último punto hay que mencionar que la sociedad misionera era una sociedad totalmente segregada por sexos. Si bien en la especialización del trabajo ya se daba en las sociedades indígenas premisionales, sí pueden observarse no pocos ejemplos de distintas actividades que hombres y mujeres realizaban juntos, como rituales religiosos, bailes, música o actividades lúdicas como juegos de pelota²⁷.

En las misiones tendrá lugar una permanente segregación sexista, que parece haber sido una constante en todas las misiones, independientemente de la época y la orden, atendiendo al puritanismo extremo de sociedades confesionales construidas sin otras referencias foráneas distintas a las de los sacerdotes. La vida pública de los habitantes está separada según el sexo ya desde la niñez: en la escuela, en el trabajo, en la iglesia, durante las fiestas e incluso después de la muerte, siendo enterrados por separado por sexos y edades²⁸.

27 Bailes rituales donde participan hombres y mujeres están descritos con cierta asiduidad en las fuentes. Más raro es encontrar detalles sobre la vida lúdica de los pueblos premisionales, especialmente con participación femenina. El P. Gumilla nos dejó esta interesante relación de los otomacos: “las madres tienen a su lado a las hijitas, y las van enseñando todas las dichas labores; pero en llegando la hora del medio día, levantan mano de la obra, coge cada otomaca su pala y se va a jugar a la pelota [...], con ambas manos juntas rechazan la pelota con tal violencia que no hay indio que se atreva a meter el hombro a repararla”. Gumilla, 1745: 192.

28 “Todos se entierran en él [cementerio] con división de hombres, mujeres, niños y niñas, excepto los Padres y los caciques más principales, que se entierran en la iglesia”. Cardiel, 1984 [1780]: 100.

Obviamente los misioneros procuraron eliminar las oportunidades en las que los neófitos podrían cometer lo que a sus ojos resultaban pecados intolerables²⁹. Una de las soluciones adoptadas fue prohibir la participación de las mujeres en actividades de “riesgo”, según este texto de las misiones jesuitas de Mojos:

Desde que se redujeron a ser cristianos no se les ha permitido mujeres en sus bailes y su armonía desapacible se redujo a concierto de música por un maestro inteligente en el arte [...]. Y por ser estos cantares tan malos provocadores a la embriaguez y la lujuria y dedicados al demonio los prohibieron los misioneros desde el principio con tanta eficacia que ya están desterrados del todo [...]³⁰.

La forma de conseguir esa “eficacia” era bastante contundente, incluyendo duros castigos corporales también para las mujeres. Además, puede notarse claramente la diferencia del discurso, siendo mucho más duro en el interior de la orden cuando el texto no tenía intención de ser publicado, como lo demuestra las órdenes del P. Visitador para los misioneros jesuitas de Chiquitos:

Váse introduciendo en este Pueblo el abuso más abominable y perjudicial, que se puede imaginar para las almas de estos pobres y que suele ser origen de su total ruina y perdición, y es el beber los Indios chicha de

29 “En cuanto fuese posible no se permita que las Indias vayan a carpir con los Indios, pues la misma razón y experiencia muestra los daños, que de ello se siguen para sus almas; si acaso en alguna ocasión fuese necesario que las Indias carpan, vayan ellas solas, con eso se evitará el concurso de ellos con ellas, de donde se siguen los daños”. *Memorial del P. Felipe Suárez para el Pueblo de San Francisco Xavier en la Visita que hizo por comisión del P. Luis Roca, Provincial de la Provincia del Paraguay, en 2 de noviembre de 1725*. AGNA, Compañía de Jesús, Leg. 11: 1763-1765 IX- 6-10-6. En adelante *Memorial del P. Suárez para San Xavier, 1725*.

30 *Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Año de 1754. Anónimo*. En Barnadas-Plaza, 2005: 107.

noche, juntos con las mujeres, y bailar con ellas, póngase especialísimo cuidado y diligencia y espías de confianza para desarraigar tan maldito abuso, y los que se cogieren en él, que se supiese haber bebido de noche sean castigados severamente con azotes, y no sean menos que doce, y bien pegados y se les den cuatro días de cepo por la primera vez, y por la segunda una vuelta de doce azotes, seis días de cepo y cortarle el cabello, y si fuere varista, quitarle luego la vara; y a las mujeres por la primera vez doce azotes y por la segunda doce azotes y cortarle el pelo³¹.

Es muy llamativa también la separación en el interior de la iglesia, que se produce no solo por sexos, sino por edades y posición social. Así comentaba el P. Cardiel respecto a las misiones guaraníes:

Los muchachos se ponen en la nave del medio, entre la barandilla de comulgar hasta el púlpito (...) y a uno y otro lado de ellos hay grandes bancos, donde se sientan los del cabildo y cabos de milicia. Lo restante de los hombres se ponen sentados en el suelo en las dos naves colaterales desde la barandilla hasta el púlpito, [...] las mujeres y niñas detrás³².

Esta distribución podía verse aún en las fotografías de la primera mitad del siglo XX de las iglesias de Chiquitos (jesuitas, s. XVII y XVIII) y Guarayos (franciscanos, s. XIX y XX, posiblemente influidas por las primeras), donde los bancos de los cabildos seguían situados en paralelo a la nave central entre el comulgatorio y el púlpito³³.

31 *Memorial del P. Suárez para San Xavier, 1725.*

32 Cardiel, 1984 [1780]: 96.

33 Las fotografías de Chiquitos pueden consultarse en Querejazu, 2005 y las de Guarayos en García Jordán, 2009. La mayor parte de esas iglesias, bancos y púlpitos se conservan en la actualidad, aunque ya no cumplen esa función segregadora. Sin embargo, los bancos del cabildo siguen siendo utilizados por los miembros de esta institución que se mantiene hoy día aunque con muy limitadas funciones, especialmente relacionadas con las tradiciones religiosas.

Otra distribución posible la menciona el P. Cardús para las misiones del Chaco en 1885: “Todos entran con orden y por orden. Los hombres se ponen á la derecha formando varias hileras, y los niños delante de ellos; las mujeres en la izquierda en hileras también, y las niñas delante”. Varias fotografías de la época corroboran el testimonio del P. Cardús³⁴.

Arquitectónicamente esta segregación tiene también un reflejo, pues la separación física que se daba en la iglesia comenzaba desde la forma de entrada. En las misiones jesuitas de Chiquitos, por ejemplo, las mujeres y muchachas entraban por la puerta central y los hombres y muchachos por la puerta lateral que daba acceso a la iglesia desde el patio del conjunto misional³⁵, un lugar vallado para mantener la clausura de los misioneros, donde las mujeres tenían prohibido el paso³⁶. En las misiones franciscanas de Caupolicán, sin embargo, eran ellas las que entraban por la puerta lateral, sin duda desde la calle:

respecto de la instrucción religiosa y asistencias a las funciones de culto, era costumbre llamarlos a todos a son de campana a las cinco de la mañana: por la puerta principal entraban los hombres y las mujeres por una puerta lateral; un lado de la iglesia, el derecho, estaba

34 Álbum fotográfico de las Misiones franciscanas en la República de Bolivia, 1898. “Los hombres y muchachos entran y salen por la puerta colateral y por la principal las mujeres y muchachas”. Sánchez Labrador, 1910 [1760]: 79.

35 “Los hombres y muchachos entran y salen por la puerta colateral y por la principal las mujeres y muchachas”. Sánchez Labrador, 1910 [1760]: T. I, 79.

36 “No se permita que Indias ni muchachas entren en nuestro patio con prebenda ninguna”. *Memorial del P. Felipe Suárez para el Pueblo de S. Juan en la Visita que por orden del P. Prov. Luis Roca hizo en 27 septiembre del año 1725*. AGNA, Compañía de Jesús, Leg. 11: 1763-1765, IX- 6-10-6. San Xavier y San José conservan aún los muros que delimitan gran parte de la antigua clausura quedando iglesia en el medio de dos patios, de forma que aún hoy puede verificarse cómo los hombres debían entrar en el área vallada para acceder a la iglesia, en el caso de San José, a través de la torre.

reservado a los hombres y el izquierdo a las mujeres, pero en cada uno de los costados estaban delante los solteros y atrás los casados³⁷.

Sobre la base de estos ejemplos puede verse y deducirse que cada región misionera tenía sus propias normas en cuanto a la distribución de los feligreses en las iglesias, aunque todas coincidían en el mantenimiento de una estricta segregación por sexos y, muchas veces, también por edades.

LA EDUCACIÓN DE LA MUJER MISIONERA

La eficacia de trabajar en la educación religiosa de los niños para la conversión de las distintas naciones indígenas fue experimentado ya desde el inicio de la colonia. La creación de escuelas en las doctrinas está regulada ya desde los primeros años del siglo XVI:

Otrosí, mandamos al dicho nuestro gobernador que luego haga hacer en cada una de las dichas poblaciones, y junto a las dichas iglesias, una casa en la que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones se junte cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y escribir, santiguar y signar, la confesión y el Paternoster y el Avemaría y el Credo y Salve Regina³⁸.

Esta enseñanza inicial trataba únicamente los rudimentos básicos de la fe, lo que se mantuvo en las instrucciones de los siguientes años³⁹. Más

37 Relación histórica de las misiones de Apolobamba: 70. Estas misiones se desarrollaron durante el siglo XVIII y en su mayoría fueron, según el mismo cronista, secularizadas y convertidas en curatos en 1807.

38 *Instrucción al comendador Ovando, 1503*. En Solano, 1991: 110.

39 “Mandaréis hacer una casa cerca de la iglesia de la parte donde habéis de mandar que se junten todos los niños de la tal población para que allí los enseñen esta dicha persona las cosas de nuestra fe”. *Instrucción al Almirante Diego Colón, Valladolid, 3 de mayo de 1509*. Citado en Mira Caballos, 1999: 55.

tarde las Leyes de Burgos dispusieron que los franciscanos enseñasen a algunos hijos de caciques también a leer y a escribir y ante el éxito del resultado, las Ordenanzas dictadas en Zaragoza mandaron el envío de “todos los hijos de los caciques [...] de edad de diez años abajo” a las escuelas de los dominicos y franciscanos, para que “dichos frailes les muestren leer e escribir e todas las otras cosas de nuestra fe”. Esos niños serían devueltos cuatro años más tarde a sus lugares de origen para que ellos transmitieran los conocimientos a los otros indígenas⁴⁰.

A partir de estas regulaciones y primeras experiencias se estableció como normativa la creación de escuelas con un sentido no solo evangélico, sino de reconocimiento y captación de las élites indígenas para la causa española. Así fue regulado para las doctrinas en el siglo XVI, donde además de crear una escuela se ordenaba la separación de los dos sexos en la enseñanza:

se haga una casa y portal que haya de servir y sirva de escuela donde los niños se junten a ser enseñados y doctrinados y a les mostrar las demás cosas como es leer y escribir, y apartados de este aposento otro donde algunas indias cristianas y de buena vida y ejemplo tenga a las niñas recogidas y les enseñen las doctrinas y otras cosas que sean necesarias enseñarles, y el sacerdote o religioso las visite y enseñe, especialmente a las indias mayores que han de ser maestras de las niñas⁴¹.

En las misiones rigió el mismo principio, como vemos por ejemplo en las misiones jesuitas del Paraguay, aunque deja entrever una mayor flexibilidad al aceptar la incorporación de otros niños:

Hay en todos los pueblos escuela de leer y escribir, y de música, en que están los hijos de los caciques y principales, y los que sus padres

⁴⁰ *Ordenanzas de Zaragoza de 9 de diciembre de 1518*. Citado en León, 2014: 389.

⁴¹ *Provisión real dada en Santa Fe el 22 de mayo de 1575 para doctrinas*. Citado en Romero, 2010: 91. La provisión está también íntegramente transcrita en pp. 68-70.

piden que los reciban, y en la música los que desde pequeños muestran mejor metal de voz. Aprenden a leer con perfección, no solo en su lengua, sino también en castellano y latín⁴².

El rezo y la enseñanza básica del catecismo se mantenían en común para todos los niños a primera hora de la mañana, pero luego se separaban y repartían: unos iban a las escuelas y el resto iba a los trabajos del campo o del pueblo. Algo muy importante es que en muy pocas crónicas misioneras se habla del tipo de educación que recibían las niñas, pues apenas se menciona en unos pocos textos la existencia de una escuela para ellas y esto puede hacer dudar incluso si eran comunes a todas las misiones. Sin embargo, en ocasiones encontramos la confirmación de la existencia de las escuelas femeninas de una forma más generalizada, por ejemplo según el P. Figueroa en las misiones del Maraón en 1665: “Para los aprendices hay maestros, varones para los varones y mujeres para las mujeres, divididos en clases”⁴³.

La formación que recibían las niñas era diferente a la de los niños. Según una crónica franciscana de 1886, los niños aprendían “el catecismo en su lengua y en castellano, á leer, escribir, contar, cantar y un poco de lengua castellana”, mientras que las niñas aprendían “a hilar, coser, tejer en bastidor, teñir, planchar, bordar y hacer encajes; algunas aprenden á leer, y otras también á escribir”⁴⁴. Los niños estudiaban todos lectura y escritura, y las niñas solo en algunas misiones, al menos a finales del siglo XIX en las misiones franciscanas de Bolivia.

42 Cardiel, 1984 [1780]: 95.

43 Figueroa, 1904 [1665] :68-69.

44 Cardús, 1886. Transcripción sin paginar. En las misiones del Potosí explicaba el mismo cronista: “los niños, todos, aprenden á rezar, leer, escribir, contar, y se ejercitan en hablar el castellano, siendo el maestro uno de los Padres conversores; y las niñas, todas también, aprenden á rezar, leer, escribir, contar, hilar, coser, tejer, hacer encajes, bordar, y también aprenden la lengua castellana”. Como se ve, la segregación por estatus social ya no se realizaba a final del siglo XIX.

En general las niñas eran fundamentalmente preparadas para realizar labores consideradas femeninas, pero no únicamente domésticas, pues como veremos más adelante, a través del ejercicio de los oficios aprendidos durante sus años escolares ellas contribuirían en el futuro al sostenimiento económico de sus pueblos. En cuanto a la enseñanza de la música, estaba reservada a los hombres y en algunos casos solo a la élite. Como decía el P. Cardiel, entre los guaraníes “el ser músico lo tienen por el oficio más condecorado, y la mayor honra y favor que se le puede hacer al hijo del corregidor o del cacique más principal, es meterle en la escuela de música. Si no tiene buena voz, aprende algún instrumento”⁴⁵.

Las razones por las que los misioneros establecieron escuelas para las niñas en las misiones quedan claramente explicadas por el P. Cardús, que comentaba sobre las misiones de Guayayos:

[...] las niñas, las cuales deben ser siempre preferidas y atendidas de un modo más especial que los demás neófitos; ya que fácilmente se comprende que, si las niñas salen de la escuela instruidas y con sentimientos religiosos, después, cuando sean madres de familia, indudablemente procurarán inculcar á sus hijos los mismos sentimientos y darles buen ejemplo en todo, con lo cual se conseguida la total conversión de todos los neófitos. [...] los niños y niñas hacen más caso de lo que oyen decir a sus madres, que de todas las razones y sermones de los Misioneros⁴⁶.

La mujer, pues, reconocida como el pilar cultural de la misión en su papel de madre, merecía una atención especial por parte de los conversores en su aporte a la transmisión de los valores que estos querían inculcar.

45 Cardiel, 1984 [1780]: 95.

46 Cardús, 1886. Transcripción sin paginar.

Es interesante también señalar dónde se situaban las escuelas de los niños y las niñas y qué carácter tenían. Muchas veces las escuelas de ambos sexos se situaban en edificios construidos aparte del conjunto misional (compuesto por distintos edificios como la iglesia, el convento de los misioneros, el cementerio, los almacenes, los talleres, etc.), pero en el caso de los niños podía utilizarse una sala dentro del área de clausura.

La escuela de las niñas, por el contrario, siempre se situaba en un edificio construido fuera del área religiosa. En las misiones guaraníes tenía incluso su propio nombre, *cotyguazú*:

Hágase una casa fuerte capaz, con su patio, puerta común, buena cerca, cimientos de piedra y de piedra también una vara, o tres cuartos fuera de dichos cimientos, para recogidas; la cual tendrá sus divisiones: una para viudas y casadas; otra para huérfanas y solteras. Tendrá también su portero de la parte de afuera, para que ninguno de los dos, portera y portero, pueda abrir solo⁴⁷.

Así pues esta edificación no era utilizada únicamente como escuela de niñas, sino también lugar de recogida para mujeres solas. El edificio permanecía cerrado con medidas de seguridad bastante extremas (una casa fuerte, de buena cerca y custodiada por dos personas) y la entrada no era siempre voluntaria, pues además de las mujeres viudas o solteras se internaban también aquellas que tenían un marido ausente y –obligadas– las que no cumplían con el comportamiento moral exigido:

...todas las viudas que voluntariamente quieren entrar en ella, y las que afuera reportan algún escándalo, aunque no quieran entrar; y

47

Citado en Tribaldos, 2010: 534.

las mujeres de los que están o huidos o en viajes de mucho tiempo, si afuera no tienen comodidad de vivir bien⁴⁸.

Es importante por tanto resaltar que esta institución se diseñó para acoger a todas aquellas mujeres de las misiones que no tenían marido, lo que ya indica la imposibilidad de que una mujer pudiera vivir sin contraer matrimonio, dado que la base de toda la economía interna de las misiones era la agricultura. Posiblemente los hombres tampoco tuvieran muchas otras opciones, pero se les consideraba capaces —y estaban también obligados— a mantenerse por sí mismos con los frutos de su trabajo en el campo, o —profesiones vedadas a las mujeres— en los talleres, la iglesia, el transporte o en la dirección de la misión. Sí es destacable el hecho de que no era obligatorio el acceso para aquellas mujeres que no corrían “riesgo” de cometer pecado, y por ello las viudas podían escoger su entrada voluntaria, posiblemente siendo el caso de las mujeres con hijos que pudieran mantenerla. Podía considerarse, en este sentido, también una institución de beneficencia.

La falta de fuentes hace difícil saber si este establecimiento era común a todas las misiones, o al menos a todas las misiones jesuitas. En cuanto a otras misiones, encontramos un régimen parecido en los pueblos de Apolobamba en el siglo XVIII, con una descripción pormenorizada tanto del lugar que ocupaban las escuelas como de su régimen, incluso más estricto, y que era semejante para los dos sexos. Se transcribe en extenso como ejemplo de organización espacial de una misión y contextualización de la función de las escuelas:

Formábase el pueblo, con una grande plaza al centro, en uno de cuyos costados estaba la iglesia; en el centro a un lado de la iglesia el Convento o casa del Padre misionero, y al otro las escuelas o casas de

48 Cardiel, 1984 [1780]: ver página Tribaldos.

cabildo, etc. Por lo general el convento formaba un patio, del que el mismo convento ocupaba un costado, la iglesia otro y los otros dos las escuelas y talleres de carpintería y herrería, etc, lo cual dependía de la voluntad y gusto del misionero. La entrada de este patio quedaba generalmente vedada a las mujeres.

[...] En una casa sólo podían vivir los esposos con sus hijos menores de siete años. Había una calle destinada a solas las viudas mayores de cincuenta años, y otra para los viudos de la misma edad, pero se procuraba que éstos se casasen. Los muchachos desde siete años se educaban en el convento, hasta el día que contrajesen matrimonio. Allí comían, allí dormían, allí tenían su escuela, siempre vigilados y ocupados; para este fin era muy capaz y cómodo el convento.

Las muchachas hasta que estuviesen en estado de contraer matrimonio, vivían en una especie de Beaterío con una anciana a quien obedecían como a superiora y madre de familia; y la entrada a este Beaterío estaba vedada a todos, menos al misionero, y aún éste solo iba de vez en cuando a inspeccionar, a instruir o a ejercer el ministerio en caso de urgente necesidad⁴⁹.

Del texto podemos destacar que los neófitos de ambos sexos estaban absolutamente vigilados desde los siete años hasta el matrimonio, todos viviendo en sendos regímenes de internado. Suponemos que los jóvenes casaderos tenían pocas ocasiones de verse y que tal vez la ocasión se daba cada día en la iglesia, donde se reunían a las cinco de la tarde para rezar la doctrina, cada grupo separado y vigilado por su fiscal. También destacable para este estudio es resaltar la figura de

49 *Relación histórica de las misiones de Apolobamba*: 68-69. Según otro cronista franciscano, el régimen de sus misiones era menos severo en las misiones del Chaco, un siglo más tarde, donde las niñas podían o no dormir con sus familias: “casi todo el día están reunidas en la escuela aprendiendo diferentes labores, y de noche la mayor parte duermen también juntas de su propia voluntad, junto y bajo la vigilancia de la maestra”. Aunque también aseguraba que las muchachas nunca estaban solas. Cardús, 1886. Transcripción sin paginar.

la cuidadora de las niñas y muchachas, citada en el texto como una anciana y como una “mujer racional” en palabras del P. Cardús⁵⁰.

Queda claro que ser maestra de niñas o cuidadora de la casa de recogida eran puestos de alto rango en la misión. Fueron maestras incluso mujeres criollas o mestizas invitadas a las misiones para tal propósito⁵¹, lo que posiblemente pudo ser más factible a partir del siglo XIX. Estas mujeres realizaban otros trabajos: “Hay, pues, en todas las Misiones, excepto en Chimeo, maestras de afuera, de conducta edificante é instruidas, y pagadas por la Misión, para el cuidado y enseñanza de las niñas”⁵².

Pero sobre todo, el cargo debió ser ocupado mayoritariamente por mujeres indígenas de prestigio reconocido, respetadas en los pueblos. En este caso no cabe duda de que el puesto lo debía ocupar una mujer de edad, pues habría tenido tiempo de poder demostrar a los misioneros un intachable comportamiento durante su vida. Nadie mejor, entonces, que una mujer del mismo pueblo completamente aculturada, convencida de la bondad del sistema y orgullosa de su aporte a

50 Cardús, 1886. Transcripción sin paginar.

51 El P. Furlong citó un texto del P. Sánchez Labrador, que mencionaba la presencia incluso de mujeres españolas: “son maestras [de la escuela de niñas] algunas indias que ya saben y, en tal cual parte, algunas mujeres españolas”. Furlong, 1962: 258. Según el autor, este documento se conservaría en el Archivo [jesuita] de Loyola, Guipúzcoa. Sorprende esta afirmación en un régimen donde estaba prohibida la presencia de españoles por ley, precisamente demandada con insistencia por los jeusitas. Sin embargo, se ha demostrado ya la presencia de foráneos tanto en las misiones de Chiquitos como en las de Mojos y que fueron admitidos por los misioneros para cumplir determinadas funciones o suplir carencias.

52 Cardús, 1886. Transcripción sin paginar. Las maestras realizaban otros muchos trabajos, pues el texto continúa: “Pero además del cuidado y enseñanza de las niñas, suelen también prestar otros servicios, como lavar, planchar y remendar la ropa de la iglesia; visitar y aplicar algunos remedios, principalmente a las mujeres enfermas de la Misión, y muchas otras menudencias que en aquellos lugares son de mucha utilidad”. Fotografías de las escuelas de niñas con sus maestras en estas misiones pueden verse en el libro *Album fotográfico de las Misiones franciscanas en la república de Bolivia*, 1898: fotografías 26, 46, 63 y, 73. Las escuelas de niños se pueden apreciar en las fotografías 62, 102 y 103.

la comunidad para transmitir a las niñas y jóvenes los valores católicos misioneros con sus enseñanzas y ejemplo. El hecho de tener la responsabilidad de educar a las generaciones futuras significaba sin duda la total confianza de los misioneros y por ello debía ser seguramente uno de los más altos puestos que una mujer podía alcanzar en la sociedad misionera, comparable seguramente al de las mujeres de los caciques. De hecho, muchas veces debían ser las mismas esposas maduras –o viudas– de los caciques las que ejercieran este puesto: “la dirigencia femenina fue reutilizada por los jesuitas para controlar ciertas facetas de la vida productiva como el hilado, el tejido y el teñido que, en el caso de los mocovís, se puso bajo la supervisión de una “vieja india, cacica enviudada”(Paucke 1942-44, II: 272)”⁵³.

Visualmente apoyan esta teoría también los dibujos de Melchor M. Mercado sobre las misiones de Mojos, aún habiendo sido realizados ya un siglo después de la expulsión de sus primeros misioneros, cuando los pueblos estaban en fase de secularización. En concreto la acuarela titulada “Trabajo para limosna de [las] Guachitas” es un magnífico retrato de cómo se conservaba aún el sistema que habían implantado los jesuitas con apoyo de los caciques indígenas durante casi dos siglos: un grupo de jóvenes lozanas y recatadas trabajan en el hilado del algodón bajo la atenta mirada de dos mujeres, indudablemente de avanzada edad y cargadas de los símbolos que denotan su beatitud y su estatus (varios escapularios de importación colgados al cuello provenientes del reparto anual de bienes): una de ellas vigila con rostro serio el trabajo de las muchachas mientras la otra les enseña a hilar ⁵⁴.

Pero en cuanto a la vida religiosa de las misiones –sin duda el asunto más importante para los misioneros–, parece claro que las mujeres jugaron un papel menos relevante que los hombres, ya que varones

53 Citado en Vitar, 2004: 60.

54 Álbum de dibujos de Mercado, 1859: dibujo número 54.

indígenas escogidos podían ser sacristanes y músicos, cargos ambos muy valorados en las sociedades misionales por su participación en la actividad litúrgica, que suponían la participación en la élite local y que estaba vedado a las mujeres⁵⁵.

El camino que una mujer tenía que recorrer para ocupar puestos de importancia en las misiones era más largo y difícil que el de un hombre, pues los misioneros confiaban por norma antes en los hombres que en las mujeres para todo tipo de trabajos, incluido el de control de las jóvenes. Así se desprende de la orden que daba en Chiquitos el P. Suárez a los misioneros del pueblo de San Xavier en 1725: “Señálese un varista para las muchachas, de cada parcialidad, que sea de edad y juicio, y de buena vida, como se señala para los muchachos”⁵⁶.

Sin embargo las mujeres sí podían llegar a alcanzar un papel importante más allá de la educación religiosa de las niñas: según el P. Montoya algunas mujeres guaraníes llegaban a examinar sobre la doctrina a otras mujeres, paso obligatorio antes de comulgar: “examinanse siempre de la doctrina los comulgantes, porque el no repetirla no cause olvido [...] que de ese rigor usan los indios que a los varones, y a las mujeres a mujeres, examinan”⁵⁷. Esto solo podía hacerse lógicamente con la total confianza del misionero, por lo que ser examinadora de la doctrina debía significar ocupar un puesto de suma importancia en el ámbito religioso, el más valorado de una sociedad misionera.

55 La prohibición de que las mujeres participasen en la música litúrgica como instrumentistas o coristas fue un objetivo perseguido por los misioneros: en los primeros tiempos de las misiones de Mojos el P. Eguiluz mencionaba un “coro de indiecias” en San Javier (1696), pero muy poco después fueron apartadas: “Cantan y ofician ya las misas hombres que antes lo hacían las mujeres, con que con más decencia se solemnizan los divinos oficios, procurándose buenas voces de muchachos hábiles para el intento”. Eguiluz, 1884 [1696]: 32 y *Letras annuas del año de 1702, de la Provincia del Perú, remite el P. Provincial Diego de Cárdenas*. ARSI, Perú 18a (fs 244r-264v).

56 *Memorial del P. Suárez para San Xavier, 1725*.

57 Ruiz de Montoya, 1892 [1639]: 173.

Así pues, aunque los hombres dominaron el ámbito religioso, en las misiones se llegaron a establecer ciertos cauces por los que las mujeres pudieron también jugar ciertos roles importantes en una sociedad confesional, aunque restringidos siempre por lo que parece para la población femenina.

EL APORTE DE LAS MUJERES A LA ECONOMÍA MISIONERA

Las mujeres en las misiones jugaron fundamentalmente dos papeles: uno al interior de la familia y otro hacia el exterior. En el primer caso, la mujer no solo se ocupó del gobierno de su hogar (crianza de hijos, cuidado de mayores y enfermos, recogida de leña, hierbas y agua, cocina) sino que también produjo numerosos bienes de consumo interno realizando principalmente trabajos de cestería, alfarería y tejeduría.

Pero quizá el papel que posiblemente nunca ha sido suficientemente ponderado es el aporte que las mujeres realizaron a la economía productiva de las misiones. Se habla muy poco en las crónicas de la contribución total y real de la mitad de la población misionera a la economía de sus poblaciones, con excepción del hilado, que por supuesto será una de las actividades capitales para casi todas las misiones a lo largo del continente entero y en todas las épocas (si la climatología y el terreno daban para el cultivo del algodón o la obtención de lana u otras materias primas susceptibles de hilado). La mujer, como veremos, participará muy activamente en gran parte de las diferentes actividades productivas, a pesar de que su gran aporte ha sido insistentemente ignorado por los cronistas y, por ello, también en los estudios históricos.

Y esta ausencia no puede extrañarnos, ya que los investigadores nos dedicamos generalmente a una única región misionera e incluso a una única orden y prácticamente no existen estudios comparados de

amplio alcance que trabajen con distintas regiones, naciones indígenas, épocas y órdenes⁵⁸. Por ello, dada la escasez de la mención a la mujer en las fuentes –fuera de su papel de colaboradora o entorpecedora de la labor evangelizadora, mención cuanto menos sospechosa al servir generalmente de apoyo al relato del cronista misionero–, la mayoría de los investigadores cuentan con muy escaso material para dedicar alguna atención a la mujer en sus estudios. Más aún en el tema productivo, que es sistemáticamente atribuido en las misiones a la fuerza de trabajo masculino, excepción hecha del hilado antes mencionado.

Es importante comenzar explicando en líneas generales cómo funcionaba la economía misionera. Cada pueblo tendía a procurar la autosuficiencia alimentaria desarrollando la agricultura y la ganadería según las posibilidades de la región y manteniendo las actividades de caza, pesca y recolección tradicionales de cada cultura. Por otra parte, cada pueblo producía también distintos bienes destinados a la exportación, que podían ser procedentes de la agricultura y la ganadería, materias primas locales (maderas, plumas, cera, etc.) o productos manufacturados (a partir de materias primas locales o importadas⁵⁹).

Con los recursos obtenidos por la venta en las ciudades de los productos de exportación, compraban los procuradores de las misiones

58 Conocidos son los estudios de Cynthia Radding en la búsqueda de elementos comunes entre las misiones de Sonora (California) y Chiquitos. En el ámbito de las misiones jesuitas de la actual Bolivia, junto con Eckart Khüne, investigamos también las diferencias artísticas entre Mojos y Chiquitos, y personalmente he intentado llevar más lejos estos estudios comparativos incluyendo los aspectos económicos. Ninguno de estos estudios aportan información suficiente en la temática de género.

59 Las misiones de Mojos llegaron a exportar campanas, cuyas materias primas se compraban en las principales ciudades del Perú (Potosí, Lima, Cuzco), y que a su vez podían ser también importadas desde Europa. Así, una de las campanillas del colegio jesuita de Chuquisaca había sido fundida en Mojos. *Annua de las Misiones de Moxos del año 1751*. ARSI, Perú 17 (fs 242v) y AHASC, *Annua y Visitas Pastorales*. También tras la expulsión de los jesuitas, las misiones de Chiquitos llegaron a exportar un órgano (las de Mojos enviaron a los organeros a Tarata para fabricarlo in situ). Diez, 2006: 250.

(generalmente miembros de la misma orden) los productos de importación que se internaban a los pueblos: herramientas y objetos de hierro y acero (cuchillos, hachas, machetes, tijeras, anzuelos, agujas, etc.), objetos de adorno personal y religioso (collares, medallas, anillos, rosarios, escapularios, etc.), materias primas metálicas (acero, hierro, cobre y estaño, plata), materiales artísticos (pigmentos, pan de oro y plata, bol de armenia, etc.), tejidos y vestimenta no producidos en la misión, instrumentos musicales o materiales para su construcción, objetos suntuarios para las iglesias (objetos de plata y oro, vestiduras sagradas y vestidos para la imaginería, rituales y misales, imaginería y pintura de caballete, mobiliario, campanas y otros objetos de bronce, etc.) o las materias primas para producirlos y un largo etcétera en el que también se contabilizaban productos destinados a los misioneros (libros, vestuario, objetos de culto personal, algunos alimentos no producidos en la misión, papel, etc.) e incluso la harina y el vino para las misas o la sal para la conservación de los alimentos⁶⁰.

Además de comprar los productos de importación, las ventas de las exportaciones debían sufragar también gastos tales como el envío de misioneros desde los conventos hasta los pueblos⁶¹, el transporte de productos, el pago de tributos y el pago de personal no misionero si eran enviados para realizar un trabajo temporal (arquitectos y artistas, por ejemplo).

Las principales manufacturas producidas en las misiones eran los tejidos de algodón o lana, pero según el desarrollo adquirido algunas regiones llegaron también a la exportación de mobiliario, instrumentos, esculturas, etc. Además, dependiendo de la región, las misiones también

60 En el caso de las misiones guaraníes también se llegaron a importar armas, dado el permiso excepcional que obtuvieron de la corona para ello con el fin de defenderse y defender la frontera- de los ataques de los bandeirantes portugueses.

61 El viaje intercontinental de los misioneros europeos de convento a convento lo sufraga la corona asumiendo las obligaciones que le imponía el ejercicio del real patronato.

exportaban distintos productos naturales como cera (muy demandada en las ciudades para fabricación de velas), chocolate, yerba mate, etc. En las regiones donde la ganadería se podía criar de forma extensiva, productos como el sebo y los cueros resultaban muy rentables.

En cuanto a los tejidos, muchas crónicas refieren el trabajo textil prehispánico como una labor fundamentalmente femenina⁶². La calidad de estos tejidos podía llegar a ser muy alta y de ello tenemos referencias para territorios alejados miles de kilómetros, como lo muestran los ejemplos del textil producido por las mujeres guamos en la actual Venezuela o por las mujeres mojas, hoy Bolivia. En ambos casos, los tejidos eran muy demandados por los españoles de las ciudades cercanas que apreciaban su calidad y los compraban para su uso se producían en las misiones en primer lugar para vestir a la población local.

En la sociedad misionera el uso del vestido fue obligatorio⁶³. Un gran cambio cultural respecto a las creencias y costumbres de la mayoría de las naciones originarias, especialmente en las regiones selváticas, fue la introducción del vestido al considerar la desnudez una fuente de tentación y pecado. Así, vestir fue una obsesión de los misioneros, siendo habituales las crónicas que relatan el rechazo a cubrirse por parte de muchas naciones, sobre todo de mujeres. Esto servía a los misioneros como ejemplo de la presencia del pecado y el demonio en la infidelidad.

62 Obviamente y dada la gran diversidad cultural existente en América, muchos pueblos no conocían el textil, siendo introducido por los misioneros: “Algunas mujeres han aprendido ya a hilar, y tejer para vestirse, y habrá unas veinte, que no se visten sino de telas hechas por sus manos; y hemos sembrado bastante cantidad de algodón, para tener dentro de pocos años con qué vestir a todo el Pueblo”. *Carta del P. Estanislao Arlet (San Pedro de Mojos), septiembre 1698*. En Davin, 1753: T.I, 161.

63 Aunque las crónicas sugieren que todos iban vestidos, el misionero jesuita Florian Paucke dibujó a los guaraníes casi siempre desnudos en sus quehaceres diarios. La iconografía completa de este misionero fue publicada por Ediciones Santafesinas en 2010, con el título *Florian Paucke. Hacia allá y para acá*.

En las misiones se utilizó una vestimenta sencilla, similar para hombres y mujeres. El obispo Herboso comentaba sobre las misiones de Chiquitos justo tras la expulsión de los jesuitas: “Las mujeres se ponen camisa o saco, como los hombres, con la diferencia única de que no tienen aberturas, y les llega hasta el suelo teniendo cerrada la del pecho, y como no se fajan, es traje muy extraño a la vista”⁶⁴. Solo los caciques y la élite indígena podían vestir ropa de importación, siendo este privilegio una forma de diferenciación respecto al resto de la población⁶⁵.

Además de su destino para consumo local, la manufactura textil misionera se produjo en un gran porcentaje para la exportación⁶⁶. La demanda de tejidos de misioneros en las ciudades coloniales llevó al establecimiento de un sistema que asegurara unas cantidades de producción exportables, siempre y cuando se contase con la suficiente materia prima. A diferencia de la época premisional, donde la mujer

64 *Informe del obispo Herboso sobre las misiones de Chiquitos. San Ignacio, 1 de marzo de 1769*. ABNB, GMR MyCh, Vol. 24. Resultan muy interesantes en este sentido las imágenes que nos dejaron diferentes artistas sobre la vestimenta de los indígenas misioneros: los grabados que ordenó hacer el gobernador Ribera en Mojos representando mujeres canichanas y mojas (en Palau-Sáiz, 2003), las que hizo grabar el viajero Alcides D’Orbirgny para ilustrar su viaje en la segunda década del siglo XIX con representaciones de yuracarés, chiquitos, mojos, canichanas, etc. (en D’Orbygni, 1847) o las acuarelas de Melchor M. Mercado unas décadas después (*Álbum de dibujos de Mercado*, 1859). La larga pervivencia de la tradición misionera nos permite también reconocer las mismas vestimentas en las fotografías de los primeros años del siglo XX de estas mismas misiones, así como las de Guarayos, Chaco, etc.

65 Además de la indumentaria los caciques portaban otros elementos simbólicos que destacaban su posición social, como las varas de mando con empuñaduras de plata. Algunas de estas varas se conservan aún hoy en los pueblos de Guarayos, pero las empuñaduras han sido sustituidas por elementos de metal sin valor. Un ejemplo de cómo eran estas varas originalmente puede verse en las fotografías que muestran a varios caciques de estas misiones a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En García Jordán, 2009.

66 Gumilla, 1745: 183 y *Relación de la provincia de Mojos. Hno. Del Castillo, c. 1680*. En Ballivián, 1906: 332. En adelante *Relación de la provincia de Mojos, 1680*.

se ocupaba de todo el proceso, en las misiones se divide el trabajo por sexos al introducir avances técnicos como los telares de peine, por ejemplo, que eran manejados por hombres.

Se produjo así una especialización del trabajo por sexos en la producción del textil para la exportación que comenzaba desde el inicio mismo del proceso. El desmonte de los campos lo hacían los hombres, pero en la siembra podían participar los dos sexos. Según la crónica del P. Sepp sobre los guaraníes, la recolección se trataba ya de un trabajo exclusivamente femenino del que se ocupaban las mujeres más jóvenes, seguramente aún niñas: “Pequeñas, inocentes muchachas indias, particularmente hábiles para este trabajo, lo sacan [el algodón] y recogen entonces. Cuando se acerca el tiempo de cosechar el algodón, les hago salir en tropel...”⁶⁷ Por supuesto nunca solas⁶⁸.

Una vez recogida la materia prima se procedía a su hilado. Para cubrir la demanda, puesto que los tejidos eran los productos principales de exportación de muchas regiones, y en cualquier caso un ramo fundamental en la generación de ingresos, se estableció la obligatoriedad del hilado para todas las mujeres hábiles de la misión.

En la mayoría de las crónicas oficiales solo se habla de que hilan las mujeres casadas, variando la cantidad obligatoria según las épocas y las regiones misioneras (1 libra bruto por semana –Cardiel, guaraníes–, 4 libras en bruto al año –Herboso, Chiquitos–, 5 libras al año –Cardús, Guarayos–). Pero posiblemente se hilaba también mucho en las escuelas de niñas, pues esta era una de las labores básicas que aprendían, y no es de extrañar que las jóvenes casaderas aportaran cientos de libras a sus misiones cada año. Esto sucedía, según el intendente Viedma, en la misión de Abapó, por ejemplo, y lo demuestra el dibujo de Mercado

67 Citado en Tribaldos, 2010: 269.

68 “[...] algunos curas, envían la turba de las muchachas con sus Ayas o Mayoralas a coger lo que su dueño no coge [de algodón]; y lo ponen en el conjunto del común del pueblo”. P. Cardiel, Citado en Tribaldos, 2010: 289.

anteriormente comentado⁶⁹. Además, a juzgar por las cantidades de tejido exportado anualmente por algunas regiones misioneras, parece imposible que con unas pocas libras anuales por mujer casada pudiera cubrirse la demanda. Parece así más factible que al trabajo de hilado de mujeres casadas se sumara el de niñas y adolescentes (posiblemente también mujeres viudas o ancianas capaces), alcanzando así una cantidad suficiente para cubrir la demanda de los talleres de tejeduría.

Otro detalle que otorga al trabajo de las mujeres aún más importancia en la industria textil misionera es que la calidad del tejido de exportación dependía del hilado. Así lo aseguraba el gobernador de las misiones de Mojos cuando mencionaba que los tejidos del pueblo de Trinidad eran mejores porque sus mujeres hilaban más fino⁷⁰. Así pues, el éxito de uno de los productos estrella de exportación para el sostenimiento de las misiones dependía más de la calidad del trabajo de las mujeres que de la habilidad de los tejedores.

Aún hay algunos datos más sobre la aportación femenina en este campo: por ejemplo referentes al teñido de las fibras (que llegó a ser responsabilidad de las mujeres en algunas misiones como en las franciscanas de Guarayos⁷¹) o a la incorporación los textiles trabajados

69 *Informe del intendente Viedma al Virrey Arredondo sobre la Provincia de Santa Cruz de la Sierra, 1793*. AGN, BN Legajo 201, documento 2156. Viedma afirmaba: “[fray Narciso de la Vega] ha puesto escuelas de hilazas donde las niñas y mujeres solteras se ejercitan todo el resto del día en tan útiles tareas. Los niños tienen otra, en que se les enseña la doctrina cristiana y primeras letras, y cuando están en edad competente, unos aprenden a tejer tocuyos y de otros géneros [...]”.

70 “Pocas indias hilan tan igual y delgado como las de la Trinidad y así se ve que los tejidos, particularmente las sábanas, cortes y paños de manos, que ellas también trabajan, son los mejores de la Provincia”. *Relación referida al desempeño del cargo de Gobernador de la provincia de Mojos, por Lázaro de Ribera. San Pedro de Moxos, 24 de septiembre de 1792*. ABNB, GRM MyCh 10, XXVIII y AGI, Charcas 446.

71 “(...) Los tejedores se ocupan también durante los tres días en tejer macana, lienzo, ponchos, frazadas, caronas y alforjas, todo de diferentes listas y colores, para lo cual hay mujeres y muchachas que tiñen el hilo”. Cardús, 1886. Transcripción sin paginar. Varias

por mujeres en los telares tradicionales a los productos de exportación (“paños de manos”, servilletas, manteles, etc., en Mojos, por ejemplo⁷²).

Así pues, la base de la industria textil misionera descansaba en gran parte en el trabajo femenino⁷³. Pero además no fue el único aporte que las mujeres hicieron en el sostenimiento económico de sus pueblos, pues esporádicamente aparecen en las fuentes datos que dejan entrever una mayor contribución de las mujeres en el campo económico. Un ejemplo es el trabajo en el procesamiento del cacao en las misiones de Mojos, segundo producto en importancia respecto a los ingresos de estas misiones procedentes de sus exportaciones.

El gobernador Ribera mencionaría algo sorprendente en su reglamento para la provincia de Mojos: “Estarán así mismo obligados a presenciar con los Indios Jueces la molienda, y tostado del cacao, para evitar que las indias lo quemem o dejen crudo”. Además realizó un cálculo del coste de producción y transporte del cacao en estos pueblos, estipulando el pago del trabajo indígena en dinero: 3 reales al día para los hombres en la recolección y lo mismo para las mujeres en el trabajo de tostado y molido, mientras que la cifra se elevaba a 5 reales diarios para los remeros que tripulaban las canoas, un trabajo durísimo. Ribera no solo nos descubre en estos documentos un trabajo absolutamente ignorado en las fuentes jesuitas, de vital importancia para el éxito de la conservación de este producto percedero al asegurar la posibilidad de su transporte y venta, sino que su propuesta supone un

fuentes indican que el teñido de las fibras textiles era trabajo femenino en varias naciones antes de la incorporación a la vida misionera: las mujeres Mbayás, por ejemplo, teñían lana y algodón con plantas tintóreas y tierras. Sánchez Labrador, 1910 [1760]: T. I, 169-170. Actualmente lo siguen haciendo las mujeres ayoreode o ayoreas.

72 Véase la reproducción del grabado del siglo XVIII que representa una mujer moja trabajando en un telar tradicional en Palau-Sáiz, 1989.

73 El tejido en telar de peine, el transporte y la venta serían los trabajos realizados en exclusiva por hombres.

meritorio reconocimiento del aporte de la mujer y, en el contexto de la época, un sorprendente intento de promover la igualdad de género a finales del siglo XVIII⁷⁴.

Para finalizar, reseñar también otro aporte femenino en la historia de las misiones: el arte y la arquitectura. En cuanto al arte, es sabido que en los talleres artesanales trabajaban únicamente hombres, o al menos eso es lo que nos comunican las fuentes de la época. Además, al menos en las misiones jesuitas, los maestros artesanos y artistas llegaban a formar parte de la élite misionera, portando incluso símbolos y atuendos diferenciadores. Pero ¿significa eso que las mujeres no desarrollaran sus habilidades artísticas en las misiones? Muchas crónicas refieren la capacidad y las dotes artísticas de las mujeres en sus culturas de origen: además de los textiles, hay referencias que indican que muchas naciones dominaban el arte de la cestería y la alfarería, llegando en muchas ocasiones a ser celebrados por los cronistas como excelentes trabajos técnicos y estéticos⁷⁵. Con seguridad las mujeres continuaron produciendo estos objetos una vez incorporadas a las misiones, siempre que su carga simbólica no contradijese la doctrina cristiana. Las fuentes no indican si llegaron a trabajar en los talleres misionales, lo que parece más difícil, pero sí lo hicieron con seguridad en sus casas y también trabajaron para embellecer las iglesias: produjeron esteras “muy finas y especiales” y “alfombras con variedad de colores y hermosas labores” para adornar los pavimentos⁷⁶.

74 *Propuestas económicas para las Misiones de Mojos del Gobernador Lázaro de Ribera. La Plata, 26 de agosto de 1789.* ABNB, ALP MyCh 220 y *Reglamento de Lázaro de Ribera para el gobierno y administración de la provincia de Mojos.* 13 enero – 5 febrero 1791.

75 El hermano jesuita Del Castillo calificó de “diestras en pintura” a las mujeres mojas, y admiró las piezas cerámicas “de muy buena y graciosa hechura” decoradas por ellas con “variedad de dibujos y colores imitando los que ven en algunos animales”. *Relación de la provincia de Mojos, 1680:* 320.

76 *Informe al P. provincial Baltasar Monada sobre la visita a las Misiones de Mojos. Joseph de Zabala, Trinidad, 26 de diciembre de 1751.* ARSI, Perú 21a (139v).

En cuanto a la arquitectura, otro campo en el que las crónicas y la bibliografía ignoran sistemáticamente la participación femenina, sin embargo sí es posible demostrar el trabajo de las mujeres en la construcción de edificios a partir de ciertas referencias documentales. En una carta personal que un jesuita destinado a las misiones de Mojos escribió a un correligionario puede leerse:

[con] muy poco o nada los [indios] de esta Misión han hecho iglesia, casa y oficinas todo de adobe y sólo han tocado a un cuchillo y las indias que han trabajado tanto como ellos nada, si no es ahora las medallas que nos despachó VR, Dios se lo pague⁷⁷.

Si ellas habían trabajado tanto como ellos, la pregunta que surge entonces es si hombres y mujeres realizaban el mismo trabajo o si cada sexo tenía un papel asignado. Y la respuesta la ofrece un oficial del ejército que prestó sus servicios en las misiones de Chiquitos, precisamente en la operación de expulsión de los jesuitas, asegurando que el trabajo se distribuía por sexos:

Y tengo visto en un pueblo mediano que en cosa de tres horas hicieron más de cinco mil adobes y no es de extrañar por la bella disposición con que se manejan (a vista del cura). Las mujeres en el acarreo del agua y paja, y los hombres en la fábrica de ellos⁷⁸.

Para terminar este apartado sobre la economía es importante señalar que todos los trabajos eran pagados en las misiones, tanto a hombres como a mujeres. Lo confirman casi todas las crónicas y llega a

77 *Carta del P. ¿? al P. Diego tardío*, [1691-1697]. BNP C63. La firma y fecha de esta carta son ilegibles.

78 *Relación sucinta de la Miserable vida, genios, usos y costumbres de los Neófitos, y estado de sus poblaciones. Bartelemí Verdugo, 1774*. AGI, Charcas 515. Verdugo sería más adelante nombrado gobernador de estas misiones.

ser exigido enérgicamente por las mujeres en algunas misiones como las de Chiquitos: por sus hilados “les han de corresponder su afán, arreglado a lo que dejaron establecido los Padres [...] advertencia que hago aunque estoy bien enterado de que ellas no permitirían las dejasen sin satisfacción”⁷⁹.

El pago del trabajo en las misiones se realizaba en especies, siendo para las mujeres en productos de importación como tijeras, agujas, cintas de colores y, sobre todo, en aquellos utilizados para adorno personal y como indicadores de la posición social: chaquiras –collares de piedras o cristales–, medallas, zarcillos, etc. También se podía pagar a las mujeres con otros productos locales o importados como sebo, miel de caña, carne, sal, etc. En muchas misiones este pago era realizado en los repartos generales realizados anual o semestralmente.

CONCLUSIÓN

A lo largo de los párrafos anteriores se ha demostrado que la contribución de las mujeres al desarrollo económico y material de los pueblos misioneros fue mucho mayor de lo que tradicionalmente se les ha reconocido. Trabajaron codo a codo con los hombres para mantener sus pueblos y participaron de forma masiva y determinante en la producción de los bienes para exportación, aunque las fuentes casi siempre las han silenciado.

También la posición social de algunas mujeres fue muy relevante, si bien conseguida fundamentalmente a través del matrimonio en una sociedad fuertemente jerarquizada y segregada por sexos. Especialmente importante fue la participación de niñas y jóvenes en

⁷⁹ *Reglamento formado por el obispo Herboso para las misiones de Chiquitos, 1769*. AGNA, Justicia, legajo 12, Expte. 279. IX-31-4-1. También en AGI, 515.

las escuelas donde eran preparadas por sus maestras para su contribución a la sociedad misionera. En este sentido fue muy importante el rol que algunas mujeres desarrollaron en su labor educativa y la existencia de otros puestos de confianza cercanos a los misioneros.

Para llegar a estas conclusiones han hecho falta decenas de crónicas de distintas épocas, regiones y órdenes misioneras y aun así —precisamente por ello— la sensación es que aún falta mucho por saber, muchos documentos por analizar en busca de una pequeña huella, cualquier referencia que los cronistas hayan dejado deslizar y que nos permita seguir reconstruyendo (intuyendo, casi) el papel de las mujeres en esos recónditos y aislados pueblos misioneros.

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- ANÓNIMO. (1903). *Relación histórica de las misiones de Apolobamba, por otro nombre frontera de Caupolicán*. Imprenta del Estado de La Paz.
- BALLIVIÁN, Manuel. (1906). *Documentos para la Historia Geográfica de la República de Bolivia*. Ministerio de Colonización y Agricultura, Sección de Estudios Geográficos.
- BARNADAS, Josep M. y PLAZA, Manuel (ed.). (2005). *Mojos, seis relaciones jesuitas. Geografía, etnografía y evangelización 1670-1763*. Historia Boliviana.
- BORGES, Pedro O.F.M. (1960). *Métodos misionales en la cristianización de América, s. XVI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CARDIEL, José. (1984). *Compendio de la Historia del Paraguay [1780]*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- CARDÚS, José O.F.M. (1886). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Librería de la Inmaculada Concepción. Transcripción sin paginar cortesía del P. Roberto Tomichá OFM.

- DAVIN, Diego S.I. (comp. y traductor). (1753). *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones estrajeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesús*. Oficina de la Viuda de Manuel Fernández.
- DIEZ, María José. (2006). *Los bienes muebles de Chiquitos, fuentes para el conocimiento de una sociedad*. Agencia Española de Cooperación Internacional.
- D'ORBIGNY, Alcide. (1847). *Voyage dans l'Amérique Méridionale. Tome huitième: Atlas historique, géographique, géologique, paléontologique et botanique*. Paris, chez P. Beltran, éditeur et Strasbourg, chez V. Levrault.
- DOBRIZHOFFER, Martin S.I. (1986). *Historia de los Abipoes [1783]*. Universidad Nacional del Nordeste.
- EGUILUZ, Diego S.I. (1884). *Historia de la Misión de los Mojos [1696]*. Edición de Enrique Torres Saldamando. Imprenta del Universo.
- FERNÁNDEZ, Juan Patricio. (1896). *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos [1726]*. A de Uribe y Cía, casa editora.
- FIGUEROA, Francisco de S.I. (1904). *Informe de las Misiones del Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas. 8 de agosto de 1661*. Librería de Victoriano Suárez.
- FOCHER, Juan O.F.M. (1960). *Itinerario del misionero en América [1574]*. Colección de libros y documentos referentes a la Historia de América, Tomo XXII. Librería general Victoriano Suárez.
- FURLONG, Guillermo S.I. (1962). *Misiones y sus pueblos de Guararaníes*. Imprenta Balmes.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María. (2000). "Carlos V y al abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución y circunstancias" en *Revista de Indias*, vol LX, número 218.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. (2009). *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la república guaraya*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GIANNECCHINI, Doroteo (comp.). (1995). *Álbum fotográfico de las Misiones franciscanas en la república de Bolivia, a cargo de los colegios apostólicos de Tarija y Potosí, 1898*. Banco Central del Bolivia y Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

- GUMILLA, Joseph S.I. (1745). *El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes, gobierno, usos y costumbres de los indios, sus habitantes...* Manuel Fernández impresor. Segunda Impresión.
- KEEGAN, Gregory J. y Tormo, Leandro. (1957). *Experiencia misionera en La Florida. Siglos XVI y XVII*. CSIC. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- LEITE, Serafim. (1940). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nöbrega a Vieira)*. Companhia editora nacional.
- LEÓN GUERRERO, Montserrat. (2014). “Influencia de las Leyes de Burgos en la educación del indígena” en *XX Coloquio de Historia Canario-americana*. Cabildo de Gran Canaria, 386-396.
- MIRA CABALLOS, Esteban. (1999). “La educación de niños mestizos antillanos en la primera mitad del siglo XVI” en *Revista Complutense de Historia de América*, 25: 51-66.
- NICOLETTI, María Andrea. (2002). “Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia. Coincidencias y controversias en su discurso teológico” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, Universidad de Navarra.
- PALAU, Mercedes y Sáiz, Blanca (ed.). (2003). *Moxos, Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú, por Lázaro de Ribera, 1786-1794*. Ediciones El Viso.
- QUEREJAZU, Pedro (ed.). (1995). *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. Fundación BHN. La Papelera, S.A.
- ROMERO, Guadalupe. (2010). *Los pueblos de indios en Nueva Granada*. Editorial Atrio, colección Atrio Patrimonio.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. (1892). *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape [1639]*. Imprenta del corazón de Jesús.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José S.I. (1910). *El Paraguay Católico [1760]*. Imprenta de Coni Hermanos.
- SOLANO, Francisco. (1991). *Cedulario de tierras. Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

TRIBALDOS, Rosa. (2010). *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misioneros de la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)*. Tesis doctoral en defendida en la Universidad de Alicante. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/73371/1/tesis_rosa_tribaldos_soriano.pdf

VITAR, Beatriz. (2004). “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)” en *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, nº 12.

Archivos mencionados

ABNB Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre)

AGI Archivo General de Indias (Sevilla)

AGNA Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires)

ARSI Archivo Romanum Societatis Iesu (Roma)

MUJERES PENINSULARES EN MÉXICO, 1521-1558: UN NUEVO PARADIGMA HISTÓRICO

MARÍA JOSÉ ENCONTRA Y VILALTA¹

Universidad Anáhuac México

Durante mucho tiempo las mujeres han estado abandonadas como un campo sin cerca, sin que ningún campeador luche en su ayuda².

Cristina de Pizán

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la historiografía se ha interesado por la búsqueda de nuevos documentos que, en su momento, no fueron considerados importantes para la historia. Precisamente con la ayuda de otro tipo de materiales, este artículo nos acercará a un nuevo paradigma dentro de la historia y el mundo de Carlos I, es decir, mostrará, a través de las siguientes líneas, la importante participación que tuvieron las mujeres peninsulares durante las empresas de Conquista y los primeros años de los asentamientos novohispanos.

Para este efecto se ha dividido este trabajo en tres apartados: el primero hará una breve mención de algunos investigadores que han mostrado interés hacia el estudio de la historia de las mujeres, desmoronando su invisibilidad histórica. Mientras que, en la segunda y tercera

¹ Investigadora y Coordinadora Doctorado en Humanidades en Universidad Anáhuac México.

² Pizán, C. (1999). *La ciudad de las Damas*. Ediciones Siruela.

sección, se hablará del tema propio de nuestro artículo mostrando algunas de las actividades en las que estuvieron involucradas las peninsulares durante el tiempo que abarca el reinado de Carlos V, como fueron las actividades comerciales, algunas de las cuales guardaron relación con la compra y venta de esclavos; las mujeres que llegaron a poseer encomiendas; y, por último, se presentarán algunos ejemplos de mujeres marginadas socialmente, como fueron las bigamas o las cantoneras.

Desde la irrupción del patriarcado, se puede mencionar que las mujeres, o mejor dicho sus testimonios, estuvieron silenciados y, en el mejor de los casos, sesgados. Como consecuencia de esto se cree que no tuvieron historia. Al afirmarlo se reitera la falacia, puesto que los archivos y la arqueología a lo largo de los siglos han dejado numerosos testimonios de su participación. Las mujeres debieron de desempeñar a lo largo de su vida los roles que la sociedad esperaba de ellas, siempre cuidando de la honorabilidad, pero no fue lo único que hicieron. Los modelos heredados del medioevo fueron ejemplos que alentaban los oficios femeninos, siempre siguiendo el modelo mariano. Por lo que en los siglos XVI y XVII una de las lecturas más solicitadas en la Nueva España fue el libro de Juan Luís de Vives, en el que enseñaban los aspectos más importantes que debían de cumplir las mujeres en función de su naturaleza. Dando, por supuesto, una gran importancia a la virginidad.

En la década de los años sesenta y como herencia de la Escuela de los Annales, los discursos tradicionales sobre las mujeres se tambalearon y mostraron que no existía tanta coherencia como se suponía anteriormente. Desde entonces, el quehacer histórico ha confrontado a los paradigmas tradicionales y uno de estos resultados es precisamente el demostrar que las mujeres sí formaron parte de la Historia, y que su intervención en las empresas de Conquista y colonización fue muy importante, desempolvándose del anonimato en el que habían estado. Vamos a empezar desmontando algunos paradigmas a lo largo de la historia y que nos servirán de ejemplo en el siglo XVI.

Empezaremos con una leyenda de la Hélade. La mayoría recuerda el mito de las amazonas, esas valientes mujeres, como Pentesilea e Hipólita, quienes se enfrentaron a Hércules y Aquiles. Pues bien, esa leyenda se va clarificando cuando testimonios arqueológicos localizados en la zona de Ucrania, concretamente en Terek, muestran enterramientos femeninos que fueron acompañados por armas y que corresponden a la época arcaica griega. Lo mencionado desmorona la idea de que las mujeres única y exclusivamente se habían dedicado a actividades consideradas tradicionalmente femeninas como cuidar, coser, hilar o cocinar. También guerrearon.

Siguiendo con la historia documentada contamos, por ejemplo, con otra referencia que demuestra que las mujeres medievales al igual que los hombres, y contrariamente a lo que se cree, también participaron en las Cruzadas. Anna Conmeno, la hija del emperador Alejo, mencionó en su *Alexiada*³ que en los ejércitos que entraron en Constantinopla se contaron grandes cantidades de féminas, quienes participaron además de sus oficios mujeriles, como soldados que saqueaban incluso los botines turcos.

Podríamos seguir con varios ejemplos más y llegar al antecedente más directo de la experiencia novohispana, como fue la guerra de la conquista de Granada, en donde Catalina Alfonso fungió como maestra en el arte de hacer pólvora, profesión que tradicionalmente correspondía al ámbito masculino:

Ración de 15 maravedís diarios de quitación de 3000 maravedís anuales a Catalina Alfonso, mujer de Pedro de las Cuevas, como maestra de hacer pólvora y 15 maravedís diarios de ración a Pedro de San Román su oficial⁴.

3 Comnemo, A. Ana. (1990). *La Alexiada*. Editorial Universidad de Sevilla.

4 Archivo General de Simancas, AGS, RGS, Legajo 147611-736.

DESDE LA INVISIBILIDAD A LOS NUEVOS PARADIGMAS
DE LA HISTORIA NOVOHISPANA

Para fundamentar y sostener el tema de nuestra presentación se han utilizado materiales de autores contemporáneos o cercanos a los hechos, como Bernal Díaz del Castillo⁵, Baltasar Dorantes de Carranza⁶ o Francisco Cervantes de Salazar⁷. De la misma manera, los documentos localizados en el Archivo General de Indias en Sevilla, AGIS; el Archivo General de la Nación de México, AGNM; y el Archivo de notaría de la misma ciudad, ANCM; han resultado de gran utilidad para nuestro propósito, que es romper con el paradigma tradicional afirmando que estas *Evas* del siglo XVI sí participaron en las gestas de Conquista y en la posterior conformación social y económica del Virreinato. Bien es cierto que las mujeres que quedaron anotadas en los documentos rara vez escribieron sobre sí, pero sí fueron tamizadas a través del poder de una oligarquía y burocracia masculina. Esto puede sostenerse con los trabajos de Nancy O'Sullivan⁸, Ida Altman⁹, las cartas recopiladas por Enrique Otte¹⁰ o por el monumental trabajo de archivo de Peter Boyd-Bowman¹¹, sin dejar de lado los materiales anteriormente mencionados, y algunos testimonios arqueológicos que

5 Díaz del Castillo, B. (1994). *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España*. Editorial Porrúa.

6 Dorantes de Carranza, B. (1987). *Sumaria Relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los conquistadores y de los primeros pobladores*. Editorial Porrúa.

7 Cervantes de Salazar, F. (1975). *México 1554 y Tímulo Imperial*. Editorial Porrúa.

8 O'Sullivan, N. (1956). *Las mujeres de los conquistadores: la mujer española en los comienzos de la colonización americana*. Compañía Bibliográfica Española.

9 Altman, I. (1992). *Emigrantes y sociedad, Extremadura y América siglo XVI*. Alianza Editorial.

10 Otte, E. (1993). *Cartas privadas de los emigrantes en Indias, 1540-1616*. Fondo de Cultura Económica.

11 Boyd-Bowman, P. (1985). *Índice geobiográfico de más de 56,000 pobladores de la América Hispana, 1600-1493*. FCE.

se mencionarán en el ensayo. Por su parte, Francisco de Icaza nos legó también una descripción de las personas que participaron en la Conquista y primeros poblamientos novohispanos, y que ha resultado muy útil en este trabajo pues menciona a muchas de las mujeres que acompañaron a sus esposos y familiares durante esos primeros años¹².

Es justo recordar que México fue uno de los pioneros en el estudio de la historia de las mujeres, pues en los años 40 del siglo XX. La Doctora Josefina Muriel presentó una investigación sobre las monjas en la Nueva España¹³, abriendo el camino para futuras investigaciones. Desde su primer trabajo, los historiadores que la hemos seguido nos preocupamos por incorporar en nuestras investigaciones a este grupo y a otros menos favorecidos, creando así una nueva historia, tal y como menciona Peter Burke¹⁴.

En años más recientes, la Doctora Pilar Gonzalbo¹⁵ aludió a la utilidad de las fuentes notariales para estudiar el pasado; añadiendo que a través de estos documentos se podía comprobar el importante papel que desempeñaron otras personas desapercibidas en las historias oficiales; tal sería el caso de las españolas, las personas de origen africano o las indígenas por ejemplo. Este consejo fue seguido, y en el año 2013 el trabajo doctoral presentado por María José Encontra y Vilalta demostró la importancia que habían tenido las mujeres españolas en el siglo XVI novohispano, desmoronando la historiografía oficial, que sostenía que la participación femenina española no había existido o había sido nula durante el primer siglo virreinal¹⁶.

12 Icaza, F. (1923). *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de la Nueva España*. Imprenta del Adelantado de Segovia.

13 Muriel, J. (1946). *Conventos de Monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago.

14 Burke, P. (1992). *Formas de Hacer Historia*. Alianza Editorial.

15 Gonzalbo, P. (1988). *Catálogo de escrituras del siglo XVI*. Colegio de México.

16 Encontra y Vilalta, M. J. (2013). *Mujeres europeas en la capital de la nueva España, durante el siglo XVI*. Tesis de doctorado presentada en la Universidad Ibero Americana.

Resulta muy interesante, por otro lado, el poder observar que algunas mujeres del siglo XVI novohispano se desempeñaron como empresarias, encomenderas, comerciantes, arrieras o simplemente se dedicaron a la administración de sus inmuebles. Todas ellas, no importando su nivel socio económico, contrataron los servicios de un escribano para garantizar sus derechos o ratificar sus transacciones económicas, puesto que las leyes lo permitían; también es cierto que el grupo más privilegiado tuvo mejores oportunidades y necesidades de registro, pero esto no elimina al resto de las peninsulares menos favorecidas.

LAS MUJERES PENINSULARES EN LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA, 1521-1558

Los principales recursos para comprender el acercamiento a la historia de estas peninsulares del siglo XVI son de carácter textual, que nos ofrecen relatos reducidos de la conquista a través de documentos, crónicas y algunas cartas, como las que recogió Enrique Otte. En este sentido, y tratando de aterrizar estas ideas a la *nueva historia*, entendemos que son narraciones que representan conceptos del mundo del XVI, por lo que se deben de leer entre líneas, y esto implica un desafío. Como resultado del rompimiento de los paradigmas tradicionales, mencionado en el apartado anterior, se van a presentar algunos casos de mujeres que participaron en un sin número de actividades que no guardaron relación con el ámbito doméstico. Y esto también incluye a personas de los estamentos más favorecidos de la sociedad del siglo XVI relacionadas con la misma familia imperial.

Carlos V utilizó el buen juicio de varias mujeres de su familia para fortalecer intereses políticos, tanto dentro de los territorios peninsulares como los que formaron parte de la herencia recibida de su abuelo

Maximiliano de Habsburgo. Esto no debe de extrañarnos pues, aún antes de nacer, tuvo en su entorno a mujeres extraordinarias. Todas ellas y de distintas maneras le transmitieron las habilidades que supo a bien utilizar. Para reafirmar lo anterior se pueden enumerar varios ejemplos: a su abuela Isabel, a su madre Juana, a sus tías Margarita de Habsburgo y Catalina de Aragón y a sus cuatro hermanas, Leonor, Isabel, María y Catalina, a quienes delegó en numerosas ocasiones las responsabilidades de su vasto imperio. También sus amantes fueron importantes e influyentes en su vida, desde Germana de Foix hasta la última conocida, Bárbara Blomberg. Y por supuesto su única esposa, Isabel, que no por mencionarla a lo último fue menos importante, quien tuvo que hacerse cargo del gobierno durante sus múltiples y largas ausencias mostrando una gran presteza y diligencia política. Y no es el único caso a lo largo de los siglos: las mujeres de una manera u otra van a influir en el desarrollo histórico de los pueblos y de sus sociedades.

La corona española, desde un inicio de las gestas americanas, supo de la importancia que representaba la participación femenina en los viajes de descubrimientos y conquistas pues, junto con ellas, se trasladaba también la cultura peninsular. Resultado de esto fue *una conquista por la sangre*¹⁷. Las autoridades peninsulares desde la época de los Reyes Católicos comprendieron la importancia que representaba su migración para el asentamiento y arraigo americano. Por esta razón, desde el segundo viaje colombino en 1493 empezaron a llegar familias completas de agricultores y artesanos que establecieron las bases de lo que sería la posterior conquista y colonización novohispana¹⁸. Este

17 Nota de la autora.

18 Durante este período se sabe de la llegada de Catalina Rodríguez y María de Granada, las dos sentenciadas a muerte. Su traslado además de los fines poblacionales también supuso un ejemplo correctivo. Pero esta política rápidamente se abandonó debido al interés que tuvieron las autoridades para que estas tierras fueran pobladas con personas honestas y trabajadoras.

segundo viaje fue el más grande de los que se organizaron en vida de Cristóbal Colón pues, entre las 1200 personas que se calcula zarparon de Cádiz en septiembre de 1493, sabemos de la presencia de algunas mujeres y asumimos que fueron más numerosas que las cuatro mencionadas en el registro de pasajeros; aunque es de justicia también decir que tampoco se conservan los nombres de todos los hombres que formaron parte de esa expedición¹⁹.

Según los registros oficiales, el número de mujeres que pasaron legalmente a las Antillas durante esos años ascendió a 308, la mayoría de ellas andaluzas²⁰. Una vez establecidos los peninsulares en estos territorios, y desde la mayor de esas islas, se organizaron nuevos viajes para encontrar el tan ansiado paso a las Molucas. Como siempre ocurre, no todos estos periplos fueron exitosos y terminaron desafortunadamente en naufragios antes de la llegada del mismo Cortés²¹.

Debido al alcance que iban requiriendo las empresas antillanas, los reyes erigieron un organismo para administrar cualquier asunto relacionado con estas tierras recién descubiertas. Para ello, en 1503 se concibió la creación de la Casa de Contratación en Sevilla que, entre sus diversas atribuciones, controlaba y vigilaba todos los traslados de las personas que viajaban a las Indias. Aunque en ocasiones la teoría y la práctica se opusieron y generó que muchas veces se embarcaran sin el permiso correspondiente judíos, gitanos o moros, no dejando pasar por alto que algunos esclavos, blancos y negros se trasladaron también contraviniendo la ordenanza de que:

Mandamos que ningún reconciliado ni hijo ni nieto del que públicamente hubiera traído sambenito, ni hijo ni nieto de quemado,

19 Guerrero León, M. (2000). *El segundo viaje colombino*. Tesis de doctorado presentada en Universidad de Valladolid.

20 Boyd-Bowman, Peter. *Op. Cit.*, gráfica tres, XXXVII.

21 Díaz del Castillo. *Op Cit.*, p. 371.

o condenado por la herética pravedad y apostasía por línea masculina ni femenina, puede pasar ni pase a las Indias, ni islas adyacentes, pena de perdimiento de todos sus bienes para nuestra Cámara y Fisco, y sus personas a nuestra merced y de ser desterrado perpetuamente de las Indias²².

Los datos para comprobar lo anterior los proporcionaban generalmente en sus lugares de residencia. Claro que siempre se hicieron sus más y sus menos. Se sabe que en 1552, para evitar precisamente estas irregularidades, se reorganizó internamente la institución sevillana exigiendo la revisión de todos los barcos, “y espántome que haya sido por falta de licencia, pues sin tenerla a trueco de muy poco dinero vienen todos los que quieren, arrimándose al capitán de una nao”²³.

Estas licencias tenían una validez de dos años y podían ser individuales o grupales. Cuando los permisos llegaban a expirar se podían ampliar. Durante este tiempo las mujeres, al igual que la población masculina, tenían que obtener su pasaje y para este fin debían de trasladarse a la Ciudad de Sevilla para conseguir las provisiones necesarias y contratar alguna nao; estos arreglos se hacían en el barrio de Triana. Otra de las recomendaciones era que debían de cuidarse de falsos agentes que pululaban en esa ciudad. Las sociedades navieras garantizaban medianamente la subsistencia durante el trayecto. Por eso tenían que adquirir su propio matalotaje. Sobre este punto se les aleccionaba sobre la compra de guisantes, garbanzos u otros frutos secos y pescados; junto con algunos animales vivos que serían sacrificados durante el viaje.

22 *Recopilación De las Leyes de Indias 1681*. (1987). Tomo cuarto, Libro IX, Título XXVI, Ley XVI. Miguel Ángel Porrúa, p. 4.

23 Otte. E. *Op. Cit*, carta no. 227, Diego de Castañeda a su hermano Hernando de Castañeda, p. 206.

Ida Altman menciona las tarifas que se cobraron durante el siglo XVI. En 1536, un pasaje a Veracruz oscilaba entre los siete y los nueve ducados; años después, en 1582, el mismo trayecto llegó a costar la friolera de dieciocho y veintidós ducados. Pero esto no era todo, a esas cantidades había que sumar el correspondiente matalotaje, que en términos generales incrementaba los precios de un 35% al 50%²⁴. Es por esta razón que se afirma en este artículo que la idea de miseria y pobreza entre las emigrantes no fue tan habitual como se creía.

Continuando con el tema de las tarifas navieras, se puede afirmar que en general la familia de los mismos pasajeros colaboraba de alguna manera, ya estuviera radicando en el Virreinato o en la Península. Una vez que habían concertado el viaje en el barrio de Triana, estas mujeres eran aconsejadas nuevamente por sus parientes que ya estaban en la Nueva España. Ya se ha mencionado que la mayor preocupación fue la moral; pero el dinero siempre ha sido importante en todas las sociedades, por lo que se les sugería también llevar consigo mercaderías que podían posteriormente vender a un mayor precio: *“Todo lienzo que pudiere traer traiga, porque según vale acá es de balde en Castilla, y traiga mucho azafrán, y de toda especia, hasta hilo, y toda vuestra casa, y traéme un par de sillas de jinetas”*²⁵.

Además de este tipo de regulaciones, debe de contemplarse que el viaje desde sus respectivos lugares de origen a la ciudad de Sevilla, en donde debían de embarcarse, no era fácil debido a la mala calidad de los caminos. Las pasajeras que no eran originarias de la ciudad del Guadalquivir, en ocasiones debían de caminar jornadas de ocho y diez horas dependiendo de la estación y las inclemencias del clima. A esto, además, se debían de sumar los costos de alimentación y hospedaje, que por más reducidos que llegaran a ser encarecían considerablemente la

24 Altman. *I. Op. Cit.*, p. 245.

25 Otte. *E. Op. Cit.*, Antonio de Blas a Leonor Bernal, su mujer, carta núm. 17, p. 50.

travesía. Los requerimientos presentados en Sevilla²⁶ eran los mismos tanto para hombres como para mujeres, aunque estas, cuando solicitaban el permiso, debían justificar que viajarían acompañadas por algún familiar cercano o por personas respetables para salvaguardar su pureza y virginidad.

Como parte de los preparativos del viaje, se solicitaba una *carta de llamada* que debía ser enviada por algún pariente establecido en las Indias y en donde se solicitaba su reencuentro en las tierras recién descubiertas, iniciando con ello todo el proceso. Una vez recibida dicha carta, se debía demostrar la limpieza de sangre o ejecutoria, en donde se exigía la ausencia de linaje manchado como el judío, musulmán o cualquier otro tipo de hereje. En la solicitud del permiso se indicaban los datos generales del pasajero o de su grupo familiar, como profesión, edad, características físicas, que en algún momento lo pudieran diferenciar de otra persona; así mismo se indicaba el destino final del viajero.

Una vez obtenido lo anterior, los migrantes debían buscar un agente mercante, que generalmente se localizaba en el barrio de Triana, en la misma ciudad de Sevilla, quien sería el encargado del traslado. Estos agentes mercantes llegaban a ofrecer diferentes tarifas, aunque todos coincidían en que debían proveerse de su propio matalotaje o alimentos. Muchas de las cartas recuperadas por Enrique Otte nos muestran cómo a través de las epístolas se indicaban recomendaciones materiales y morales. Sobre la primera recomendación, existen muchas referencias de un agente sevillano que tenía el nombre de Juan de la Isla, quien mantenía tratos comerciales en los dos lados del Atlántico. Esta información epistolar, que provenía de familiares o amigos cercanos, favoreció la fantasía de riqueza y prosperidad. No olvidando las recomendaciones morales:

²⁶ El puerto de salida durante los primeros años del siglo XVI fue Sevilla, pero cuando los barcos duplicaron su capacidad el puerto se trasladó a la ciudad de Cádiz.

Mira que no toméis cámara ni camarote, sino rancho, como los demás, mira que no debe pagar flete la criatura que mame. A cada uno darán por la mar media azumbre de agua, dígolo que metáis doce botijas de agua, y más quisiérades más. De la de pan mete para cada uno un quintal de bizcocho y para todos, un quintal de pasas, tres jamones de tocino, almendras, azúcar, una arroba de pescado, otra de tollo, especial un celemín de garbanzos, avellanas. De casa trae una buena sartén y un asador, hataca y una cuchara. En Sevilla compra una olla de alambre y platos y escudillas, más un hervidor, de vino dos arrobas, de vinagre otras dos y una arroba de aceite y más de lo que vuestra voluntad fuere. Compra dos arcas para echar todo lo que habéis de comer, u os lo hurtarán todo, y para que durmáis encima, y no durmáis sola, sino con mis hermanos que para todos habrá²⁷.

A diferencia de lo que se cree, la Corona fomentó los viajes de grupos familiares solicitando el mismo tipo de documentación que el que realizaban los viajeros que lo hacían individualmente. Las ordenanzas reales siempre favorecieron la migración y la convivencia marital²⁸, aunque no siempre se cumplieron, pues en ocasiones fueron las mismas mujeres que se habían quedado en la Península quienes se negaron a reunirse con sus esposos. Los motivos pudieron variar dependiendo de las circunstancias. Juan de Palencia le escribía a su esposa en 1570: “*Ya os he escrito muchas veces, y nunca he visto respuesta de ninguna carta, no qué es la causa de ello*”²⁹. O el caso de Gaspar de Encinas, cuando le dijo a su mujer: “*En vuestra venida no haya falta, porque me cuesta muchos pesos la cárcel cada año, y no más de tres días salí de ella y he dado fianza de que vendráis en esta flota y no siendo así, me será fuerza no poder estar en la tierra e irme al Perú*”³⁰.

27 Otte, E. *Op. Cit.*, carta 174.

28 AGIS, Ana Vázquez. Contratación 5242, N. 2, R.45.

29 Otte, E. *Op. Cit.* Juan de Palencia, carta número 26, p. 5

30 Otte, E. *Op. Cit.*, p. carta 186, p. 170.

En ocasiones, y dependiendo de las necesidades del momento, las autoridades fueron más laxas a la hora de revisar los documentos, ocasionando con ello la llegada de grupos que tenían vedado el traslado, como los judíos y los conversos³¹.

Los viajes en esos siglos no eran fáciles de realizar debido a las complicaciones que podían surgir durante la travesía, por lo que se establecieron fechas de salida, generalmente abril y mayo. La duración promedio era de unos dos meses y medio y el costo del pasaje fue ascendiendo a lo largo del siglo XVI.

ESPAÑOLAS EN LA ANTIGUA TENOCHTITLAN

Cualquier proyecto siempre se inicia con una idea, y esto al final de cuentas puede contener una gran ilusión. Por esta razón un número considerable de mujeres anónimas fueron protagonistas, al igual que los peninsulares, de los procesos de colonización con todas las implicaciones que ello supone. La fama y la fortuna fueron los principales acicates que tuvieron a lo largo de todo el proceso. Las primeras que llegaron a estas tierras mostraron unas características diferentes de las que viajarían posteriormente; la valentía y el arrojo fueron unas de las particularidades que presentaron para sobrevivir en ese ambiente desconocido y aterrador como fue para ellas el siglo XVI.

Saber con exactitud cuántas mujeres se trasladaron a la zona antillana y posteriormente a la mesoamericana es imposible de determinar por varias causas: algunos de los documentos desaparecieron de los archivos, no se puede negar la migración clandestina y, por último, existía otra manera de realizar el viaje, que fue formar parte del séquito de algún pasajero, quien solicitaba las autorizaciones de manera grupal

31 AGNM, *Inquisición*, Ana Vázquez. V. 152, Exp. 2, año 1594.

sin poner los funcionarios sevillanos demasiado cuidado en la revisión de la documentación solicitada³².

En este apartado se tratará brevemente de presentar algunos casos de mujeres que llegaron a estas tierras y que sus orígenes fueron dispares. Algunas tuvieron una modesta procedencia, como las que llegaron en las primeras expediciones junto con Hernán Cortés, mientras que otras nacieron en el seno de familias más encumbradas pues sus padres fueron funcionarios muy vinculados con la corte de Carlos I. La información, tanto para unas como para las otras, está un poco restringida, sobre todo en las primeras etapas, por lo que se tiene que leer entre líneas y ser rescatada de algunos que escribieron sobre esos momentos, por ejemplo Bernal Díaz del Castillo y Dorantes de Salazar, quienes nos dan algunas pistas; por ejemplo, que las hermanas Ordaz animaban a las huestes o que la mujer de Pedro de Escobar³³ ensillaba a los caballos y curaba a los enfermos.

Hablando de los nuevos paradigmas y para demostrar un poco de esa nueva historia, se puede utilizar la pequeña y reducida información que nos proporcionó Bernal Díaz del Castillo cuando hace referencia a un paraje en donde encontraron unos cuerpos de españoles que los enemigos de los tlaxcaltecas habían sacrificado. Pues bien, arqueológicamente en el año de 1997 se localizó el tzompantli en la zona de Sultepec, actual estado de México, comprobando la descripción de Bernal, pero no solo eso, sino que los análisis forenses determinaron que entre ellos había tres cráneos de mujeres españolas y uno que correspondía a una mulata. Cuando se lee a Bernal sobre este macabro hallazgo no se aprecia de su parte ninguna referencia sobre la participación femenina.

32 Por otro lado, existe discrepancia entre los mismos investigadores. Ver Peter Boyd-Bowman y a Analola Borges.

33 La mujer de Pedro de Escobar era una mulata llamada Beatriz Palacios.

Una vez consumada la conquista de Tenochtitlán en 1521, la migración femenina se incrementó en estas tierras, por lo que los trámites empezaron a ser más complejos para evitar la llegada de ilegales³⁴. Las peninsulares contribuyeron codo a codo con la población masculina desde 1519 en lo que sería posteriormente el Virreinato de la Nueva España.

No solo los conquistadores fueron héroes y valerosos, prueba aún por los hechos de las mujeres que trajeron ser valerosísimas y que hicieron tan grandes hechos y valentías como ellos; que de once mujeres que vinieron a la conquista, las siete casadas, la María de Estrada, mujer de Alonso Martín, partidario, hizo muy buenos hechos con una espada y una rodela, principalmente en la noche triste y el día de la famosa batalla de Otumba³⁵.

Dorantes de Salazar fue un poco más amable que Bernal Díaz del Castillo a la hora de mencionar a las mujeres que vinieron con Hernán Cortés o con Pánfilo de Narváez. Siguiendo sus informes, nos dice que con Cortés llegaron:

- María de Vera,
- Beatriz Hernández,
- Elvira Hernández,
- Beatriz Hernández, hija de la anterior,
- Isabel Rodrigo,
- Catarina Márquez,
- Beatriz de Ordaz,
- Francisca de Ordaz.

34 Conviene aclarar que la Corona nunca utilizó las tierras americanas para trasladar a personas indeseables condenadas por diversos delitos. Tal y como fue la práctica en Australia y Nueva Zelanda.

35 Dorantes de Salazar. *Op. Cit.*, p. 28.

Con Narváez, lo hicieron:

- María de Estrada,
- Beatriz Bermúdez de Velasco,
- Beatriz Palacios, la parda,
- Juana Martín³⁶.

A pesar de lo anterior, y en un documento localizado en el Archivo General de Indias en Sevilla fechado probablemente en 1542, se han podido localizar los nombres de más de cincuenta mujeres que llegaron en los primeros años, tanto con Cortés como con Narváez, y que no fueron mencionadas en las referencias anteriores³⁷.

El registro de las migraciones femeninas fue creciendo a lo largo del siglo XVI hasta alcanzar un 30% de la migración a finales del mismo siglo³⁸. En los primeros años del siglo XVII la migración descendió, tal vez como consecuencia de algunas epidemias que diezmaron la zona de Sevilla; esta región fue durante estos años la mayor proveedora de emigrantes hacia las zonas americanas.

Las peninsulares que llegaron a estas tierras con sus trabajos forjaron la sociedad novohispana desde un inicio. El ideal femenino no correspondió a la realidad. Muchas de ellas fueron analfabetas, pues en los registros notariales se menciona que no sabían leer ni escribir. Pero esto no supuso ningún inconveniente a la hora de participar en la sociedad virreinal del XVI. Una vez establecidas en la antigua capital azteca, generalmente se dedicaron a las actividades relacionadas con el comercio y con el servicio. Muchas de ellas se avocaron a estas lides después de la muerte de sus maridos, heredando consecuentemente sus negocios. Pero no solamente fueron negocios o comercios, también heredaron bienes raíces, incluso llegaron a convertirse en encomenderas.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ AGIS, 23, 1079/ México, 1064, L. 1.

³⁸ Boyd-Bowman. *Op. Cit.*, p. 600.

La sumisión al marido, al padre o al tutor y la dependencia económica por otro lado como características femeninas estuvieron lejos de la realidad en este virreinato. Para demostrarlo se pueden observar los protocolos notariales en donde las mujeres españolas en el siglo XVI dejaron testimonios de sus actividades ante la presencia de diversos notarios, de Juan Fernández del Castillo, Diego Rodríguez de León, Antonio Alonso, Pedro Salazar y Francisco de Salazar. No existió zona en el antiguo virreinato en donde las mujeres no participaran en cualquier actividad, incluyendo el préstamo acompañado de interés a pesar de las disposiciones de la Iglesia.

Es interesante observar uno de los primeros documentos notariales existentes, fechado en septiembre de 1525, en donde se aprecia cómo una mujer alquiló y se comprometió a cultivar una huerta. Seguramente presentó el permiso o autorización marital ante el escribano Juan Fernández del Castillo³⁹. Pero este dato no es lo único curioso del documento, sino que la operación se realizó con semillas de cacao debido seguramente a la escasez de circulante, escasez que se prolongó durante gran parte del período virreinal⁴⁰. No hubo lugar ni profesión que no ejercieran; encontramos españolas que cultivaron huertas en la calzada de Tacuba, que rezaron y sanaron a los heridos durante las campañas bélicas; peninsulares que fueron dueñas de encomiendas, panaderas o maestras; ricas, pobres, casadas o viudas.

39 Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (AGNCM), V. II, f, 439R y V. DLIV R y V. Escribanía de Juan Fernández del Castillo. El 10 de octubre del año 1527, Francisca de Valdivieso recibe un poder general de su esposo Juan Domínguez. Se desconoce si anteriormente hubo otro documento de este tipo. Por otro documento notarial del 14 de octubre de 1525 se asume que dicha Francisca de Valdivieso gozó de la confianza de su marido pues se observan diversas actividades mercantiles que realiza dicha mujer, tanto en la ciudad de México como en lugares tan alejados como Oaxaca. V. I, 132R y 133R.

40 *Ibid.* Vol. 1, fols. 62V y 63R. Escribanía Juan Fernández del Castillo. Francisca de Valdivieso, 13 de septiembre 1525.

Todas ellas además de sus oficios mujeriles, compaginaron y fortalecieron los procesos de conquista y colonización implementando los usos y costumbres peninsulares, como el caso de Catalina Pérez, quien en 1527 fue contratada por Antón de Casanova para hornear y distribuir pan entre la población española.⁴¹

Las expectativas, además de las anteriormente mencionadas, pudieron contar con otros motivos tan importantes como el amor, mejoramiento social, ansías de fama y de fortuna; no importa cuáles hayan sido las razones, todas estas mujeres en algún momento de su vida apostaron sus energías y sueños en estos periplos. Muchas veces fueron influidas por sus esposos u otros familiares establecidos en estas tierras, y es que algunos de ellos sí se profesaron un profundo amor:

Las cartas he recibido vuestras y mucho contento con ellas, aunque mucho más recibiera con vuestra visita, la de mi señora y mi Juanico, más yo confío en Dios en ver ese día, que será para mí de alegría y contento⁴².

Otra epístola que nos puede mostrar un mayor romanticismo es la de Sebastián Pliego cuando le escribía a su mujer en 1581, “*Mira que sin vos no puedo yo vivir*”⁴³.

Es conveniente aclarar que no todas ellas provenían del mismo estamento social o cultural. Algunas llegaron acompañando a sus padres, como el caso de las Cervantes o de las Estrada; otras lo hicieron solas, con sus señores o esposos. En términos generales, las fuentes nos indican que desde el principio llegaron mujeres de todos los niveles sociales; aunque las clases más desprotegidas de la Península no participaron en forma tan activa como lo hicieron los grupos intermedios.

41 ANCM, Catalina Pérez, 30 de octubre de 1527, II Folios, 484V, 485V.

42 Otte, E. Martín a Gregoria Rodríguez, su mujer, carta, núm. 86, p. 106.

43 Otte, E. Sebastián Pliego a Mari Díaz, su mujer, carta núm. 174, p. 163.

Esto se debió a que los más pobres, a pesar de querer mejorar su situación, no contaban con los recursos necesarios para la travesía.

Otro de los paradigmas que debemos contrarrestar es el pensar que solamente llegaron migrantes de escasos recursos y de moralidad dudosa. Tenemos numerosos ejemplos de familias completas que provenían de los niveles peninsulares más rancieros, como por ejemplo la familia de Leonel de Cervantes y del tesorero y gobernador Alonso de Estrada. Del primero, sabemos que tuvo varias hijas y a todas las casó con los principales de este virreinato:

La mayor, doña Isabel de Lara, casó con el capitán don Alonso Aguilar y Córdoba; doña Ana Cervantes, casó con el alférez real Alonso de Villanueva; doña Catalina, con el capitán Juan de Villaseñor Orozco; doña Beatriz de Andrada, con Francisco de Velasco, caballero de la Orden de Santiago; doña María, con el capitán Pedro Dircio; doña Luisa de Lara, con el factor Juan Cervantes Casaus; de estos matrimonios vienen muchas de las principales familias de México⁴⁴.

A las hijas del Tesorero Alonso de Estrada también se las pudo localizar entre las más importantes de la élite virreinal, y sus matrimonios, al igual que las anteriores, fueron orquestados por su familia para que fueran sumamente ventajosos:

Doña Luisa de Estrada, que se casó con Jorge de Alvarado. Doña Marina de Estrada, mujer que fue de Luis de Guzmán Saavedra, nieto del duque de Medina. Doña Ana de Estrada que se casó con el tesorero Juan Alonso de Sosa. Doña Francisca de Estrada, casada en primeras nupcias con Alonso de Ávalos y Doña Beatriz de Estrada, apodada la santa por su piedad y moderación, contrajo matrimonio con Francisco Vázquez Coronado⁴⁵.

44 Dorantes de Carranza, *Op. Cit.*, p. 339.

45 *Ibidem*, p. 226.

REFORMULANDO UN PARADIGMA HISTÓRICO:
OTRAS ACTIVIDADES DE LAS PENINSULARES EN LA NUEVA ESPAÑA

En este apartado se puede ubicar a algunas de las mujeres que dentro de los límites de Tenuxtitlán-México se dedicaron a diversas actividades lucrativas. Se localizaron mujeres panaderas, vendedoras, encomenderas, rentistas, etc. Realmente se conocen mejor los casos de aquellas mujeres que pertenecieron a los niveles más altos de la sociedad, esto resulta obvio, aunque las menos favorecidas también llegan a hablarnos a través de esta nueva historia completando el nuevo paradigma, y este incluye a las mujeres de moral distraída y conducta ligera.

El comercio se localizaba en torno a la plaza mayor. Dependiendo de la misma jerarquía comercial, las comerciantes se alejan de ese núcleo urbano. Las actividades comerciales y artesanales se agrupaban en torno a las instituciones gremiales que excluían a las mujeres en forma oficial, pero al estar los talleres y las tiendas en los mismos domicilios familiares las mujeres llegaban a conocer, colaborar y trabajar dentro de los mismos, claro que sin recibir pago alguno y cumpliendo además con las tareas propias de su sexo. Las viudas, por ejemplo, ocupaban los oficios vacantes que por muerte habían dejado sus maridos, la mayoría de las veces conocían mejor el negocio, pero por las disposiciones mencionadas no se les permitía acceder a estos oficios en forma directa. Claro que esto es nuevamente la ley, pero no fue necesariamente la práctica, pues se sabe de mujeres que en ausencia o muerte de sus esposos llegaron a dirigir imprentas, como el caso de Jerónima Gutiérrez.

El primer documento notarial relacionado con una mujer española se realizó ante el escribano Juan Fernández del Castillo el día 13 de septiembre de 1525, en donde se le arriendó a Francisca de Valdivieso una huerta para que la cultivara⁴⁶, en el legajo se menciona que es mujer de

46 ANCM, V. I, fols. 62V y 63R. Francisca de Valdivieso, 13 de septiembre de 1525.

Juan Domínguez y no se indica ninguna licencia o poder por parte del esposo. Parece que en esos primeros años de notariado novohispano no se exigían estas autorizaciones maritales, porque el 14 de octubre de ese mismo año ella misma siguió otorgando un poder a Bartolomé de Valdés para que cobrara “*todos los esclavos indios e herramientas e oro por fundir e otras cosas cualesquiera quel dicho Juan Domínguez, mi marido dexó en Oaxaca, al tiempo que de allí se fue e absentó*”⁴⁷.

El primer permiso marital que se ha encontrado y que precisamente se relaciona con Francisca de Valdivieso fue realizado el 10 de octubre de 1527 ante el mismo escribano, Juan Fernández del Castillo⁴⁸, aunque este tipo de permisos no aparecen en forma regular y constante hasta años más tarde. Con estos dos testimonios notariales se puede apreciar como una peninsular, desde el inicio de las actividades coloniales, realizó operaciones comerciales tanto en la ciudad de México de donde era vecina como en lugares más alejados como Oaxaca.

Las mujeres entrelazaron lazos de amistad y de solidaridad económica con otras de su mismo género. En 1527, Isabel Rodríguez reconoció una deuda contraída con Leonor de Spíndola por la cantidad de 24 pesos de oro, importe de seis arrobas de lana⁴⁹. Pero no solamente prestó a mujeres, también financiaba a hombres. Sus actividades mercantiles están registradas en protocolos notariales durante toda la década.

Se ha encontrado otro documento relacionado con la misma Isabel Rodríguez que nos permite visualizar, además de su vida cotidiana, los miedos y las creencias que tenía esa sociedad para la hora de la muerte, y es precisamente a través de su testamento. A partir de este podemos

47 *Ibid.*, V. I, fols. 132R y 133R. Francisca de Valdivieso, 14 de octubre de 1525.

48 *Ibid.*, v. II, fols. 439R y V. DLIV R y V. Poder General de Juan Domínguez Punta a Francisca de Valdivieso su mujer, 10 de octubre de 1527.

49 *Ibid.*, II, fols. 39V y 40R, CXLII R. Isabel Rodríguez ante Juan Fernández del Castillo, 12 de febrero de 1527.

saber que era frecuente el estado de viudez dentro de la población femenina, y que estas mujeres generalmente volvían a casarse. En el caso de Isabel se menciona al final del documento el nombre de su primer esposo. Es curioso observar su testamento y aprender sobre la época en la que es escrito, pues además de los bienes que lega (tazas de plata, esclavos, bienes materiales), dice: “*Debo a un tabernero, que está junto a Antón Bravo, tres quartillos de vino, de que tiene de mí en prenda una cadena de oro de minas de una vuelta y un crucifijo de dicho oro*”⁵⁰. También se observa la creencia religiosa, espiritual y el temor hacia la muerte. Por esta razón Isabel ordena que cuando fallezca sea enterrada en la Iglesia de San Francisco.

Los bienes más comunes en donde aparecen registradas mayor cantidad de mujeres fueron en operaciones de bienes raíces, casas y predios que alquilaron o vendieron, ya fueran ellas mismas las propietarias o curadoras de sus hijos en caso de viudez. Los precios de las mismas variaron según la localización, el tipo de construcción y las necesidades de los adquirentes, localizándose casas en alquiler desde los 30 pesos de oro de minas que se pagaban en forma semestral o anual⁵¹.

Ana Pérez, viuda de Sebastián López, criado del jurado Diego de Mena, difunto, y casada con Alonso García Albani, con licencia de este y como tutora y madre de Juana, hija legítima de ella y de su primer marido, otorga poder a Alonso Herrera, mercader, estante en Tenustitlán y vecino de Sevilla, para reclamar y recibir de quien la tuviere, a su hija, y una vez recobrada, se la devolviese, y para cobrar del dicho Diego de Mena, vecino de Sevilla, cuantos bienes fincaron

50 *Ibid.*, v. II, fols. 409R y 411R XR y DXII. Testamento de Isabel Rodríguez realizado ante el escribano Juan Fernández del Castillo, 11 de septiembre de 1527.

51 *Ibid.*, 29 de enero de 1538, fols. 638R y 639R. Ana Rodríguez alquila por un año unas casas pegadas a las propiedades de Alonso Dávila por la cantidad de 60 pesos de oro de minas, pagaderos por mitad de cada seis meses.

del dicho Sebastián López, y los bienes que le pertenecieran de su padre Juan de Aviñón⁵².

En muchos de los casos revisados, las mujeres vendieron o alquilaron los establecimientos del difunto marido ante la imposibilidad de dirigirlos, ya por desconocimiento del negocio o por las trabas gremiales. Tenemos el caso de Leonor de Sanabria, viuda del boticario Juan de Requena, quien alquiló parte de la tienda heredada por su marido a Alonso Luca en el año de 1527⁵³. Cuando las mujeres peninsulares tenían dinero en efectivo participaban en préstamos cobrando por supuesto los réditos correspondientes, garantizados con piezas de ropa o esclavos cuyos valores fueron muy elevados. Los contratos notariales realizados durante la primera década no detallan la duración de los préstamos ni la forma de pago. Es a finales de los años 30 cuando este tipo de especificaciones empezó a registrarse⁵⁴. La primera noticia que se tiene de un compromiso de este tipo data de 1525 en donde *Francisco Velázquez, vecino de Tenustitlán, reconoce deber a Elvira López, estante en la dicha ciudad sesenta y siete pesos de oro por un sayón de terciopelo e de ciertos pesos de oro que me prestastes, por me fazer amor e buena obra*⁵⁵.

Los archivos nos muestran una gran cantidad de registros en donde estas mujeres, desde los primeros años del dominio español, se presentaron ante las autoridades para defender sus derechos, otorgar dotes, consolidar sociedades, incluso realizar sus testamentos. Tenemos el caso de María de Marçayda, analfabeta, quien se presenta ante el

52 *Ibid.*, 9 de junio de 1528, v. III, fols. 395R y 396R.

53 *Ibid.*, Notario Juan Fernández del Castillo, 4 de marzo de 1527.

54 *Ibid.*, fol. 681R y V. 14 de febrero de 1538, Leonor de Villasante se compromete a pagar 120 pesos de oro por un esclavo negro el día de San Juan de 1538, es decir, el 24 de junio.

55 *Ibid.*, I, fols. 62V y 63R. 13 de septiembre de 1525.

escribano Juan Fernández del Castillo para otorgar una carta poder que la represente y defienda ante los abusos de su yerno, que era ni más ni menos que Don Hernán Cortés⁵⁶.

Estas mujeres valientes, aventureras y también temerosas vivieron y crecieron en una sociedad que trató de olvidar los malos ratos. La muerte acechaba gran parte de sus vidas y las festividades, religiosas o paganas, como Corpus o el juego de cañas fueron aplaudidas, elogiadas y siempre esperadas, y precisamente por esto el virrey Velasco, con ese afán protector y para evitar mayores escándalos, decía a finales del siglo XVI, concretamente en 1594:

Para sustentarse de este vicio y crecer cada día y fomentar por su medio otros muy graves y peligrosos a las conciencias y honra de las mujeres de este, solo advierto que parte de ellos es sobre el juego y que tengo por muy grande Reyno el abuso que ay no solo de jugar las mujeres como ha sido informadissimo de jugar con hombres y con la misma lancia y continuación en ello y con el propio descuydo de las desoras de tiempo y en la ausencia de sus maridos y parientes que si jugaran con otras mujeres⁵⁷.

Por si estos ejemplos se consideran pocos se registraron también algunas mujeres que estuvieron fuera de la ley y, gracias a esto, las podemos conocer. En ocasiones fueron detenidas por sus prácticas religiosas, como Beatriz Hernández, quien en 1539 fue acusada de judaizar⁵⁸; otras que intentaron controlar las fuerzas del amor y del odio en forma subterránea; algunas más, acusadas de bigamia y amancebamiento. *Pensar* resultaba peligroso, incluso para aquellas mujeres

56 *Ibid.*, Notario Juan Fernández del Castillo, v. I, fols. 182R y 183R.

57 AGIS, Audiencia México 23, N. 73.

58 Archivo General de la Nación de México (AGNM), Inquisición, vol. 1, exp. 19, fojas 1-24.

que estuvieron insertas en los círculos monásticos, como el caso de la monja profesa Francisca de la Asunción, que por decir que “*una religiosa de su convento que se ahorcó, no se había condenado*” tuvo que presentarse ante los inquisidores en el año de 1564⁵⁹.

Las operaciones de compra y venta de esclavos; la esclavitud, para que no causara conflictos en la conciencia y para que pudiera ser lícita, debía realizarse solamente con prisioneros de guerra, de lo contrario implicaba un serio problema de honestidad y, por lo tanto, se consideraba ilegal. Este punto es un poco delicado; se asume que a pesar de que en todos los contratos aparece la leyenda de la guerra justa, ¿quién podía finalmente asegurarlo? A los negreros poco les importaba la manera, siempre y cuando hubiera compradores que adquirieran su mercancía y, a su vez, los compradores se daban por bien servidos simplemente con la mención de guerra justa, más no con la comprobación de la misma.

Generalmente este tipo de operaciones se realizaban ante un escribano y/o notario, quien registraba y ratificaba el título de propiedad en un libro. Estos documentos son muy interesantes porque proporcionan una amplia cantidad de datos que pueden mostrar desde la procedencia del mismo esclavo hasta sus características psicológicas, pasando por descripciones físicas, como podía ser, por ejemplo, la falta de un ojo. Estos contratos se realizaban, al igual que los demás, en presencia de testigos.

A partir de la documentación notarial que fue localizada en el Archivo de Notarías de la Ciudad de México y en el Archivo de Indias de la ciudad de Sevilla se encontraron mujeres de todos los estamentos sociales. En este apartado se mostrará la vinculación que tuvieron con los esclavos de origen africano. Los testimonios son numerosos y ricos en datos que nos muestran que las españolas llegaron a estas tierras desde antes de que fuera conquistada por Hernán Cortes en agosto de 1521.

59 AGNM, Inquisición, vol. 5, exp. 4.

Será el 16 de noviembre de 1525 cuando aparecen mencionadas una mujer peninsular y una esclava africana:

Isabel de Ojeda, mujer de Antonio Villaroel, alguacil mayor, vecino de Tenustitlán, confiere poder a Juan Volante, vecino de la Villa Rica, para cobrar de Alonso Díaz, vecino de la misma villa, o de cualquier persona en cuyo poder estuviere, una esclava negra, que ha de nombre Catalina, con una criatura suya, la cual es mía y me pertenece⁶⁰.

Las esclavas africanas también acompañaron a sus amas cuando estas decidieron trasladarse al nuevo mundo. Aunque siempre se prefería que viajaran familias completas, en ocasiones no podían hacerlo. Entonces los viajes los realizaban acompañadas por algún familiar o esclavo. En este caso se puede mencionar nuevamente que las autoridades peninsulares estuvieron muy interesadas en que los valores culturales permearan en la Nueva España. Es por ello que se autorizó desde un inicio la llegada de mujeres relacionadas con cualquier tipo de profesiones, incluyendo las sanitarias, y muchas veces estas mujeres, al igual que los hombres, vinieron acompañadas por sus asistentes de origen africano.

En los primeros registros los datos consignados fueron muy austeros. De forma muy sencilla los escribanos dejaron testimonio de las diferentes operaciones y de los involucrados en las mismas. Al inicio no se menciona el lugar de origen de los africanos registrados pero, conforme fue avanzando la administración del Virreinato y, con este, sus procedimientos, los datos anotados en la documentación notarial serán más puntuales y variados; esto obedecía, por un lado, a que todavía no había descendido considerablemente la población de naturales,

60 ANCM, Isabel de Ojeda, 16 de noviembre de 1525, fols. 216V y 217V.

por lo tanto la demanda era menor; y por el otro lado, que los sistemas burocráticos apenas empezaban a estructurarse o burocratizarse, en otras palabras, fue una etapa de aprendizaje:

Francisco Lombardo y Barbola de Saavedra, su mujer, vecinos de Tenustitlán-México, venden a Juan Pérez Sevillano, mercader, estante en la misma ciudad, 21 esclavos indios, hombres y mujeres herrados con el hyerro de Su Majestad, un esclavo y una esclava negros llamados Cristóbal y María, un caballo castaño, cojo, con un cherrión⁶¹.

Otro ejemplo que fue registrado el 22 de agosto de 1536, y ante el mismo escribano, Martín de Castro, de la cuarta escribanía, nos muestra un contrato de compra venta en donde María Gutiérrez vende por 85 pesos de oro de minas a Alonso Muñoz una esclava negra. El documento no da información adicional⁶².

María del Toral, viuda de Juan Beltrán, vecina, otorga carta de libertad a Maria, negra criolla, hija de Catalina de Zape, de 20 años. Color, negra criolla, alta de cuerpo, como dos veces de largo, el labio de abajo caído y es más grueso que el de arriba y los dos dientes delanteros y arriba anchos y no muy largos, que compró de almoneda pública que se hizo de los bienes de Francisca de Guzmán, viuda de Pedro de Brizuela, junto a otra esclava llamada Juana, su hermana. Y ello en atención a que recibió 500 pesos de oro común, en reales de plata que le dio por su rescate el Bachiller Pedro de Soto, clérigo, presbítero, recibéndolos en dos pagos, uno de 290 pesos y el otro de 210. Testigos: Cristóbal Díaz del Toral, Alonso Díaz del Toral, Diego Gallego y Luis de Rueda, vecinos⁶³.

61 ANCM, Bartola de Saavedra, 19 de agosto 1536, fols. 58R y 59R.

62 ANCM, María Gutiérrez, 22 de agosto 1536, fols. 69R y 69V.

63 ANCM, María del Toral, 18 de marzo de 1593, Número de registro 797, Libro 1, foliación posterior 95V.

Estos actos jurídicos pueden mostrarnos otro tipo de situaciones, es decir, se puede apreciar que dentro de la compra o venta de un esclavo pueden ir incluidos los hijos menores de edad, tal es el caso mencionado de la esclava Catalina, que Isabel de Ojeda en 1525 quiere recuperar⁶⁴. También, y esto ya se ha mencionado, los contratos, sobre todo conforme va avanzando el siglo, muestran mayor información. Debe registrarse cualquier tacha o descrédito del mismo bien vendido, de lo contrario el comprador podía demandar a la persona que vendió el esclavo. Tal es el caso de:

María de Espinosa, vecina, vende a Francisco de Baldenebro, vecino, una esclava negra llamada Juana, criolla de esta tierra, de edad de 22 años, habida en buena guerra y porque es ladrona, borracha, huidora, enferma y con todas las tachas y enfermedades públicas y secretas que pueda tener, por precio de 365 pesos de oro común, los cuales recibió en reales, de contado. No firmó. Testigos: Manuel de Silvera, Francisco de Torres y Pedro López, vecinos y estantes⁶⁵.

Como se puede apreciar, cada vez fueron más los datos incorporados en los documentos. Se puede decir que la esclava Juana había nacido en estas tierras americanas, que tenía problemas de alcoholismo y, por si fuera poco, era cleptómana, pero había sido obtenida en buena guerra, siempre debían serlo. El no mencionar estos defectos o imperfecciones llevaba a que el vendedor pudiera hacerse cargo de una sanción, o de una reclamación que podía realizarle posteriormente el comprador al darse cuenta.

Las encomenderas fueron dueñas de su patrimonio, pues la encomienda no estuvo restringida al género femenino y por lo mismo

64 ANCM, Isabel de Ojeda, 16 de noviembre de 1525, fols. 216V y 217V.

65 ANCM, María de Espinosa, 19 de julio de 1578, Número de registro, 2025, foliación original 312/312V.

el número de mujeres que aparecen en los documentos es mayor de lo que se piensa. Las encomenderas fueron al fin y al cabo producto de su tiempo, y al igual que los hombres buscaban fortalecer su patrimonio, por lo que no se limitaron como los antiguos señores feudales al disfrute de sus privilegios, sino que la encomienda les sirvió de base para el aumento y administración de sus riquezas.

Algunas mujeres peninsulares obtuvieron sus encomiendas por algún mérito militar, tal fue el caso de María de Estrada a quien Cortés le entregó la encomienda de Tétela del Volcán por su valentía durante la conquista de México. Otras, en cambio, obtuvieron el derecho al enviudar, como Ana de Estrada o Beatriz de Andrade. Estas se preocuparon en producir bienes que podemos llamar de consumo y gusto europeo, como el ganado y por supuesto el trigo, no dudando en comerciar en lugares alejados de la capital novohispana.

La legislación contemplaba la posibilidad de sucesión, pero nunca lo hizo en función del sexo, es decir, existió la posibilidad de que las encomiendas estuvieran también en poder de mujeres, y en caso de enviudar lo más recurrente era contraer un nuevo matrimonio en un plazo no muy lejano. Por eso muchas de ellas lo hicieron de nuevo, tal fue el caso de Beatriz de Andrade, quien al fallecer Juan Xaramillo⁶⁶ decidió casarse con un hermano del Virrey Velasco. Ella fue una de las mujeres más ricas e importantes del siglo XVI novohispano y en ninguno de sus dos matrimonios tuvo descendencia directa, por ello testó a favor de uno de sus sobrinos.

La sucesión de las encomiendas era permitida, pero existían impedimentos que nunca guardaron relación con el sexo. Entre estos se pueden mencionar los casos de los hijos naturales, los pertenecientes al estamento religioso, los extranjeros, los ausentes y a las esposas e hijos de los principales funcionarios.

66 Juan Xaramillo fue el esposo de Doña Marina.

Otro de los obstáculos que se relacionaba con el tema de las encomiendas era que estas nunca podían incluirse en las dotes, pero al igual que como otras cosas se acataba, pero no se cumplía, para lo cual “*se autorizó que la encomienda fuera objeto del contrato de la dote, pero se consideraba transcurrida la vida del padre que la cedía*”⁶⁷.

Los casos de viudas herederas de encomiendas son numerosos, y en ocasiones y con tal de no perder el derecho sobre las mismas escribían a sus familiares para que se hicieran cargo de ellas y no dañar su economía ni sustento. Cuando contraían de nuevo nupcias la encomienda pasaba al flamante marido, por lo menos eso se registra, pero esto no suponía el perjuicio en su capacidad de obrar ni que la perdiera en caso de volver a enviudar. Tenemos el ejemplo de Doña Leonor de Andrada, viuda del comendador Cervantes, quien no volvió a casarse pero continuó controlando la encomienda de Xalatlaco a pesar de que esta fue tasada de nuevo⁶⁸. Estas encomenderas constituyeron lo que llamaríamos actualmente *mujeres empresarias* que dedicaron su tiempo a los negocios y a la familia, conservando y aumentando el patrimonio familiar y aprovechando por supuesto al máximo sus influencias y relaciones de poder.

Las mujeres bígamas y las cantoneras, según los postulados tomistas, reafirmados posteriormente en Trento, fueron consideradas como un mal necesario que evitaba delitos mayores como las violaciones, estupro y otros crímenes contra natura. Es por esta razón que el lenocinio fue permitido por el uso y beneficio social que implicaba, en otras palabras, se puede decir que esta práctica no era aplaudida pero tampoco fue atacada.

67 Zavala, S. (1935). *La encomienda Indiana*. Junta de Relaciones culturales del ministerio de España, p. 211.

68 González del Cosío, F. (1952). *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*. AGN, p. 556.

Las bígamas y las cantoneras, prostitutas o virgueras fueron mujeres que rompieron con el pretendido orden cristiano que imponía el imperio español. Generalmente estos calificativos iban de la mano y guardaban una estrecha relación con la prostitución tal y como se la conoce. Las mujeres que fueron denunciadas no pertenecían a la mancebía y ejercieron el oficio más antiguo del mundo por su cuenta. Muchas de ellas se relacionaron con soldados, con conquistadores y con algunos artesanos de poca monta. La mayoría de las veces pertenecieron a grupos marginales y estuvieron motivadas por un mejoramiento personal.

Desde la etapa antillana se reguló la migración de personas tratando así mismo de que llegaran individuos dignos de ejemplificar lo mejor de los valores castellanos y cristianos. Por lo menos eso es lo que se intentaba, pero parece que no se logró porque las mismas Leyes de Indias recopiladas un siglo después siguieron sancionando a aquellos capitanes que permitieron el traslado de mujeres de dudosa moralidad. La profesión, aunque mal vista, fue regulada por una Real Cédula del 9 de agosto de 1538 que autorizaba la construcción de la primera casa de mancebía en la ciudad de México dependiente del Cabildo⁶⁹. Las clases dirigentes en la Nueva España pronto trataron de institucionalizar la prostitución al igual que en otros lugares de la Península. Todo y con eso, no pudieron controlar realmente esta actividad pues algunas de las mujeres que la practicaban lo hacían de manera clandestina escapándose de los controles del Cabildo, sobre todo en lugares como los mesones y hostales. La ciudad de México ya desde sus inicios contó con las características requeridas para la

69 Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de México, 1088, L. 3, F. 152. Real Cédula por la que se hace merced a la ciudad de México, según lo había suplicado, del suelo de la casa pública de mancebía que en esa ciudad se hubiere de hacer, para propios de ella, y haciéndola esa dicha ciudad a su costa y misión, queremos y mandamos que sea suya propia e que ninguna otra persona la pueda hacer sino es dicha ciudad.

autorización y construcción de una casa de mancebas, es decir, una gran población flotante que requería de servicios sexuales.

La primera casa de mancebía fue instalada en la actual calle de Mesones, porque precisamente ahí se localizaban los hostales y estancias para los pasajeros que frecuentaban la ciudad. Posteriormente esta calle empezó a denominarse calle de las gayas aludiendo a la profesión que ejercían estas mujeres. Desde su establecimiento en 1538, la casa fue habitada por españolas que ejercieron su profesión vigiladas y cuidadas por sus respetivos *padres, madres o abadesas*.

Algunas de sus internas también llegaron a dominar y practicar *oficios cristianos* como la costura, o el hilado de oro, como el caso de Beatriz Morales, quien al igual que la mayoría y por la pérdida de los padres, esposos o rupturas de tipo familiar se vieron en la necesidad de practicar algún tipo de prostitución y, aunque no fueron acusadas por esta práctica, en cambio sí incurrieron en el delito de la de bigama⁷⁰. El tipo de sanciones que les aplicaban diferían de los castigos masculinos debido a la mentalidad patriarcal heredada desde la Edad Media. Algunos de los castigos, además de perder los pocos bienes que poseían, consistían en ser herradas en la frente para escarnio público, tal fue el caso de Elvira Pérez quien fue acusada ante Francisco Tello de Sandoval en 1545 por estar casada dos veces⁷¹.

En el Archivo General de la Nación de México se han localizado 13 procesos incoados a mujeres peninsulares durante el siglo XVI. El primero se realizó antes de la toma de Tenustitlán⁷². Cuando se buscaron las licencias de traslado de estas mujeres no se localizaron, lo que hace suponer una serie de desarraigos y transgresiones por parte de ellas. Al igual que todas las cantidades de pasajeros mencionados

70 AGNM, Inquisición, v. 185, exp. 5.

71 AGNM, Indiferente General, caja 1691, exp. 4, proceso contra Elvira Pérez.

72 AGNM, Inquisición, v. 318, s. exp. fs. 382-388, proceso contra Inés Patiño, 1518.

en este trabajo, no significa que estas trece mujeres hayan sido la totalidad, pero en cambio sí nos pueden dar una mejor idea de la dinámica novohispana en esos años. Pues a través de estos delitos las mujeres burlaron la estructura y la moralidad que se les trató de imponer.

Es delicado aplicarles el calificativo de delincuentes, pues en muchas ocasiones a través de los procesos se pueden observar los móviles de lo que se denomina bigamia: malos tratos, cambios de residencia, ambición económica; en fin, los argumentos pudieron ser cientos o no; como el de Inés Hernández que se casó por segunda vez a los diecinueve años, alegando que su primer marido “no hazia vida marital con ella y estaba apartado della y la negó por su mujer”⁷³. Justificaciones para la bigamia y la prostitución puede haber muchas, pero el caso de Quiteria Sánchez es un extremo de las justificaciones moralistas. Ella fue acusada y procesada por cuarta vez en 1572 por el mismo tipo de delito y lo curioso del caso es que su último esposo llegó a presentar testigos falsos para poder casarse con ella. Ya desde el reinado de Carlos I se declaró que los bigamos eran culpables de alevosía, puesto que sabían de antemano del compromiso que habían contraído ante los ojos de Dios, y este era prácticamente indisoluble. Las sanciones se fueron incrementando y su hijo Felipe II en una pragmática ordenó en 1566: “*Y mandamos que la pena que está puesta por las leyes de nuestros reynos contra los que se casan dos vezes, en caso de que se les avía de poner pena corporal y señal, se commute en vergüenza pública y diez años de servicio de galeras*”.

Por lo tanto, no se pueden generalizar las causas, motivos ni razones de estos delitos contra la moral y las buenas costumbres novohispanas. Es curioso observar que las prostitutas no violaban ningún

73 AGNM, Inquisición, v. 22, exp. 3, f. 15, proceso contra Inés Hernández o Florentina del Río, 1536.

sacramento, claro, en el caso de que no estuvieran casadas, por lo tanto no se la juzgaba⁷⁴. Algunas de ellas aseguraban ser buenas cristianas y decían que preferían ser bígamas a estar amancebadas⁷⁵, por eso se dice que la bigamia y la prostitución muchas veces van de la mano cuando se leen estos procesos.

El Cabildo de la ciudad de México se benefició de este dinamismo social tasando y regulando sus actividades y tarifas, por lo que se comprende que fueron, además de las razones anteriormente expuestas, razones de tipo económico las que propiciaron el incremento de estos lugares. Algunas de ellas obtuvieron un mayor nivel y prestigio, lo que les permitió alquilar su propia casa y recibir en ella a sus clientes y protegidos, pero fueron casos aislados.

A pesar de su regulación y vigilancia, las internas en muchas ocasiones fueron extorsionadas por los mismos dueños de la mancebía, ya sea cobrándoles excesivos precios por el alquiler de las habitaciones, de la comida o cualquier gasto médico que llegaran a necesitar.

74 AGNM, Inquisición, v. 318 exp., fs. 382-388, proceso contra Inés Patiño. v. 28, exp-7, fs. 135-137, contra Ana Pérez, 1536.
v. 22, exp. 3, fs. 15-30, contra Inés Hernández o Florentina del Río, 1536.
v. 22, exp. 4, fs. 30, contra Isabel Muñoz, apodada la Muñoz, 1536.
v. 36, exp. 2, fs. 142-152, contra Catalina de Espinal, alias de Torres, 1537.
v. 22, exp. 12, fs. 209-234 y 278-279, contra Beatriz González, 1538.
v. 36-1, exp. 6, fs. 199-223, contra María de Soto, 1538.
v. 23, exp. 6, fs. 30-48, contra Ana González, 1553.
v. 23, exp. 7, fs. 49-68, contra Elena Núñez, 1554.
v. 22, exp. 13, fs. 235-276, contra Juana Vázquez, 1559.
v. 91, exp. 4, fs. 225-270, contra Quiteria Sánchez, 1572.
v. 134, exp.7, sin numeración, Inés de Espinosa o Inés Rodríguez de Espinosa, 1580.
v. 185, exp. 5, sin numeración, contra Beatriz de Morales o de Ribera, 1595.

75 AGN, México, Ramo Inquisición, Vol. 22, exp. 3, fol. 15. Proceso contra Inés Hernández o Florentina del Río. Se casó por segunda vez a los 19 años y el argumento que presentó en el juicio fue que su primer marido “*no hazia vida maritable con ella y estaba apartado della y la negó por su mujer*”.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo ha quedado demostrado el importante papel social y económico de las mujeres españolas en el proceso de conquista, colonización y afianzamiento de las políticas poblacionales de la corona española. Las imágenes de indefensión que intentaron proyectar se desvanecieron cuando se abrieron uno a uno los documentos presentados. Por lo tanto, se puede afirmar que la migración hacia la capital de la Nueva España fue, además, un proceso multicultural que enriqueció la convivencia de todos los sectores novohispanos, pues llegaron mujeres con diferentes costumbres, además con distintos niveles económicos y sociales. A pesar de no estar consideradas en las historiografías anteriores ejercieron su influencia en sus mundos privados y públicos a través de relaciones maritales y familiares con los miembros de su sociedad localizándolas en el comercio, los bienes raíces y hasta en las actividades más pecaminosas, como la prostitución. La documentación que se ha presentado es solamente la punta de un gran iceberg, presenta una gran riqueza que deberá de aflorar en futuras investigaciones. Nos ha mostrado diferentes facetas sociales y económicas, en donde diferentes colectivos vinculados con las peninsulares estuvieron enlazados en unos años que fueron de gran importancia para el desarrollo del virreinato de la Nueva España y cuya influencia todavía es patente en el México actual.

BIBLIOGRAFÍA

Actas del Cabildo de la Ciudad de México, Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México, (1976), siglo XVI. FCE.

AGUIRRE, Gonzalo. (1972). *La población negra de México.* FCE.

- BORGES, Analola. (1972). “La mujer pobladora en los orígenes americanos” en *AEA*, T. XXIX.
- BOYD-BOWMAN, Peter. (1976). “Patterns of Spanish Emigration to the Indies until 1600” en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, No. 4.
- (1985). Índice geobiográfico de más de 56.000 pobladores de América Hispánica, 1493-1600. FCE.
- BURKE, Peter. (1992). *Formas de hacer Historia*. Alianza Editorial.
- COMNEMO, Ana. (1990). *La Alexiada*. Editorial Universidad de Sevilla.
- CUEVAS, Mariano. (1992). *Historia de la Iglesia en México, Documentos Inéditos*. Editorial Porrúa.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. (1994). *Historia de la verdadera conquista de la Nueva España*. Porrúa editores.
- DORANTES DE CARRANZA, B. (1987). *Sumaria Relación de las cosas de Nueva España, con noticia individual de los conquistadores y de los primeros pobladores*. Editorial Porrúa.
- ENCINAS, Diego de. (1945). *Cedulario Indiano*. Estudio e índice de Alfonso García Gallo. Cultura Hispánica, V. I.
- ENCONTRA Y VILALTA, María José. (2013). *Tesis de doctorado, Mujeres europeas en la capital de la Nueva España durante el siglo XVI*. Universidad Iberoamericana.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, F. (1982). *Libros y Libreros en el Siglo XVI*. FCE.
- GALLEGO, José Andrés. (2002). *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. EUNSA.
- GARCÍA MARTÍNEZ, M. J. (1988-89). “Fechas clave para la Historia de las Matronas en España” en *Hiades, Historia de la Enfermería*, N. 5-6, pp. 243-259.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. (1977). *Evangelización y Conquista*. Editorial Porrúa.
- GONZALBO, Pilar. (1988). *Catálogo de escrituras del siglo XVI*. Colegio de México.
- GONZÁLEZ DE COSÍO, Francisco. (1952). *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XV*. AGN.
- ICAZA, Francisco. (1923). *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de la Nueva España*. Imprenta del adelantado de Segovia.

- KLEIN, Herbert. (2007). *African slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford University Press.
- MARTÍNEZ, José Luis. (1983). *Pasajeros a Indias, viajes trasatlánticos en el siglo XVI*. Alianza editorial.
- MORANT, Isabel, et al. (2005). *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. V. I. Ediciones Cátedra, Grupo Anaya.
- MURIEL, Josefina. (1946). *Conventos de Monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago.
- NAVARRETE, María Cristina. (2005). *Génesis y Desarrollo de la esclavitud en Colombia, siglos XVI y XVII*. Programa editorial, Universidad del Valle.
- NEWSON, Linda and Minchin, Susie. (2007). *From the capture to sale: The portuguese slave trade to spanish south america in the early seventeenth century*. Brill.
- OTTE, Enrique. (1993). *Cartas privadas de los emigrantes en Indias, 1540-1616*. FCE.
- O'SULLIVAN, Nancy. (1956). *Las mujeres de los conquistadores. La mujer española en los comienzos de la colonización americana*. Compañía Bibliográfica Española.
- PIZÁN, Cristina. (1999). *La ciudad de las damas*. Ediciones Siruela.
- RAMÍREZ APARICIO, Manuel. (1888). *Los conventos suprimidos en México*. Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos.
- Recopilación de los Reinos de Indias 1681*. (1987). Tomo cuarto, libro IX, Título XXVI, Ley XVI. Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. (1969). *El derecho penal en la monarquía absoluta, siglos XVI, XVII y XVIII*. Editorial Tecnos.
- ZAVALA, Silvio. (1935). *La encomienda Indiana*. Junta de Relaciones culturales del ministerio de España.

Archivo General de Indias, Sevilla (AGIS)

Indiferente, 2061, N. 55. 1538.

5225A, N. 1, R. 37, Juana de Ayala.

Indiferente, 2051, N. 32. Fecha probable 1566.

AGIS, Audiencia México 23, N. 73.

Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de México, 1088, L. 3, F. 152.

Real Cédula por la que se hace merced a la ciudad de México, según lo había suplicado, del suelo de la casa pública de mancebía que en esa ciudad se hubiere de hacer para propios de ella, y haciéndola esa dicha ciudad a su costa y misión, queremos y mandamos que sea suya propia e que ninguna otra persona la pueda hacer sino es dicha ciudad.

AGIS, Ana Vázquez, Contratación 5242, N. 2, R. 45.

AGIS, México 1088, L1, F. 147-148.

AGIS, México 1088, L1, F. 156R-156V.

AGIS, Contratación, 5225A, N. 1, R. 37, Juana de Ayala.

AGIS, 23, 1079/ México, 1064, L. 1.

AGIS, Audiencia de México, 23, N. 73.

AGIS, Francisca Díaz, Indiferente, 2051, N. 32. Fecha probable 1566.

Archivo General de la Nación de México (AGNM)

Inquisición, vol. 1, exp. 19, fojas 1-24.

Inquisición, vol. 5, exp.4.

Inquisición, v. 185, exp. 5.

Inquisición, v. 318, s. exp., fs 382-388, proceso contra Inés Patiño, 1518.

Inquisición, v. 22 exp. 3, f. 15, proceso contra Inés Hernández o Florentina del Río, 1536.

Inquisición, v. 318s. exp., fs. 382-388, proceso contra Inés Patiño.

v. 28, exp-7, fs.135-137, contra Ana Pérez, 1536.

v. 22, exp. 3, fs. 15-30, contra Inés Hernández o Florentina del Río, 1536.

v. 22, exp. 4, fs. 30, contra Isabel Muñoz, apodada la Muñoz, 1536.

v. 36, exp. 2, fs. 142-152, contra Catalina de Espinal, alias de Torres, 1537.

v. 22, exp. 12, fs. 209-234 y 278-279, contra Beatriz González, 1538.

v. 36-1, exp. 6, fs. 199-223, contra María de Soto, 1538.

- v. 23, exp. 6, fs. 30-48, contra Ana González, 1553.
- v. 23, exp. 7, fs. 49-68, contra Elena Núñez, 1554.
- v. 22, exp. 13, fs. 235-276, contra Juana Vázquez, 1559.
- v. 91, exp. 4, fs. 225-270, contra Quiteria Sánchez, 1572.
- v. 134, exp.7, sin numeración, Inés de Espinosa o Inés Rodríguez de Espinosa, 1580.
- v. 185, exp. 5, sin numeración, contra Beatriz de Morales o de Ribera, 1595.

Inquisición, exp. 3, fol. 15. Proceso contra Inés Hernández o Florentina del RÍo. Se casó por segunda vez a los 19 años y el argumento que presentó en el juicio fue que su primer marido “*no hazia vida maritable con ella y estaba apartado della y la negó por su mujer*”.

Indiferente General, caja 1691, exp. 4, proceso contra Elvira Pérez.

Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (AGNCM)

Ana Vázquez, Inquisición, V. 152, exp. 2, año 1594.

V. II, f. 439R y V. DLIV R y V, v. I, 132R y 133R.

Vol. I, fols. 62V y 63R, Francisca de Valdivieso, 13 de septiembre 1525.

29 de enero de 1538, fols. 638R y 639R.

9 de junio de 1528, v. III, fols. 395 R y 396 R.

Notario Juan Fernández del Castillo, 4 de marzo de 1527.

Fol. 681 R y V. 14 de febrero de 1538.

V. I, fols. 62V y 63R. 13 de septiembre de 1525.

Notario Juan Fernández del Castillo.

V. I, fols. 182R y 183R.

V. II, 484V y 485V, 30 de octubre de 1527, Catalina Pérez.

V. I, fols. 62V y 6 R, Francisca de Valdivieso, 13 de septiembre de 1525.

V. I, fols. 132R y 133R., Francisca de Valdivieso, 14 de octubre de 1525.

V. II, fols. 439R y V. DLIV R y V. Poder General de Juan Domínguez Punta a Francisca de Valdivieso, su mujer, 10 de octubre de 1527.

V.II, fols. 39 V y 40 R, CXLII R., Isabel Rodríguez, 12 de febrero de 1527.
V. II, fols. 409R y 411R XR y DXII R, testamento de Isabel Rodríguez realizado 11 de septiembre de 1527.
Francisca de Valdivieso, 13 de septiembre de 1525, fols. 62V y 63R.
Isabel de Ojeda, 16 de noviembre de 1525, fols. 216V y 217V.
Bartola de Saavedra, 19 de agosto 1536, fols. 58R y 59R.
María Gutiérrez, 22 de agosto 1536, fols. 69R y 69V.
María del Toral, 18 de marzo de 1593, Número de registro 797, Libro 1, foliación posterior 95V.
Isabel de Ojeda, 16 de noviembre de 1525, fols. 216V y 217V.
María de Espinosa, 19 de julio de 1578, Número de registro 2025, foliación original 312/312V.

DEL CULTO AL MITO: NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Con motivo del viaje apostólico a España y de la visita que realizó al Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en Cáceres, el 4 de noviembre de 1982, el Papa Juan Pablo II manifestó:

Es indiscutible la estima tan grande que le tengo a la Virgen de Guadalupe de México. Pero me doy cuenta de que aquí están sus orígenes. Antes de haber ido a la Basílica del Tepeyac, debería haber venido aquí para comprender mejor la devoción mexicana.

La polémica en torno a la vinculación histórica de ambas vírgenes ha generado mucha tinta. Expertos en mariología y autoridades eclesásticas de España sostienen que el culto a la Virgen de Guadalupe, imagen que se venera en Extremadura desde hace siete siglos, fue llevado a la Nueva España por los primeros evangelizadores, lo que dio origen a la Guadalupana de México. Sin embargo, sostienen, esta imagen fue desligada totalmente de la original mediante “leyendas” y supuestas apariciones en el cerro del Tepeyac, transformándola en símbolo de identidad nacional en el siglo XIX. El hoy fallecido archivero y cronista del Real Monasterio de Guadalupe, fray Sebastián García

Rodríguez, en una entrevista concedida a la revista mexicana *Proceso* hace dieciséis años, afirmaba: “En México, las autoridades de la Basílica de Guadalupe no aceptan la vinculación histórica de aquella Virgen con la nuestra. Y la mayoría de los mexicanos cree que su Virgen de Guadalupe es la única; ignoran que la original se encuentra aquí”¹.

El tema de la Virgen de Guadalupe resulta inagotable y su actualidad siempre renovada suscita regularmente estudios de carácter tanto apologetico como crítico. La historiografía mexicana, desde el trabajo precursor de Francisco de la Maza (1949), subraya que el guadalupanismo mexicano fue un proceso ideológico que nació a mediados del siglo XVII y fue definiendo las aspiraciones culturales de la sociedad novohispana a través de la imagen y de la oratoria sagrada durante más de doscientos años. Para los historiadores, el fenómeno de la Virgen de Guadalupe tiene una historicidad propia cuyas fuentes se remontan al siglo XVI, cuando se mencionan los primeros indicios del culto o devoción en los años iniciales de la evangelización y de la incipiente presencia de la Iglesia católica en México. En ellos se advierte el sincretismo entre las antiguas tradiciones indígenas y la mariología española.

A diez años de la conquista de México se defendió la creencia de que entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531 la Virgen María se había aparecido tres veces al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac, conocido también como Guadalupe, lugar donde según Bernal Díaz del Castillo (1970), cronista y compañero de Cortés, se refugiaron los españoles el 30 de junio de 1520 durante la llamada *Noche Triste*, cuando huyeron de la ciudad ante el poder mexica. La virgen pidió al indio que llevara el mensaje al obispo de México Juan de Zumárraga,

1 Rodríguez, Felipe. (2015, diciembre 12). *La otra Virgen de Guadalupe*. Vanguardia. <https://vanguardia.com.mx/articulo/precursora-de-la-virgen-de-guadalupe-esta-en-extremadura-espana>

de que se construyeran un santuario allí donde se había manifestado. Ante la incredulidad del prelado, la virgen se apareció nuevamente a Juan Diego con la misma petición a lo que él solicitó una prueba para que el prelado creyera en su palabra. En una 3ª aparición pidió al nativo que subiera a la cima del cerro árido y cortara rosas de Castilla para llevarlas al obispo. El acontecimiento Guadalupano se cierra con dos “milagros”: la aparición al tío del vidente que estaba enfermo y su curación; y el milagro de la impresión de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en la tilma de Juan Diego en presencia del obispo. Esta sagrada imagen es la que se venera en la “Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe” en la Ciudad de México (Figura 1).



FIGURA 1. *Virgen de Guadalupe*. Copia fiel del ayate de Juan Diego.

TESTIMONIOS HISTÓRICOS

Dos son los textos históricos de mayor repercusión para la historiografía guadalupana en el siglo XVI, en donde se da crédito a la leyenda sobre las apariciones y la milagrosa impresión de la imagen de la Virgen de Guadalupe en la tilma del indio Juan Diego. El más antiguo pertenece a la tradición indígena (Figura 2) y se conoce con el nombre de *Inin huei tlamahuizoltzin omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli*

Santa María, que se traduce como “El gran acontecimiento con que se apareció la señora reina del cielo, santa María”, entre los que se encontr

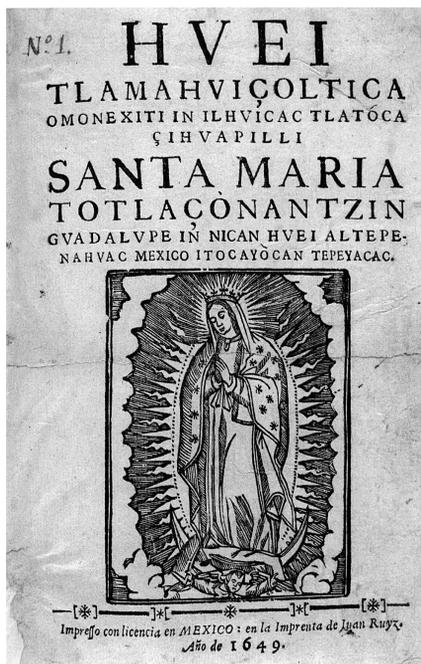


Figura 2. Luis Lasso de la Vega, Nican Mopohua. 1649, Centro de Estudios de Historia de México, Carso.

aba el conocido texto Nican Mopohua, que el autor hace parecer como propio texto náhuatl, atribuido durante siglos al sabio indígena Antonio Valeriano y publicado por primera vez por Luis Lasso de la Vega en 1649. En opinión del historiador mexicano E. O’Gorman (1986) Valeriano fue el “inventor del *guadalupismo mexicano*” y elaboró el texto en 1556, poco después de que la imagen hubiera sido puesta en la ermita, entre noviembre de 1555 y septiembre de 1556. Miguel León-Portilla (2000) avala también a Valeriano como escritor del relato por conocer numerosos textos de

la antigua tradición indígena y de la estilística.

En la década de los años 1990 el historiador norteamericano Stafford Poole (1995), después de una meticulosa investigación historiográfica, señaló que el texto indígena recibió su forma final de Luis Lasso de la Vega y sus colaboradores indígenas en 1649. Aunque no existe acuerdo al respecto estamos ante un testimonio privilegiado del proceso de transculturación del cristianismo en el virreinato de Nueva España, el cual ha servido y sirve de inspiración a filosofías

y teologías mexicanas tanto como a la pastoral eclesiástica en el México actual.

Para Poole, este culto existía desde mediados del siglo XVI y se sabe que circulaban rumores relativos a los milagros operados por la pintura o estatua depositada en la ermita del Tepeyac, como siempre había sucedido en los santuarios marianos del Viejo Mundo (Noguez, 1993). Poole recalca el extraño silencio observado durante el siglo XVI por parte de quienes normalmente debían haber registrado, comentado y celebrado las “apariciones” del Tepeyac en referencia a Bernardino de Sahagún y a fray Juan de Zumárraga. Los famosos textos considerados tradicionalmente por los “aparicionistas” como fundadores aluden en primer lugar al *Nican Mopohua*, y este no existió más que en copias y hasta 1921 no pasó a ser una lectura obligada y definitiva por iniciativa del padre Cuevas. En suma, la existencia de una tradición oral indígena constituyó la trama del relato escrito, en náhuatl clásico, por el entonces vicario y capellán del santuario de Guadalupe, Luis Lasso de la Vega, con la ayuda de letrados indígenas. Es muy posible además que el relato fundador, bajo sus diversas modalidades, fuese una *variante de la historia de la virgen de los Remedios*.

Por su parte, el polémico historiador y teólogo alemán Richard Nebel subraya que este texto sincrético hispano-indígena permitió un cierto grado de continuismo espiritual. De manera que se tornó en elemento decisivo en el largo proceso de formación de una cultura mexicana mestiza.

La adaptación del modelo aparicionista español a la idiosincrasia de los indios —que se da en el *Nican Mopohua*— facilitó que se identificaran con el relato y que el culto guadalupano les resultara más significativo y cercano que otras advocaciones de origen español, trasladadas a la Nueva España, como fueron la Virgen del Rosario, de los Remedios o de Loreto (Taylor, 2010). Simultáneamente los elementos hispánicos del relato contribuyeron a que españoles y mestizos se

sumaran al culto que, a mediados del siglo XVII, llegó a interesar a las autoridades eclesiásticas del virreinato.

El segundo texto histórico tiene que ver con *la Información* que fray Alonso de Montufar, sucesor de Zumárraga y arzobispo de la Nueva España entre 1551 y 1572, mandó practicar con motivo de un sermón que predicó en la capilla de San José de Naturales del Convento de San Francisco de México, el Provincial de la orden franciscana –Fray Francisco de Bustamante– acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe el 8 de septiembre de 1556.

Se desconoce en qué año se erigió la ermita del Tepeyac (Torre Villar, 2001), si bien el mérito se atribuye a Montufar quien fue el principal dinamizador del culto mariano a la Virgen de Guadalupe. Las fuentes confirman el dato de que fue Montufar y no Zumárraga quien construyó una ermita en el lugar donde se encontraba el santuario levantado por los franciscanos, en el que los naturales adoraban a la diosa Tonantzin. En conformidad con este argumento Richard Nebel aseguró que el culto a Guadalupe, que se fundaba en las apariciones de la Virgen en Tepeyac y en los milagros narrados en el periodo siguiente, no comenzó en 1531 con el destinatario del mensaje de la Virgen, sino en 1555 con Montufar, verdadero promotor de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en aquellos años.

El arzobispo llegó a México con el doble encargo de llevar a cabo la labor evangelizadora de los indios y ordenar la vida parroquial de la diócesis conforme a los acuerdos que se habían tomado en Trento, donde la reforma católica se centró en la defensa de la ortodoxia, la estricta observancia de la legislación canónica, la uniformidad de las prácticas religiosas, la defensa de la autoridad diocesana frente a las órdenes religiosas, el fortalecimiento del culto y del ceremonial litúrgico, la promoción de imágenes sagradas, la exaltación de la Virgen María y la veneración de sus diversas advocaciones. En este

contexto se comprende mejor que el episcopado novohispano apoyara la nueva devoción mariana del Tepeyac.

Los franciscanos, entre ellos Fray Bernardino de Sahagún, calificaron el culto a la virgen del Tepeyac como “invención satánica para paliar la idolatría” (Sahagún, 1969), poniendo en evidencia las tensiones que rodeaban al culto a las imágenes sagradas en el siglo XVI. Si bien fue la polémica entre Montufar y el Provincial franciscano (De La Torre & Navarro, FCE, México, 2007) la que precipitó el apoyo decidido a la nueva devoción del Tepeyac por parte del arzobispo.

Los franciscanos, en consonancia con la *Philosophia Christi* y el movimiento humanista, pugnaban por liberarse de las obligaciones rituales, por volver a una religiosidad más espiritualizada centrada en la figura de Cristo, ajena a las imágenes, milagros y prodigios. Por el contrario, el clero secular postridentino entendió que para desarraigar los ídolos y las creencias paganas era importante generar una devoción, dándole al santuario prehispánico un sentido milagroso dentro de los parámetros católicos que pudiera sustituir a las deidades prehispánicas. De manera que al terminar el siglo había surgido el culto a Nuestra Señora de Guadalupe y se iniciaba un proceso de desarrollo de dicho culto con muchas sombras y contradicciones.

LA IMAGEN EN EL CULTO GUADALUPANO

Llama la atención que el siglo XVI no conociera ninguna imagen de la Virgen de Guadalupe, excepto la del original sagrado, ni sermón o texto que autorizase el portentoso milagro de la aparición de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. El culto a la imagen de Guadalupe se convirtió en la segunda mitad del siglo XVII en la advocación predilecta de los criollos, lo cual no es óbice para entenderlo

en el contexto de muchas otras imágenes marianas cuya devoción fue trasladada del Antiguo Mundo a Nueva España. Las imágenes eran veneradas por los milagros que supuestamente realizaban o la protección que ejercían, lo que atraía la llegada de devotos a los santuarios. El historiador británico David Brading señaló en su importante estudio *La virgen de Guadalupe: Imagen y tradición* (2002) que la justificación para el culto de imágenes marianas fue dada por el franciscano beato Amadeo de Portugal, quien en su obra profética “Apocalipsis Nova” defendió que la Virgen estaba presente en las imágenes que la representaban, de igual manera en que Cristo estaba en la Eucaristía. Defensor de la Inmaculada Concepción, su pensamiento Mariano fue aceptado tanto por sus hermanos de la orden seráfica como por los jesuitas en el México del siglo XVII.

El culto de Nuestra Señora de Guadalupe en México fue expresión de la eficacia de la imagen, como se deduce de la iconografía de la Virgen existente a ambos lados del Atlántico, pero también lo fue la palabra que reforzó la devoción contribuyendo a promover el milagro del Tepeyac. El tópic y sus representaciones fueron fruto por igual de la imaginación y de la fe de una legión de predicadores y artistas que, junto con el peregrino devoto, en palabras de Jaime Cuadriello (2017) “fueron el agente más decisivo en la propagación del culto, y que han hecho suya cada mutación semántica y poética de esta sagrada imagen”.

La imagen de la Virgen de Guadalupe quedó acuñada secularmente tal y como aparecía estampada en el ayate (Figura 3): sobre un cúmulo de nubes, con corona y rodeada de rayos solares, vestida con túnica rosa y un manto azul decorado con estrellas que le cubre la cabeza. Su tez morena se asocia al natural de la Nueva España, pero sus facciones son europeas. Se apoya sobre la luna en cuarto creciente, que está sostenida por un ángel con las alas de color rojo, azul y amarillo. Antonio Valeriano se refería a ella en su historia de las apariciones



Figura 3. Miguel Cabrera: un retrato de la Virgen de Guadalupe, antes y después de la restauración, conservado en la parroquia de Salinas Victoria. Nuevo León, 1760, México.

como una Inmaculada india. *“Para la Virgen de Guadalupe se importó el nombre de una virgen célebre en la Madre Patria, y de otro la imagen de la Inmaculada Concepción forjada en la España de la Contrarreforma”* (Stoichita, 1992).

A pesar de ser uno de los temas más omnipresentes en la pintura barroca española apenas existieron representaciones de la Inmaculada en el virreinato novohispano. Ello se explica porque su culto estaba implícito en el de la Virgen de Guadalupe: *“la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México es el misterio de la Purísima Concepción... y poniendo los ojos en la Santa Imagen, ¿quién no ve que*

sus señas todas son de la Concepción?” (Cruz, 1781). Su vinculación con la Inmaculada fue defendida por el teólogo Miguel Sánchez, a mediados del siglo XVII, y el jesuita Francisco de Florencia (1982), principal difusor de las imágenes novohispanas.

La iconografía de la Virgen de Guadalupe es de indudable ascendencia apocalíptica, lo que avala la tesis que la vincula a la Inmaculada Concepción. Desde el Concilio de Trento la doctrina inmaculista quedó asociada al tipo apocalíptico descrito por San Juan, en el que se incluían elementos como la luna menguante, las manos en actitud de oración, la corona o los rayos solares que la rodean, que pasaron a formar parte de la iconografía guadalupana. El angelito que se sitúa a sus pies compendia de algún modo las presencias angélicas que menciona San Juan. La mandorla de nubes que la rodea alude a su condición de aparecida. Una serie de grabados de procedencia europea sirvieron de modelo a la Virgen de Guadalupe y ponen de manifiesto su ascendencia apocalíptica (Catálogo, 1988).

La más antigua e innovadora representación pictórica es la realizada por el español Baltasar de Echave Orio en 1606. Realizada sobre tabla (Figura 4) su semejanza con el original es enorme, buscando respaldar su naturaleza portentosa como indica el ayate. Orio se anticipó cuatro décadas a la aparición de las primeras obras aparicionistas impresas y ello demuestra que las pinturas guadalupanas fueron anteriores a los grabados.

Por otra parte, numerosos historiadores han apuntado una posible conexión con la imagen de Nuestra Señora de la Concepción (Figura 5) que se conserva en el coro de la iglesia del santuario extremeño. Se trata de una escultura en madera que representa a una virgen gótica apocalíptica con el niño en brazos, luce corona, se apoya sobre una luna menguante sostenida por un angelito y está rodeada de rayos.



Figura 4. Baltasar de Echave Orio, copia de la Virgen de Guadalupe. 1606.



Figura 5. *Nuestra Señora de la Concepción o del Coro*. Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, Cáceres, España.

En el siglo XVII la pintura novohispana tuvo una función más devocional y social que artística y, junto a las temáticas europeas, comenzaron a aparecer otras, autóctonas, entre las que pronto destacó la Virgen de Guadalupe. Todos los artistas virreinales la incluyeron en su repertorio, siendo algunos verdaderos difusores de su cualidad milagrosa, entre quienes destacan Juan Correa y Miguel Cabrera, conocidos por su devoción guadalupana y por los distintos trabajos de ornato litúrgico que llevaron a cabo en la Colegiata de Guadalupe.

Entre los distintos modelos iconográficos, cabe destacar el que exhibía en los ángulos los cuatro medallones con las tres apariciones de la Virgen al indio Juan Diego y el Milagro de las rosas, de gran carácter narrativo. Juan Correa fue el primer artista en incorporarlas (Figura 6) en 1667 en un lienzo hoy conservado en el Museo de la

Pasión de Valladolid (Vargas, 1987). Veinte años después la iconografía de las apariciones quedó definida en los cuatro grabados que realizó el sevillano Matías de Arteaga y Alfaro, e ilustraron la obra *Felicidad de México* (1685) de Luis Becerra Tanco.



Figura 6. Juan de Correa. *Historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe*. 1667. Convento de San Francisco, Valladolid, España.

Otro elemento iconográfico que surgió en el siglo XVII fue la ornamentación con rosas y otras variedades florales, relacionado con las guirnaldas que los indios ponían ante la imagen de la Virgen (Figura 7). También de esta época data la incorporación de ángeles y arcángeles. Un siglo después se delimitó un espacio en la parte central inferior del lienzo en el que pueden aparecer tres tipos de escenas: San Juan escribiendo el Apocalipsis, (composición derivada del texto de Miguel Sánchez); la aparición de la Virgen a Juan Bernardino (el tío enfermo de Juan Diego); o el Santuario de Guadalupe en el Monte Tepeyac.



Figura 7. Miguel Cabrera. *Virgen de Guadalupe*. Siglo XVIII. Col. particular.

LA TEOLOGÍA EN EL SERMÓN GUADALUPANO

En el caso guadalupano el culto, como hemos visto, precedió a la fundamentación teológica. Criollos y mestizos visitaban la ermita de Tepeyac para ver una imagen e invocar sus favores, pero no fue hasta el siglo XVII cuando se dio un tratamiento teológico a la devoción a través del análisis de los textos de los Evangelios y de su exégesis en relación a la Virgen criolla. Además, la formación de la historiografía guadalupana coincidió con el *Siglo de Oro* de la devoción mariana en la propia España. Como bien señala la historiadora mexicana Alicia

Mayer (2010), los predicadores novohispanos tomaron como punto de partida para sus interpretaciones teológicas e históricas el libro del presbítero Miguel Sánchez, escrito en 1648, *Imagen de la Virgen María, madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. Es decir, ciento veinte años después del establecimiento del culto. Con esta publicación se consolidó la trama narrativa de la leyenda a la vez que adquirió un sustento teológico y se adoptó al público español culto. Esta obra fue la primera que dio a conocer en extenso la mariofanía del Tepeyac y los primeros milagros en castellano.

Sánchez realizó una interpretación bíblica, astrológica y cabalística del fenómeno y trató de insertarlo en la historia general de Nueva

España. Para ello se basó en el capítulo XII del Apocalipsis de San Juan y utilizó el pensamiento de San Agustín como herramienta interpretativa. En la portada del libro del bachiller Miguel Sánchez (Figura 8). La Virgen estaba apoyada sobre un nopal, acompañada de dos ángeles arrodillados, un águila bicéfala y un escudo pontificio. Con ella se quería manifestar que contaba con el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas con un sentido ideológico y religioso. No se puede olvidar que todas las copias guadalupanas incluían

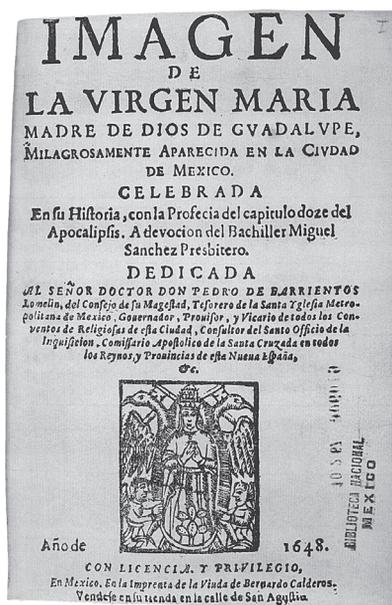


Figura 8. Miguel Sánchez. *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. 1648. Biblioteca Nacional de México.

un mensaje implícito que exaltaba su origen divino. Según el historiador Jaime Cuadriello (1898), la Virgen había sido investida de un culto aún más elevado que el de la madre de Dios y poseía unas cualidades especiales en base a su material y misterioso mecanismo de impresión.

Según Octavio Paz, “Los criollos buscaron en las entrañas de Tonantzin-Guadalupe a su verdadera madre. Una madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea” (2002, 22). Los llamados “evangelistas guadalupanos” fueron los primeros en afianzar la mariofanía del Tepeyac en la segunda mitad del siglo XVII. Me refero a los citados Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega (1649), a Luis Becerra Tanco (1666) y a Francisco de Florencia (1688). Sus obras se convirtieron en imprescindibles para preparar los sermones guadalupanos de una pléyade de predicadores criollos, nacidos los más importantes en la Nueva España, conscientes de haber heredado una cultura propia constituida por elementos españoles e indígenas, quienes al predicar subrayaban que los habitantes de México tenían una serie de elementos comunes que los distinguían de otros pueblos, tanto de España como de los otros pueblos americanos.

Después de las densas obras exegéticas de Miguel Sánchez de 1648 y de Luis Lasso de 1649, el texto de Luis Becerra, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*, editado en 1666, ocupó un sitio fundamental en el desarrollo del guadalupanismo novohispano del siglo XVII. Sucesivas reediciones póstumas con el título *Felicidad de México en el principio y origen que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe* (Figura 9) destacaron por ser un relato ágil y sintético de las apariciones, por su defensa de la historicidad de las mismas a partir de los testimonios de la tradición indígena y por su intento de dar una explicación científica, al menos dentro de los términos de su época, a algunas de las características de la imagen.

Fue el primero que intentó dar una explicación de la impresión de la imagen guadalupana en el ayate y que explicó que el rostro moreno de Guadalupe fue una predilección por el pueblo de México. En su

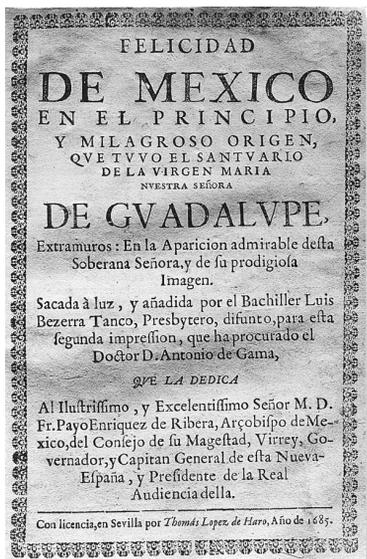


Figura 9. Luis Becerra Tanco. *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el Santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe*. Sevilla, Thomas López Haro, 1685, Museo de la Basílica de Guadalupe.

juventud fue señalado como lector de lengua mexicana en la universidad, examinador sinodal de dicha lengua en el arzobispado y ministro de doctrina por treinta y dos años, con título de cura de diversos partidos. Su biógrafo contemporáneo, el bachiller López de Avilés, dice que era perito en lengua hebrea y griego, consumado en la latina, concedor de la italiana, la francesa y portuguesa. Muy versado en el otomí y un Cicerón en la mexicana, buen poeta y gran retórico. Dedicó mucho tiempo al estudio de la física, la química, las matemáticas y la astronomía (Arroniz, 2018).

EL INDIO EN LOS SERMONES GUADALUPANOS

Los sermones fueron un vehículo fundamental en la comunicación en la época colonial. Junto con las imágenes, el teatro y el catecismo fueron elementos claves en el proceso de aculturación; y, en consecuencia, han sido y son fuentes significadas para la investigación histórica. Los pioneros en el estudio del culto guadalupano se

remontan a mediados del siglo pasado y son, entre otros, Francisco de la Maza (1949, 1953), Ernesto de la Torre Villar (1983), Edmundo O’Gorman (1986) y Jorge Traslosheros (1998). En el siglo XXI la literatura homilética ha sido cultivada con gran éxito por David Brading (2002, 2005), Carlos Herrejón Paredes (2003), William Taylor (2010) y Alicia Mayer (2010).

El mundo indígena entró a formar un lugar relevante en el acontecimiento guadalupano desde la publicación del *Nican Mopohua* no solo a través de la figura de Juan Diego, sino por su participación como *médium* del milagro. El culto, a continuación, actuó de catalizador de la población novohispana y sirvió de apoyo a la labor unificadora de los frailes. Evangelizadores y predicadores eran conscientes de la necesaria inclusión del indio en la historia cristiana; la naturaleza humana del indio quedaba reconocida desde el momento en que la Virgen se apareció a Juan Diego y no a un hombre sabio en la ley, como manifiesta Joseph Vidal de Figueroa en el primer sermón específicamente guadalupano pronunciado en 1661:

Aparece María Señora Nuestra en Guadalupe de México, no a sacerdote alguno, ni a sabio, ni a español, sino a un indio bárbaro, que duda de que le crean, recién reducido a la fe, porque no fuera cierta la conversión de los indios a la ley del Evangelio, si se revelara misterio tan soberano, como el que se representa en aquella Imagen, a un hombre sabio en la ley, sino a un pequeño en su humildad.

A la altura de 1660 el proceso evangelizador seguía teniendo detractores ante la reincidencia de los naturales en su culto a los antiguos dioses. El sermón evidenciaba la polémica en torno a la administración de los sacramentos (bautismo y matrimonio) y las dudas respecto a la penitencia. Vidal interpretó, y muchos otros predicadores, que la aparición de la Virgen abatió la idolatría y fortaleció el proceso de

conversión. Dios favoreció a los indígenas enviando la propia imagen de la Virgen de Guadalupe como medio eficaz para convertirlos e inculturarles. La heterogeneidad étnica, lingüística y cultural en la Nueva España no había facilitado el proceso de “asimilación” de una población diezmada y cuestionada. Ese proceso fue largo y requirió de un nuevo mito que aunó a criollos y naturales, mulatos y mestizos en la devoción común a la Virgen de Guadalupe. La presencia del indio en la retórica sagrada evidencia la toma de conciencia del “ente americano” así como la incorporación de los naturales de las Indias a la conciencia occidental cristiana.

La retórica indigenista del siglo XX ha promovido una narración utópica del acontecimiento guadalupano como estímulo positivo para los indios oprimidos, a quienes se les condujo a una fusión solidaria con europeos y mestizos y a la identificación con el emblema de la Virgen. Si bien los sermones ofrecen otra interpretación: el culto guadalupano formó parte del sentido ecuménico y reformista hispánico que buscaba incorporar a los indios a la Iglesia cristiana universal; el mito promovió la devoción común a las manifestaciones católicas y, en particular, a la Virgen de Guadalupe.

EL PROTO NACIONALISMO CRIOLLO EN LA ORATORIA SAGRADA

Cabe recordar que un aspecto central en la historiografía guadalupana vincula el culto a la Virgen con un proto nacionalismo criollo. Desde los trabajos pioneros de Francisco de la Maza (1949 y 1953), los aportes en la década de 1990 de los trabajos de Solange Alberro (1997) y de David Brading (2001 y 2005), entre otros, la Virgen de Guadalupe fue el estandarte del criollismo y símbolo de la diferenciación de los españoles americanos respecto de los peninsulares.

Los sermones nos remiten constantemente a la idea de la nación criolla de la Nueva España como un paraíso colmado de bendiciones. De la Maza subrayó a mediados del siglo XX que si bien el milagro



Figura 10. José de Rivera, Santa María. *Virgen de Guadalupe*. México 1778, óleo sobre tela. Museo Nacional de Historia.

guadalupano era de origen indígena, fue de floración criolla por el afán incontenible de la población criolla de tener algo propio, único, diferente donde representarse. La retórica del púlpito insistió en su carácter de Virgen criolla, oriunda de la tierra, por ser aparecida allá, con expresiones como México “*feliz pueblo de Guadalupe*”, “*Rosa indiana*”, “*nuestra mexicana azucena*”, “*Rosa criolla*”. Igualmente, las oraciones sagradas enfatizaron la patria criolla sin por ello dejar de subrayar una idea de pertenencia a la monarquía indiana, como súbditos de

ella, en total afinidad con la madre patria (Figura 10). Se observa en la comunicación homilética un sentimiento de ambivalencia del criollo decidido a exaltar las bondades de su “patria” a la vez que súbdito obediente de la Corona española.

Fueron los miembros de la Compañía de Jesús los más dinámicos en el fervor guadalupano y quienes más contribuyeron a que la devoción se extendiera a otras provincias novohispanas y fuera de España. Fueron ellos quienes lograron el reconocimiento pontificio del patrocinio de Guadalupe sobre la Nueva España (Figura 11). El 25 de mayo

de 1754 el papa Benedicto XIV emitió la bula *Non est equidem*, en la cual declaraba la jura de la imagen guadalupana como patrona de la Nueva España, con la consiguiente declaratoria, y la adición del 12 de



Figura 11. Alegoría de la declaración pontificia de Benedicto XIV el 24 de abril de 1754 del patronato Guadalupano sobre la Nueva España. Anónimo novohispano, siglo XVIII.

diciembre como fiesta que debía ser celebrada en todo el reino hispano por sus autoridades civiles y eclesiales. Según la tradición, el pontífice habría visto la copia hecha por Miguel Cabrera y llevada por el jesuita Francisco López hasta Roma y pronunció un fragmento del Salmo 147: *Non felicit taliter omni nationi.*

Un siglo y medio después, el día 12 de octubre de 1895, fue coronada la Virgen de Guadalupe, sin duda, el culto más importante de la historia de México. Por su promoción y ejecución fue obra de los

anhelos de la Iglesia mexicana de finales del siglo XIX, representada por prelados y creyentes en comunión con el papa León XIII. A través de sus palabras, la jerarquía católica plasmó su sentir y pensar acerca de la Iglesia, la sociedad, la Virgen, la historia de México y sobre sí mismos.

Durante el siglo XIX, tiempo de luchas políticas y doctrinarias, las oraciones sagradas formaron parte del discurso político cotidiano y del debate por la construcción de la nación. La Alegoría de la Patria Mexicana tiene su origen a principios de la guerra de independencia mexicana cuando un grabado impreso en un Préstamo patriótico

a principios de 1808 en favor del Rey N. S. D. Fernando Séptimo y sus vasallos españoles representa a la vieja España y a la Nueva España como dos figuras soberanas, como dos países distintos que están al mismo nivel; dos mujeres unidas en la defensa de la corona de Fernando VII. De manera que desde antes de que Miguel Hidalgo iniciara la lucha por la independencia en 1810, la imagen de la Patria soberana parece ser ya una realidad tangible.

Cuando Agustín de Iturbide proclama la independencia del Imperio Mexicano en 1821 y anuncia que este será el “Imperio más opulento de la tierra”, la imagen de la Patria liberada y las alegorías de la Patria opulenta (Figura 12) cuidando sus emblemas y riquezas, son utilizadas con fines de propaganda política por el Emperador y sus seguidores. Las figuras de don Miguel Hidalgo y de don Agustín de Iturbide en los primeros años de vida independiente trataron de conciliarse, pero conforme las contradicciones entre los llamados liberales y los llamados conservadores se hicieron más pronunciadas ambas figuras pasaron a formar parte de la batalla ideológica.

El discurso cívico-patriótico estuvo ligado al religioso desde el inicio de la vida independiente. Razón por la que los historiadores están de acuerdo en afirmar que, a pesar de los conflictos entre la Iglesia y el Estado, la construcción de la historia como discurso de identidad no fue obra exclusiva del Estado liberal ni del episcopado nacional, sino de una colectividad intelectual de muy distinto signo que tuvo que tomar en cuenta las tradiciones construidas a lo largo de los siglos.

Desde una perspectiva secularizada y/o sacralizada, los mexicanos piensan a la nación como ese gran espacio histórico y cultural que se abre a la convergencia de tradiciones con fines comunes en orden a la paz y el progreso, y que sintetizan en la idea del México mestizo. Unos, para cumplir con un destino glorioso marcado por la raíz prehispánica; otros, para cumplir con similar destino nacido en el evento del Tepeyac.



Figura 12. Gonzalo Carrasco. *Ceremonia coronación pontificia de Nuestra Señora de Guadalupe, 12 de octubre de 1895*. Museo de la Basílica de Guadalupe, México

Actualizar a la Virgen de Guadalupe como mito fundacional de la patria fue elemento central de la coronación. Desde tal propuesta es posible apreciar un intercambio de ideas implícito o explícito entre comunidades intelectuales de distinto signo. Para el devoto común y corriente, como podrían ser los indígenas que llegaron a pie desde Chiapas o en ferrocarril desde Guadalajara o Puebla, la Virgen de Guadalupe era la madre de la patria, más allá de los diálogos o debates entre las elites intelectuales o políticas, y lo era por un asunto de fe alimentada por la tradición.



Figura 13. *Alegoría de la Patria*. Pintura anónima, siglo XIX.

LA ERA DE LAS IMPUGNACIONES

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVIII el culto comenzó a ponerse a prueba. La ola de racionalismo ilustrado alcanzó la Nueva España cuestionando los fundamentos históricos y científicos del portento. El tono de los sermones sacros cambió y, como apunta Alicia Mayer (2010), parece que: “la fe en el portento guadalupano, basada exclusivamente en analogías con los fundamentos bíblicos sobre María y en tradiciones sobre su aparición sobrenatural en tierras del Anáhuac, dejó de ser suficiente para muchos críticos”. No cabe duda de que las críticas de la Ilustración a las fábulas y leyendas de la devoción popular subieron el tono polémico de los sermones guadalupanos en respuesta a los críticos y detractores del milagro (Velázquez, 1981). Los defensores de la Virgen de Guadalupe insistieron en que ella era símbolo de México; la mujer del Apocalipsis se transformaba

en águila mexicana, protectora y defensora del paraíso indiano frente a las ideas procedentes de Europa.

El hito culminante de la impugnación fue el sermón que el dominico criollo fray Servando Teresa de Mier predicó en Guadalupe el 12 de diciembre de 1794 (Mier, 1981). La polémica que generó está bien documentada: el fraile fue acusado de ir contra la tradición guadalupana y suspendido de predicar por el entonces arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta. Fue condenado por apartarse de la tradición canónica relativa a ese milagro: Mier retrotraía el origen del hecho guadalupano a una época muy anterior a la conquista de México basándose en el opúsculo del licenciado Borunda.

El dominico quiso incorporar al indio a la historia de la salvación, pero lo hizo modificando la historia tradicional, identificando al apóstol Santo Tomás con Quetzalcóatl y a Guadalupe con Tonantzin. Y retrotrayendo 1750 años el inicio de la evangelización en la Nueva España. La Virgen de Guadalupe estampada en la capa de Santo Tomás fue colocada por el apóstol en un templo que él mismo mandó edificar en la sierra de Tenayuca, donde acudían a rendirle culto los indios ya cristianos.

El arzobispo de México solicitó un informe sobre el tema a expertos en la materia, quienes elaboraron un dictamen manuscrito de 79 folios que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid (Alejos, 2005), junto con una carta impresa suya de 25 de marzo de 1795 condenando la falsa doctrina del fraile y su ánimo de escandalizar:

Este sermón (prescindiendo de las censuras teológicas, con que merece calificarse en otro Tribunal) contiene una doctrina escandalosa, ajena de lugar sagrado, en que se publicó, injuriosa a gravísimos Autores Españoles y extranjeros, fomenta la inflación y tenacidad del propio juicio contra los preceptos Apostólicos; perturba la devoción, religión y piedad combatiendo una tradición constante, uniforme y

universal, por lo menos en esta América, y calificada como piadosa por la misma Silla Apostólica.

Teresa de Mier a los 31 años estaba convencida de que los motivos de su condena residían en su defensa de la predicación del Evangelio antes de la conquista, vinculando el acontecimiento guadalupano a ese pasado, de manera que lo americano quedaba enaltecido frente a la actuación de los españoles. Su sermón escondía una intencionalidad de gran alcance político (De la Torre, 1981). Con el tiempo fray Servando fue uno de los pensadores más destacados del pensamiento político insurgente, esencialmente “liberal” para algunos, aunque en mi opinión fue un válido exponente del regalismo doctrinal o ilustrado mexicano.

CONCLUSIONES

El análisis de los fundamentos históricos de uno de los mitos marianos más apasionantes y conmovedores deja muchos interrogantes sin contestar. Quizá, como apunta Solange Alberro (1997): *“porque la principal fuerza de los mitos consiste precisamente en no tener orígenes ni raíces claros, lo que les permite desarrollarse y transformarse de acuerdo con las necesidades y los deseos de los hombres que los forjan y los necesitan”*. Esto no significa obviamente que los mitos estén desvinculados de la historia, sino que, como las artes, toman de ella los elementos que necesitan para reelaborarlos, según reglas que se nos escapan, en sus múltiples creaciones y recreaciones.

Con motivo de la canonización del beato Juan Diego (31 de julio de 2002) la Congregación para las Causas de los Santos quiso profundizar en la problemática histórica, a principios de 1998, y nombró

una comisión de especialistas encargada de examinar la documentación histórica existente y ahondar en el estudio de las propuestas de algunas voces eclesiásticas y laicas que negaban la historicidad de Juan Diego (González & Chávez, 1999). Para los negacionistas, Guadalupe y Juan Diego pertenecían al ámbito de la catequesis simbólica; canonizar a un símbolo y no a una persona comprometería gravemente el Magisterio del Papa. Si bien no niegan la capacidad de inculturación de esta devoción mariana.

El acontecimiento Guadalupano y su relación con el indio vidente Juan Diego tuvo, y lo sigue teniendo, un marcado sentido eclesial y misionero. Fue la respuesta de gracia a una situación de confrontación con la cultura mexicana. El indio Juan Diego fue el eslabón entre el mundo antiguo mexicano no cristiano y la propuesta misionera cristiana llegada a través de la mediación hispana. La imagen de María, ante la que se encuentra arrodillado el natural, es el eslabón que unirá a los dos mundos allí representados conforme a la tradición cristiana mexicana.

Este es el sentido que Juan Pablo II subrayó, en su segunda visita a México en mayo de 1990, cuando propuso al indio Juan Diego como apóstol de su pueblo y “mensajero” de Santa María de Guadalupe. Si hay una tradición verdaderamente antigua, nacional y universalmente aceptada en México es la que se refiere a la Aparición de la Virgen de Guadalupe. Por ello sigue teniendo pleno significado las palabras de Ignacio Manuel Altamirano (1884):

El día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual. En ella están acordes no sólo todas las razas que habitan el suelo mexicano, sino lo que es más sorprendente aún todos los partidos que han ensangrentado el país, por espacio de medio siglo (...) En último extremo,

en los casos desesperados, el culto a la Virgen mexicana es el único vínculo que los une. La profunda división social (...) desaparece también, solamente ante los altares de la Virgen de Guadalupe. Allí son igualados todos, mestizos e indios, aristócratas y plebeyos, pobres y ricos, conservadores y liberales.

REFERENCIAS

- ALBERRO, Solange. (1997). *De Gachupín a criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. El Colegio de México.
- ALEJOS, Carmen José. (2005). “Génesis de los ideales americanistas” en Saranyana, Josep-Ignasi (dir) y Alejos Grau, Carmen-José (coord.). *Teología en América Latina*. V. II/I. Iberoamericana, pp. 691-701.
- ALEJOS, Carmen José. (1998). “Controversias actuales sobre el nacionalismo mexicano en los sermones guadalupanos” en Prien, Hans-Jürgen (ed.). *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Vervuert-Iberoamericana, pp. 247-257.
- ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. (1884). *La fiesta de Guadalupe*.
- ARRONIZ, Marcos. (2018). *Manual de Biografía Mexicana o Galería de Hombres Célebres de México*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. (1970). *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Porrúa, pp. 336-337.
- BRADING, David A. (2002). *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. Aguilar Editorial.
- BRADING, David A. (sel.). (2005). *Nueve sermones guadalupanos (1661-1758)*. Imprint Chimalistac. Centro de Estudios de Historia de México Condumex.
- BRADING, David A. (2001). *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe*. Cambridge University Press.

- BRADING, David A.; CUADRIELLO, Jaime; GARRIDO, Felipe; et al. (2004). *Miradas Guadalupanas*. Editorial Jus.
- Catálogo de la exposición Imágenes guadalupanas, cuatro siglos*. (1987-1988). Centro Cultural de Arte Contemporáneo.
- CUADRIELLO, Jaime. (2004). “El signo y su significado icónico en el primer sermón guadalupano” en *Miradas Guadalupanas*, p. 137.
- CUADRIELLO, Jaime. (1989). *Maravilla Americana. Variantes de la iconografía guadalupana. Siglos XVII-XIX*. Patronato Cultural de Occidente, pp.59-70.
- CRUZ, Mateo de la. (1781). *Relación de la milagrosa aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México, sacada de la historia que compuso el bachiller Miguel Sánchez*. 1660, p. 22.
- FLORENCIA, Francisco de. (1982). *Estrella del Norte de México*. (1688), p. 384.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Fidel y CHÁVEZ, Eduardo. (1999). *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*. Ed. Porrúa.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos. (2003). *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*. El Colegio de Michoacán-El Colegio de México.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos. “La oratoria en la Nueva España” en *Relaciones*, v. XV, n. 57.
- LAFAYE, Jacques. (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano*. Prefacio de Octavio Paz, FCE.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. (2000). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica.
- MAYER, Alicia. (2010). *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Alcalá.
- MAYER, Alicia. (2002). “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España” en *EHN*, n. 26, pp. 17-49.

- MAZA, Francisco de la. (1949). "Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano" en *Cuadernos Americanos*, año VIII, v. XLVIII, núm. 6, p.187.
- MAZA, Francisco de la. (1953). *El guadalupanismo mexicano*. Porrúa, pp. 97-105.
- MIER, Servando Teresa de. (1981). *Obras completas. El heterodoxo Guadalupano*. Estudio preliminar y selección de textos de Edmundo O'Gorman, UNAM.
- NEBEL, Richard. (1995). *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. FCE.
- NOGUEZ, Xavier. (1993). *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*. El Colegio Mexiquense y Fondo de Cultura Económica.
- O'GORMAN, Edmundo. (1986). *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. Universidad Nacional Autónoma de México, pp.50-59.
- POOLE, Stafford. (1995). *C. M.: Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*. The University of Arizona Press.
- SAHAGÚN, Bernardino de. (1969). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, p. 352.
- SÁNCHEZ, Miguel. "Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe" en TORRE, E. de la y Navarro, R. *Testimonios históricos guadalupanos*, pp. 184-186, 189, 237.
- STOICHITA, Víctor. (1992). "Imagen y aparición en la pintura española del Siglo de Oro y en la devoción popular del Nuevo Mundo" en *Norba-Arte*, n 12, p. 96.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. (2001). *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América y la Doctrina cristiana en lengua mexicana de 1553*. Seminario de Cultura Mexicana.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. (1981). "La Virgen de Guadalupe en el desarrollo espiritual e intelectual de México" en *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*. Ediciones Buena Nueva.

- TORRE VILLAR, Ernesto de la y NAVARRO de Anda, R. (1983). *Testimonios históricos guadalupanos*. Fondo de Cultura Económica, pp. 309-333.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la y NAVARRO DE ANDA, R. (2007). “Denuncias sobre la casa de Nuestra Señora de Guadalupe” en *Nuevos testimonios históricos guadalupanos*. Tomo 1. Fondo de Cultura Económica.
- TRASLOSHEROS, Jorge. (1988). “Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol.18, pp.83-107.
- TAYLOR, William. (2010). *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico before the Reforma*. University of New Mexico Press.
- TAYLOR, William. (1999). *Our Lady of Guadalupe and Friends: The Virgin Mary in Colonial Mexico City*. University of California.
- VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. (1981). *La Aparición de Santa María de Guadalupe*. Editorial Jus.
- VIDAL DE FIGUEROA, José. (2001). “Teórica de la prodigiosa imagen de la Virgen Santa María de Guadalupe de México” en BRADING, David A. *Mexican Phoenix*.

LA MALINCHE: MITO Y REALIDAD DE UNA MUJER A TRAVÉS DE LAS ARTES

ROSA PERALES PIQUERES¹

Universidad de Extremadura

“Ella fue grandísima parte para el buen suceso de la conquista”

Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 1579

INTRODUCCIÓN

Las formas artísticas son el medio de expresión más importante de la sociedad y la historia se sirve de ella para comprender en numerosas ocasiones los hechos ocurridos. En cada etapa las bellas artes muestran las ideas, el pensamiento, los rituales y el sentir de las diferentes culturas y, aunque está dotado de una gran fragilidad para subsistir, en su mayor parte permanecen en la memoria y el recuerdo de los pueblos; obras que fueron admiradas en la antigüedad y que hoy día no existen forman parte del imaginario colectivo de una civilización –el Faro de Alejandría o el Coloso de Rodas, como ejemplos– y sirven de inspiración a las generaciones futuras, así como los personajes que las construyeron.

¹ Doctora Titular de Historia del Arte. Universidad de Extremadura. España. Este artículo es resultado del proyecto de investigación I+D+i de la Comunidad Autónoma de Extremadura, “La ruta de Hernán Cortés y las fórmulas artísticas de representación en Extremadura y México”, nº IB18070, de la Secretaría General de Ciencia, Tecnología e Innovación. Consejería de Economía e Infraestructuras de la Junta de Extremadura y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. Comunidad Europea-España.

En el caso de América y Europa, el profundo sincretismo estético y emocional que se produjo con el encuentro de dos mundos creó formas artísticas hoy día admiradas en la comunidad internacional como uno de los valores más importantes del continente iberoamericano.

Pero esta aproximación fue cruenta; luchas y habilidades estratégicas marcan el resultado de las acciones y fueron contadas desde ambos lados a su modo. La historia ha sido revivida a través de los libros, de las crónicas y de las imágenes, en gran parte encaminados a mostrar la justificación de la guerra. En la narración de los hechos siempre figuran los héroes, los personajes que llevan al grupo humano al triunfo, héroes que trascienden en el tiempo y a los que recordamos por sus hazañas, no por las muertes causadas en el conflicto; de ahí que su representación sea la culminación de la crónica narrada a través de los símbolos que muestran la bonanza de la acción, con una emblemática que dependiendo de los tiempos será distinta y cuyos recursos serán utilizados por los grandes poderes de manera constante en sus encargos de obras de arte.

No hay nada más moldeable que contar precisamente los hechos, porque depende de la observación de otro ser humano y de la predisposición que tenga a narrar los acontecimientos tal y como son: con objetividad, hecho que raramente se consigue; por el contrario, gran parte de las veces la subjetividad provoca un relato sometido al drama, a la ironía o a las convicciones sociales, religiosas y políticas. De ahí que la creación de leyendas esté supeditada a los que las crean y al devenir de la propia historia, cuyos intereses, dependiendo de las épocas, harán aflorar a unos y olvidar a otros.

La figura de Malinalli-Malintzin-Marina-Malinche entra dentro de los mitos que han sufrido un gran olvido en la historia y, al mismo tiempo, un gran rescate, motivado por hechos contrarios a su propia vida. Es un personaje controvertido, porque su labor histórica como “traidora a su pueblo” y su recuperación como imagen de América en

el siglo XIX como “la gran explotada por el viejo continente” creará un ser marcado por su pluralidad. Malinche, hoy día, es una de las figuras femeninas americanas más carismáticas que forma parte de la conquista y cuyo papel decisivo en la victoria de los españoles sobre el imperio más importante de América central, el imperio mexica, será su incorporación a la Historia, pero también su condena.

La figura de Malinche se revaloriza para los ojos del siglo XXI por dos grandes motivos: la recuperación de la mujer como parte integrante y definitiva de la historia mundial, gracias a los movimientos feministas que utilizan ciertas figuras históricas para reivindicar el poder y la libertad de decisión de la mujer; y por la revisión de la historia, donde empiezan a vislumbrarse nombres femeninos que han tenido un papel principal en el desarrollo de los acontecimientos y que habían sido olvidadas por la historiografía masculina. La historia ha sido escrita por los hombres y para los hombres, hasta hoy, de ahí que la fascinación por Malinche ha hecho que sea estudiada desde múltiples puntos de vista. Para comprender su papel y a su persona debe estudiarse desde varios aspectos que muestren las claves más importantes de su naturaleza, empezando por su nombre, que no siempre es el mismo según los textos o escritos que se conservan de ella.

MALINALI-MARINA-MALINZTZIN

El nombre Malinali-Marina-Malinztzin Tenepal significa, en lengua materna maya, hierba torcida, también “diosa lunar entre las estrellas”; llamada Malinla Xochtill, que significa “única mujer entre hombres”, tal y como se reconoce a Marina en pinturas y códices. Para los aztecas es Malintzin, cuyo vocablo Tzin significa Señor o Señora y es un término atribuido a las gentes de la nobleza, de cuya

españolización deriva Malinche. Su nombre inicial, que tiene connotaciones nobiliarias, adquirirá, siglos después, un significado peyorativo de traidor y amigo del extranjero frente a lo autóctono. También durante el movimiento romántico y de independencia americanos su imagen se modificará hacia la representación de la viva imagen de América. A lo largo del tiempo los atributos a Malinche se han diversificado y, para justificar su acción en la historia, desde el lado mexicano se le atribuye la condición de dócil y manejable, con un término despectivo que es *la Chingada* y que simboliza la violación sumisa y aceptada por parte del opresor, expresión que describe muy bien a mediados del siglo XX el escritor Octavio Paz (1952)².

La realidad histórica es bien diferente y su misión en los hechos acontecidos será vista de distinta manera por los españoles, quienes la hispanizan rápidamente al pasar a llamarla Marina, tal y como aparecerá en las crónicas oficiales.

Una biografía breve de ella nos sitúa al personaje. Nacida de linaje noble –aunque algunos autores tienen dudas sobre ello–, hija de un cacique zoque de Painala, a la muerte de su padre fue vendida por su padrastro y su madre como esclava ante el nacimiento de un nuevo hijo que sería el heredero del poblado. Más tarde fue llevada a Xicalango y Potonchán, en la región de Centla, donde en unión de diez y nueve jóvenes fue ofrecida a los conquistadores como prenda de paz. Después de ser bautizada como Marina, fue entregada a Alonso Hernández Portocarrero, su primer dueño como concubina, pero poco después pasó a depender de Hernán Cortés por su dominio de las lenguas maya, zoque y náhuatl, que la hicieron compañía indispensable del conquistador. No se sabe en qué momento pasaron a ser amantes, pero a partir de entonces las crónicas relatan la estrecha

2 Paz, Octavio. (1993). “Los hijos de la Malinche” en *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, pp. 72-97, esp. p. 95.

colaboración personal y política de los dos. Después de la caída de Tenochtitlan, Cortés la llevó a vivir a Coyoacán y allí tuvo un hijo, Martín Cortés, considerado el primer mestizo de América, que posteriormente heredaría títulos y riquezas de su padre. Más tarde, tras la llegada de Catalina Juárez, la primera esposa de Cortés, se casa con un lugarteniente del conquistador, Juan Jaramillo, regidor de la ciudad de México. Seguirá ejerciendo su labor como traductora e intérprete en las expediciones de Cortés hasta 1526, año en que desaparece de las Crónicas. Tampoco se conoce la fecha de su muerte; su esposo Juan Jaramillo solicitó en 1531 permiso para contraer nuevas nupcias, por lo que se supone que en esas fechas Marina habría fallecido (Díaz del Castillo, 1575)³. Sin embargo, por documentos existentes, el historiador Hugh Thomas afirma que muere más tarde, en 1550 (Hugh, 2000, 2015)⁴.

Malinche deja una estela compleja en la historia porque su figura se engrandece para bien o para mal a través del tiempo. Es un personaje que no deja impasible a nadie y produce filias y fobias dependiendo de los autores y de los lugares. Para mostrar la complejidad de este personaje hemos dividido en varios apartados la representación estética de Malinche: a) Doña Marina en la Historia; b) La lengua de Cortés; c) Marina Mujer principal-Virgen-Diosa; d) Malintzin-Malinche traidora a su pueblo y primer símbolo del mestizaje; y e) Hernán Cortés y Marina. Todo ello con la idea de construir una imagen lo más exacta posible de nuestro personaje.

3 Díaz del Castillo, Bernal. (1575), ed.1980. *Historia verdadera de la conquista de la nueva España*. Porrúa.

4 “Información de los méritos y servicios de doña Marina [Malintzin], india, mujer de Juan Jaramillo, que auxilió a Hernán Cortés y a su gente en la conquista de México, dándoles noticias fidedignas de lo que observaba dentro de la población, a fin de que les sirviese de gobierno. Presentado por Luis de Quesada y María Jaramillo, su hija”. (1581). *AGI, Patronato*, 56, N.3, R.4. en Hugh, Thomas (reed. 2015). *La conquista de México. El encuentro de dos mundos. El choque de dos imperios*. Planeta, p.769.

Doña Marina en la Historia

Para la historia del arte es crucial el primer aspecto planteado, sobre todo porque las crónicas y relatos nos permiten estudiar la figura de Marina-Malinztzin de una manera más objetiva, fuera de las cargas del periodo romántico o del malinchismo despectivo que se le adjudica en la actualidad (González Hernández, 2002 y Baena Zapatero, 2018)⁵.

Los artistas no han dejado un retrato real de Marina, no tenemos perfiles más o menos exactos, ni tampoco imágenes concretas, tan solo un prototipo femenino que tiene que ver más con el estereotipo de imagen vinculada siempre a Cortés. Al ser un mundo de hombres, cronistas masculinos e historia de hombres, la figura femenina toma un cariz representativo en base a su función de intérprete, nada más. Al igual que se representarán en otra dimensión, pero con los mismos perfiles, las mujeres principales españolas de su época como las nobles, las infantas y las reinas.

Podemos apreciar la importancia que se otorga a Malinche en la Conquista de México frente a otras mujeres porque, aunque los cronistas las nombran brevemente, ninguna de ellas será representada artísticamente, excepto María de Estrada, ni en las crónicas, ni en los códices. Bernal Díaz del Castillo y Baltasar Dorantes de Carranza escriben que, en el séquito de Cortés, desde su salida de Santiago de Cuba, había entre ocho y once mujeres entre las cuales fue la más destacada una española guerrera, María de Estrada, que pasa casi desapercibida para la historia y apenas es nombrada en las crónicas de la época. El cronista Diego Muñoz Camargo escribe que “hacía maravillosos y hazañeros hechos con una espada y un escudo en las manos, peleando valerosamente con tanta furia y ánimo que excedía al

5 González Hernández, Cristina. (2002). *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*. Encuentro. Baena Zapatero, Alberto. (2018). *Mujeres Novohispanas, Identidad Criolla*. Distinta Tinta.

esfuerzo de cualquier varón” (Muñoz Camargo, 2007)⁶. Dorantes de Carranza asevera que “no solo los conquistadores fueron héroes y valerosos, probando por los hechos de las mujeres que trajeron ser valerosísimas, haciendo grandes hechos y valentías” (Dorantes de Carranza, 1902)⁷. Cervantes de Salazar hace referencia a otra de las ocho, llamada Beatriz Bermúdez de Velasco, una de las reconocidas como hermanas Bermúdez quien, en el cerco a Tenochtitlán, impide la huida de los hombres españoles y les obliga a seguir luchando (Delamare y Sallard, 1994. Morant, 2006; Reyes y Santos, 2009)⁸.

Los cronistas españoles del siglo XVI hablan de Marina de una manera literaria, con ciertos tintes de ficción (Seco, 1948 y González Hernández, 2000)⁹. Casi todos los autores como Fernández de Oviedo, Solís, o Sahagún repiten el modelo en los mismos términos, pero será Bernal Díaz del Castillo el único cronista contemporáneo que proporcionará noticias detalladas sobre ella. Según su relato, Malinalli Tenepatl, a la que nombra como Doña Marina, en actitud de respeto, fue obsequiada, junto con diecinueve mujeres indígenas, a Hernán Cortés y sus hombres como un tributo y aceptación de vasallaje al rey de España en Zempoala al principio de su expedición de conquista en

6 Muñoz Camargo, Diego. (reed. 2007). *Historia de Tlaxcala (Crónica del siglo XVI)*. @Misc {BVMC:230976, author = {Muñoz Camargo, Diego}, title = {Historia de Tlaxcala}, publisher = {Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007}, year = {2007}, url = {http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcd7977}} Libro II. 166-224.

7 Dorantes de Carranza, Andrés. (1902). *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con Noticia Individual De Los Descendientes Legítimos De Los Conquistadores Y Primeros Pobladores Españoles*. Imprenta del Museo Nacional, p. 28.

8 Delamare, Catherine y Sallard, Bertrand. (1994). *Las mujeres en tiempos de los conquistadores*. Planeta, p. 57. Morant, Isabel. (2006). *Historia De Las Mujeres En España Y América Latina, tomo II*. Cátedra. Reyes, Alicia María y Santos, María Victoria de los. (2009). *Mujeres en el campo de batalla*. Ciudadela Libros.

9 Seco, Carlos. (1948). “Doña Marina a través de los cronistas” en *Revista de las Indias*, 9, 3, pp. 497-507. González Hernández, Cristina. (2000). *Doña Marina*. Encuentro, p.190.

1519 (Díaz del Castillo, 1575a¹⁰). Este gesto de entrega significó el nacimiento de Malinche como sujeto de la Historia y el comienzo de una biografía o vida ligada profundamente a los episodios más significativos y heroicos de la conquista de México.

Su mentor, Hernán Cortés, es el primero que habla de ella en tres textos de especial vinculación con el conquistador. En primer lugar, las *Cartas de Relación* (1516-1522), escritas por el mismo Cortés y dirigidas a Carlos V, donde casi, pese a su importancia, no menciona al personaje. Las pocas veces que lo hace la nombra como “mi lengua” o “mujer india”: “Y estando algo perplejo en esto, a la lengua que yo tengo, que es una india de esta tierra que hobe en Putunchan...”, y solo una vez en la Carta Quinta la llama “Marina”(Cortés, 1520)¹¹. De este tratamiento de invisibilidad podemos deducir que la consideración hacia las mujeres era prácticamente nula; además a ello se une su condición de india y concubina. Este concepto sigue predominando en las crónicas de Francisco López de Gómara, el biógrafo de Cortés, en su *Historia general de las Indias* (1552) cuando nombra a Martín Cortés, “que era nacido de una india” (López de Gómara, 1552)¹² y el conquistador. En su contexto histórico en el siglo XVI en España se admitía el concubinato, siempre y cuando el nativo estuviera bautizado; la barraganía o el concubinato era frecuente y aceptada (Madariaga, 1982)¹³.

Es el cronista Bernal Díaz del Castillo quien le concede un papel decisivo en su obra *La Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, de 1568, afirmando que era “hija de grandes señores y señora de pueblos y vasallos y de la manera en que fue traída a Tabasco”.

10 Díaz del Castillo, Bernal (1980a) (*Ob. Cit.* pg 111). Era tradición entre estos pueblos porque se conoce el interés del gobernante de Tlaxcala por entregar a sus hijas y las de los nobles a los españoles para que procreen una nueva generación con ellos.

11 Cortés, Hernán. (1523). *Cartas de Relación*, V. Porrúa, p. 53.

12 López de Gómara, Francisco. (1552), (red.2007). *Historia general de las Indias*. Fundación Biblioteca Ayacucho, p. 45.

13 Madariaga, Salvador. (1982). *Hernán Cortés*. Espasa Calpe, pp. 210-211.

A Bernal Díaz le fascina la vida de Doña Marina, a la que respeta y admira, y se refiere a su personalidad afirmando que: “Entre los españoles llamó pronto la atención porque hablaba náhuatl y maya y también por su belleza física y su personalidad como era de buen parecer y entremetida y desenvuelta”, (Díaz del Castillo, 1558b¹⁴). En cierto modo el cronista nos remonta a las novelas de caballería medievales que estaban en boga en aquellos tiempos y a cuyos personajes femeninos se les atribuían dones de hermosura y ficción por igual. Esta narración y otras posteriores crearán ese mito romántico en torno a los amores entre Hernán Cortés y Marina-Malinche que trascienden el tiempo hasta nuestros días: “Llevaron una espada, una ballesta y otra nueva más extraña, y era que traían consigo una mujer que era hermosa como diosa, porque hablaba la lengua mexicana y la de los dioses, que por ella se entendía lo que querían y que se llamaba Malitzin, porque como fue bautizada la llamaron Marina” (Muñoz Camargo, 2007a)¹⁵.

La interpretación de estos acontecimientos se realiza en los códices recreando una figura que evoluciona hacia cánones de representación femenina española. En el Códice Florentino, de 1585, la imagen de Marina aparece con una progresiva occidentalización de sus rasgos, en su vestuario y en sus gestos. Para sustentar la relativa realidad del discurso que marca el relato de la conquista tenían que incorporar a una mujer india con una importancia decisiva en el desarrollo de los acontecimientos y, al mismo tiempo, mantener las normas de escritura aplicadas al sexo femenino. Para ello, utilizarán los mismos recursos que ensalzaban al prototipo de dama, basándose en la iconografía europea de las alegorías y las sibilas, que alcanzará su máxima expresión iconográfica con la conversión moral de Malinali en Marina, que se alía con los españoles y les ayuda.

14 Díaz del Castillo, Bernal. (1558), (reed. 1980b). *Ob. Cit.*, pp. 115-116.

15 Muñoz Camargo, Diego. (reed. 2007a). *Ob. Cit.*, pp. 166-167.

La figura de Malinche es muy significativa en estas ilustraciones de códices y nos dice mucho de su importancia, tanto para los españoles como para los mexicanos, ya que el personaje siempre aparece dignificado. Y aunque su condición de dama noble en algún momento de la historia ha sido cuestionada, testimonios posteriores como el de Fernando Cortés, nieto de Hernán, en un escrito de 1605, ponen de manifiesto que Marina es hija “del señor y casique de las provincias de Olutla y Jaltipan” (González Hernández, 2002a)¹⁶.

La visión de Malintzin por las crónicas indígenas se aleja de las versiones oficiales de los autores españoles. En parte porque su figura mantiene una imagen tradicional de mujer india diferente de la de los cronistas, aunque aparece siempre representada al lado del conquistador, tanto en el códice de *Aztlcatitlan*, como en los *Anales de Tlatelolco* (1528-1530), o en el *Lienzo de Tlaxcala* (1552-1564). Incluso, en ocasiones, es ella la figura principal que deja a Cortés en un segundo plano.

El *Lienzo de Tlaxcala* (1552-1564) es la obra en la que Marina-Malinche aparece representada en un mayor número de ocasiones, con un protagonismo excepcional. El lienzo es una narración, realizada por los tlaxcaltecas, de su colaboración en la conquista de México y de su alianza con la corona española por lo que es comprensible que los personajes autóctonos como Marina sean ensalzados a la misma altura que los españoles. Fue encargado por las autoridades durante el gobierno del virrey Luis de Velasco, con el objetivo de representar la conquista de México y dar muestras y reconocimiento de la fidelidad de los tlaxcaltecas a la corona española desde la perspectiva de los aliados de Cortés. Sin ellos la conquista hubiera sido imposible, y así lo muestran en cientos de imágenes a modo de secuencias narradas de todos los acontecimientos en los que participan. Marina aparece destacada en diversas escenas claves, como el bautismo de los

16 González Hernández, Cristina. (2002). *Ob. cit.*, p. 195.

señores de Tlaxcala o en la matanza de Cholula (Gurría Lacroix, 1966; Brotherson y Gallegos, 1990; Nazario A. Sánchez Mastranzo, 2004)¹⁷.

En todas las copias se ha mantenido el papel de interpretación que tiene Marina: en la copia del siglo XVIII su figura está recreada según el gusto de la época, un tanto diferenciada del original, más como un ser etéreo que acompaña a los mortales que una imagen real. Identificada con el nombre de Malintzin, su imagen es totémica, ataviada con el huipil tradicional y el pelo suelto. Sus manos serán la clave del entendimiento en los personajes representados. Estamos ante una interpretación simbólica que adquiere una nueva función: no es ya solo la traductora, sino la mediadora, la lengua de Cortés, gracias a esa metonimia que el propio conquistador usa para referirse a ella.

Al mismo tiempo se le atribuye una gran inteligencia y un excelente conocimiento de su país: “fue una india de mucho ser y valor, y buen entendimiento y natural mexicana” (Camargo 2007b)¹⁸.

La lengua de Cortés

El título de Malintzin corrobora el hecho de pertenecer a la aristocracia para los aztecas, término que le concede la viabilidad de pertenecer a la élite indígena (Glantz, 2001¹⁹). Una cualidad

17 Aunque se hicieron tres copias de la obra (una se envió a España, a la corte de Carlos I, otra a México capital y una tercera permaneció en Tlaxcala), todas ellas se perdieron y tan solo se conoce una reproducción de 1773 realizada por Juan Manuel Yllanes del Huerto, del original que todavía conservaba el cabildo de Tlaxcala en el siglo XVIII. Posteriormente se realizaron otras copias, siendo la más importante la de Alfredo Chavero en 1892. Gurría Lacroix, Jorge (1966). UNAM, 1966. Brotherson, Gordon y Gallegos, Ana. (1990). “El lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow (Hunter 242)” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20. UNAM, pp. 117-140. Sánchez Mastranzo, Nazario A. (2010). *Los Códices de Tlaxcala*, 10. Centro INAH, pp 127-152, https://www.inah.gob.mx/imagenes/stories/Boletines/2010/Especiales/Memoria_del_Foro/capitulo10.pdf

18 Muñoz Camargo, Diego. (2007b). Pp.166-167.

19 Glantz, Margot. (2001). *La malinche, sus padres y sus hijos*. Taurus.

importante cuya condición le permite hablar con el dios Tlatoani, Moctezuma, porque está preparada para las grandes decisiones políticas. Su poder sobre el lenguaje es tal que la leyenda cuenta que aprendió español en un día; inicialmente dominará el español, el náhuatl y el chontal maya; más tarde aprenderá algunos dialectos de la zona central americana. En los documentos aparece como una verdadera políglota, de ahí que supiera hablar con Moctezuma en el lenguaje noble “pillatoli”. Ella se convierte en la traductora de los dioses, el dios Moctezuma y el recién llegado, allende los mares, Cortés. Además, ayudará a evitar situaciones de malentendidos entre los mensajeros de Moctezuma y Cortés. Demuestra ser una asesora intercultural, dotada de un formidable talento diplomático, que convence a Moctezuma para que entregue el poder a Cortés en Tenochtitlan.

Los mensajeros del tlatoani le explican que hay una mujer-diosa que entiende la lengua del extranjero. De ahí que los propios indígenas consideren a Malinche más como una diosa que como una “traidora”. Esta condición simbólica de diosa ha sido interpretada por autores como Margo Glantz, quien afirma que ella simboliza a Chalchitlicue, la diosa del agua, otros la consideran la diosa del amor, Tlazolteotl (Glantz, 2001a)²⁰. Mas similar esta atribución a la de los cronistas españoles, ya que justifican de algún modo su ayuda a los extranjeros por su amor hacia Cortés.

Su importancia práctica y simbólica es confirmada con su imponente presencia en la mayoría de las narraciones visuales de la conquista, producidas tanto por españoles como por mexicas y tlaxcaltecas. Su valor es tal que la lámina inicial de *La Historia de la conquista* contenida en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún (1540 y 1585), el llamado

20 Glantz, Margot. (2001a). *Ob. Cit.*, p. 10.

“Códice Florentino”, muestra a Marina traduciendo las palabras de los españoles y los embajadores de Moctezuma en el momento mismo en que los primeros están desembarcando en las costas de Veracruz (Magaloni Kerpel, 2003)²¹.

Su papel como lengua de Cortés es reconocido tanto en las artes como en las letras y, para reforzarlo, se le añade un término, hoy día en desuso, pero muy significativo en su tiempo que es el de “faraute”, es decir, la intérprete de las palabras o mensajera, no una mera traductora. El término adquiere nuevas dimensiones dentro de la historia porque permite pensar que ella interpreta las palabras y saca conclusiones que determinarán, en ocasiones, los acontecimientos históricos.

Como lengua de Cortés, aparece representada a la misma altura que los caciques y que el conquistador, tal y como se puede apreciar tanto en los Códices hispanos (Códice de Tlaxcala y Códice Florentino), como en los mexicanos (Códice de Tizatlán, Códice de Tepetlán y en los Anales de Tlatelolco); incluso en este último ella aparece al lado del cacique como figura principal y los españoles en segundo plano. Lo que muestran los códices mexicanos es la importancia que tiene la figura de Malinche a ojos de los indígenas como “lengua de Cortés”. El proceso textual e iconográfico de los dos personajes termina con la fusión de Cortés y Marina como denominador común, hombre-mujer, con una dualidad que era admitida en la cultura mexicana.

21 Analizada con detalle por Diana Magaloni, quien presenta la llegada de los españoles y la conquista como el inicio de una nueva era cósmica, lo que realza aún más la importancia de Marina. Magaloni Kerpel, Diana. (2003). “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 25, 82. [citado 2019-10-07], pp. 5-45. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-12762003000100001&lng=es&nr-m=iso>. ISSN 0185-1276.

No es de extrañar que Bernal Díaz del Castillo contara cómo en todos los pueblos donde pasaban a Cortés se le llamaba Malintzin o Malinche en castellano y explicará además que la causa es que Doña Marina estaba siempre con Cortés, sobre todo cuando venían los embajadores y autoridades; por eso le llamaban “el Capitán de Marina” (Díaz, Bernal, (1558c)²². Autores posteriores, como Laura Esquivel, vinculan el término Malinche a la figura de Cortés, no a Marina (Esquivel, 2000)²³. Margo Glantz, en su discurso feminista, transforma los roles y Cortés es el que está en manos de Malinche, pues “ella es la dueña del discurso y él es despojado de su fortaleza, al carecer de la lengua porque sus palabras no tienen fuerza, nadie las entiende” (Glantz, 2006)²⁴. La trascendencia de su labor como traductora e intérprete traspasa las fronteras de tal modo que, en un texto quiché de Guatemala del siglo XVI, para denominar a dos mujeres, hijas de un cacique, que hacen de traductoras con Pedro de Alvarado, se las denomina “malinches” (Albaladejo López, 2005)²⁵.

Marina Mujer principal-Virgen-Diosa

Ya desde el principio los cronistas inician una transformación formal en la descripción de Marina, además de Bernal Díaz que la describe como vivaz y entretenida (habladora), un siglo después, en 1684, Antonio de Solís en *La Historia de la conquista de México*,

22 Díaz del Castillo, Bernal. (1558c), (edición: 1980c), p. 226.

23 Esquivel, Laura. (2006). *Malinche*. SUMA.

24 Glantz, Margot. (2006). “La Malinche. La Lengua en la mano”, @Misc{BVMC:230027,author = {Glantz, Margo}, title = {La Malinche : la lengua en la mano}, publisher = {Alicante : *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2006},year = {2006}, url = {<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc02958>}}

25 Albaladejo López, Ana. (2015). “Crónicas contemporáneas de Malinche” en *Tras las huellas de (La) Malinche. Tránsito del arquetipo en el teatro mexicano de la segunda mitad del siglo XX*. Este documento es un/a tesis, creado/a en: 2015. <http://roderic.uv.es/handle/10550/51513>).

reseña que “Venía con estas mujeres una india principal de buen talle y más que ordinaria hermosura, que recibió después con el bautismo el nombre de Marina”(de Solís y Rivadeneyra (1819)²⁶. Incluso Muñoz Camargo afirma, en su capítulo II sobre la conquista, la inquietud que le producía al emperador Moctezuma la presencia de Marina junto a Cortés, que confirma el rumor de sus poderes sobrenaturales frente al emperador: “se admiraban mucho de que no trajesen mujeres sino aquella Marina, que aquello no podía ser sino que fuese por arte y ordenación de los dioses, ¿que cómo sabía su lenguaje?, y que era imposible saberlo” (Camargo, 2007b)²⁷.

En realidad, desde muy pronto la imagen de Malinche se transformará hacia conceptos románticos que superarán los modelos y arquetipos femeninos, como los atributos que le concede Muñoz Camargo, quien la declara “...como por providencia divina *Dios* tenía ordenado que estas gentes se convirtiesen a nuestra Santa Fe Católica, que viniesen al verdadero conocimiento de él por instrumento y medio de Marina, será razón hagamos relación de este principio *de Marina* que por los naturales fue llamada Malintzin y tenida por diosa en grado superlativo...”, o que era “hermosa como una diosa”. Será una adaptación al relato ideológico español que irá modificando su apariencia a medida que avanza la instalación de las fórmulas occidentales de representación en México. Veremos cómo se la asociará al concepto de Señorío español, de ahí el término con el que se la denomina, Señora Marina o Doña Marina, y se mostrará a una Malinche españolizada, reconocible en su identidad, pero con elementos propios de una dama (Reynolds

26 Solís y Rivadeneyra, Antonio de. (1776). *Historia de la conquista de México*, 28. *Biblioteca antológica de España*, 230. www.biblioteca-antologica.org/SOLÍS-Historia-de-la-Conquista-de-México.

27 Muñoz Camargo. (2007c). Pp. 166-167.

y Winston (1965-1966)²⁸. Las versiones sobre su imagen se diversifican en espacio y tiempo: si en el Códice Florentino aparece con pelo recogido (con moños o molotes), en actitud y gestos conceptuales, en el Códice Durán su imagen es la de una figura femenina estilizada, vestida a la usanza renacentista y su cabellera aparece rubia y peinada en bucles a la moda del XVI. Por el contrario, los códices indios la presentan con el huipil, pelo suelto y con ciertos elementos como los zapatos rojos, que podrían ser entendidos como signo de libertinaje por la asociación del color rojo con las mujeres públicas, pero que para los mexicas no tenía esas connotaciones ya que en la cultura maya el rojo simbolizaba el este, y Cortés procedía del este y Marina era maya.

La importancia de su rango y prestigio se aprecia por hechos narrados en las crónicas, como cuando los tlaxcaltecas, tras sellar su alianza con los españoles, les ofrecieron 300 mujeres esclavas. Y, de acuerdo con el relato de Muñoz Camargo, los españoles las aceptaron en calidad de damas de compañía de doña Marina, tratándola así a ojos de los indígenas como una reina o princesa, “más con todo esto con grandes ruegos y persuasiones las recibió a título de que *se recibían para que* sirviesen a Malintzin” (Muñoz Camargo, 2007d)²⁹.

Aunque la leyenda pretende mostrar a un Cortés cruel que abandona a Malinche, los hechos ponen de relieve que sus servicios fueron premiados por el conquistador, que le concedió dones en algunos casos mayores que a sus propios soldados. Cortés le concedió pueblos y tierras: Huilotlán, su pueblo de nacimiento, Xilotepec (hoy Jilotzingo). Además, en las afueras de la capital mexica, una casa en Coyoacán, una huerta en la zona de San Cosme y la hacienda, hoy

28 Reynolds, Winston A. (1965/1966). “Hernán Cortés y las mujeres: Vida y Poesía” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 18, ¾, pp. 417-435.

29 Muñoz Camargo. (2007d). *Ob.cit.*, p. 189.

llamada de Galindo, en las cercanías de San Juan del Río. En la ciudad de México, en el centro histórico, cerca del zócalo donde estaban los grandes palacios, una casa en la calle de Medinas, lugar donde vivirá su hija María, habida de su matrimonio con Juan Jaramillo y sus descendientes (Cervantes de Salazar, 1914)³⁰.

Pero no solo su aspecto terrenal es representado en los hechos. Su transcendencia en la evangelización la convierte en un personaje idealizado, de tal modo que se la asocia, por ambas partes, a la divinidad. Si su habilidad como traductora y acompañante de Cortés la hacía aparecer como una diosa ante los mexicas y Moctezuma, su labor va a ser entendida y explicada por los autores hispanos del renacimiento como un milagro providencial. El providencialismo será el pensamiento que justifique la presencia de Marina en la conquista, teoría, por otra parte, que se mantiene en los textos posteriores y que trasciende al teatro barroco del siglo XVII (Matthew Restall, 2004)³¹. Autores como Gómara, Solís o Clavijero, en sus

30 Cervantes de Salazar, Francisco. (1914). *Crónica de la Nueva España, III*, I, Cap. XXXVI, "Cómo Marina vino a poder de los nuestros y de quién fue". Hispanic Society. "Dicen que aquí estuvo Cortés muy confuso, porque Aguilar ya no entendía aquella lengua mexicana, que es de los Naguales, que corre por toda la Nueva España, aunque luego se entendió de Marina, que la entendía. Dicen otros que entonces no se supo que Marina supiese la lengua mexicana, porque venía con Puerto Carrero en su navío, hasta que después de haber saltado en tierra, oyendo que unos indios intérpretes, que eran de los que truxo de Cuba, interpretaban falsamente, en gran daño de los nuestros lo que Cortés respondía, habló a Aguilar en la lengua que él sabía, diciendo que aquellos perros respondían al revés de lo que el General decía. Aguilar, muy alegre, lo dixo a Cortés, el cual, llamando a la Marina por lengua del Aguilar, le dixo que fuese fiel intérprete, que él le haría grandes mercedes y la casaría y le daría libertad, y que, si en alguna mentira la tomaba, la haría luego ahorcar. Ella fue tan cuerda y sirvió tan fielmente hasta que algunos de los nuestros entendieron la lengua que, aunque fuera española e hija del General, no lo pudiera hacer mejor".

31 Restall, Matthew. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Paidós. Pp. 123-151 (latín providencia). "Concepción filosófico-religiosa, según la cual el desarrollo de la sociedad humana se determina (tanto en el sentido de las fuerzas motrices como en el sentido de la finalidad) por fuerzas misteriosas y externas respecto al proceso histórico: providencia, Dios." en *Diccionario de Filosofía* (1984). <http://www.filosofia.org/urss/ddf1984.htm>

escritos estaban convencidos de que la Divina Providencia había enviado a Doña Marina para que fuera la lengua de Cortés y que solo la fortaleza de la fe había conseguido el triunfo sobre la idolatría. Así también se redime su imagen, que pasa de ser concubina a intermediaria divina, como la Magdalena.

Según estos autores, su aparición como lengua y fiel aliada de los españoles va a propiciar la conquista y cristianización, por lo que su personaje en la narración será entendido como una enviada de Dios para evangelizar a los paganos. Su presencia semidivina ya aparece destacada desde el siglo XVI; así en el *Lienzo de Tlaxcala* Malintzin, a través de sus manos, manifiesta una gran influencia moral sobre los indios (O'Sullivan-Beare, 1944)³². Los autores que han tratado el tema describen, a través del tiempo, su poder emocional sobre su pueblo y así lo confirma Bernal Díaz que dice de ella: “Y la doña Marina tenía mucho ser y mandaba asolutamente entre los indios en toda la Nueva España... Y digamos cómo doña Marina, con ser mujer de la tierra, qué esfuerzo tan varonil tenía, que, con oír cada día que nos habían de matar y comer nuestras carnes con ají y habernos visto cercados en las batallas pasadas y que agora todos estábamos heridos y dolientes, jamás vimos flaqueza en ella, sino muy mayor esfuerzo que de mujer” (Díaz del Castillo, Bernal, 1558d)³³. Esta asunción de emisaria divina se mantiene hasta el siglo XIX, así el historiador Fernando de Alva Ixtlilxochitl, descendiente de los reyes de Texcoco, escribió en su *Historia general de la Nueva España (1891-1892)*, también conocida como *Historia Chichimeca*, el carácter religioso de Malinche, atribuyéndole dotes divinas porque aprendió en pocos días la lengua castellana (De

32 O'Sullivan-Beare, Nancy. (1944). “Las mujeres de los conquistadores” en *Historia de las Mujeres en América Latina*. CEMHAL, pp. 84-86. Esta autora habla de ella en términos de bella, dinámica, inteligente y varonil.

33 Díaz del Castillo, Bernal. (1558d). *Ob. Cit.*, pp. 116 y 204.

Alva Ixtlilxóchitl, 1891-1892)³⁴. Gonzalo Rodríguez de Ocaño, un hombre de Cortés, que la conoció, dejó escrita la importancia de su labor con estas palabras: que “después de Dios, ella había sido la causa de la conquista de la Nueva España” (Mira Caballos, 2003)³⁵. Su función como transmisora de la fe debió de ser en algunos momentos crucial, sobre todo en su relación con los pueblos mexicanos. Tal debió considerarse su importancia en este aspecto que fray Bartolomé Olmedo fue quien le enseñó el catecismo cristiano.

De nuevo Margo Glantz considera que Marina-Malinche aparece en los Códices intercalada entre los cuerpos principales: “y solo esté reconocida tan solo por su voz, ella anda como persona entre todos los hombres importantes porque tiene el poder de la lengua” (Margo Glantz, 2001a)³⁶. Lo muestra la representación simbólica de su imagen a la misma altura que los personajes, como una protagonista más: su identificación personal como modelo icónico, rostro, pelo y vestiduras para su reconocimiento inmediato es un gesto que marca la clave de su importancia, que no es utilizado con la representación de ninguna figura femenina que intervenga en los acontecimientos, como Tecuichpochtzin-Isabel de Moctezuma, y la aproxima más a su papel de mediadora espiritual que material.

Este aspecto vinculante a la divinidad de Malinche se confirma en el *Códice Cuautlantzingo*, donde aparece ataviada como la diosa del agua, Chilchiuhtlicue. Otros autores en el siglo XX, como Fernando Navarrete, analizando su imagen en los códices, afirman que en el *Lienzo de Tlaxcala* la figura femenina simbolizará la propia Tlaxcala y que “es el resultado de los procesos de interacción político y cultural

34 Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. (1985). *Historia de la nación chichimeca*. Historia 16. P. 229.

35 Mira Caballos, Esteban. (2003). *Barcarrota y América: flujo y reflujos en una tierra de frontera*. Junta de Extremadura.

36 Glantz, Margo. (2006a). *Ob.cit.*

entre estos pueblos y los españoles, en que las tradiciones culturales de ambos grupos se modificaron y que también llevaron al surgimiento de nuevas formas de pensar y de representar” (Navarrete, 2007)³⁷. Esta capacidad de adaptación de apariencia en torno a la figura de Malinche permitió que, incluso, apareciera en actitudes como la Virgen María representando la identidad nativa.

Esta relativa deificación de Marina y su vínculo religioso con el cristianismo provoca su fusión con el papel de mediadora de la Virgen María, plasmado en las ilustraciones que acompañan el texto de la Descripción *de la ciudad y provincias de Tlaxcala...* de Muñoz Camargo (Muñoz Camargo, 1582)³⁸, alegorías que muestran a Hernán Cortés montado en su caballo, con una lanza y una cruz en sus manos, atributos que lo identifican con la figura de Santiago Matamoros. La figura de Marina aparece de pie y detrás de su caballo como La Nueva España conquistada y representada por una mujer vestida como indígena, cargando el pendón del nuevo reino y con las manos juntas en actitud de plegaria y de veneración. En otra imagen, en el mismo libro, aparece con Cortés portando el pendón de la Nueva España y arrodillados ante Carlos V. Esta aparición inicial como representación simbólica de Nueva España será el principio del posterior reconocimiento como identidad de América, que se populariza en el siglo XIX como una de las iconografías tradicionales de Malinche, y que llegará hasta nuestros días.

Su iconografía artística no representa en ningún momento aspectos biográficos de Marina vinculados a su simbología espiritual. Así su bautizo cristiano no está representado artísticamente, ni

37 Navarrete, Fernando. “La Malinche, la Virgen y la Montaña” en <https://es.scribd.com/document/241363856/Navarrete-La-Malinche-La-Virgen-y-La-Montana>

38 Manuscrito de Glasgow. Pueblos originarios. Colecciones y Manuscritos. <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tlaxcalteca/glasgow.html>. Consulta 20/10/2019

el de las jóvenes entregadas a Cortés en 1519; sin embargo, aparece como una figura destacada en el de los señores de Tlaxcala o en el de Cuauhtémoc. También, en los lienzos posteriores del periodo barroco, figura como un personaje secundario exótico en la representación de las escenas de la conquista, lo que indica que su papel no es olvidado y sigue considerada como valedora de la conquista ante la sociedad novohispana.

Malinche traidora a su pueblo y primer símbolo del mestizaje

Malinche o Marina no es una mera intérprete, es una mujer refinada y educada para gobernar y, a su manera, ejerce el gobierno a través de una diplomacia sutil: primero conoce al enemigo y después, al amigo, pues el conocimiento de su lengua le permite manejar ambas situaciones. Su fidelidad a la causa española es reseñada por todos los cronistas; para ellos doña Marina es una heroína, una mujer llena de buenas virtudes, leal a la corona española y que ejerce, al igual que los eclesiásticos que les acompañan, el papel de evangelizadora.

Así, en la narración de la historia, la intervención de Malintzin es decisiva en diferentes pasajes, como la alianza de Cortés con los Totonacas, enemigos de los mexicas y sometidos a su yugo —entre los regalos de la alianza también se entregarán mujeres para sellar el vínculo de fusión con una nueva generación de mestizaje—. De igual modo las crónicas indican la misma actitud en la conquista de Tlaxcala, donde Marina es una figura crucial porque convence a los caciques del lugar para unirse a Cortés contra los mexicas. Una de sus más famosas acciones es su papel decisivo en la matanza de Cholula: es ella quien advierte a Cortés de la emboscada perpetrada por los indígenas que van a tener los españoles. Su intervención en el conflicto ha pasado a la historia oficial

como “la traición de Cholula” (Flores Farfán, 2006)³⁹. También Cortés la nombra en su V *Carta de Relación* como delatora de la conjura, y la utiliza para justificar la terrible matanza y exculparse en cierto modo de lo que él mismo como responsable máximo permitió (*Cartas de Relación*, 1520 a)⁴⁰.

Además, la función de Malinche no solo es de colaboración, sino que actúa como una auténtica asesora de Cortés y le enseña los protocolos de las cortes mesoamericanas, las sutilezas del lenguaje noble, los gestos y comportamientos nobiliarios aztecas y otros detalles que hubieran sido incomprensibles para quien no hubiera sido criado como noble indígena, como ella lo fue.

Su personalidad es tal que algunos de los acontecimientos son producto de la fascinación que produce a sus propios semejantes, como en el caso de Cholula, donde una mujer es la que delata la conjura. Volvemos a encontrar idéntico comportamiento con Malinche ante la admiración y simpatía que despierta, pues gracias a las mujeres de Tlaxcala se entera, tras la huida de Tenochtitlan en la famosa noche triste, de que se está preparando un complot, denominado “el complot de Tepeaca”, entre algunos señores de Tlaxcala, con Xicoténcatl a la cabeza para derrocarlos definitivamente. Y Malinche vuelve a ejercer de espía casual entre las mujeres de su pueblo y su información hace que la historia sea favorable permanentemente a los españoles. Todos estos hechos le adjudican ante los ojos mexicanos el papel de traidora a su pueblo.

En los *Anales de Tlatelolco*, considerado el códice más antiguo de la Conquista, de 1528, Malinche aparece de nuevo como espía

39 Flores Farfán, José Antonio. (2006). “La malinche, portavoz de dos mundos” en *Estudios de cultura náhuatl*, 37, p. 128. Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* dice que no es ella sino los tlaxcaltecas quienes avisan a Cortés, hecho que corrobora también el lienzo de Tlaxcala.

40 Cortés, Hernán. (1520). *Ob.cit.*, Carta V. P. 288.

y traidora por delatar el complot de Cuauhtémoc para sublevarse (Brotherson, 2001)⁴¹. También se muestra su figura junto a los españoles presenciando el aperreamiento de los señores de Tlatelolco. Su importancia es tal que, en la huida y derrota de Tenochtitlan, en la Noche Triste, una de las primeras preocupaciones de Cortés fue conocer el estado de los intérpretes. Los aztecas conocían la importancia de esta para Cortés, pues en la Crónica de Bernal Díaz del Castillo relata: “como los mexicanos nos decían cuando nos arronjaron las cinco cabezas que traían... asidas por los cabellos y de las barbas y decían que ya... habían muerto a Malinche y a todos los teules, e que así nos habían de matar a nosotros aquel mismo día. Pues olvidado me he de escrebir el contento que recibimos de ver viva a nuestra doña Marina y a doña Luisa, la hija de Xicotenga, que las escaparon en las puentes unos tascaltecas, y también una mujer que se decía María de Estrada, que no teníamos otra mujer de Castilla en México sino aquella” (Díaz del Castillo, 1568e)⁴².

El último gesto histórico de Malinche es la conquista de Tenochtitlan, en cuyos acontecimientos participa activamente. Tanto en los encuentros entre Moctezuma y Cortés como en las negociaciones con Cuauhtémoc, o en el destino final de la ciudad. Con ella, según Luis Barjau, “se articuló la sorda convicción de la traición como elemento primordial negativo de nuestro pasado” (Barjau Martínez, 2009)⁴³. Como traidora a su pueblo, el último gesto del que queda constancia del mismo son las palabras que Bernal Díaz del Castillo recoge en su crónica: “Y antes que los ahorcasen, los frailes franciscos les fueron esforzando y encomendando a Dios con la lengua doña Marina. Y cuando le ahorcaban, dijo el Guatémuz: “¡Oh, Malinche!,

41 Brotherson, Gordon. (2001). “La Malintzin en los códices” en *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Taurus, 19 y ss.

42 Díaz del Castillo, Bernal. (1568e). *Ob. cit.*, pp. 440.

43 Barjau Martínez, Luis. (2009). *La Conquista de la Malinche*. Martínez Roca, p. 18.

días había que yo tenía entendido que esta muerte me habías de dar e había conosciado tus falsas palabras. ¿Por qué me matas sin justicia? Dios te lo demande, pues yo no me la di cuando me entregaste tu persona en mi cibdad de México” (Díaz del Castillo, 1575f)⁴⁴.

Marina se salva de aparecer en la historia de la conquista como una mujer traidora y perversa gracias a los cronistas. Son ellos quienes, en agradecimiento, la protegen de aparecer como una mujer libertina que rompe los esquemas de la tradición medieval europea. Se la recreará muy alejada de esa tradición, procedente de San Agustín, que tachaba a la mujer de voluble y de ser débil, en la que se imponen constantemente sus emociones sobre la razón, relegada a ámbitos domésticos y a la esfera privada. Los tratados fisiológicos, escritos morales y de costumbres, o la regulación jurídica, mostraban una visión muy negativa de la mujer. Así se pensaba también durante el siglo XVI, por lo que es memorable el reconocimiento de su labor frente al pensamiento patriarcal.

En contraposición a la bonanza de su imagen, la otra versión, la mexicana, nos la muestra débil y sumisa, como una barragana enamorada y después abandonada. Para terminar, aparece en la gran *Chingada* como la madre violada por los españoles, tal y como aparece nombrada en la obra de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, escrita en 1952 y que describe la Conquista como una violación de las indias, fascinadas por los españoles y olvidadas por ellos (Paz, Octavio, 1952)⁴⁵. Esta postura de Paz se vincula a la opinión de patriarcado que primaba todavía en la mitad del siglo XX, sustituida hoy día

44 Díaz del Castillo, Bernal. (1568e). *Ob. cit.*, pp. 784.

45 “Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados”. Paz, Octavio. (1993). *Ob. Cit.*, p. 32.

por una renovada imagen de Malinche como un personaje activo y contradictorio al mismo tiempo. De algún modo estas traiciones de Malinche dejan adivinar la visión de una mujer que, por amor, sirve a los intereses de los conquistadores frente a la imagen nacionalista mexicana de la gran traidora. De ahí que su nombre haya degenerado en el término “malinchismo” que significa “el que traiciona y se vende al extranjero”. Y con respecto a su figura como diosa haya derivado en la “Llorona”, un personaje siniestro y errante identificado como una mujer vengativa que ha perdido a su hijo, y aparece por los caminos de noche y seduce a los hombres para devorarlos.

A pesar de todo a Marina-Malinche se le atribuye una faceta humana importante, y es que, tanto de un lado como de otro, se reivindica la importancia de su gestión para evitar males mayores, ya que gracias a ella se evitaron otros desastres y destrucciones. Esta opinión ha ido creciendo en los últimos tiempos con la reivindicación feminista del personaje, al tiempo que ha relegado el papel de Cortés a un hombre seducido por sus encantos y dependiente de su “lengua” para sobrevivir.

Cortés y Malinche

Desde los inicios de la historia de Nueva España, Cortés y Malinche son prácticamente uno. Así lo ven desde su perspectiva los pueblos indígenas que dibujan y transcriben a través de las pictografías la simbiosis de los dos personajes. La iconografía artística destaca la relación de Cortés con Malinche como una de las parejas con mayor gancho estético para su recreación. Será tal la cercanía entre Hernán Cortés y su intérprete que los indígenas llamaron Malinche al primero. Ya hemos visto la ingratitud en Cortés, cuando en sus *Cartas* a Carlos V trata de hacer desaparecer la importancia de su figura como eje fundamental de sus éxitos. Aquí, de algún modo,

se está comportando como un hombre europeo, de su tiempo, y en definitiva con un escaso interés por dignificar a una mujer inteligente y, además, india. Sin embargo, desde el primer momento, a pesar del perfil de sumisión adjudicado a Malinche, las crónicas no hablan de una entrega de su persona, sino de una cesión, de alguien inteligente y culto que sabe hablar con el extraño, con el extranjero y que, con su habilidad, consigue colocarse al lado del gobernante para conseguir reconocimiento y respeto.

Si en el siglo XVI nuestro personaje recreado en códices, murales e ilustraciones actúa en función de unos intereses generales, “al servicio de la corona española”, expresado en escenas con gestos diplomáticos, en rituales protocolarios, en los encuentros con los señores de Tlaxcala, en el encuentro con Moctezuma y en los acontecimientos, etc., posteriormente, en el barroco, Marina se convierte en una dama cortesana de gran hermosura y con un papel más estético que realmente fiel a su participación en la historia. Su imagen se funde con la pérdida de poder tanto personal como social y político de la mujer a partir del siglo XVII; de ahí que en el barroco disminuya en libertades personales, jurídicas y culturales para pasar a un segundo plano en el devenir de los acontecimientos.

Esto no solo afecta a Malinche, sino a todas las figuras históricas femeninas cuya identidad vemos lentamente desaparecer del panorama principal de los acontecimientos. Su apariencia en los excelentes biombos novohispanos así nos lo demuestra, o en las escasas series que se han conservado en lienzo. Tampoco el teatro barroco se acuerda de ella, nada más que lo imprescindible: las obras representadas ensalzarán la gesta heroica colectiva y, sobre todo, de evangelización por la fe (Arenas Frutos, 1990)⁴⁶.

46 En las obras teatrales que se representan en el barroco español se ensalza la gesta evangélica y a los personajes como defensores de la fe. Destacan las obras de *Cortés valeroso*

Tan solo surgirá a nivel personal, y en menor medida histórico, en el siglo XIX. Su figura será recreada con tintes románticos, como una heroína cargada de aspectos vinculados a lo exótico y misterioso de la relación entre los dos personajes. Y simbolizando a la América indígena seducida por Europa. Los autores del XIX muestran también a Malinche superada por el amor a Cortés y como pionera de la raza mestiza, representada por su hijo Martín, y semilla de una nación con destino propio, según palabras de González pronunciadas en 1993, a partir de la estela del sometimiento de la raza ante los conquistadores (González Berazueta, 1993)⁴⁷. Al mismo tiempo, con el movimiento romántico, Cortés-Europa aparece representado como un ser conquistado y sumiso ante la fortaleza femenina, primero ante el amor y, en segundo lugar, por la representatividad simbólica de Malinche-América. Su iconografía va en aumento porque ya no solo es la cuna del mestizaje, sino la viva exhibición del continente americano.

De todo ello sacamos como reflexión final que Marina-Malinche es una mujer que podríamos considerar “libre” en su tiempo, que consigue dominar su destino porque el lenguaje la hace ser poderosa. La interpretación de las palabras es crucial para que se desarrollen los hechos: ella es en sí misma una heroína, porque con sus traducciones pudo cambiar y cambió el curso de los acontecimientos. Malinche, según Todorov, se convierte en una mujer que “escoge el campo de los conquistadores” y “no se contenta simplemente con traducir, sino que (...) adopta los valores de los españoles y

(1588), del madrileño Gabriel Lasso de la Vega, reproducido en 1594 con el título de *La Mejicana*, o *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán. Arenas Frutos, Isabel. (1990). “Aspectos culturales de la historiografía cortesiana en España (1940-1989)” en *Revista de Indias*. N° 188.

47 González Berazueta, Francisco. (1993). *Malinche Tenepatl, Doña Marina*. Asociación de Antiguos Colegiales de Nuestra Señora de Guadalupe, 34.

contribuye a la realización de sus propósitos”. Una mujer que no se vende ni se somete al otro, sino que adopta sus valores para entender mejor los suyos propios (Todorov, 2007)⁴⁸.

Al final de todo, ella es dueña de su destino y, cuando las cosas ya han sucedido, desaparece sin dejar rastro porque ya la historia no le interesa, porque ya ha realizado su papel en ella.

48 Todorov, Tzvetan. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.

MUJERES HUMANISTAS EN EL SIGLO XVI. UN DESIDERÁTUM TEÓRICO

EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR

Universidad de Extremadura

Hay que entender por mujeres humanistas aquellas que dominan, leen y componen en las lenguas de la antigüedad: sobre todo latín y griego; pero también hebreo. Dos son los puntos, en mi opinión, que se deben tener en cuenta a la hora de hablar de mujeres humanistas durante los siglos XV y XVI en España. La primera consideración tiene que ver con la realidad; se trata del hecho de que la ignorancia del latín y de las lenguas clásicas era profunda en la España de la época entre los hombres y mucho más entre las mujeres; es más, en determinado tipo de literatura, como la comedia y la satírica, a la mujer se le niega cruda y duramente el derecho a saber latín. La segunda es que, frente a esa cruda realidad y frente a esa posición pragmática de comediógrafos y autores imbuidos de principios misóginos, hay una posición teórica, salida sobre todo de las mentes liberales de ciertos humanistas, que sostiene que la mujer puede y debe tener una educación literaria. Y fruto de esa posición es el hecho de que ya en el propio siglo XVI surge una tradición que habla de la existencia de mujeres, Beatriz Galindo y otras, que fueron grandes humanistas. Pero la realidad es, como vamos a tratar de demostrar, que esa posición teórica de humanistas como Erasmo o Vives se queda en puro *desiderátum* y que la tradición de ese elenco

de mujeres humanistas ilustres no es nada más que una creación de ese *desiderátum* más cercana a lo que sería deseable que a lo que fue en realidad.

Vayamos primero a lo primero. Que el conocimiento del latín y del griego era patrimonio de muy pocos hombres y era, en la práctica, mal visto en el caso de las mujeres.

LA IGNORANCIA DEL LATÍN

Luis Gil ha puesto de manifiesto en su *Panorama social del humanismo español* que la ignorancia del latín por parte de los que lógicamente deberían saberlo en el siglo XVI era muy profunda.

Ahí recoge la anécdota contada por Juan Ramírez de Lucena que da cuenta de esta ignorancia; dice este humanista hablando de un clérigo que rezaba todos los días el Padre nuestro en latín (*Pater noster qui est in coelis, santificetur nomen tuum... Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*): “preguntóme uno... quién era el Santo Ficeto y la Doña Bisodia que aparecían en el Padre nuestro. Respondíle que Doña Bisodia era el asna de Cristo y Santo Ficeto el pollino”.

Otra anécdota sacada del *Retablo de las maravillas* de Cervantes. Aquí es un varón el que, por su ignorancia del latín, sale mal parado frente a la mujer que suelta un latinajo. La *Chirinos*, esposa del empresario teatral Chanfalla, y que era algo así como la gerente de la empresa teatral, al llegar a Algarrobillas, donde su compañía va a representar comedias del Retablo de las Maravillas, fabricado y compuesto por el sabio Tontonelo, le dice al alcalde Benito Repollo: “No señores; *ante omnia*, nos han de pagar lo que fuere justo”. Ya soltó el latinajo *ante omnia*, que significa “ante todo”, “por encima de todo”. Es decir, lo que quiere la *Chirinos* es que le paguen por encima de

todo. Pero uno de los peligros del uso de latines es que no te entiendan; y entonces surge el ridículo; es lo que ocurrió con el alcalde. El alcalde ha entendido *ante omnia* como un nombre propio de mujer, Antona, y le dice a Chirinos:

Señora autora, aquí no os ha de pagar ninguna Antona, ni ningún Antoño; el señor Regidor, Juan Castrado, os pagará más que honradamente y, si no, el Concejo. ¡Bien conocéis el lugar por cierto! Aquí, hermana, no aguardamos a que ninguna Antona pague por nosotros.

Y ahí está el listo del lugar, el escribano Pedro Capacho, para deshacer el ridículo:

¡Pecador de mí, señor Benito Repollo, y qué lejos del blanco! No dice la señora autora que pague ninguna Antona, sino que le paguen por adelantado y ante todas cosas, que eso quiere decir *ante omnia*.

El uso del latín ante ignorantes ha provocado un ridículo.

Otra anécdota de Cervantes se refiere al término *busilis*, cuyo significado hay que poner en relación con una ignorante interpretación de una expresión latina. Cervantes lo utiliza dos veces. El propio Cervantes, al describir la entrada de Sancho en el gobierno de la ínsula Barataria, dice: “El traje, las barbas, la gordura y pequeñez del nuevo gobernador tenía admirada a toda la gente que el *busilis* del cuento no sabía” (2.45). Y hablando de la cabeza encantada de don Antonio en Barcelona dice: “si no eran los dos amigos de don Antonio, ninguna otra persona sabía el *busilis* del encanto” (2.62). La explicación más frecuente que se ha dado a *busilis* estaba ya en el *Vocabulario e refranes* de Correas: “Bien vulgar es el *busilis*, aunque salió o se fingió salir de uno que examinaban para órdenes, el cual

dudó en declarar *In diebus illis*, y dijo: *Indie*, la Indias; el *busilis* no entiendo”. La explicación de Correas se mueve en el ambiente culto de finales del XVI y comienzos del XVII en el que se criticaba con crueldad el mal uso de los latines y la ignorancia del latín por parte de los clérigos.

Las féminas cultivadas o simplemente lectoras de la comedia española de la Edad de Oro, dice Luis Gil, son objeto de poco halagüeños comentarios, acogidos con aplauso por un público convencido de que las tentaciones de Satán rondaban más cerca de las parleras y lectoras que de aquellas a las que el silencioso recato y la ignorancia virtuosa ponía un cinturón de castidad mental. Casandra, por ejemplo, en *La mayor victoria* de Lope “la lengua latina y griega / sabe, y no como una mujer”. Nise, en *La dama boba*, suscita una explosión de mal humor: “¿Quién le mete a una mujer / con Petrarca y Garcilasso, / siendo su Virgilio y Tasso / hilar, labrar y coser?”. Hasta el ofrecimiento de enseñar latín a una mujer puede encerrar un latente peligro, como sucede en *El domine Lucas*. Más tajante que Lope es todavía Calderón, cuyos personajes recuerdan machaconamente cuáles son las labores específicas de la mujer y se muestran unánimes en señalar los peligros del latín para su liviana condición. En *No hay burlas para el amor*, el parecer de don Diego es: “Sepa una mujer hilar / coser y echar un remiendo, / que no ha menester saber / gramática ni hacer versos”. Y en lo mismo abunda Don Pedro: “Libro en casa no ha de haber / de latín que yo le alcance. / Unas Horas en romance / le bastan a una mujer; / bordar, labrar y coser / sepa solo”.

Quevedo dedica un opúsculo a burlarse precisamente de una mujer petulante que presumía de saber hablar latín. El opúsculo es titulado por Quevedo como la *La culta latiniparla*. Esta obra burlesca comienza así:

CATECISMA¹ DE VOCABLOS para instruir á las mugeres cultas y hembrilatinas².

Lleva un disparatario³ como vocabulario para interpretar y traducir las damas gerigonzas, que parlan el Alcoran macarrónico, con el laberinto de las ocho palabras⁴.

Compuesto por Aldrobando Anatema Cantacuzano, graduado en tinieblas, docto á obscuras, natural de las soledades de abaxo.

Dirigido a Doña Escolástica Poliantea de Calepino, Señora de Trilingüe y Babilonia.

DEDICATORIA.

Siendo v. merced mas conocida por los circunloquios, que por los moños de tan lindas sinedoches y cacofonias, y tan ayrosa de hipóboles, y tan Nebrisense de palabras, que tiene mas nominativos que galanes; y siendo la dama de mas arte (de Antonio) que se ha visto: mas Merlicocayca que Merlin: obligación le corre al mas perito (y no es fruta) de encimarla en los principios inacesos de otra, si no tan side-rea estimación aplaudida, si bien de menos trisulca⁵ pena (Plauto sea sordo), dirigiéndola este candil para andar por las prosas lúgubres...

1 Femenino de catecismo, porque se trata de una mujer la destinataria del opúsculo. Recurso humorístico. Sobre el vocabulario burlesco de esta obra cf. <https://books.google.es/books?id=d429vzb-qMkC&pg=PA266&lpq=PA266&dq=laberinto+de+las+ocho+palabras&source=bl&ots=5WcbJ6ecTl&sig=FkN9gQtgG2CDFfwQGFLcaGRUpBk&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwi8mtef8-fKAhUFPxQKHxWtC70Q6AEIHDAA#v=onepage&q=laberinto%20de%20las%20ocho%20palabras&f=false>

2 Compuesto culto, en su formación, burlesco en su significado. Es la primera parodia del lenguaje culterano en Quevedo, para criticar los extranjerismos y los latines.

3 Almacén de disparates, como armario es almacén de armas, y vocabulario, almacén de palabras.

4 Son expresiones que se utilizan cuando se quiere hablar, pero no decir nada: Pues bueno, pues bien, desde luego, así que... Cervantes recoge después cuáles son las ocho palabras a las que él se refiere.

5 Cultismo latino con el significado de “de tres puntas”.

Siguese el disparatario con que en muy poco tiempo, sin maestro, por sí sola qualquiera muger se puede esperitar de lenguaje y hacerse enfadosa, como si toda la vida lo hubiera sido, que los propios diablos no la puedan sufrir, y es probado.

CULTIGRACIA a su marido, por el astío que causa el tal nombre, le llamará mi *quotidie*, mi *siempre*; y á él se le dexa su *sempiterna* á salvo para quando nombre su muger.

Si se ofreciere decir que despavilen las velas, dirá: *suenan catarro luciente: excita esplendores, pañizuela de corte.*

Quando llamare á las criadas, no diga ola Gomez, ola Sanchez, sino *unda Gomez, unda Sanchez*, que unda y ola son lo propio, y ellas, aunque no lo entienden en latín, lo obedecen en romance, pues lo unden todo.

Si hubiere de mandar que la compren un capón, ó que se le asen, ó que se le envíen, que es lo mas posible, no le nombren, por excusar la compasión de lo que le acuerda, llámeme *desgallo ó tiple de pluma.*

Para decir caldo sustancial, dirá *licor quiditativo.*

A las revanadas de pan llamará *planicies.*

Y porque la palabra gota es muy facinerosa, y para los oyentes abunda de cosquillas; si se ofreciere decir deme una gota de agua, ó deme dos gotas de vino, diga *denme* una *podagra* de agua ó *denme* dos *podagras* de vino.

Al nudo ciego llamará nudo *rezante.*

Al queso *ceniza de leche.*

Al escudero llamará *manípulo.*

Para no decir estoy con el mes, o con la regla, se acordará que de las fiestas de guardar se escriben con letra colorada, y dirá *estoy de guardar*; y si el interlocutor es graduado, dirá *tengo calendas purpúreas.*

Es evidente que Quevedo se está burlando del uso ridículo de latinajos por parte de la culta latiniparla.

También en Cervantes encontramos burlas sobre los latinajos de las mujeres. La expresión *vobis vobis* utilizada por Sancho varía en función de que se dirija a su culto amo o a una ignorante dama. Prueba de que Cervantes conoce el valor correcto de esta expresión latina y también su uso vulgar y popular, es que unas veces utiliza la expresión *vobis, vobis*⁶, en latín correcto, y otras *bobilis, bobilis*, que es la deformación popular producto posiblemente de una contaminación entre *vobis, vobis* y *bobo, bobo*. Cuando Sancho se dirige a su amo, animándole a que se case con Micomicona, utiliza la expresión latina:

Cátese, cátese luego, encomiéndole yo a Satanás, y tome ese reino que se le viene a la mano de *vobis, vobis*, y en siendo rey, hágame marqués o adelantado, y luego, siquiera se lo lleve todo el diablo (Quijote 1.30).

Pero cuando se dirige a Altisodora, la descocada dama de la duquesa, utiliza la forma popular: “no quiero creer que me haya dado el cielo la virtud que tengo (de resucitar muertos) para que yo la comunique con otros de *bóbilis bóbilis*” (Quijote 2.71).

Me atrevo a dar aquí una explicación del origen de la expresión que no se ha dado hasta ahora, que yo sepa. El origen puede estar en las palabras de San Pedro en su primera carta, cuando dice: *Christus passus est pro vobis vobis relinquens exemplum* (2.21), que podríamos traducir “Cristo padeció por vosotros a vosotros dando ejemplo”; la repetición de “vosotros”, primero como beneficiario de la pasión de Cristo y después como destinatario del mensaje de Cristo, es un recurso para expresar enfáticamente, mediante la repetición el papel de “pasivo receptor” y, exagerando, de “bobo receptor” que hace el

6 La expresión está en la primera carta de San Pedro (2.21), cuando dice: *In hoc vobis vocati estis, quia Christus passus est pro vobis vobis relinquens exemplum*.

hombre en el caso de la redención. Luego pasaría a significar definitivamente el papel del “bobo receptor” que no hace nada para recibir los favores que recibe.

El ambiente, pues, entre satíricos y comediógrafos era muy crítico hacia el humanismo de las mujeres. Los hechos y fuentes indican, por otro lado, que el nivel de conocimientos de las lenguas clásicas en España era muy bajo en el siglo XVI; lo era en los hombres, a pesar de que, entre ellos, destacaba de vez en cuando algún clérigo. Mucho más escaso era, estadísticamente, en las mujeres.

EL *DESIDERÁTUM* TEÓRICO

La figura de la mujer culta, incluso humanista, en el siglo XVI es sostenida por una doble vía: por un lado, mediante la exaltación o propaganda de la existencia real de mujeres humanistas, cuya fama ha sido transmitida desde el propio siglo XVI hasta nuestros días. Por otro, mediante el comportamiento o la publicación de tratados en los que se defiende, de una manera teórica, la doctrina de que la mujer puede y tiene derecho a ser culta y letrada; e incluso concedora de las lenguas clásicas.

Analizando con profundidad ambas vías se puede llegar a la conclusión de que en ambos casos estamos más ante un *desiderátum* que ante una realidad.

Comencemos por los intentos teóricos.

A finales del XV y comienzos del XVI, cuando la contrarreforma todavía no había encorsetado al pensamiento, podemos ver, en efecto, ciertas manifestaciones que apuntan a una tendencia a mejorar la situación del conocimiento de las lenguas clásicas. Recuerda Luis Gil, a este respecto, que los esfuerzos alcanzan también a la mujer. Por indicación de la reina católica, Nebrija publicó en 1486 su *Gramática*

latina en traducción castellana con el objeto de que las mujeres pudieran aprender latín “sin participación de varón” (p. 111). Desde el año siguiente figura en las cuentas del tesoro real el nombre de Beatriz Galindo como criada y profesora de la reina. El mismo deseo de promover la educación de las monjas, o el de hacerles más amena la reclusión claustral, llevaba a la reina a escribir al bachiller Sepúlveda, con motivo de la creación en Granada de un convento, “que habría mucho placer que vuestra hija viniese a ser religiosa en él, porque enseñase la lengua latina a muchas que ligeramente la podrán aprender”. La reina católica tuvo el mérito, no escaso, de discrepar de la opinión general de que la mujer latina “sabe latín” en las connotaciones maliciosas de ese dicho vulgar. Y es que ella, según Marineo Sículo, hablaba castellano *grauiter et ornate* y se dio a la Gramática latina de suerte que per *unius anni spatium tantum profecit, ut non solum latinis oratores intelligere, sed etiam libros interpretari facile poterat*.

En un tratado teórico de la época de la propia reina Isabel, dedicado precisamente a ella, encontramos, junto a la posición tradicional de los tratados de educación de mujeres, algún pronunciamiento en favor de una educación en letras. Es *El jardín de las nobles doncellas* del agustino Martín de Córdoba. El tratado se mueve, como hemos dicho, en la posición tradicional, que es aquella que defiende que la mujer debe estar, en relación con el hombre y en relación con la cultura, en un segundo plano:

siguiendo las enseñanzas del Libro Sagrado, sobre todo del Génesis y de las Epístolas de San Pablo, de los Padres de la Iglesia o de teólogos medievales como San Gregorio, San Agustín, San Jerónimo, San Cipriano o San Ambrosio, entre otros, los tratados doctrinales, morales o didácticos, dirigidos directamente hacia la educación de la mujer, ya sea tanto como preparación al matrimonio o forma de preservar el respeto y buenos modos de conducta, como con las connotaciones alienantes en los espacios público o privado, han tenido mucha

influencia en la situación marginal femenina, estableciéndose a partir de ellos modos o cánones de conducta social predeterminados donde se partía de la superioridad masculina y la dependencia e inmovilidad de la figura femenina, llena de defectos en lo moral y de imperfección en lo físico y lo psíquico⁷.

Esa es la postura que, en general, adopta el ciado fraile agustino. Pero junto a ello, encontramos también manifestaciones que abren la puerta a la formación humanística de las hembras:

Pues que en el antiguo siglo las mugeres hallaron tantas industrias e artes, especialmente las letras, ¿por qué agora, en este nuestro siglo, las fembras no se dan al estudio de artes liberales e de otras ciencias, antes, parece como les sea vedado?⁸

Vayamos ya a Erasmo y Vives.

El diálogo más significativo de Erasmo en defensa de la mujer erudita es el Coloquio *Abattis et eruditae*, compuesto en 1524⁹, en el que, se ha dicho, Erasmo se muestra deudor de la pedagogía femenina de Luis Vives; la verdad es que el diálogo de Erasmo no se parece en nada al pequeño tratado de Vives sobre la educación femenina; y es que a veces se repiten afirmaciones falsas sin ir directamente a un análisis de las fuentes. De hecho, no se puede decir que haya una posición común de Vives y Erasmo en torno a la mujer erudita.

Lo de Erasmo, más que una defensa de la mujer erudita y humanista, es una crítica y un *desiderátum*; y, sobre todo, un ejercicio literario. La

7 Sánchez Dueñas, B. (2001). “Una particular visión de la mujer en el siglo XV: Jardín de noves doncellas de fray Martín de Córdoba” en *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 141, pp. 291-299.

8 Citado por Sánchez Dueñas, p. 298.

9 Los textos están tomados de *Opera omnia ordinis primi tomus tertius*
<http://www.oapen.org/viewer/web/viewer.html?file=http://www.oapen.org/document/354636>

crítica es a la realidad del momento, sobre todo a la realidad monástica; en los conventos se ha perdido ya todo el bagaje cultural y transmisor de la cultura clásica que los mismos conservaron a lo largo de toda la Edad Media. El *desiderátum* es el siguiente: Erasmo defiende el derecho de la mujer a ser erudita; pero se trata de una defensa teórica; adopta, pues, la posición de un buen humanista liberal: la cultura es de todos, y también de las mujeres. Pero todo se mueve en un plano teórico. El coloquio *abattis et eruditae* parece más un ejercicio literario que un tratado teórico de defensa de la mujer erudita. El problema es delimitar hasta dónde lo que se dice en un ejercicio retórico y literario, es doctrina real del autor o es puro instrumento literario.

Veamos textos al respecto.

Que se trata de una crítica a la ignorancia acomodaticia y mugrienta de los monasterios, lo indica ya el propio nombre que da al abad que sostiene el diálogo con la erudita Magdalia. El abad se llama Antronius. En el adagio 1468 dice el propio Erasmo que *Antronius* era el nombre que se daba en otro tiempo a un asno, de cuerpo enorme y deforme, pero de mente estúpida y torpe (*Antronius asinus olim dicebatur, qui deformi praegandique mole corporis esset, caeterum ingenio stupido bardoque*); los comentaristas dicen que con el personaje de *Antronius* Erasmo está pensando quizás en Henry Standish, un franciscano inglés, al que llama *episcopus a Sancto Asino* (epist. 1162).

Pero no se trata solo del nombre. Se trata sobre todo de las palabras que pone en boca del abad. Comienza el diálogo en una habitación que se supone que es la de Magdalia, la mujer erudita; y pregunta el abad a la mujer qué hacen en esa habitación unos enseres (*supellectilem*, es el término que designa los enseres, los cacharros de la casa); los cacharros son los libros que la mujer tiene en sus estanterías. Llama cacharros a los libros. Y añade que los libros son poco decorosos en el caso de una mujer y doncella como ella. Le pregunta Magdalia al abad si no ha visto nunca libros en estancias de mujeres. Y el abad responde que sí, pero

libros en francés, no en latín y griego. Reniega, pues, el abad del humanismo y defiende, si es que defiende los libros, los escritos en vernáculo.

Cuando la mujer le pregunta al abad que es para él vivir bien, él responde que se vive bien *somno, conuiuuis, libertate faciendi quae velis, pecunia, honoribus*; y cuando le pregunta más adelante en qué emplean él y sus monjes el tiempo libre, responde que en *prolixae preces, cura rei domesticae, venatus, equi, cultus aulae*. Todo, menos lectura de autores clásicos. Tras debatir sobre si la sabiduría ayuda a vivir bien, el abad termina tajante: yo no consiento que mis monjes tengan libros (*Ego nolim meos monachos frequentes esse in libris*); y es que no quiere tener *monacos responsatores*, respondones. Da por supuesto que, si leen libros en latín, serán monjes respondones.

Tras esta dura crítica a la vida ignorante de los monasterios del momento, Erasmo pasa en el diálogo a la defensa del derecho de la mujer a ser erudita. Y la defensa es puramente teórica: labor de la mujer, dice Magdalia, es *administrare domum y educare filios*. El abad acepta esta premisa mayor y responde que ello es cierto. Parece haber caído en la trampa Magdalia y el abad cree haberla pillado. Pero ella añade esta premisa menor: no se puede *administrare domum y educare filios sine sapientia*. Niega la menor el abad. Ella insiste: pero es que a administrar la casa y a educar a los hijos me enseñan los libros. Sí, dice el abad, pero no los libros en latín. ¿Por qué?, pregunta ella. Porque *non convenit ea lingua foeminis*, responde el abad; y añade que los libros en latín perjudican la *pudicitia* de la mujer. Magdalia responde que ello no es razón, porque también los libros en francés tienen *nugacissimas fabulas* (“historias muy ligeras”) que pueden perturbar la *pudicitia* de la mujer. Añade entonces otra razón el abad: *Tutiores sunt a sacerdotibus, si nesciant Latine*, que en traducción libérrima sería: son más fáciles de engañar por el cura las mujeres si no saben latín. La respuesta de Magdalia a este argumento se la ha dado ya el abad antes cuando ha dicho que los monjes suyos no saben latín: no podrán engañar a

las mujeres si tampoco ellos saben latín. Insiste el abad con otro argumento: el vulgo, el pueblo piensa que no es necesario que las mujeres sepan latín (*Vulgus ita sentit, quia rarum et insolitum foeminam scire Latine*). El vulgo, dice ella, no marca la norma de lo que es bueno y no lo es. No hay que seguir la opinión del vulgo, sino la opinión de los mejores. Y, siguiendo a los mejores, *fiet solitum, quod erat insolitum; et suaue fiet, quod erat insuaue; fiet decorum, quod videbatur indecorum*; en concreto, sabiendo latín, se podrá dialogar con *tot autoribus, tam facundis, tam eruditis, tam sapientibus, tam fidis consultoribus*.

Y sigue un tópico: los libros, dice el abad, quitan cerebro a las mujeres, las cuales ya de por sí tienen poco. Magdalia responde que ella no se atreve a decir cuánto cerebro tiene el abad, pero lo que sí sabe es que lo poco que tenga ella prefiere dedicarlo a la sabiduría en lugar de a preces que se recitan sin saber lo que se dice, a banquetes nocturnos, a beber de vasos grandes.

Y otro tópico. El contacto con los libros, dice el abad, genera locura. Más locura, dice ella, genera el contacto con borrachos, malandrines y malhechores. Y más adelante insiste el abad: he oído decir con frecuencia que una mujer sabia es dos veces necia (*Frequenter audiui vulgo dici foeminam sapientem bis stultam esse*). Magdalia responde que sí; que se dice eso; pero lo dicen los necios. Además, la mujer sabia no alardea de ser sabia; es la necia la que alardea de saber algo; la necia es la que es dos veces necia: una, porque es necia; otra, porque cree que no es necia, sino sabia. Viene aquí a cuento una sentencia que se encuentra en un tratado medieval *de miseria hominis*; dice el autor del tratado que él ha oído muchas veces a un cojo quejarse de su cojera; a un sordo, quejarse de su sordera; lo que no ha oído nunca es a un tonto quejarse de su tontuna.

El abad se resigna: yo al menos no querría tener una mujer docta (*Ego sane nollem vxorem doctam*). Y la mujer responde que ella no querría tener un marido como el abad.

No le falta al abad el argumento de la muerte; ¿de qué sirve saber mucho si al final mueres igual que los que no lo saben? Ella argumenta: tú, ¿qué prefieres? ¿Morir necio o sabio? Y el abad, necio, dice: “si no cuesta trabajo, prefiero morir sabio”.

Pone Magdalia el ejemplo de mujeres antiguas que fueron eruditas; entre otras, Paula y Eustochio, las corresponsales de San Jerónimo. El abad dice que eran casos raros. Sí, dice ella, eran *rara avis*; pero, recurriendo a un argumento *ad personam*, añade: lo que no es raro hoy día, sino que es lo más común y vulgar, es que haya abades ignorantes. Además, hoy día, añade, no es tan raro que haya mujeres eruditas: las hay en Italia, Hispania, Alemania, Inglaterra. Y amenaza: llegará el día en que nos *praesideamus in scholis theologicis, ut condonemur in templis. Occupabimus mitras vestras*. Dios lo impida, dice el abad. Y termina ella: permítaseme echar una sonrisa.

He resumido el diálogo entre la erudita y el abad para que se vea que esto, más que una defensa de la necesidad de que la mujer sea culta, es un ejercicio literario; la construcción en diálogo, con propuestas y respuestas, ingeniosas y torpes, tiene más de ejercicio retórico que de defensa doctrinal y teórica del derecho de la mujer a la cultura humanística. El problema está, como apuntaba antes, en delimitar hasta dónde llega la Retórica y dónde empieza la doctrina.

Vayamos ahora al *De institutione foeminae christianae*, Valencia 1523, de Luis Vives¹⁰. No se parece en nada a la obra de Erasmo que acabamos de analizar. La de Vives sí es un tratado teórico y no un ejercicio literario o retórico. Pero es un tratado teórico en el que lo que se defiende es que la formación y educación de la mujer cristiana se ha de centrar totalmente en la defensa de la *pudicitia*, de la pureza. Todo gira en torno

10 <https://books.google.es/books?id=K4IH3tDpFWYC&pg=PA302&dq=Ludovici+Vivis+De+Institutione+Feminae+Christiana&hl=en&sa=X&ved=0ahUKewifzf75uOvgAhVCLBoKHZpTCno4ChDoAQg7MAM#v=onepage&q=Ludovici%20Vivis%20De%20Institutione%20Feminae%20Christiana&f=false>

a la *pudicitia*. El resultado es un tratado en el que lo que se defiende no es un modelo de mujer culta, sino un modelo de mujer pura. Es cierto que, para ser culta, una mujer debe tener formación en libros; pero no son libros del humanismo, sino libros de formación religiosa.

En el prefacio dedicado a Catalina, reina de Inglaterra, comienza sentando la novedad del tema; habla de *argumentum ut maxime necessarium, ita nulli hactenus tractatum*. Ni Jenofonte ni Aristóteles, que trataron *de re familiari*, ni Platón, que lo hizo *de re publica*, dijeron nada que *ad mulierem officium pertineret*. Tertuliano, Cipriano, Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Fulgencio, hablaron *de virginibus et viduis*, pero lo hicieron más para conducir a la mujer a un tipo de vida determinada que para formarla; exhortaban a la mujer *ad optima et altissima*, pero no se preocupaban de *erudire inferiora*. Anuncia tres libros: el primero trata de la mujer desde niña hasta el matrimonio; el segundo, de la mujer durante el matrimonio; y el tercero, de la mujer viuda. Pero ello no quiere decir que solo las jóvenes deban leer el primer libro; solo las casadas el segundo; y solo las viudas el tercero. Deben todas leer los tres libros porque en los tres se ha esforzado por ser breve. Y es que, si bien las *institutiones* destinadas a los hombres deben constar de muchos *praecepta*, las destinadas a las mujeres necesitan muy pocos. La única preocupación de una mujer es la *pudicitia*, de manera que, una vez explicado en qué consiste la *pudicitia* de la mujer, ya se debe dar por supuesto que queda suficientemente instruida. La formación en *pudicitia* elimina ya de la formación de la mujer aquellos libros en los que se enseña todo lo contrario a la *pudicitia*: *execrabilis est scelus*, dice Vives, de aquellos que se lanzan a corromper ese único bien de las mujeres; es como si alguien le quita a un bizzo el único ojo por el que ve. Por ello arremete contra los que escribieron *foeda et spurca carmina* (“versos feos y sucios”). Entre ellos Ovidio y Catulo. De todas formas, curándose en salud, Vives dice que nadie piense que sus preceptos son severos. Mucho más severos han sido los que han dado los escritores eclesiásticos anteriores a él.

La *pudicitia* exige otro tipo de aprendizaje: en la edad en que una joven debe empezar a aprender cosas, debe empezar por aquellas cosas “que atañen al cultivo del alma y al gobierno de la casa” (*quae ad cultum animi quaeque ad tuendam regendamque domum spectant* (p. 73). A esa edad puede aprender también *litteras* (“letras”). Pero “al mismo tiempo que aprenda las letras, aprenderá también a trabajar la lana y el lino” (*Discet ergo simul litteras, simul lanam et linum tractare* (p. 74). Pero insiste sobre todo en lo de la lana y el lino; hace un encendido elogio de estos dos menesteres de la mujer, recurriendo sobre todo a ejemplos clásicos, bíblicos y actuales, como es el del caso de las cuatro hijas de la reina Isabel. Tras ello, la mujer aprenderá “cocina, no la sucia cocina de comidas desmesuradas propia de las tabernas, sino la cocina sobria, limpia, moderada, frugal” (*rem culinariam, non illam popinariam sordidam immodicorum ciborum, sed sobriam, mundam, temperatam, frugalem*). De nuevo añade ejemplos históricos al respecto.

El capítulo IV trata de *doctrina puellarum* (p. 77) Y todo se sigue centrando en la *pudicitia*. ¿Dónde se aprende la *pudicitia*? Si se mira la historia, apenas encontraremos mujer docta que haya sido impura. Pero docta ¿en qué sentido? Docta es la que haya leído “los extraordinarios consejos de los santos padres sobre la castidad, la soledad, el silencio, los adornos y el vestido de la mujer” (*egregia illa sanctorum patrum monita de castitate, de solitudine, de silentio, de ornamentis et cultu muliebri*, p. 79). Y sale aquí Vives al encuentro de una objeción que le pueden poner: nadie puede negar que Safo, Leoncia y Sempronia fueron mujeres doctas en lengua griega y latina, pero no fueron mujeres precisamente que sobresalieran en *pudicitia*; luego habrá que concluir que la mujer *docta* no es exactamente la mujer púdica. Responde Vives que la *eruditio* de Leoncia es epicúrea¹¹, que

11 Vive entre el siglo IV y III a. C. Parece ser que publicó escritos contra el aristotélico Teofrasto.

mide “todo en función del placer” (*omnia voluptate*); que la *doctrina* de Sempronia¹² “no consistía en la doctrina moral que yo atribuyo a la mujer buena, solo era una doctrina que se basaba en saber hablar de una cierta forma pulida” (*non fuit quam nos probae foeminae concedimus rerum moralium, tantum erat sermonis cuiusdam expolitoris cura*); y añade Vives que él no aprueba que una mujer tenga que poner cuidado excesivo en hablar de una forma pulida. Y lo mismo sucede con Safo¹³. La buena doctrina de una mujer no está, pues, en “cultivar un discurso en cierta forma elegante” (*cura sermonis cuiusdam explitoris*).

Sale ahora Vives a responder a otra posible objeción: Sempronia, Leoncia y Safo fueron mujeres cultas, pero no púdicas; pero ha habido a lo largo de la historia muchas mujeres doctas y cultas que al mismo tiempo han sido *pudicae*. Ese es el verdadero bien, dice Vives; pero primero, la *pudicitia*. Pone muchos ejemplos. De Cornelia, la madre de los Gracos, dice que fue *pudicitiae exemplar* y *filios edocuit* (p. 80); primero, *pudicitiae exemplar*. De Cleobulina, hija de Cleóbulo, uno de los siete sabios, dice que “vivió tan entregada a las letras y a la sabiduría, que permaneció virgen toda su vida despreciando todo tipo de relación carnal” (*tam dedita litteris et sapentiae vixit, ut venerem omnem aspernata virgo permanserit* (p. 8); la sabiduría la llevó, pues, a la *pudicitia*, que es el fin último. Y así otros muchos ejemplos. La *pudicitia* y la sabiduría van tan unidas que por eso “pienso que Palas, diosa de la inteligencia y de las artes, y las Musas fueron consideradas todas ellas vírgenes por los antiguos” (*puto Palladem, ingeniorum atque artium deam, Musasque omnes virgines esse a vetustate existimatas*, p. 83).

Vuelve después Vives a insistir qué entiende él por mujer docta en letras. “Alguien me preguntará”, dice, “cuáles son las letras en las

12 Hija de Tito Sempronio Graco y nieta de Escipión el Africano. Se cuenta que ante los jueces se defendió de una falsa acusación contra su prosapia con gran altura retórica.

13 Famosa poetisa griega (s. VII-VI a. C.).

que se debe formar una mujer” (*Sed quatenam sint istae litterae, quibus femina formabitur, quaeret aliquis, et quas imbibet*). Y responde: “las letras de sabiduría que enseñan buenas costumbres; no me importa nada la elocuencia; no necesita la mujer elocuencia; lo que necesita es probidad y sabiduría; no es vergonzoso que una mujer esté callada; lo vergonzoso y abominable es que no conozca el bien y viva mal” (*sapientiae studia quae mores docent ad virtutem fingant; de eloquentia nihil sum sollicitus; non indiget ea mulier, probitate ac sapientia indiget; nec turpe est feminam tacere, foedum et abominandum non bene sapere, male vivere*, p. 83). No rechaza totalmente la elocuencia en la mujer; sobre todo la elocuencia que Quintiliano y San Jerónimo alabaron en Cornelia, la madre de los Gracos, en Hortensia, la hija de Hortensio, y en Eunomia, hija de Nazario. Pero, es la *prudicitia* la que, en la educación de la mujer, debe constituir “la preocupación mayor, si no la única” (*curam potissimam, an necio an solam*, p. 94).

Cuando se enseñe a leer a una mujer, esta debe tener en sus manos libros “que cuiden la moral” (*qui mores componant*); y cuando se le enseñe a componer, no se le deben poner como modelos a imitar en la escritura “versos vacíos ni cantos lascivos y vanos” (*versus otiosi nec lasciva quaequam aut vana cantiuncula*), sino sentencias graves, prudentes y santas sacadas de las Escrituras o de los escritos sesudos de los filósofos. Y estos escritos de filósofos deben servir *ad mores sibi formandos ac meliores reddendos* (p. 94). Y lo que aprenda de filosofía debe quedárselo para ella o, como máximo, para enseñárselo a sus hijos o a sus hermanas en el Señor. Y es que una mujer no debe dirigir una escuela, ni alternar con hombres en este menester, ni hablar en público.

Es de un machismo exagerado esto de Vives. Y ello a pesar de que pasa por ser un humanista liberal y abierto. Y más discriminador aparece en el capítulo siguiente, el V de su tratado sobre la educación de la mujer, que trata de los libros que una mujer debe y no debe leer. En este capítulo comienza arremetiendo contra los libros de caballería,

cuyo tema son las armas y los amoríos y que solo leen varones ociosos y mujeres desocupadas. Hace Vives un duro y largo alegato contra esta literatura. Estos libros de aventuras de armas y amoríos son los primeros que rechaza Vives. Siguen los poemas de amor libidinoso, como los de Ovidio.

¿Qué debe entonces leer una mujer? He aquí la relación; libros

de evangelis Domini, de Apostolicis actis, de epistolis, de historicis et moralibus veteris instrumenti, de Cypriano, Hieronymo, Augustino, Ambronio, Chrysostomo, Hilario, Gregorio, Boëthio, Fulgencio, Tertulliano, Platone, Cicerone, Seneca. Et similibus.

De los no cristianos solo están Platón, Cicerón y Séneca. Pero en relación con ellos, una mujer, al leerlos, ha de consultar a los *docti et cordati viri*. No debe leerlos así por las buenas y con su solo criterio.

En definitiva, la mujer sabia, para Vives, es la mujer virtuosa, no la que sabe ciencia y cultura.

De manera que los tratados teóricos que podrían en principio ser tratados de defensa de la mujer humanista, por ser obra de dos humanistas que pasan por ser liberales, no son tal. Uno es un ejercicio retórico y no un tratado teórico; otro es un tratado teórico, pero de defensa de la mujer no culta, sino virtuosa.

Y ahora vamos a la relación de mujeres que el propio siglo XVI y después la historia han convertido en modelo de mujer humanista culta.

Cristina Borreguero Beltrán, en “*Puella doctae* en las cortes peninsulares”¹⁴, dice que “apareció un buen número de jóvenes brillantes que participaron en el proyecto renacentista. La mayoría de ellas, famosas por sus conocimientos y erudición, fueron apodadas por sus contemporáneos como *Puella doctae* y algunas recibieron su propio epíteto: la Políglota, o la *Docta doncella* en las bellas artes, o la

14 <http://www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/view/257303>

Minerva española, o la Calíope lusitana, o la Décima Musa”. Habla de Cristina de Pisa (1364-1430), interviniente en la famosa querrela académica medieval. De Beatriz Galindo (¿1465?-1515), cuyos conocimientos y dominio del latín le valieron el sobrenombre de la Latina. De Beatriz de Bobadilla (1440-1511), camarera mayor y consejera de Estado. De las hijas de la reina: Isabel (1470-1498), que llegó a ser reina de Portugal; Juana (1479-1495), reina de Castilla, de la que dice que “cuando llegó a Flandes, su excelente educación le permitió hablar y responder en latín a los nobles y personalidades de aquel estado”; María (1482-1517), reina de Portugal, la cual “a su llegada a Portugal hablaba perfectamente el latín y lo puso de moda en la corte lusitana”; y Catalina de Aragón (1485-1536), que fue, dice, el ejemplo más claro de la educación recibida en la corte de su madre; en Inglaterra pudo desplegar todos sus conocimientos gracias también a la amistad con Juan Luis Vives; y llegó a dominar perfectamente no solo el inglés, sino también el alemán, el francés, el griego y el latín. De Lucía de Medrano (1484-1515?), que en 1508 llegó a ser catedrática de Humanidades y, probablemente también, de Derecho en la Universidad de Salamanca, noticia que se basa en uno de los falsos cronicones del XVI. De Juana Contreras, que llegó a enseñar también en la Universidad de Salamanca; Francisca de Nebrija, que enseñó en la Universidad de Alcalá; Beatriz de Silva y Meneses (1424-1491), promotora de las religiosas concepcionistas; Teresa de Cartagena (1425- ¿?), religiosa, escritora y mística, autora de la obra *Arboleda de los enfermos*, un tratado místico sobre los beneficios espirituales del sufrimiento físico.

La verdad es que se trata más de nombres que de obras realmente importantes. Luis Gil habla de “nombres que tanto han aireado los apologetas del Renacimiento español” (p. 68).

Veamos algunos de estos nombres.

Doña Mencía de Mendoza (1508-1554) pasa por ser mujer humanista, aunque no tenemos noticias de que escribiera ni un solo libro. Noelia García Pérez¹⁵ habla de una biblioteca de más de 900 volúmenes. Si bien se podría pensar que el número y la calidad de los libros indican que detrás de ellos hay una verdadera humanista, lo cierto es que, si se analizan bien los datos, todo parece indicar que se trata más bien de una mujer que gustaba de aparentar humanismo más que de practicarlo. De todos esos volúmenes, más de seiscientos le llegaron por herencia paterna, los cuales, dice Sánchez Cantón¹⁶, estaban “no en estantes practicables, sino en doce cajas de madera cerradas –“tanquades”–, indicio seguro de su escaso o nulo manejo”. Pero aparte de los libros heredados, Doña Mencía adquirió, en apenas veinte años, ya fuera por compra o a través de obsequios, 317 ejemplares que evidencian, dice Noelia García, la personalidad de una mujer comprometida con el pensamiento humanista y la literatura clásica. Sin embargo, no debemos caer en el error de atribuir a Mencía los méritos de una biblioteca patrimonial heredada en sus dos terceras partes. Y añadimos nosotros que lo que indican los títulos y autores de los 317 libros que ella adquirió es que esta mujer busca nombres más que contenidos. La propia Noelia García dice que, siguiendo la clasificación de las bibliotecas realizada por Víctor Infantes¹⁷, se permite hablar de una *biblioteca museo*: una biblioteca museo es aquella en la que “el libro representa un exponente de riqueza en correspondencia con una serie de bienes que integran a los libros en un testimonio de posesión y de lujo”. Todo ello muy en consonancia con su ilustre linaje: era biznieta del marqués

15 “La huella petrarquista en la biblioteca y colección de obras de arte de Mencía de Mendoza”. (2004). En *Tonos. Revista electrónica de Estudios Filológicos* VIII.

<https://www.um.es/tonosdigital/znum8/estudios/7-petrarca.htm>

16 Sánchez-Cantón, Francisco Javier. (1942). *La biblioteca del Marqués del Cenete*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 26-27.

17 Infantes, Víctor. (1997). “Las ausencias en los inventarios de libros y bibliotecas” en *Bulletin Hispanique*, 99, 1, pp. 287-288.

de Santillana, el cual ya tuvo una hija, Mencía de Mendoza y Figueroa (1421-1499), que ha pasado a la historia como mecenas de las artes; y era nieta del cardenal Pedro González de Mendoza.

Luisa Sigea (1522-1560). Es el ejemplo típico de mujer humanista ducha en lenguas antiguas. Pero a este respecto hay, de principio, un hecho sospechoso. Y es que la propia Luisa y sus amigos del siglo XVI no pierden ocasión de repetir una y otra vez que sabía latín, griego, hebreo, caldeo y árabe. Es algo, insisto, que repiten multitud de veces en el XVI. Como si supieran ya aquello de que una mentira repetida mil veces se convierte en verdad. Veamos. En carta a ella atribuida y dirigida a Felipe II comienza así: *Quum patria essem Toletana, nutrita tamen apud Lusitanos ac e Gallis oriunda, et Latina lingua, Graeca, Hebraea, Chaldea nec non Arabica mediocriter a patre meo ceterisque preceptoribus erudita*¹⁸.

André De Resende, que tenía evidentes simpatías hacia Luisa, en un Poema en que alaba no solo a Doña María, reina de Portugal, sino también a sus dos criadas Juana Vaz y Luisa Sigea, a propósito de esta última dice:

*Altera Sygaea est, virgo amirabilis, unam
quam natura potens ideo produxit, ut esset
foemina, quae maribus vitam opprobare supinam
posset et ignavos magno adjecisse rubore.
Nam quum septenae vix dum trieteridis annos
computet, indefessa dies noctesque latinas
volvete non cessat chartas, non cessat Achaeas,
Moseasque ac Solymos rimatur sedula uates:
Quin per achemenios scopulos, Arabumque salebras
currit inoffense, linguarum quinque perita.*

18 *Ad Philippum II, Hispaniarum regem augustissimum* (1559), (ed. Pr A. Bonilla y San Martín, *Clarorum Hispaniensium Epistolae Ineditae ad Humaniarum Litterarum Historiam Pertinentes*, *Revue Hispanique*, 8, 1901, 124).

(Otra es Sigea, joven admirable, a la que la naturaleza, poderosa, elevó hasta el extremo de convertirla en una mujer que podía reprochar a los hombres su vida ociosa y despachar a los vagos avergonzándolos. Y que, cuando apenas tenía tres veces siete años, consultaba día y noche sin cansarse escritos latinos, escritos griegos; estudiaba diligente a los poetas mosaicos y hebreos; es más, camina sin esfuerzo por los escollos del persa y del árabe. Era perita en cinco lenguas).

Juan Vaseo, Ioannes Vasaerus, en su Crónica, habla de Sigea como

*quinque linguarum adeo peritam, ut non immerito Paulus III, Pontifex Maximus, litteras illius ad se scriptas latine, graece, hebraice syriace atque arabice laudibus pariter ac faustis comprecationibus sit prosequutus*¹⁹.

(Era hasta tal punto perita en cinco lenguas, que no sin razón Paulo II, pontífice máximo, hablaba con alabanzas y también con favorables deseos de las cartas que ella le mandaba escritas en latín, griego, hebreo, siríaco y árabe).

Alonso Fernández de Madrid (Arcediano de Alcor), autor de una *Silva palentina* que llega hasta mediados del siglo XVI, obra que se ha mantenido hasta el siglo pasado en manuscritos de los siglos XVI y XVII sin editar, recoge que Luisa Sigea “se hizo muy docta en Philosophia y Oratoria y Poesia, y principalmente en las lenguas latina, griega, hebrea y caldea”.

A Hernán Ruiz de Rivera, humanista español de pleno siglo XVI, se atribuye un poema dedicado a Sigea, en el que dice:

*quam docti stupere viri, quam maxima Roma,
quam Graeci et Solymi, quamque perusti arabes.*

(Ante ella quedaron pasmados los sabios, ante ella la gran Roma, ante ella los griegos y los hebreos, y ante ella los quemados árabes).

19 *Chronici rerum memorabilium Hispaniae*. Salmanticae, MDLII. fol. 19.

Demasiadas lenguas y demasiada coincidencia entre Resende y otros y la propia Sigea. Si Luisa nació en 1522, cuando Resende escribe el poema citado en 1551 Luisa tendría 29 años; Resende dice que leía y escribía las cinco lenguas a los 21 años.

Todo tiene pinta de ser un tópico. Y es que, desde la Edad Media, era prueba de sabiduría conocer latín, griego, hebreo y caldeo. Pedro Helias, hablando de las gramáticas del mundo, dice: *est autem grammatica composita in lingua graeca, latina, hebraea et caldea*; Roger Bacon incluye el árabe: *non sunt quatuor latini qui sciant grammaticam hebraeorum et graecorum et arabum*²⁰.

Y de la misma forma que se repite el dato de que conocía cinco lenguas, también se repite el de que era una mujer erudita que mantenía contactos con humanistas ilustres. En sus cartas la propia Luisa insiste en la fama que tiene de sabia entre hombres sabios. En carta a María, hermana de Carlo V, le dice que *a majestatis tuae oeconomomentionem de me facere te non dedignatam*. En la carta al obispo de Sulmona alude a *tua de me concepta opinio*, que evidentemente es buena *opinio*, y a su propia *linguarum peritia*. A *Ioannes Franciscus Cavovius apostolicum collectorem et comisarius apud lusitanos* le dice, con modestia, no sabemos si falsa, que no reconoce las *laudes* que él le ha hecho a ella. En carta a María, la hermana de Carlos V, fechada en Burgos en 1557, le dice que a ella, a pesar de su insignificancia, le ha animado a escribir a tan alta señora *tua bonarum artium professores mira benignitas*, dando por supuesto que ella es *bonarum artium professor*. Modestilla que era la chica. A Francisco de Mendoza, obispo de Burgos, le dice que ella era *a teneris unguiculis in Musarum abditis versata* (p. 413b). Ante Magdalena de Padilla (p. 414) se presenta como *vetaranus miles* y como *iam ferme emerita in Musarum castris* y se atreve a augurar para ella *litterarum peritiam*,

20 Bacon, Roger. (1859). *Opera quaedam hactenus inedita*. Ed. J. S. Brewer, I, 33.

pero siempre que evite *exitialem illam et monstrosam persuasionem* de creérselo, porque *benevolae musae ac perbenignae, quidquid elationis olfecerint abhorrent e exterminant*. Mira quién fue a hablar. A Diego Suárez, que debía estar pasando malos momentos de acusaciones e intrigas en la corte portuguesa, le anima a que coja un texto de Cicerón o de otros escritores para superar *fragilitatem animi* y frenar las *perturbationes*.

Insiste también con frecuencia en sus cartas que ella no rechaza la amistad con hombres (varones) sabios y cultos: *tantumque absit ut studiosorum hominum amicitias negligam uel nihil mihi curae sit magis quam eos colere*, le dice a Francisco Cavovio. A Francisco de Mendoza, obispo de Burgos, le dice que a ella no le avergüenza iniciar *familiaritas* con él, la *familiaritas quam studiorum similitudo suaviter conciliat* (p. 414a). Tras la muerte de María, la hermana de Carlos V, busca la protección de Juan Honorato, el humanista valenciano preceptor de los príncipes Felipe y Carlos; le dice que tras la muerte de aquella, le parece que *omnia deserere ac dejicere ni occurreres tu... partesque mea fideliter acturum promitteres* (p. 415b).

Tanta insistencia es, por sí sola, sospechosa. Ya un erudito coetáneo de Luisa Sigea duda mucho que esta sepa el latín y el griego que se dice. Dice este erudito:

foeminamne, imo puellam ferme et adeo hispanam puellam tam latine scribere? Tam graece callere? Fuere, scimus, quondam, id est saeculis illis eruditissimis, foeminae aliquot nonnullius in litteris nominis, idque tum instar prodigii propemodum habitum. At aetate nostra satis nobiscum belle agi putemus, si viros vel paucos habeamus exacte litteratos (citado por Luis Gil, p. 85).

(“¿Qué una mujer, es más, que una niña casi y encima una niña española escribe muy bien en latín? ¿Qué es muy ducha en griego? Hubo, sabemos, en otro tiempo, concretamente en siglos pasados muy eruditos, algunas mujeres de cierto renombre en las letras, pero

incluso en aquella época ello era tenido como un prodigio. En nuestra época basta con que nos conformemos con tener varones, y pocos, suficientemente eruditos”).

Quizás la fama de que sabía latín, griego, hebreo y caldeo tenga su caldo de cultivo en el hecho de que en el *Colloquium duarum virginum* encontramos frecuentemente, junto a una cita bíblica en latín, el texto correspondiente en griego o en hebreo. Pero para hacer esto no hace falta saber griego, hebreo y caldeo. Basta con tener delante la Biblia Políglota de Cisneros y copiar. Es lo que hace con Job 9. 25: *Dies mei velotiores transierunt cursore; fugerunt nec viderunt bonum*; antes del texto latino, recoge Sigea el texto hebreo; igual que en la Políglota: el texto hebreo está antes, en la columna de la izquierda, y el texto latino a continuación. Es fácil copiar. Del Eclesiástico 7.4 toma la cita *Noli quaerere a Domino ducatum neque a rege cathedram honoris* y recoge el correspondiente texto griego²¹.

Hay además otro dato. A Luisa Sigea se le han atribuido obras que luego se ha demostrado que no son suyas. José María Maestre ha demostrado que cuatro cartas familiares atribuidas a Luisa Sigea son realmente falsas²². El propio José María Maestre ha demostrado que la atribución en el siglo XVII a Luisa Sigea de una novela erótica es también falsa. En ese caso se trata de una atribución maliciosa de los franceses del siglo XVII. Pero atribución al fin y al cabo.

Beatriz Galindo, la latina²³. Es conocida sobre todo por su fama de mujer culta, preocupada por las letras y concedora de la lengua

21 <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013439&page=1&search=brocar&lang=es&view=main>

22 “Santa Teresa de Jesús y los escritores místicos como modelos principales para la falsificación en el siglo XVII de las cuatro “cartas familiares” en castellano atribuidas a Luisa Sigea” en *Euphorsyne* 45, 2017, pp. 427-515.

23 El primer párrafo está tomado de Cristina Segura Graiño, “Galindo, Beatriz. *La Latina*” <http://dbe.rah.es/biografias/10051/beatriz-galindo>

latina, de lo que le ha venido el sobrenombre. Se ha insistido en que fue preceptora de las hijas de Isabel la Católica, pero parece que su magisterio se limitó a las conversaciones en latín con la Reina. Pertenece a la nueva nobleza que iba a rodear a los Reyes Católicos. Este grupo apoyó desde el principio las pretensiones de Isabel para acceder al trono de Castilla y, cuando esto se logró, colaboró en la implantación del nuevo programa político de los Reyes Católicos y, en el caso de las mujeres, de forma muy especial en el de la Soberana. Beatriz Galindo tuvo una larga amistad con la Reina, a la que sirvió con fidelidad hasta la muerte de su marido, Francisco Ramírez de Madrid. Al enviudar, Beatriz Galindo se retiró a la villa de Madrid y aquí ejerció un importante mecenazgo religioso llevando a cabo tres fundaciones benéfico-religiosas muy importantes: un hospital y dos conventos de religiosas, los dos bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, culto que Isabel I y las mujeres que formaban la casa de la Reina, que eran íntimas colaboradoras suyas, seguían y potenciaban. Los dos conventos de concepcionistas estuvieron bajo la norma jerónima uno y el otro bajo la franciscana.

Es cierto que Beatriz Galindo debía saber latín en el buen sentido de la expresión. Pero también ha de serlo que en realidad fue un instrumento de la política feminista de la reina Isabel y que esa posición es la que le ha dado una fama de mujer humanista por encima de la realidad. De hecho no conocemos obra alguna suya. La reina católica que, en palabras de Marineo Siculo, hablaba el castellano *grauiter et ornate*, es decir, con profundidad de pensamiento y con elegancia formal (*De rebus Hispaniae*, fol. CXXII), se dio también a la Gramática latina de suerte que *per unius anni spatium tantum profecit, ut non solum latinis oratores intelligere, se etiam libros interpretari facile poterat* (“en un solo año avanzó tanto, que no solo podía leer y entendía a oradores latinos, sino que podía también comentar fácilmente sus libros”). Dejando a un lado lo que de exageración

pueda haber en Marineo, que por algo era el cronista de los Reyes Católicos, lo cierto es que Isabel utilizó el latín como medio de dignificación de la mujer. De manera que al encontrarse con una mujer como Beatriz Galindo que, en palabras del mismo Marineo, era *litteris et moribus ornatissima* (citado por Cristina Arteaga, *Beatriz Galindo. La Latina*, Marid 1975, p. 36), y que *cum propter alias virtutes suas, tum vero eruditissimam* (Id., p. 37), utiliza a esta mujer culta como instrumento de su propaganda feminista. Pero Beatriz Galindo destacó, más que por su erudición latina, por su condición de mujer mecenas de pobres, función en la que se distinguió fundando hospitales y creando fundaciones benéficas. Lope, en el Laurel de Apolo, la recordará como eso, como latina, pero también como mujer santa, cosa difícil en una corte: “aquella latina / que apenas nuestra vista determina / si fue mujer o inteligencia pura, / docta en hermosura / y santa en lo difícil de la corte. ¡Mas que no hará quien tiene a Dios por norte!”.

No es necesario, creemos, hacer más reseñas bio-bibliográficas de otras mujeres del siglo XVI que han pasado a la historia como *puellae doctae*. Hemos recogido algunas de las más renombradas y hemos podido comprobar que la fama de sabias que se les atribuye es más bien el resultado de un deseo y de una aspiración que de una realidad auténtica. Conocer latín y griego en el siglo XVI estaba al alcance solo de unos pocos, en su mayoría clérigos; conocer, además del latín y del griego, también el árabe y el hebreo era privilegio solo de unos cuantos en Europa. Si a ello añadimos que el ambiente socio-literario no era muy favorable a las mujeres, habrá que pensar que eran pocas las que alcanzarían un nivel alto de conocimientos humanísticos. Aquellas de las que se dice que lo alcanzaron, alcanzaron sin duda un cierto nivel, pero no llegaron a aquel nivel en el que la buena voluntad de los pensadores liberales y del feminismo las ha colocado.

LA VITA ALOYSIAE CARVAJALIAE DE GERARDO VAN DER BERGHE¹

MANUEL MAÑAS NÚÑEZ
Universidad de Extremadura

Doña Luisa de Carvajal y Mendoza, nacida en Jaraicejo (Cáceres, 2 de enero de 1566) y fallecida en Londres (2 de enero de 1614), fue una mujer muy importante en su época, misionera, mística, poetisa, activista y mártir. De su biografía nos hemos ocupado ya en dos ocasiones (Mañas 2015; 2018). Veamos, a grandes rasgos, lo esencial de la misma.

Procedente de una familia de noble abolengo, pronto abandonó su Jaraicejo natal pues su padre, Francisco de Carvajal y Vargas, fue destinado a León como corregidor. Al morir primero su madre, María Hurtado de Mendoza y Pacheco, hermana del I marqués de Almazán, e inmediatamente después también su padre, la niña Luisa se crió desde los seis años con su tía María Chacón, aya de las Infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela. Tras la muerte de su tía, desde 1576 se ocupará de su educación su tío el marqués de Almazán, esta vez en Pamplona, en un ambiente muy piadoso y en medio de lecturas edificantes y de duras penitencias corporales. Todo ello hizo que Luisa fuera de carácter independiente, duro, capaz de soportar las más duras

1 Este trabajo ha sido posible gracias al Proyecto de investigación «Textos e imágenes de la memoria. II» (FFI2017-82101-P), subvencionado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y dirigido por el Dr. L. Merino Jerez.

adversidades y los más acerbos dolores derivados de una frágil salud, haciendo además voto de pobreza, obediencia y martirio.

Decidida a permanecer virgen, rechaza el matrimonio y desde 1591 vive independientemente de la familia y en compañía de unas criadas, instalándose en la calle Toledo de Madrid y llevando una vida de pobreza, privaciones y humillaciones. Tras la muerte de sus tíos, hubo de pleitear entre 1602-1605 para recuperar su herencia paterna, que acabó donándola a la Compañía de Jesús.

Finalmente, en 1605 marchó a Londres justo antes de la llamada “Conjuración de la pólvora”, por lo que vivió personalmente las guerras de religión en Inglaterra, con un carácter vigoroso y batallador que no rehuía la provocación. Aprendió inglés y se dedicó allí a luchar en defensa de los sacerdotes y legos católicos encarcelados en las prisiones inglesas. Creó una congregación femenina católica dando asilo a pobres, peregrinos y católicos perseguidos. Encarcelada dos veces en Inglaterra, encontró la protección de los embajadores españoles Pedro de Zúñiga y Diego Sarmiento de Acuña, en cuya casa murió el 2 de enero de 1614, aunque sus restos mortales no llegaron a España hasta agosto de 1615, fecha en la que se hicieron las informaciones para su beatificación, un proceso canónico que dura hasta la actualidad.

LAS BIOGRAFÍAS DE LUISA DE CARVAJAL

En los pocos años que llevamos vividos de este siglo XXI ha habido importantes estudios bio-bibliográficos sobre los hechos y escritos de Luisa de Carvajal. Muy recientemente Anne J. Cruz (2014) ha publicado la que posiblemente sea una de las más modernas biografías de Luisa de Carvajal, una monografía que viene a engrosar la rica serie de estudios biográficos de la que nuestra Virgen ha sido objeto. Destacan,

en efecto, en estos últimos años los estudios que investigadores anglosajones han dedicado a la poetisa, como la muy reciente monografía de Glyn Redworth, *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal* (2008). También modernamente se han ocupado de ella Isabel Román (1996), Miguel Ángel Teijeiro (1999; 2011), M^a. Nieves Pinillos (2001) o Javier Burrieza (2002). Todo esto, en efecto, es el fructífero resultado del creciente interés que, ya en el siglo XX, surgió por nuestra autora de la mano de Antonio Rodríguez Moñiño y María Brey (1933), que sacaron del olvido la figura de doña Luisa y despertaron la atención de otros investigadores por ella. Asimismo, el jesuita Camilo María Abad Puente publicó primero su *Epistolario* y sus *Poesías* en la BAE y un año después sus *Escritos autobiográficos*, con amplios estudios sobre la autora. Fueron trabajos determinantes para la posterior bibliografía moderna sobre Luisa de Carvajal.

Hubo un gran vacío bibliográfico desde mediados del siglo XVII hasta finales del XIX, durante casi dos siglos en los que la figura y obra de Luisa permanecen prácticamente en el anonimato, hasta que en 1873 Georgiana Fullerton publica *The Life of Luisa de Carvajal*, una traducción de la *Vida y virtudes de la venerable virgen Doña Luisa de Carvajal y Mendoça* de Luis Muñoz, obra de la que luego hablaremos.

No obstante, si nos remontamos a los años inmediatamente posteriores a la muerte de Doña Luisa, comprobamos que en la primera mitad del mismo siglo XVII los escritos para celebrar la vida, acciones y muerte gloriosas de esta Virgen son abundantes, lo que indica el gran impacto social, político y religioso que esta mujer hubo de suponer en la Europa de la época. Efectivamente, una mujer sobre la que, en el mismo año de su muerte (1614), se publica un libro en el que el jesuita Francisco de Peralta da cuenta *De la dichosa muerte que tuvo en Londres la sancta señora doña Luysa de Carvajal y algunas cosas de las muchas que por su medio Dios nuestro Señor obró en Inglaterra en nueve años que estuvo en aquel Reyno y de las Honras que se le hicieron en la*

Yglesia de San Gregorio Magno... en el Collegio Inglés de Sevilla, en 11 de mayo de 1614; una mujer sobre la que Fray Miguel Salón publica, dos años después de su muerte (1616), una *Breve relación de la muerte de doña Luysa de Carvajal y algunas cartas suyas de muy grande edificación*; una mujer de la que tenemos una biografía manuscrita en latín y que aún está por editar y traducir: la *Vita Aloysiae Carvajaliae, Virginis Hispanae, Martyrii Candidatae in Anglia, fidem professae*, obra del jesuita Giraldo Orano Menenio; una mujer cuyo confesor, el jesuita inglés Miguel Valpolo (1570–1624?), dejó manuscrita una obra titulada *La vida de doña Luysa de Carbajal*; una mujer, en fin, sobre la que el licenciado Luis Muñoz publicó en 1632 una *Vida y virtudes de la venerable virgen Doña Luisa de Carvajal y Mendoça. Su jornada a Inglaterra y sucesos en aquel Reyno. Van al fin algunas poesías espirituales suyas, parto de su devoción e ingenio*: tal mujer, como decimos, tuvo que ser sumamente importante y famosa tanto en vida como en los años inmediatamente posteriores a su muerte.

En esta ocasión vamos a centrarnos en la biografía manuscrita *Vita Aloysiae Carvajaliae* que escribió en latín y en fecha indeterminada, pero posiblemente *ca.* 1618, el humanista flamenco Giraldo Orano. Pero veamos antes quién fue este personaje y por qué escribe una biografía de doña Luisa.

GIRALDO ORANO MENENIO (GERARDO VAN DER BERGHE)
Y SU *VITA ALOYSIAE*

Gerardo van den Berghe (Montanus) fue un humanista belga nacido el 24 de enero de 1584 en Menen (Flandes Occidental) y muerto el 19 de septiembre de 1632 en Villagarcía de Campos (Valladolid). Fue admitido en la Compañía de Jesús en 1603 y ordenado en 1611. Se

le conoce también por el nombre Gerardo Verga y él mismo firmaba sus escritos como Montanus u Oranus. Se dedicó a labores docentes, enseñando humanidades y retórica en Flandes (Bélgica), hasta que en 1618 se trasladó a España e impartió sus clases en Huete y en el Colegio Imperial de Madrid. En 1629 marchó al colegio de Arévalo (Ávila) para ocuparse de los 500 flamencos que se habían asentado en la villa.

Publicó distintas obras, normalmente nacidas de su actividad docente. Así, de sus primeros años en España data la edición de diversos discursos, cartas y diálogos ciceronianos a los que sumó un compendio de retórica, un comentario poético del *Cantar de los Cantares* y algunos epigramas sobre los mártires jesuitas. El título completo de la obra es el siguiente: *M. T. Ciceronis orationes selectae duodecim, cum Libris De amicitia, Senectute, Paradoxis et ex Epistolis aliquot. Addita ad finem Metaphrasis poetica in Canticum Cantorum Salomonis et Centuria Epigrammatum in Martyres Societatis Jesu et Compendium Rhetoricae* (Madrid, Luis Sánchez, 1623, con sucesivas ediciones y variado contenido bajo el título *Silva selectorum operum*). Escribió también unas *Elegiae de victoria quam Vladislaus, Princeps Poloniae, de Turcis a. 1620 retulit* (recogidos por A. Bzovius en sus *Annales ecclesiastici*, vol. 12) y unos *Epigrammata* (encabezando varias obras y en particular las del Padre Juan Luis de la Cerda). También sabemos que colaboró en editar y corregir el *Thesaurus verborum ac phrasium* del jesuita Bartolomé Bravo, pues su nombre aparece en varias de las ediciones de esta obra. Asimismo, se le atribuye la autoría de obras manuscritas, tales como unos *Commentarii in aliquot Senecae Tragoedias*, un *Viridarium linguae latinae*, unas *Ephemerides Bellorum Belgii* y *Poemata varia* (Arenbergh, 1899: 148-150; Escalera, 2001: 415).

A nosotros nos interesa ahora Gerardo van den Berghe por haber dejado manuscrita una extensa biografía de María Luisa de Carvajal, titulada *Vita Aloysiae Carvajaliae, Virginis Hispanae, Martyrii candidatae*

in Anglia fidem professae, Authore Giraldo Orano Menenio Societatis Iesu sacerdote, cuya traducción sería: *Vida de Luisa Carvajal, Virgen hispana, candidata al martirio tras haber profesado la fe en Inglaterra, escrita por Giraldo Orano Menenio, Sacerdote de la Compañía de Jesús*, todo ello en 181 fols., un manuscrito que, según se lee en la portada, “es del Collegio de la Compañía de Jesús de Villagarçía, de la librería” (1r), esto es, del Colegio Noviciado de la Orden Jesuita de Villagarçía de Campos, fundado, junto con la Iglesia Colegiata de San Luis, en el siglo XVI por D. Luis de Quijada y su esposa D^a. Magdalena de Ulloa. Según Abad (1966: 20) se conservan dos ejemplares manuscritos: uno en el Colegio Inglés de Valladolid, con muchas correcciones, que parece ser el original, y otro de copia bastante pulcra en la Biblioteca del Colegio de Santa Cruz. Nosotros utilizamos el digitalizado por la Universidad de Valladolid.

Bajo el título se lee la frase evangélica *Si sustinebimus et conregnabimus* (II *Thimot.* 2.12): “Si sufriéremos, reinaremos también con él”, aludiendo cristianamente a que si sufrimos por Cristo y predicamos el evangelio, sin abandonar la fe y el ministerio que nos ha sido confiado, reinaremos junto con él. No obstante, la cita también puede aludir a Felipe III, en el sentido de que si sufrimos con él y apoyamos sus políticas de evangelización y de defensa de la religión católica, reinaremos con él como fieles vasallos. Creemos posible este segundo sentido porque inmediatamente después, en el fol. 2r, encontramos una inscripción en la que se nos dice que la obra va dedicada a Felipe III: *Philippo Tertio, virtute, maiestate, potentia omnibusque Regni ornamentis nulli Monarcharum secundo, Hispaniae Regi Catholico*: “A Felipe III, el primero de los monarcas por su virtud, majestad, poder y por todo tipo de ornamentos reales, rey católico de España”.

Y podemos también colegir que este manuscrito estaba preparado para enviarse a imprenta, porque en este mismo folio se leen, en letra menor y de distinta mano, indicaciones para el impresor, advirtiéndole

que la mencionada inscripción debe verse circundada por la corona real o cualquier otro símbolo que dé a entender la dignidad regia del monarca: *Debet haec inscriptio Regia corona quadam seu alia simili pictura undique ambiari*: “Esta inscripción debe ir rodeada por todos lados por alguna corona regia u otra pintura similar”.

Todo esto es importante porque, aunque el manuscrito no está fechado, si tenemos en cuenta que Felipe III reinó desde 1598 hasta la fecha de su muerte (1621), esta biografía de Luisa de Carvajal escrita por Gerardo van den Berghe tuvo que ser redactada antes de 1621, con lo que seguramente es la primera monografía biográfica centrada en nuestra Virgen, varios años anterior a la *Vida y virtudes de la venerable virgen doña Luisa de Cavajal* (1632) del licenciado Luis Muñoz. Además, si Luisa murió en enero de 1614 y, por lo que nos cuenta van der Berghe en el prólogo, el humanista está redactando este prólogo en una fecha inmediatamente posterior al regreso del cadáver de nuestra Virgen a España, podemos colegir que esta biografía manuscrita pudo comenzarse en el mismo año de su muerte (1614) o una vez que los restos de Luisa estaban ya enterrados en el Real Monasterio de la Encarnación de Madrid (agosto de 1615), y concluirse cuando el humanista se encontraba ya en España (a partir de 1618). Seguramente, entre 1618-1620 estaba finalizada esta biografía manuscrita tal y como la conservamos actualmente.

Como decimos, la obra va dedicada al monarca Felipe III. En su epístola nuncupatoria se hace un verdadero elogio del rey católico en el que el autor se sirve retóricamente de los recursos que le ofrecía el *genus demonstrativum*. Exalta la figura del monarca, sobre todo como “rey católico”, como defensor del catolicismo en estos difíciles momentos de persecuciones religiosas en Inglaterra y en otras regiones europeas. Viene a decir el prologuista que las hazañas protagonizadas por Luisa de Carvajal en Inglaterra en defensa de la religión católica no son más que una extensión de la política protectora que la

monarquía hispánica practicó en defensa del catolicismo, sobre todo porque las virtuosas acciones de Doña Luisa son simplemente reflejo de la educación piadosa que recibió en los mismísimos palacios reales en los que se crió tras quedar huérfana. Leamos la carta, transcrita y traducida por nosotros, porque no tiene desperdicio:

En verdad debe pensarse que, de entre los restantes príncipes, los que han recogido los frutos egregios y mucho más eminentes de la gloria son precisamente, ¡oh, Rey Católico!, aquellos que se esfuerzan por todos los medios para extender, no solo los límites del Imperio con la guerra y con las armas, sino también las fronteras de la virtud y de la Iglesia con su piedad, consagrando a Dios todas sus fatigas y vigilias desde los mismísimos comienzos de su reinado. Pues en medio de estos empeños por conseguir los bienes mortales, en los que consumimos toda nuestra vida, nada puede haber más deseable para el merecimiento ni más eminente para la verdadera felicidad que engrandecer el honor de Dios, el único punto que contiene en sí la mayor felicidad y la dignidad divinas. Así pues, tan fervorosa virtud y tan gran empeño por el culto divino mostraste siempre, que parece que el apodo de “Católico” no te lo han transmitido tus antepasados, sino que tú mismo lo has conseguido y adquirido por tus propios méritos, pues eres tú quien sostienes egregiamente, con tus medios y autoridad, los intereses católicos que andan en situación angustiosa en muchas regiones y das sustento, además, a los hombres piadosos de todo el mundo o a los que se ven atormentados por el ardor de las persecuciones o por la temeridad de una fortuna demasiado acerba. Dejo a un lado a aquellos que, incluso estando en los últimos confines de oriente, sienten presentes el numen y la ayuda de tu majestad: ¡cuántos conventos, casas de religiosos y seminarios de estudiosos has erigido o consolidado en diversos lugares de Europa! Entre ellos, los países del Norte y especialmente los ingleses están en perpetua deuda contigo si recuerdan los beneficios que les has prodigado. Y es que, cuando viste cómo ellos, expulsados de sus sedes por el furor de los

heréticos, se vieron inflamados por su ardorosa piedad a adquirir las letras, no quisiste desasistir a la religión cuando te reclamaba el envío de auxilio.

Así pues, cuando aún estaban armados en formación de combate y en son de guerra, te esforzaste en vencer al enemigo, no en gloria militar, en la que los bárbaros piensan que sobresalen especialmente, sino en favores, y luchaste contra ellos con las mismas lanzas con las que antaño Alejandro combatió, según se recuerda², con Taxiles, el rey de los indios; y así como no hay cosa más ilustre que este solo hecho entre las acciones humanas, así también todo el mundo confiesa que nada mayor se te debe a ti, pues por tu benignidad se tomaron las medidas oportunas para que, expulsadas de Inglaterra, la virtud y la Religión no estuvieran proscritas, una Religión que así pudo tener por domicilio todas las regiones sometidas a tu imperio a lo largo y ancho de toda Europa.

Por ello, pensaba yo que debía procurar que este librito apareciera principalmente bajo tu autoridad, precisamente para que la benignidad que nunca se cansó de defender a los ingleses, esa misma benignidad mirase, bajo sus auspicios, por la publicación de esta historia sobre las hazañas realizadas en Inglaterra en defensa de la Religión. Y, aunque sea con otro título, como es el que ahora lleva, veía yo que con toda razón y merecimiento a ti se te debe este librito en el que se halla contenida la vida de Luisa de Carvajal, cuyo cuerpo, reclamado a Inglaterra con eximia veneración, tú quisiste que fuera colocado en el templo de tu monasterio³ para particular ornamento suyo. Y ciertamente sus virtudes quizás deben ser tanto más estimadas por el hecho de que, como bien recuerdas, fue educada bajo el techo de este mismo palacio, de modo que todo lo admirable y espléndido que hay en tales virtudes lo podrás contemplar como el testimonio que hasta el momento tus penates han grabado de ello.

2 Cf. Plut., *Alex.* 59.1-6, 65.5; Diod., 86.4-7, 87.1.

3 Los restos de Luisa volvieron a España en agosto de 1615, siendo sepultada en el Real Monasterio de la Encarnación de Madrid.

Por ello, a la mujer que tus antepasados quisieron antaño abrirle las puertas de su domicilio y palacio, a esta misma mujer, que ahora, por el derecho de regreso a la patria, vuelve a la vista de los hombres procedente de las tinieblas del septentrión, le consentirás, como espero, que sea puesta en lugar seguro bajo el patrocinio de tu augusto nombre; y recibirás este pequeño trabajo mío con tu grande y habitual humanidad, acordándote de la antigua y egregia frase que pronunció el más famoso rey de los persas: no es menos regio recibir un regalo pequeño que ofrecer uno grande⁴⁷⁵.

4 Plut., *Reg. et imp. Apophth.* 172B, atribuido a Artajerjes.

5 G. van den Berghe, *Vita Aloysiae*, fols. 3r-v: *Egregios vero multoque praestantissimos gloriae fructus illi e reliquo principum numero cepisse censendi sunt, Rex Catholice, qui non bello tantum armisque Imperii fines, sed pietate virtutis atque Ecclesiae pmoeria proferre omni ope contendunt, Deoque labores suos vigiliisque omnes ab ipsis regni primordiis dedicarunt. Siquidem in his mortalium rerum contentionibus, quibus aevum omne consumitur, nihil esse vel ad meritum optabilius, vel ad veram foelicitatem praestantius potest quam Dei honorem amplificare, quo uno divorum beatitudo decusque maximum continetur. Tantum porro virtutis ardorem tantumque divini cultus studium semper praetulisti, ut Catholici cognomen non a maioribus tibi traditum, sed a te ipso inventum ac partum esse videatur, quippe qui Catholicam rem plurimis in oris laborantem opibus atque auctoritate praeclare fulcis piosque undique aut persecutionum aestu aut acerbioris fortunae temeritate agitato sustentas.*

Mitto reliquos qui, vel in ultimis orientis finibus, maiestatis tuae numen tamen opemque praesentem sentiunt: quot asceteria domusque religiosorum et studiosorum seminaria variis Europae locis a te vel erecta sunt vel stabilita! Quibus septentrionem tibi Anglosque inprimis perpetua beneficiorum memoria devinxisti! Cum enim illos haeriticorum furore e sedibus suis eiectos pietatis ardore ad litteras capessendas inflammatos videres, Religioni ad ferendas suppetias annuente deesse noluisti.

Itaque cum armati adhuc in acie infestis signis starent, non militari modo gloria, qua barbari excellere praecipuum putant, sed beneficiis hostes superare contendisti iisque adversus eos lanceis pugnasti quibus olim Alexander cum Taxilo, Indorum Rege, conflixisse memoratur; quo uno ut nihil in rebus mortalibus est illustrius, ita nihil tibi universa gens maius fatetur debere, cuius benignitate provisum est, ne expulsa ab Anglia virtus ac Religio exularet, quae omnes oras imperio tuo, quam late Europa patet, subditas pro domicilio haberet.

Quocirca faciendum putabam, ut in tuo potissimum nomine appareret hic libellus, ut quae in Angliis tuendis numquam lassata est benignitas, eadem hanc historiam de rebus in Anglia pro Religione gestis sub illius auspiciis emissam respiceret. Quanquam alio titulo,

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA *VITA ALOYSIAE*

La obra que Gerardo van den Berghe nos ha dejado manuscrita en latín tiene, como ya se ha avanzado, 181 folios divididos en tres libros. El primer libro cuenta con 56 folios y está estructurado en 27 capítulos, en los que el biógrafo se ocupa del periodo comprendido entre los años 1566-1605, esto es, desde el nacimiento de Luisa hasta su marcha a Inglaterra. El segundo libro está compuesto por otros 30 capítulos que suman un total de 70 folios, donde se narran las vivencias de Luisa desde que se embarca con rumbo a Inglaterra hasta que cae fatalmente enferma y muere en dicho país, es decir, el espacio de tiempo entre los años 1605-1614. El tercer libro, en fin, con 52 folios y 23 capítulos, partiendo desde la propia muerte de la Virgen, el traslado de su cuerpo a España y los merecidos homenajes que se le tributaron, se centra especialmente en el análisis ético de la vida y acciones de Luisa, resaltando sus virtudes cristianas: su afán de perfección, su sumisión espiritual, la dureza y penitencias de su vida, su piedad y constancia en la oración, su casta pureza y vigor anímico, sus ansias de pobreza, la moderación de sus pasiones, su constancia y magnanimidad, su generosidad con los pobres, su fuerza de voluntad y su amor por la obediencia, su honda religiosidad, su celo por honrar a Dios, su veneración y deseo de la Eucaristía, su prudencia...

qualecumque id est, iure meritissimo tibi deberi videbam, in quo Aloysiae Carvajaliae vita continetur, cuius corpus eximia veneratione ex Anglia petitum in coenobii tui delubro ad praecipuum ornamentum collocari voluisti. Atque illius quidem virtutes eo forte nomine acceptiores esse debent, quod sub eiusdem palatii tecto educatam esse meministi, ut quidquid est in his praeclarum et splendidum, eius adhuc monumenta penatibus tuis impressa conspicias.

Quare cui olim domicilium suum regiamque patere maiores tui voluerunt, eandem in hominum lucem ex septentrionis tenebris postliminio redeuntem sub augusti nominis tui patrocinio latere, ut spero, patieris parvasque lucubrationes magna solitaque humanitate capies, memor dictum olim a clarissimo Persarum Rege esse egregie, non minus Regium esse parvum munus accipere quam magnum dare.

El humanista, por tanto, nos bosqueja a una Luisa que es el prototipo de la perfecta cristiana y católica, con una alta capacidad de sufrimiento o resignación, con una destacada *pietas*, con una firme *constantia*, con un alto autodomínio de las pasiones, con una reflexiva *prudencia* y, en fin, una mujer casta, amante de la pobreza, generosa, obediente a Dios y siempre deseosa de recibir la Eucaristía. Luisa, en efecto, reúne en su persona, según nos la pinta Gerardo van den Berghe, no solo la integridad anímica y la bondad de vida necesarias para ser una católica perfecta, sino también todas las virtudes que debía atesorar el sabio neoestoico bosquejado por Justo Lipsio en su *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (1604). Su biógrafo, pensamos, ha recreado en la persona de Luisa de Carvajal la figura ideal de la cristiana y católica perfecta, sirviéndose para ello de la imagen modélica del sabio neoestoico, tan de moda en esta España barroca de comienzos del siglo XVII, porque su última intención, creemos, es presentarnos a una mujer que reúne todo tipo de méritos para ser, primeramente, beatificada y luego ya santificada. No en vano acaba su biografía con unos capítulos encomiásticos sobre la opinión que destacados pensadores y teólogos del momento vertieron sobre Luisa, incluyendo también, en los últimos folios de su obra, “algunos milagros obrados por ella en vida y después de muerta”. Cuando una mujer, como Luisa de Carvajal, ha llevado una vida cristiana y católica sin tacha, cuando se ha erigido en la más denodada defensora de la Católica Cristiandad abanderada por Felipe III y cuando, además, ha realizado milagros en vida e incluso después de muerta, esa mujer se ha hecho digna, con todo merecimiento, de ser beatificada y santificada.

Detallamos, por tanto, a continuación el contenido de la biografía, para que el lector pueda hacerse una idea de los puntos tratados por el biógrafo flamenco y, en todo caso, pueda comparar esta biografía en latín con la luego publicada en español por el licenciado Luis Muñoz:

Libro I:

1. [Introducción] (3v-5r).
2. *Infantia illius et educatio* (5r-7r): Su infancia y educación.
3. *De obitu parentum* (7v-8r): Sobre la muerte de sus padres.
4. *Educatio cum liberis Regiis* (8v-10v): Educación con las hijas del rey.
5. *Quibus in pueritia officiis sese ocupavit* (10v-11v): De qué tareas se ocupó en su niñez.
6. *Mariae Chaconae mors et praecepta Aloysiae data* (12r-13v): Muerte de María Chacón y preceptos dados a Luisa.
7. *Almazani meditationibus se ac pietati dedit* (13v-16r): En Almazán se entregó a la meditación y a la piedad.
8. *Quanto perfectionis desiderio teneretur* (16v-18r): Qué gran deseo de perfección la domina.
9. *Quibus mortificationis studiis probata fuerit* (18v-20v): Por qué afanes de mortificación fue probada.
10. *Nuptias oblatas respuit* (21r-22v): Rechaza las bodas que se le ofrecen.
11. *Coeptas mortificationes prosequitur* (22v-25r): Prosigue las mortificaciones que había comenzado.
12. *Martyrii desiderium* (25v-27r): Deseo de martirio.
13. *Cum honore mundano luctatur* (27r-28v): Lucha contra los honores mundanos.
14. *Consanguineos suos relinquit* (28v-30r): Abandona a los de su misma sangre.
15. *Vivendi ratio in secessu* (30r-32r): Decide llevar vida retirada.
16. *Gravibus animi corporisque doloribus conflictatur* (32r-34r): Sufre graves dolores espirituales y corporales.
17. *Difficultatibus morboque liberatur* (34r-37r): Se ve liberada de las dificultades y de la enfermedad.
18. *Magna erga sacram Eucharistiam pietate afficitur* (37r-40r): Se ve afectada de una gran piedad para con la sagrada Eucaristía.

19. *Vota emissa et religiose servata* (40r-42v): Votos hechos y religiosamente guardados.
20. *Reliquae eius vota explicantur* (43r-44r): Se explican los restantes votos.
21. *De religionis instituto et coenobio extruendo cogitat* (44r-45v): Piensa en fundar una institución religiosa y levantar un convento.
22. *Facultates suas tirocinii Anglicani domicilio erigendo destinat* (45v-47v): Destina sus facultades en erigir una morada para el noviciado anglicano.
23. *In morbo scrupulis tentatur* (47v-49r): En la enfermedad se ve tentada de inquietudes.
24. *Litem omni ope promovere satagit* (49r-51r): Se preocupa de pleitear y defender sus derechos por todos los medios.
25. *Ad Anglicanum iter se comparat* (51r-53r): Se prepara para partir a Inglaterra.
26. *In subsidium missionis Anglicanae omnia sua confert* (53r-54r): Emplea todos sus bienes en ayuda de la misión anglicana.
27. *Suis per litteras vale dicit* (54r-56v): Se despide de los suyos por carta.

Libro II:

1. *In iter se dat Aloysia* (57r-58r): Luisa se entrega al viaje.
2. *Per Hispanias et Galias proficiscens exempla virtutum edit* (58r-60v): Marchando por España y Francia da ejemplos de sus virtudes.
3. *In Angliam traicit* (60v-62r): Pasa en barco a Inglaterra.
4. *Quantas circa habitationem difficultates passa sit* (62v-64v): Qué grandes dificultades pasó para encontrar alojamiento.
5. *In legati aedibus quomodo vixerit* (64v-66v): Cómo vivió en casa del embajador.
6. *Miseros vincetosque in carcere invisit* (66v-68v): Visitó a los desgraciados y encerrados en la cárcel.

7. *Litteris suis magnum martyrii desiderium explicat* (68v-71v): Explica en sus cartas el gran deseo de martirio que tiene.
8. *Magnis obiectis difficultatibus propositum in Anglia manendi confirmat* (71v-73v): A pesar de los grandes obstáculos que se le presentan, confirma su propósito de permanecer en Inglaterra.
9. *Haereticorum calumnias et mendacias detegit* (74r-76r): Pone a la vista las calumnias y mentiras de los herejes.
10. *Legati domum relinquit* (76r-77v): Abandona la casa del embajador.
11. *Ab oratione ad salutem animarum curandam se convertit* (77v-80r): De la oración se vuelve a la curación de la salud de las almas.
12. *Quanto ardore ad catholicorum salutem incubuerit* (80r-83r): Con qué gran ardor vela por la salvación de los católicos.
13. *Vtriusque misericordiae studiis se totam tradit* (83v-86r): Se entrega por completo y afanosamente a la misericordia de católicos y herejes.
14. *A praestando iuramento fidelitatis avertit* (86r-89v): Rechaza prestar juramento de fidelidad.
15. *Contentiones aliquot super Religione susceptae* (89v-92r): Discusiones arrostradas sobre la religión.
16. *In carcerem compingitur* (92r-94v): Es llevada a la cárcel.
17. *Carcere liberatur* (95r-97r): Es liberada de la cárcel.
18. *Ministrum inter suos clarum ab errore reducit et in vincula coniectum consolatur* (97r-100v): Saca del error a uno de sus ilustres ministros y, una vez encarcelado, lo consuela.
19. *Ad solita pietatis opera studium convertit* (100v-102r): Dirige sus afanes a sus acostumbradas obras de piedad.
20. *Variis casibus acerbius affligitur* (102r-105v): Se aflige bastante penosamente por diversas desgracias.
21. *In persecutione praesidia comparat* (105v-107v): Proporciona ayuda en la persecución.
22. *Gravi morbo tentatur* (107v-109v): Se ve atacada por una grave enfermedad.

23. *Martyribus inservuit epulumque natalitium extruit* (110r-111v): Se pone al servicio de los mártires y les dispone un banquete de cumpleaños.
24. *Martyrum reliquias legit* (111v-113v): Recoge las reliquias de los mártires.
25. *Sacerdotes domo suscipit tegitque* (113v-115r): Acoge y oculta a los sacerdotes en su casa.
26. *Domesticis vitae praecepta tradit* (115r-118r): Transmite preceptos de vida a sus compañeras de casa.
27. *Effracta domo in carcerem ducitur* (118r-121r): Forzada la puerta de su casa, es conducida a la cárcel.
28. *Carcere emissa quid egerit* (121v-123r): Qué hizo al salir de la cárcel.
29. *Aloysiae morbus et obitus* (123r-124r): Enfermedad y muerte de Luisa.
30. *An Aloysiae fuerit Martyr* (125r-127v): Si Luisa fue mártir.

Libro III:

1. *Exequiae eius in Anglia celebrantur* (129r-131r): Se celebran sus exequias en Inglaterra.
2. *Hispani et Vallisoleti iusta persolvuntur* (131r-133r): Se le rinden justos homenajes en Sevilla y Valladolid.
3. *Corpus navigio in Hispaniam devehitur* (133r-135r): Su cuerpo es trasladado en barco a España.
4. *Sebastianopoli Vallisoletum et Madritum devehitur* (135r-136v): Se la traslada de San Sebastián a Valladolid y Madrid.
5. *De studio perfectionis* (136v-140v): Sobre su afán de perfección.
6. *De animi submissione* (140v-142v): Sobre su sumisión anímica.
7. *De vitae asperitate et paenitentis* (142v-144v): Sobre la dureza y penitencias de su vida.
8. *De pietate et orationis assiduitate* (144v-146v): Sobre su piedad y constancia en la oración.

9. *Pudicitiae mentisque integritas* (147r-148v): Su pura castidad y vigor espiritual.
10. *Paupertatis desiderium* (148v-150v): Su deseo de pobreza.
11. *De affectuum moderatione* (150v-153r): Sobre la moderación de sus pasiones.
12. *Constantia eiusdem animique magnitudo* (153r-155r): Su constancia y magnanimidad.
13. *Benignitas in pauperes* (155v-157r): Generosidad para con los pobres.
14. *Abnegatio voluntatis et obedientiae amor* (157v-159r): Su abnegada voluntad y su amor a la obediencia.
15. *Zelus honoris divini et animarum* (159r-161v): Su celo por honrar a Dios y a las almas.
16. *Eucharistiae veneratio et desiderium* (161v-163v): Su veneración y deseo de la Eucaristía.
17. *De prudentia et circumspectione animi* (163v-165r): Sobre su prudencia y circunspección.
18. *Domesticae illius in Anglia vitae institutum* (165r-166v): Su modo de vida doméstica en Inglaterra.
19. *De forma corporis et statura* (166v-168r): Sobre la forma y estatura de su cuerpo.
20. *Angliae conversionem quanto ardore expetierit* (168r-170v): Con qué gran ardor intentó la conversión de Inglaterra.
21. *Illustria quorundam de Aloysia iudicia* (171r-174r): Juicios ilustres que algunos han emitido sobre Luisa.
22. *Tribus aureolis ornatur* (174r-176r): Se la adorna con tres aureolas.
23. *Memorabilia quaedam ab ea in vivis et post mortem edita* (176r-181v): Algunos milagros obrados por ella en vida y después de muerta.

LA *VITA ALOYSIAE* DE GERARDO VAN DER BERGHE Y
LA VIDA Y VIRTUDES DE LUIS MUÑOZ

Podemos asegurar que la posterior biografía de nuestra virgen publicada por el licenciado Luis Muñoz⁶ en 1632 está hondamente influida por el manuscrito que estamos estudiando. Luis Muñoz, como nos advierte en su epístola nuncupatoria “A la madre Mariana de San Joseph”, se sirvió de los cuadernos que sobre la vida de esta venerable mujer escribió el Padre Miguel Walpolo, jesuita inglés que estuvo con Luisa en Londres, que sufrió encarcelamiento por su religión y que fue además su guía espiritual. Luis Muñoz utilizó también treinta y siete disposiciones juradas de las informaciones que se hicieron por orden del Rey para canonizar a doña Luisa. Asimismo, empleó para redactar su biografía los autógrafos sellados y leídos tras morir su autora (Conde, 1987: 95).

Lo que Luis Muñoz no dice es que conociera la *Vita Aloysiae* de Giraldo Orano. Pero basta con echar un vistazo a ambas obras y ver que coinciden estructural y temáticamente, pues los dos comprenden tres libros y tratan más o menos los mismos puntos, si bien Muñoz aglutina en un mismo apartado cuestiones que en Orano aparecen en capítulos diferentes. Veamos un solo ejemplo, el de la muerte de sus padres y su educación en el palacio real, para comprobar cómo el biógrafo español sigue provechosamente la exposición del humanista belga.

Orano empieza diciendo en su relato (I, 3) que la educación de Luisa quedó truncada a muy tierna edad por la muerte demasiado

6 El licenciado Luis Muñoz, ministro del Real Consejo de Hacienda, fue conocido por sus biografías de santos en tono hagiográfico. Entre las más conocidas están su *Vida de S. Carlos Borromeo* (Madrid, Imprenta Real, 1626); *Vida y virtudes del venerable varón el P. maestro Juan de Ávila* (Madrid, Imprenta Real, 1635); *Vida y virtudes del venerable varón el P. M. Fray Luis de Granada* (Madrid, Imprenta Real, 1639); *Vida de D. Fr. Bartolomé de los Mártires* (Madrid, Imprenta Real, 1645); *Vida de la venerable M. Mariana de S. Joseph* (Madrid, Imprenta Real, 1645).

prematura de sus padres, lo que supuso un duro golpe para toda la familia, pero especialmente para Luisa. Los acontecimientos sucedieron así: Luisa estaba postrada por unas graves cuartanas, tan virulentas que sus padres la daban por muerta y de hecho la estaban ya llorando. Pero hete aquí que, por el capricho de la fortuna, la que acaba, por así decirlo, desempeñando el oficio de plañidera es la propia niña, pues iba a ver cómo en un escaso espacio de tiempo habían de morir su madre primero y luego su padre. Pues bien, también en el capítulo I, 3 Muñoz trata de la muerte de los padres de Luisa y nos explica lo mismo que Orano, esto es, que la niña tuvo unas cuartanas que a punto estuvieron de matarla:

Orano I, 3, 7r.

Iacebat Aloysiae gravissimis quartanae doloribus affecta ac propemodum confecta, ut non raro eam parentes deposita spe valitudinis in summo vitae discrimine velut mortuam complorarent⁷.

Muñoz I, 3, 4v.

Diéronle unas recias cuartanas, que al principio las pasó vestida, sobre una camilla, en el aposento de su madre. Apretáronla después terriblemente; temióse por su vida; acudióla D^a María con notable asistencia... llevólas la niña con admirable sufrimiento...

El caso es que la madre, bien por asistir a su hija continuamente en su enfermedad, bien porque se contagió en el funeral de un pobre que había muerto, se contagió de fiebres agudas y enseguida murió, a la edad de veintisiete años. Los dos biógrafos nos lo cuentan en los mismos términos:

⁷ “Yacía Luisa postrada, aquejada y casi consumida por los muy graves dolores de una cuartana, de tal forma que no pocas veces sus padres, perdiendo toda esperanza de curación y considerando que su vida se hallaba en extremo peligro de muerte, la lloraban juntamente como si ya estuviera muerta”.

Mater enim morbo an assiduo ad illius tum forte lectulum pervigilio, an contagio e pauperis defuncti funere, quod more suo prosecuta fuerat, contracto in febrim incidit, quae cum saevientibus atrocibus cruciatibus in dies ingravesceret, septimo eam circiter ac vigesimo aetatis suae anno cum ingenti civitatis universae luctu ac maerore extinxit⁸.

Acudióla D^a María con notable asistencia; quedábase muchas noches vestida junto a la cama... Apenas convaleciente..., sobrevino a D^a María de Mendoza la última enfermedad; fue un tabardillo muy malicioso; se le pegó, según se dijo, de un pobre a quien fue a hacer enterrar por su persona... murió como había vivido y descansó en el Señor a los veintisiete o ventiocho años de edad.

Como vemos, pues, los relatos son bastante parecidos y nos hacen pensar que Muñoz conocía el manuscrito de Orano.

A continuación, el humanista belga, una vez muerta la madre de Luisa, siguiendo los cánones retóricos clásicos, procede a la *laudatio funebris* de D^a María de Mendoza, insistiendo en sus eximias virtudes y en sus dotes naturales: era una mujer hermosa, modesta y, sobre todo, muy piadosa cristiana y muy caritativa, dadivosa y benéfica, dando siempre limosnas a los pobres, compartiendo con ellos la comida y dándoles personalmente de comer; visitaba y cuidaba a los enfermos e incluso acariciaba a los pobres que padecían enfermedad:

8 “Su madre, en efecto, contrajo una enfermedad, bien por quedarse todas las noches en vela pegada a la pequeña cama de su hija, bien por contagiarse de un muerto pobre en cuyo enterramiento, como era costumbre en ella, participó; le atacaron unas fiebres que se agravaban de día en día con crueles y atroces sufrimientos, hasta que más o menos a los veintisiete años falleció en medio de un gran luto y tristeza de toda la ciudad”.

Femina erat... praestanti forma corporis, cui nihilo inferiorem animi cultum adiecerat, et pulchritudinis commendationem pari modestiae laude cumularat; et his quidem quam illa speciosior ad insigne sanctitatis ac perfectionis Christianae fastigium nitebatur⁹.

Su mayor felicidad fue darle Dios a doña María de Mendoça por muger, rarissimo exemplo de todas las virtudes, campearon entre otras, la modestia, la honestidad, la misericordia; fue en lo natural hermosísima y desde niña muy inclinada a lo bueno, y en especial al recato... Huviera sido sin duda religiosa, a no averla casado muy temprano. Tuvo estremada caridad con todos...

Era una mujer físicamente bella, aunque no por ello había descuidado el cultivo de su alma y, así, su valorada hermosura estaba adornada con iguales dosis de gloriosa modestia.

Ambos autores, en efecto, emplean términos muy parecidos, lo que ocurre es que Muñoz, en vez de citar las virtudes físicas y espirituales de D^a María tras la narración de su muerte, lo había hecho anteriormente, cuando, al comienzo de la obra, se ocupó de los padres de Luisa y de sus méritos (I, 1). De esta forma, lo que en Orano aparece en una narración continua (I, 3), en Muñoz se ha adelantado al inicio del libro. Esta es la forma de proceder de Muñoz: toma los datos de Orano, pero les ofrece otra disposición, con lo que muchos de los capítulos del original latino dan lugar a varios capítulos de la biografía en español.

Lo mismo ocurre con la narración de la muerte del padre de Luisa. Orano cuenta cómo el marido de D^a María se contagió también de

9 “Era una mujer de gran hermosura física, aunque no por ello había dedicado menor cuidado al cultivo del alma, pues había aumentado la recomendación de su belleza con la gloria pareja de su modestia; y, tanto más realzada por esta modestia, se servía de todas estas virtudes para alcanzar la cima insigne de la santidad y de la perfección cristianas”.

la enfermedad de su esposa y cómo expió sus mortales culpas cristianamente hasta morir finalmente y ser enterrados ambos, marido y esposa, en el mismo túmulo. El humanista belga lo expresa todo ello en un lenguaje altamente poético. También Muñoz sigue en esta ocasión a Orano en buena parte de lo que narra, aunque su relato es menos poético y ofrece mayor lujo de detalles, quizás por tener a su alcance documentos más pormenorizados que Orano:

Orano, I, 3, 8r-v

Muñoz, I, 3, 5r

Maritum, quod in his malis coniugi vel propius vel fidelius affuisset, lethali aura afflatum par morbus invasit, omnibusque ante actae vitae delictis magna cum pietate fluentibus ubertim lacrymis expiatum sacrisque dapibus procuratum vita privavit. Neque enim tumulo distinctos aut morte seiunctos esse illos voluit Deus, qui voluntate studiisque coniunctissimi in vita fuerant et utrumque magno quidem cum omnium luctu, maximis gaudis veraque pro meritis, uti speramus, vita donavit¹⁰.

Asistióla D. Francisco con sentimiento y amor; sentábase cerca de la cama, pegósele el tabardillo y a los doce días cayó enfermo, estando resuelto a hacerse sacerdote y vivir de allí adelante muy virtuosamente. Conoció con tiempo su peligro; confesó generalmente con el Rector de la Compañía; recibió el Santísimo Sacramento con gran devoción y lágrimas; ordenó prudentemente sus cosas; murió pocos días después, aun antes de la mitad de sus años y, al parecer de todos, con grandes muestras de salvación; ayudóle mucho su gran entendimiento.

10 “Al marido, por haber asistido a su esposa demasiado cerca o demasiado fielmente en medio de estas dolencias, tras respirar el aura letal, le invadió la misma enfermedad; y quitándose de encima, con gran piedad, todas las faltas de su anterior vida, las expió con abundantes lágrimas y las conjuró con sagrados sacrificios, hasta que tal enfermedad le privó de la vida. Y no quiso Dios que estuvieran en túmulos distintos ni tampoco separados en la muerte aquellos que durante la vida habían estado tan unidos por una misma voluntad y por afanes comunes, y a ambos, en medio de un gran luto general, los premió con los mayores gozos y, es lo que esperamos, con la verdadera vida acorde a sus méritos”.

Y, como antes hizo Orano, también a continuación de esta narración introduce la *laudatio funebris* de don Francisco. Muñoz, en cambio, también adelanta esta etopeya de don Francisco al comienzo de su obra (I, 1) y resalta, más o menos, los mismos datos que Orano nos ofrecía: que su nobleza contrastada era acorde a su calidad moral, que sus destacadas cualidades físicas y su porte exterior eran conformes a sus buenas dotes intelectuales, siendo erudito y experto en la lengua griega, dando por sabido que también dominaba la latina:

Orano, I, 3, 8v

Muñoz, I, 1, 2r

Erat in viro serena vultus maiestas et digna tanto fortunae splendore species. Sed non stetit in corpore venustas et elegantia; aliquid eo speciosius habuit, animum, quo in tristibus laeto, in laetis non elato, in utrisque excelso effraenatas cupiditates et utramque fortunam egregie coercebat. Ingenium non acrius quam amoenius, litterarum armorum studiis magis floruerit incertum; politioribus sane disciplinis tantum effloruit quantas aut rara nobilitas aut prolixa multorum industria recipit; nam et Graecae linguae peritus in paucis habebatur et studiis in mores, ut plerumque assolet, abeuntibus insigni ad haec humanitate prudentiaque censebatur¹¹.

No degeneró D. Francisco de la bondad de sus pasados; sus costumbres y proceder mostraban bien la calidad de su sangre; era de gravísimo y bien compuesto exterior; y muy de caballero; tuvo grande entendimiento, fue erudito y señalado en las dos lenguas latina y griega.

11 “Tenía este varón serena majestad en el rostro y un porte digno de su grande y esplendorosa fortuna. Pero no solo residieron en el cuerpo su hermosura y elegancia, pues tuvo algo más impresionante que todo esto: su espíritu, con el que, alegre en los momentos tristes, nada arrogante en los gozosos y siempre excelso en ambas situaciones, supo

Valgan, por tanto, estos sencillos ejemplos para demostrar que la narración de Luis Muñoz sigue de cerca el manuscrito de Gerardo van de Berghe, tomando del texto latino muchas noticias que luego Muñoz inserta en su biografía, a veces desarrollándolas con mayores detalles, otras veces simplemente nutriéndose de ellas. No obstante, hay una diferencia clara entre ambas biografías: la de Orano es la obra de un humanista, escrita en latín y repleta por doquier de alusiones y cita de los poetas, oradores e historiadores clásicos; en cambio, la biografía de Muñoz no es la obra de un humanista, pues está escrita en español y las citas y alusiones a los autores clásicos son mínimas.

Ambos escritores, además, buscan un mismo objetivo: escribir una biografía de Luisa de Carvajal destinada a convencer al público o a los lectores de que esta mártir del catolicismo merecía la canonización. Lo que ocurre es que la obra de Gerardo van den Berghe, por estar escrita en latín, aspiraba a llegar a un público más especializado, posiblemente a los teólogos de toda Europa y, muy especialmente, a la curia de Roma; el libro, en cambio, de Muñoz, por estar escrito en español, debía ir destinado, más bien, a los lectores nacionales, esto es, a los nobles y políticos españoles, a la propia Iglesia hispánica y, por supuesto, al mismísimo Felipe IV y su corte. Pero, como decimos, la finalidad última de ambas biografías es la de promover la canonización de la Virgen y Mártir Luisa de Carvajal y Mendoza. No en vano también la obra de Muñoz termina con unos capítulos finales sobre el concepto que tuvieron muchos religiosos de la virtud de Luisa,

contener egregiamente los placeres desenfrenados y las contingencias favorables o adversas de la fortuna. Su talento no fue más agudo que elegante y no sabemos bien si floreció más en el empeño de las letras que de las armas. Lo cierto es que floreció brillantemente en las disciplinas más pulidas que cultivan la nobleza, escasa en número, o la generosa aplicación de muchos. En efecto, era considerado de los pocos expertos que hay en lengua griega y, cuando sus afanes derivaron al estudio de la moral, como suele ocurrir, fue apreciado por su insigne cultura y sabiduría en estos temas”.

añadiendo además el testimonio de algunos de ellos y ponderando su condición de mártir, para, finalmente, ocuparse “De algunos milagros que ha obrado nuestro Señor por medio de sus reliquias”, en el mismo tono que también el humanista belga cerraba su *Vita Aloysiae*.

Muñoz, además, no lo olvidemos, es un historiador especializado en escribir biografías de beatos y santos, una especie de hagiografías; ya había escrito o iba a escribir pronto las *Vidas* de Carlos Borromeo, Juan de Ávila, Fray Luis de Granada, Fr. Bartolomé de los Mártires y Mariana de S. Joseph, así que a Luisa de Carvajal, aun sin ser aún ni siquiera beata, Luis Muñoz la consideraba ya como una auténtica santa de la Iglesia católica y, precisamente para ver cumplidas sus expectativas, dio a las prensas en 1632 esta *Vida y virtudes de la venerable virgen Doña Luisa de Carvajal y Mendoça*, inspirada en buena parte en la *Vita Aloysiae Carvajaliae* que pocos años antes había escrito Gerardo Orano Menenio (van den Berghe) y dejado en soporte manuscrito.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes del siglo XVII

- MUÑOZ, L. (1632). *Vida y virtudes de la venerable virgen Doña Luisa de Carvajal y Mendoça. Su jornada a Inglaterra y sucesos en aquel Reyno. Van al fin algunas poesías espirituales suyas, parto de su devoción e ingenio*. Imprenta Real.
- ORANO MENENIO, G. (Gerardo van den Berghe). (s. a.). *Vita Aloysiae Carvajaliae, Virginis Hispanae, Martyrii Candidatae in Anglia, fidem profese*. Universidad de Valladolid, Ms. 293 (Biblioteca Histórica de Santa Cruz (U/Bc Ms. 293) (<http://uvadoc.uva.es/handle/10324/451>).
- PERALTA, F. de. (1614). *Copia de una carta que el padre Francisco de Peralta, de la Compañía de Jesús, Rector del Collegio de los Ingleses de Sevilla, escribió*

al Padre Rodrigo de Cabredo, Provincial de la Nueva España, en la que se da cuenta de la dichosa muerte que tuvo en Londres la sancta señora Luysa de Carvajal; y algunas cosas de las muchas que por su medio Dios nuestro Señor obró en Inglaterra en nueve años que estuvo en aquel Reyno; y de las honras que se le hizieron en la iglesia de San Gregorio Magno, Apóstol de Inglaterra, en el Collegio Inglés de Sevilla, en 11 de mayo de 1614.

SALÓN, F. M. (1616). “Breve relación de la muerte de doña Luysa de Carvajal y algunas cartas suyas de muy grande edificación” en *Oración panegírica, es a saber, exortatoria y consolatoria de la muerte de la Illustrissima y Excellentissima Señora Doña Isabel de Velasco y de Mendoza...*, Valencia, en casa de Pedro Patricio Mey.

VALPOLO, M. (s. a.). *La vida de doña Luysa de Carbajal y Mendoza, escrita por el P. Miguel Valpolo de la Compañía de Jesús, de nación inglés, que abía sido muchos años su confesor en España y Inglaterra*. Original en el Archivo de la Encarnación, Madrid.

Estudios

ABAD, C. M. (1965). *Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614). Epistolario y Poesías*. Atlas, (BAE, tomo 179).

ABAD, C. M. (1966). *Escritos autobiográficos de la venerable doña Luisa de Carvajal y Mendoza*. Juan Flors.

ARENBERGH, E. van. (1899) *s.v.* “Montanus (Gérard)” en *Biographie Nationale*, vol. XV, E. Bruylant, pp. 148-150.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2002). *Los milagros de la corte: Marina de Escobar y Luisa de Carvajal en la historia de Valladolid*. Junta de Castilla y León.

CHAPARRO GÓMEZ, C. y MAÑAS NÚÑEZ, M. (2003). *Humanistas extremeños*. Ediciones 94, S.C.

CONDE, C. (1987). *Al encuentro de Santa Teresa*, Murcia, Editoria Regional de Murcia.

CRUZ, Anne J. (2014). *The Life and Writings of Luisa de Carvajal y Mendoza*. Centre for Reformation and Renaissance Studies.

- ESCALERA, J. (2001), *s.v.* “Berghe (Montanus), Gerardo van den” en C. E. O’Neill y J. M^a Domínguez (Dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, vol. I, Institutum Historicum, S. I. - Universidad Pontificia Comillas.
- FULLERTON G. (1873). *The life of Luisa de Carvajal*. Burns and Oates, Portman Street.
- MAÑAS NÚÑEZ, M. (2015). “Vida y obra de Luisa de Carvajal y Mendoza: poetisa, misionera, activista y mártir” en *XLIII Coloquios Históricos de Extremadura*, Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, pp. 15-32.
- MAÑAS NÚÑEZ, M. (2018). “Carvajal y Mendoza, Luisa de” en *Diccionario Biográfico Español*, RAH, en red.
- PINILLOS IGLESIAS, M^a. N. (2001). *Hilando oro: vida de Luisa de Carvajal*. Ediciones del Laberinto.
- REDWORTH, G. (2008). *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*. Oxford University Press.
- RODRÍGUEZ MOÑINO, A. y Brey, M. (1933). *Luisa de Carvajal (poetisa y mártir)*. *Apuntes bibliográficos, seguidos de tres cartas inéditas de la Venerable Madre*. Artes Gráficas Municipales.
- ROMÁN ROMÁN, I. (1996). *Luisa de Carvajal*, en *Personajes Extremeños*. Edita “HOY”, Diario de Extremadura, vol. 11.
- TEIJEIRO FUENTES, M. A. (1999). *Los poetas extremeños del siglo de Oro*. Editora Regional, pp. 297-316.
- TEIJEIRO FUENTES, M. A. (2011). “Luisa de Carvajal, entre los anhelos y los miedos: niñez y adolescencia” en *Alborayque* 5, pp. 10-38.

DE HECHICERAS Y BRUJAS:
ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA.
ALGUNAS CONSIDERACIONES

JAIME CONTRERAS
Universidad de Alcalá

Bruja es una palabra que nace en el Pirineo. Se oye y se ve por primera vez escrita en 1287 en un código catalán, código que reproduce un vocabulario latino-arábigo. La palabra es “bruxa” y equivalía a un demonio femenino o súcubo. Desde esta fecha esta palabra conlleva un campo semántico que comparten hechiceros, adivinadores, sortílegos, etc., todos gente marcada por valores negativos de los que se entendía que cometían “*crímenes e odios muy horrendos*”. Hacia 1400, más o menos, este campo semántico fue evolucionando de modo que, por estas fechas, en la zona del Pirineo la creencia en la bruja satánica y en el aquelarre demoniaco estaba ya configurada.

¿Cómo y por qué se llegó a configurar tal campo? La persecución de cátaros y valdenses en el Mediodía francés y en el Pirineo catalano-aragonés contribuyó mucho a ello (E. Le Roy Ladurie, 1981). Diversas bulas y decretos papales (desde la temprana bula de Gregorio IX, en 1233, por ejemplo) emitidos contra estos grupos les acusaban de ser adoradores de Satán o de participar en la “sinagoga de Satán”, palabra que pronto pasó a designar el Sabbath o aquelarre nocturno. Este estereotipo de la bruja –adoradora de Satán y partícipe en el aquelarre– fue extraído de los propios procesados a través de la tortura, o sea que los torturados confesaban lo que querían oír los verdugos. Estamos,

pues, ante una creación teológica de la bruja y del brujo como dos figuras de carácter satánico y, por ello mismo, con características notorias de herejía, en tanto que ambos personajes, incurriendo en pecado de apostasía, configuraban un grupo sectario. Obispos, inquisidores y jueces locales elaboraron textos que no tardaron en ser sintetizados para pasar a formar parte del canon, de modo que los términos valdenses, brujo y hereje se hicieron casi sinónimos. Es esta una compleja historia que abarca todo el siglo XIV y que se desarrolla en una amplia área geográfica en torno al Mediodía francés (Toulouse, Carcasonne, Languedoc y los Pirineos). Los papas de Avignon mostraron constante preocupación por la acción de estas artes diabólicas y brujescas. Bastaba con que alguien dijese que hacía maleficios y usaba de ungüentos para que se le hiciese creer que estaba en contacto con Satán y que, por ello, implícitamente, lo adoraba.

En el Pirineo pronto comenzaron a fluir acusaciones de esta naturaleza; y un famoso inquisidor de la época, Nicolau Eymerich, redactó un opúsculo denominado *Tractatus daemonum invocatores* en el que se definía la figura de la bruja satánica como ya había sido configurada por jueces eclesiásticos de Toulouse o Carcasonne. Para Eymerich la brujería explícita venía determinada “por la adoración demoniaca”, adoración, es decir, culto de servidumbre, de suplicación en el que Satán asumía la autoridad inexcusable de la secta o grupo de culto satánico.

En España, principalmente en la Corona de Aragón, aparecieron acusaciones de brujería siguiendo el modelo del canon de Eymerich hacia mediados del S. XV; tales acusaciones determinaban la intervención de las autoridades locales que, sin demasiados escrúpulos, procedían a quemar o ejecutar a las víctimas. Cunado a fines de esta centuria se instauró el Santo Oficio, fue a este a quien se le encomendó la jurisdicción sobre tal delito, habida cuenta de los evidentes componentes heréticos que en él se precisaban. La primera bruja

procesada por el Santo Tribunal fue Gracia la Valle que fue quemada en 1498. Desde entonces, y con cierta frecuencia, distintos tribunales locales, unos seculares y otros eclesiásticos, se hicieron eco del problema entrando en conflicto jurisdiccional con los inquisidores. De una manera u otra, por esta época de principios del S.XVI hubo procesos, no masivos pero sí muy regularmente organizados. En ocasiones se produjeron ciertos pánicos colectivos y, entonces, eran muchas las acusaciones sobre los daños causados por los brujos y las brujas a las comunidades vecinales. El Consejo General de la Inquisición (la llamada “Suprema”) intentó por estas fechas frenar tales pánicos y, sobre todo, quiso atajar el problema reiterando con insistencia que, en estos asuntos, solo los inquisidores tenían jurisdicción; y, aún más, ni estos siquiera. La Suprema intentó ser, ella misma, la única instancia que, en estos vidriosos asuntos, debería tener jurisdicción. En efecto, muy pronto se manifestó en este alto tribunal, formado por expertos juristas, una actitud escéptica respecto de la existencia de la secta de brujas. Y esto, conviene indicarlo, fue un hecho notable.

En sentido un tanto divergente, por estas fechas, un poco antes, la Santa Sede reconoció formalmente el universo de la brujería, decisión esta determinante para que la teología oficial calificase institucionalmente la brujería como secta diabólica (libro *Malleus Maleficarum* publicado por dos dominicos alemanes, H. Kramer y J. Spengler, 1486). El éxito de este tratado fue espectacular y en él se afirmaba que no creer en la realidad de las brujas era un delito equivalente a la herejía. El *Malleus* no creó el canon, pero lo consolidó y lo extendió por todo el universo cristiano; canon erudito que, sin embargo, en el espacio hispano fue acogido con cierta frialdad y con un evidente escepticismo tanto en medios universitarios como institucionales.

En 1521, la Suprema convocó a consulta a un gran experto en brujería, el teólogo Arnaldo Albertino, para recabar su opinión respecto al consabido tema. El famoso experto indicó, abiertamente, que la

brujería era una irrealidad y los conciliábulos nocturnos de que hablaban, inexistentes. La Suprema tomó nota y, aprovechando una especie de brote epidémico que apareció por estos años en Jaca y Navarra, convocó una reunión de expertos en Granada (1526) a la que deberían asistir los teólogos e inquisidores más distinguidos. Es preciso indicar que en aquella reunión el tema de la brujería no fue el único protagonista, sino que también se abordó el serio problema que suponía la posible “integración” de la población morisca en el conjunto de la población mayoritariamente cristiana. Sin embargo, a pesar de la mayor entidad de este problema, los asistentes a la famosa reunión consiguieron consensuar algunas de las propuestas que se formularon respecto del problema de la brujería del Pirineo navarro y aragonés. Dos fueron, esencialmente, los acuerdos: 1. Los inquisidores de los distritos afectados por el asunto de los brujos y brujas deberían actuar con cautela y sin precipitación alguna a la hora de incoar procesos. 2. Deberían conseguir desactivar todo tipo de acción procesal al respecto por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de la zona; en tal sentido los inquisidores habrían de reclamar, con insistencia y eficacia, la jurisdicción del Santo Oficio sobre tal delito según se había dispuesto, por acuerdos mutuos entre la Santa Sede y la Corona, desde los primeros tiempos del Tribunal.

Fueron dos acuerdos importantes: la Inquisición, en estos años, dudaba ya de la veracidad de los hechos que narraban los acusados. Pero no todos los inquisidores ni tampoco todos los tratadistas de moral y derecho opinaban así. En honor de la verdad fue creciendo, a medida que avanzaba el S. XVI, los que entendían que eso del pacto explícito con el diablo, el vuelo a las juntas brujeriles, la cópula con Satán, etc., resultaban ser creencias de todo punto insostenibles. Contribuía a ello la constatación de que, con frecuencia, pasaban por los tribunales civiles y también por los inquisitoriales algunas mujeres que decían haber asistido a juntas demoniacas después de haber

realizado, durante mucho tiempo, prácticas de magia, sortilegios y todo tipo de acciones de hechicería que respondían a una vieja tradición suficientemente conocida. En tales juntas, decían estas viejas hechiceras, aparecía el demonio, ciertamente, pero no lo hacía con los definidos atributos de macho cabrío que se le atribuía en el *Malleus* y que con tanta fidelidad se precisaban en los casos procesados en el Pirineo. Por el contrario, en estos casos el fenómeno parecía estar extendido entre complejos entramados sociales, preferentemente en medios urbanos, en los cuales la maga o la hechicera formaban parte de un espacio esotérico conocido con cierta suficiencia.

Uno de los expertos más reputados en estos temas fue el Dr. Pedro Ciruelo que era, además, un reconocido teólogo y un eminente matemático. El Dr. Ciruelo, profesor de la Universidad de Alcalá, publicó en 1531 un libro de éxito en el que se describían algunas de las artes mágicas y sortílegas que practicaban este tipo de personas. Su libro llevaba por título *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías*. Fue un tratado muy exitoso que supuso un freno a la irracionalidad de los más creyentes. Ciruelo sostenía que las cosas que dicen hacer las brujas o “sorguinias” son tan maravillosas y extrañas que no son explicables razonablemente por causas naturales y, añadía, que los llamados conjuros, ensalmos, ungüentos, palabras y supersticiones, etc., no tienen virtud natural ni sobrenatural para conseguir los efectos extraordinarios que dicen alcanzar. Entrando, un tanto más, en el estudio de los elementos constitutivos del fenómeno, el maestro Ciruelo indicaba que, en este asunto, el pacto satánico no era excluyente, sino que se percibía inserto en una genealogía más amplia en la que dominaba el ancho campo de la magia, de la superstición y de la hechicería. En su análisis deductivo resultaba comprobable y evidente la relación entre magia, superstición, hechicería y brujería. Todas eran actividades heterodoxas, constitutivas de pecado por abandonar o preterir la acción protectora de la Providencia; en todas ellas, mostraba

el autor, se podía percibir la actividad del Maligno, pero resultaba evidente que este no practicaba su señorío con la misma “soberanía”. En su análisis se explicaba que brujas y hechiceras no eran la misma cosa; aunque entre las dos parecía existir una relación de causalidad; en este punto no era sorprendente encontrar a mujeres que decían ser brujas, adoradoras de Satán, que, previamente, habían sido conocidas como notorias hechiceras. Se diría que, aunque no existiera determinismo alguno, con cierta frecuencia se constataba que a la bruja se llegaba deslizando por la resbaladiza pendiente de la hechicería. Desde luego que, desde esta realidad, parece obligado señalar las diferencias explícitas de este “modelo” con lo que, más adelante, durante toda la centuria del seiscientos, se entendió como epidemias de brujas en gran parte del espacio europeo de ascendencia protestante; en tal espacio el componente estrictamente satánico predominó respecto del binomio “hechicera-bruja”.

No ha sido sencillo, ni tampoco frecuente, establecer una precisa sociología histórica de tal binomio, pero al menos cabe decir de él que, en España, era frecuente y relativamente extendido en amplios sectores de la población, más urbana que rural (J. Caro Baroja. 1980); en algunos sectores a tal relación se le otorgó un carácter notoriamente interétnico al vincularlo con la figura de la mujer morisca. Sea como fuere, la realidad sociocultural de este fenómeno, que estaba muy enraizado en distintos sectores de la cultura popular, llegó a saltar a la literatura de la época y fueron bastantes los autores que describieron el fenómeno en sus obras. Quizás sea a Cervantes al que corresponde, también en este asunto, un lugar preeminente, porque nadie como él noveló la dialéctica hechicera-bruja. En el Coloquio de los Perros, el protagonista de la trama novelesca, el perro Berganza, relata a su compadre, Cepión, también perro, su encuentro con tres famosas hechiceras sevillanas: la Camacha, la Montelia y la Cañizares; la primera

maestra de las otras dos y todas ellas militando, al fin de sus días, en el gremio de las brujas (E. Lara Alberola, 2008).

En el relato cervantino se recogen, novelados, los elementos principales del paradigma que, desde la hechicería, conducen a la brujería. La Camacha, maestra consumada en las artes mágicas, era natural de Montilla, villa principal del señorío del Marqués de Priego, y fue la más famosa hechicera “*que hubo en el mundo*”. Como gran maga sabía dominar los elementos a su entera voluntad y así, cuando quería, cubría los cielos con negros nubarrones o, por el contrario, y a su antojo, era capaz de “*volver sereno el más turbado cielo*”. Además, la Camacha, como notoria hechicera, no podía dejar de ser experta consumada en artes amatorias; nadie como ella para “*(...) remediar maravillosamente las doncellas que habían tenido algún descuido en guardar su entereza*”; sabía también cubrir “*(...) las viudas que contra honestidad fueron deshonestas*” y “*(...) descasaba las casadas y casaba a las que ella quería*”. Por todo ello, la Camacha tenía gran fama en toda Andalucía; de ella también se decía que disponía del gran poder de convertir a los hombres en bestias, atributo que solo las magas más significadas podían conseguir; se trataba de un poder que venía de la antigüedad y que hacía que estas mujeres, por su grande hermosura, robaban la voluntad de los hombres “*(...) sirviéndose de ellos en todo cuanto querían que parecían bestias*”. Tales eran los poderes de esta hechicera que no pudieron resistir las tentaciones del Maligno y así, ya casi anciana, culminó su vida siendo una de las brujas principales de las juntas satánicas.

De las dos discípulas más cercanas que dejó esta “gran señora”, la conocida por Montiela fue, también, la más afamada, asegura su condiscípula, la Cañizares, autora de todo este relato. En efecto, la Montiela tenía habilidades excepcionales como bruja porque pocas, como ella, eran capaces de “*(...) entrar en un cerco y encerrarse en él con una legión de demonios*”; en esto aventajó en mucho a su colega, la Cañizares,

que en este punto “(...) *siempre fui medrosilla*”, aunque, en tocante a virtudes, esta aventajaba a su compañera y a su maestra. Ocurrió, no obstante, que los celos y rivalidades, como solía pasar frecuentemente, surgieron entre maestra y discípulas; y así estas se sintieron marginadas por su autoridad y por no compartir con ellas sus muchos saberes. Aparecieron, pues, los celos y las envidias, y la Montiel fue la primera víctima de los odios de su maestra porque ella, al margen de otras pendencias marginales, “(...) *se le iba subiendo a las barbas en saber tanto como ella*”. Por unas y otras maledicciones ocurrió que, en el parto que tuvo la Montiel, intervino la Camacha aplicando, en tan importante momento, un terrible sortilegio cual fue que, en vez de dos mellizos, la Montiel parió dos perros, Berganza fue uno de ellos. A poco murió la Camacha, siendo una notoria bruja de la corte satánica, confesando la autoría de tal embrujo, pero la Montiel quedó apenada de muerte y quiso alejarse de los malos hábitos de la hechicería, apartándose de sus vicios y haciendo buenas obras; y, en consecuencia de tales afanes, y entrando en una edad prolecta, esta gran hechicera se apuntó al gremio de las brujas en cuyo gremio murió del dolor por la envidia dañina de su maestra; ello ocurrió a los tres días corridos de acudir a una gran junta que tuvo lugar “(...) *en un valle de los Pirineos*”, no sin antes recibir el consuelo de su amiga, la Cañizares, que le prometió romper los efectos del sortilegio maligno que caía sobre los dos perros, sus hijos, y conseguir devolverlos a su condición humana.

Y así lo intentó hacer esta hechicera que, también, ha ingresado ya en la cofradía de las brujas; sin embargo esta cofrade no tiene una fe ciega en el demonio, el gran jefe de la secta; este es, dice la vieja, un gran mentiroso (“*nunca de lo que le preguntamos responde a derechas*”), engaña a sus discípulas y, al fin, no es *tan* poderoso como quiere aparentar porque, a diferencia de Dios “(...) *él no sabe nada de lo por venir*” y, a fin de cuentas, todas las maldades que hace y obliga a hacer a las brujas, todo eso, es porque Dios se lo permite por nuestros pecados,

porque sin su providencia “(...) *no puede ofender a una hormiga*”. Más con todo, este señor ejerce sobre sus fieles una verdadera atracción fatal porque, confiesa la Cañizares, “(...) *con hacernos mil burlas no le podemos dejar*” porque el vicio de la bruja consiste en que “(...) *se vuelve naturaleza*”, naturaleza debilitada que deja el alma embotada, “(...) *inútil, floja y desmazelada*” y así esta se olvida de las promesas de Dios y su misericordia. Ser bruja, le explica a Berganza, el perro hijo de la Montuela, es “(...) *pecado de carnes y deleites*” que agudiza el entendimiento pero inclina la voluntad hacia el mal. “(...) *Yo tengo* –le cuenta la vieja al perro que le escucha fascinado– *una de estas almas que te he pintado. Todo lo veo, todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echado los grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala*”.

La Cañizares confiesa, sincerándose, ser mala como efecto de una inclinación perversa hacia el mundo de la carne y el deleite que su floja voluntad no puede impedir en modo alguno. Y todo ello sucede al acaecer el invierno de la vida, cuando esta ya no vuela y “(...) *las lenguas se cansan*”. Vieja y decrépita, esta bruja dice tener ya setenta y cinco años y su cuerpo rechaza las penitencias que la Iglesia pide a sus fieles cristianos; nada de ayunos, ni tampoco de rezos obligados “(...) *ni andar en romerías por la flaqueza de mis piernas, ni dar limosna porque soy pobre ni siquiera pensar en bien porque cansa*”. Así que, en conclusión, esta mujer, grande hechicera y ahora bruja, entiende que siempre será mala, aunque ella, sorprendentemente, no pierde la confianza en la providencia y confía en que “(...) *Dios es bueno y misericordioso y sabe lo que ha de ser de mí, y basta*”. La Cañizares, tal es el modelo: hechicera, primero, y luego bruja; anciana discreta y, a la vez, tan mala; tan sabia que embelesa la inteligencia de Berganza, al punto de que este la ve como gran “teóloga”, y tan entregada a los deleites del mundo, pero sin voluntad alguna que los fije y controle; bruja que habla de un Dios misericordioso en el que confía y discípula inexcusable del diablo al que critica y minusvalora.

Tal parece ser el modelo que Cervantes describe en el *Coloquio de los perros*; modelo que réplica con veracidad un amplio fenómeno social, más urbano que rural. Tal modelo contrasta, un tanto, con el universo del prototipo que aparece en el espacio franco-navarro, tan repetido en áreas europeas y del cual el Malleus, ampliamente conocido, se hace eco para codificarlo y a la vez intelectualizarlo desde las instancias de la cultura sabia, tanto eclesiástica como secular; en tales espacios, predominantemente universitarios, el fenómeno brujeril se analiza en torno al papel que, en él, representa la figura de Satán como agente primero del mal que se extiende por el mundo a través de la secta de iniciática de brujos y brujas. Satán es, pues, el protagonista. Así fue, desde tales premisas, como se abordó, a la vez que también se “creó”, este asunto desde las principales cátedras universitarias. Ningún intelectual importante del momento se mantuvo ajeno a este asunto. Francisco de Vitoria, por ejemplo, no eludió el problema y lo abordó en 1540 manteniendo una postura un tanto ecléctica. Para el gran teólogo y jurista no cabía duda de que, en la mayor parte de las situaciones, lo que dicen hacer esas mujeres desdichadas, a las que se les llama “bruxas”, no es otra cosa que engaño e ilusión de los sentidos; así parece deducirse de la opinión mayoritaria de los propios inquisidores, quienes, por las experiencias que de continuo hacen, refieren que estas mujeres sufren de fantasías desmedidas. Vitoria es también de la misma opinión. Sin embargo queda un punto en el aire: Satán. En efecto, Satán existe y, además, puede tener una gran capacidad de acción en las cosas. El vuelo a la orgía nocturna es raro, pero el demonio es capaz, desde su potencia maligna, de que tenga lugar.

Teólogos y juristas, que compartían la posición de Vitoria, abundaban mucho por toda Europa porque la visión del mito y el dominio en él de las autoridades eclesiásticas, encabezados por la doctrina de la propia Santa Sede, emitida desde hacía ya algunas centurias a través de un amplio catálogo de breves y bulas pontificias, hacía difícil y

complicado aceptar, en este asunto, criterios racionales; por ello, en consecuencia, resultaba más sencillo admitir la ortodoxia de la realidad brujeil. Y no solo del lado católico, donde esta realidad tuvo matizaciones variadas; mucho más en el espacio generado por las religiones reformadas. Porque Lutero vivió aterrizado creyendo que las brujas actuaban, ciertamente. Por su parte, Melanchton, el gran teórico del luteranismo, dirigió varias cazas de brujas y el mismo Calvino ordenó la pena de la hoguera en 1545, en Ginebra, de 31 brujas. La creencia, pues, en el cosmos brujeil fue muy amplia, un mito creado desde una construcción teológica, irracional y casi siempre interesada.

¿Qué construcción? En síntesis, la codificación del universo de esta secta, derivada del *Malleus*, conllevaba los siguientes elementos:

1. El demonio existe y actúa como el “Señor” de la secta, un Señor descrito de varias maneras que llevaba siempre cuernos de macho cabrío.
2. El Señor convoca a la secta a asistir a la asamblea, Sabat o Aquelarre. Reuniones frecuentes y reuniones extraordinarias que coincidían con las fiestas cristianas más importantes (Navidad, Semana Santa, Pentecostés, la Ascensión, San Juan, etc.). Asambleas nocturnas a la que se acudía tras untarse ungüentos malolientes. Salían volando.
3. Adoración ante Satán; rendición de pleitesía expresada con besos en las “partes vergonzosas”.
4. Danza ritual y ritos de iniciación en el que el (la) iniciada es presentada al Diablo: “*Señor esta os entrego*”. “*Yo la recibo*”. La iniciada, acto seguido, reniega de la fe cristiana y jura adorar a Satán. Luego, en acto de sumisión y obediencia, le besa y se, obscenamente, “levanta su cola”. El Demonio marca, con una señal, al neófito.
5. Desde ese momento, brujos y brujas poseen poderes maléficos.

6. Misa sacrílega (hostia negra, misal de piedra, elevación de la suela de un zapato al momento de la consagración, etc.).
7. Sometimiento sexual al Gran Cabrón quien conoce a todos, brujos y brujas, carnal y sodomíticamente.
8. Comienzo de la gran orgía en que unos y otros se mezclan apareándose sin consideración de sexo ni grado de parentesco.

Todas estas acciones, que configuran el paradigma de la bruja, reproducen algunas de las prácticas paganas medievales. La cópula con el Demonio, por ejemplo, se asimila a un viejo culto de la fecundidad donde existe el principio de inversión. “*La bruja –en opinión del profesor G. Henningsen– representa todos aquellos sentimientos e inclinaciones humanas repudiadas por la sociedad pero que existen en el subconsciente del individuo*” (G. Henningsen, 2010). ¿Cómo explicar las confesiones que hacían las acusadas ante los inquisidores cuando eran citadas a declarar? Los expertos dicen que, en tal acto, se combinaban, por un lado, los “rasgos más morbosos de su propia fantasía” y, por otro, añadiendo tales testimonios con lo que habían oído decir a otras personas cercanas respecto a lo que hacían los iniciados; finalmente, los reos acomodaban sus declaraciones en cercana sintonía con lo que los propios jueces, en el mismo acto procesal, les iban diciendo. Así, de tal guisa, se fueron fabricando las confesiones que se esperaba de ellos. Así lo confesó la joven María de Juruteguía, una de las primeras acusadas en los conocidos procesos de Zugarramurdi, en el norte de Navarra, a su tía, una experimentada bruja: “*Aunque sea mentira de cabo a rabo tienes que confesar, si no, no saldrás de la cárcel*”. Sugería aquella bruja que el paradigma que definía su condición no estaba en ella sino, en este caso muy explícitamente, en el imaginario del juez-inquisidor.

Llevaba razón. El juez de María era el licenciado Juan del Valle Alvarado, inquisidor del Tribunal del Santo Oficio de Logroño; era un fiel creyente en la brujería y pertenecía al conjunto de jueces-inquisidores

que se veían como abanderados de la ortodoxia. Del Valle Alvarado pensaba, de buena fe, que su misión consistía en desenmascarar a las brujas y castigarlas por su maldad, derivada del gran pecado de apostasía que suponía suscribir un pacto con el Demonio. Tal era su misión; él fue uno de los protagonistas principales del mayor drama de brujería ocurrido en España, el drama de las brujas de Zugarramurdi. A él le tocó el papel más antipático.

Ocurrió que, en el otoño de 1608, María, una muchacha de 20 años, volvió a su pueblo natal, Zugarramurdi, luego de haber pasado una temporada en Ciboure, un pueblo en la costa francesa cerca de Hendaya. María, allí, fue testigo de una auténtica caza de brujas protagonizada por Pierre de Lancre, un juez comisionado por el propio rey de Francia que, en medio de una histeria colectiva en todo el país de Labour, terminó dramáticamente con la quema de 80 personas acusadas de tal delito; y allí, en contacto con unos y con otros, María conoció lo que se decía de las brujas y así aprendió lo sustancial del mito. Dotada de gran imaginación y de fácil palabra dijo a varias personas de Zugarramurdi que en Ciboure había sido bruja durante 18 meses; que había volado a los altos cercanos a esta aldea donde se había encontrado, en una junta con Satán, con las brujas de este lugar, y empezó a dar nombres concretos de personas, lo que desencadenó el caos en la pequeña aldea navarra. Acusó a María de Juruteguí, casada de 22 años, de haber estado con ella en el aquelarre; esta, en un principio, lo negó, pero todos empezaron a dudar, incluidos sus propios padres. Sintiendo sola y acosada comenzó a acongojarse y dijo que “*tenía un gran impedimento que le impedía decir la verdad*”. Luego se desmayó y, ante el asombro de todos, echó por la boca un mal aliento; al volver en sí, admitió que había sido bruja desde niña y que era su tía, María Chiripa de Barrenechea, la que le había enseñado. La pólvora estaba encendida; aparecieron, pronto, nuevos nombres y un grupo de vecinos, asustados y temerosos, allanó con

violencia las casas de los sospechosos acusándoles de causarles males a sus personas, a sus casas y a sus animales. Joanes de Goiburu, uno de estos vecinos alarmados, acudió al monasterio cercano de Urdax a pedir justicia al abad del mismo; pero este optó por ejercer de “inquisidor” sobrevenido, y vestido con ropas ceremoniales se presentó en el lugar y convocó a todos a la iglesia donde, en tono conminatorio, les exigió dijese la verdad de lo que sabían de brujos y brujas bajo graves penas y castigos divinos. Con tales amenazas, y en un ambiente ya muy cargado de desconfianzas generalizadas, comenzaron a producirse una oleada de confesiones y acusaciones que, sin duda, traducían las tensiones sociales al interior de aquella comunidad.

Para complicar aún más las cosas sucedió que, a principios de 1609, por enero, un comisario inquisitorial, alarmado por las noticias que le llegaban, decidió por su cuenta y riesgo presentarse en Zugarramurdi e inspeccionar lo sucedido; tomó declaraciones a diversas personas en un ambiente ya muy cargado y elaboró un informe que envió a sus superiores, los inquisidores de Logroño, los licenciados Becerra Holguín y Valle Alvarado. Con el informe del comisario, estos dos inquisidores consultaron todos los documentos que en el archivo tenían respecto al delito de la brujería; miraron instrucciones, cartas acordadas enviadas por el Consejo de la Suprema, leyeron la literatura al uso, entre la cual destacaba el propio Malleus, y, creyentes los dos de la realidad existencial de la secta satánica, entendieron que lo que ocurría en la aldea del pirineo navarro era una evidente epidemia de brujería dirigida y auspiciada por el Maligno. Sin pensarlo dos veces mandaron apresar a cuatro mujeres de Zugarramurdi; trasladadas a las cárceles del tribunal en Logroño fueron sometidas a un riguroso proceso inquisitorial: cárcel secreta, aislamiento e interrogatorios severos bajo un intérprete que traducía del euskera, el idioma original; el resultado de toda aquella parafernalia fue que las cuatro mujeres no solo confesaron ser brujas, sino que acusaron a muchas más personas de serlo, también.

Como les había sido ordenado, los dos inquisidores, Becerra Holguín y Valle Alvarado, con todas aquellas testificaciones elaboraron un detenido informe y lo enviaron a la Suprema la cual, tras analizarlo con cuidada atención, les remitió un largo cuestionario sobre cómo debía actuar con las detenidas; en dicho documento se precisaba las preguntas que deberían hacerse, la forma cómo realizarlas y el modo cómo cotejar toda la información para llegar a precisar un esquema sólido de indicios verosímiles; la Suprema, en conclusión, buscaba encontrar hechos y no quimeras. Para tener más información y encontrar evidencias certeras, desde el Consejo se acordó enviar a Logroño, como inquisidor, al Licenciado Alonso Salazar y Frías. Fue esta una decisión que evidenciaba una cierta desconfianza por parte de la Suprema respecto del proceder de sus inquisidores de Logroño; pero fue una decisión trascendental en la historia de la brujería europea. En efecto, Alonso Salazar y Frías es un típico ejemplo del “racionalismo escolástico”, corriente intelectual que dominó las facultades de derecho y teología de las universidades españolas del S. XVI. Salazar, después de haber pasado por las aulas universitarias de Sigüenza y Salamanca, se licenció en Derecho Canónico para, de inmediato, ordenarse sacerdote; pronto fue destinado a servir en tareas diplomáticas en Roma al servicio del arzobispo de Toledo para pasar después a ser consejero del entonces obispo de Jaén, Bernardo de Sandoval, tío del Duque de Lerma, el valido de Felipe III.

Fue poco tiempo después –en la primavera de 1609– cuando entró a servir en la Suprema; no cabe duda de que a su llegada a Logroño fue recibido con ciertas suspicacias por los dos inquisidores titulares; hombre resolutivo, Salazar optó por centrarse en su trabajo y pidió estudiar toda la documentación acumulada; pronto se dio cuenta que de todo aquel amasijo de papeles no podía extraerse conclusión alguna respecto de la veracidad de la brujería, delito de aquellas mujeres encarceladas; de sus comentarios con los colegas de tribunal

se deducían diferencias notorias: Salazar hablaba de mito y estos de creencias verdaderas; la desconfianza y el recelo con el recién llegado eran evidentes. Para evitar problemas de autoridad, en la Suprema se decidió que el Inquisidor Valle Alvarado se trasladase a Zugarramurdi y analizase lo que allí pasaba. Craso error, allí se enviaba a la mecha que habría de encender la hoguera. En efecto, el inquisidor Valle se puso decidido a realizar su trabajo; como ordenaban los manuales, interrogó a muchas personas; a unas amenazó, a otras atemorizó; sin considerar demasiado el riesgo, Valle, como había hecho Pierre de Lancre al otro lado de la frontera, con quien se puso en contacto, confeccionó varias listas de niños y niñas cuyos nombres aparecían en las testificaciones y les conminó severamente a declarar su participación en el aquelarre. De toda aquella dramaturgia, y en medio de una atmosfera muy tensionada, el inquisidor implicó a más de 1000 personas relacionadas directamente en el universo de aquella madeja brujeil; luego, de regreso a Logroño, envió una copia de todo su trabajo a la Suprema, la cual, ante tanta “evidencia”, pensó en la conveniencia de celebrar un Auto de Fe al que deberían salir los procesados más recalcitrantes en el error y los que, a duras penas, aceptaron una reconciliación de última hora.

El famoso Auto de Fe se celebró en el 7 de noviembre de 1610; fue un acto fastuoso que logró convocar a cerca de 30.000 personas venidas de toda la comarca y aún de más allá. 53 fueron las personas procesadas, casi todas ellas por el delito de brujería; 6 mujeres, las que durante el proceso se mostraron más pertinaces, fueron relajadas en persona, es decir sufrieron la pena capital de la hoguera, mientras que sobre el conjunto restante cayeron penas diferentes, desde la cárcel perpetua (en realidad no más de 3 años de prisión efectiva), la confiscación de bienes y otras, como el destierro de Zugarramurdi o la vergüenza pública. Considerando el rigor empleado por las autoridades francesas con las brujas del país del Labour, las penas de la Inquisición

de Logroño, en este acontecimiento masivo, no fueron ni duras ni excesivas; y, desde el punto de vista de la propaganda, el Santo Oficio entendió que con la celebración del dicho auto su reputación salía reforzada; aquello, pues, fue un rotundo éxito para el Tribunal. Pero no todo resultó como se esperaba, porque de la celebración del auto y de todo su complejo ceremonial siguió una emoción colectiva de tal consideración que provocó que una muchedumbre de personas, la mayoría de las comarcas cercanas a Zugarramurdi, se acercaran al tribunal para manifestar que sabían de muchas personas que hacían ceremonias y decían cosas semejantes a las que habían hecho o habían dicho las brujas condenadas en el auto. El profesor G. Henningsen ha logrado “cuantificar” tal grado de histeria popular indicando que fueron cerca de 1950 las personas que, a consecuencia del propio Auto, fueron acusadas de brujería en aquella zona, un número que llegaba a casi el 30% de toda su población cercana a las 7.000 personas. Los inquisidores Becerra Holguín y Valle Alvarado debieron sentirse preocupados por la enorme extensión de esta secta maligna que habitaba en el Pirineo navarro, pero al mismo tiempo entendieron que su trabajo había sido riguroso y en servicio de la Santa Fe Catholica y, en honor de tal excelsa causa, se prestaron, enseguida y con aguerrido celo, a desarraigar tan extendido mal.

Pero sucedió que el Inquisidor Salazar y Frías, que asistió a todas las actuaciones del Tribunal con una actitud muy distante, manifestó ahora su posición, claramente en desacuerdo con el proceder de sus colegas. En un largo y minucioso informe que envió a la Suprema, en Madrid, este inquisidor presentaba un amplio conjunto de irregularidades de orden procesal que sus colegas habían realizado: interrogatorios desordenados, amenazas, sentencias arbitrarias de tortura, informaciones falseadas, confesiones obtenidas tras proceder al tormento, y... en total, un sinfín de muchas irregularidades. La Suprema recibió el informe de Salazar y, ante la gravedad de las acusaciones,

lo sometió al Inquisidor General, el ilustrísimo señor Don Bernardo Sandoval y Rojas, máxima autoridad del Santo Oficio, persona que conocía suficientemente al Inquisidor Salazar, su “hechura” desde los tiempos que lo acogió en su diócesis de Jaén. Sandoval y Rojas leyó el documento y tomó cartas en el asunto; ante tema tan controvertido, recabó la opinión de personas distinguidas que conocían de cerca el problemático tema de la brujería. Fueron, entre otros consultados, el Obispo de Pamplona, el de Calahorra y una persona tan relevante como el cronista oficial del Rey, el licenciado Pedro de Valencia.

Las respuestas enviadas por estas personalidades eran variadas, pero todas coincidían en un punto: en este asunto de las brujas, ante la confusión de los relatos de los que se disponía, resultaba mejor adoptar una actitud reticente y un tanto escéptica. En efecto: esta era la opinión dominante, lo que demostraba que el pensamiento intelectual hispano, en este asunto, se movía en parámetros más empíricos y “rationales” que los que, en este momento, dominaban al norte de los Pirineos; a tal respecto, tal vez fuera el informe de Pedro de Valencia el que presentaba argumentos más elaborados. Era este un reconocido jurista de origen extremeño formado en la Universidad de Salamanca bajo la dirección de Arias Montano, figura bajo la cual “creció” y desarrolló toda su vida pública. En su informe sobre los sucesos de las brujas, publicado casi de inmediato bajo el significativo título de *“Acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a magia”*, Pedro de Valencia negaba radicalmente el carácter satánico del fenómeno brujeil. En los aquelarres era difícil creer que intervenía el Demonio, y lo que sobresalía de estas extrañas reuniones era su carácter orgiástico. El “Demonio”, pensaba Pedro de Valencia, no era sino uno de los concurrentes que copulaba con las mujeres mediante un falo postizo. Casi 300 años después Margaret Murray, una reconocida antropóloga, ratificaba tal hipótesis indicando que más que fiesta de Satán allí, en las juntas, lo que sucedía eran reuniones de cultos de

fertilidad de origen precristiano. Pedro de Valencia, por supuesto, nada dijo de cultos de fertilidad, pero entendía que el carácter orgiástico de las reuniones podía explicarse por el efecto de la naturaleza tóxica de los ungüentos que actuaban en forma de alucinógenos. ¿Y el Demonio... qué pasaba con él? Pedro de Valencia, como buen intelectual católico de la época, cree que el Demonio puede actuar, pero siempre, recuérdese como sostenía la hechicera-bruja “la Cañizares” de Cervantes, bajo la autorización de la providencia divina, bien en forma de castigo por los pecados de los hombres o bien para probar a los buenos; en cualquier caso, en los procesos referidos de brujería se precisan actos que, manifestamente, van contra los planes de la providencia de Dios, como se ha demostrado a lo largo de la historia. En conclusión: ¿qué hacer con las brujas? Nuestro autor, en este punto, indica que estas personas merecen severos castigos, pero los jueces-inquisidores deben examinar, con atención, si los reos están en su juicio o si padecen “melancolía o desesperación”. Los azotes, tal vez, eran un castigo mucho más proporcionado que la hoguera.

Así pensaba este singular maestro, cuyo informe fue especialmente considerado por el Inquisidor General y sus ministros de la Suprema. Contrastando los informes recibidos y analizando la situación de la zona, una evidencia sobresalía en medio de aquel tráfago de papeles repletos de declaraciones falsas y confusas: que se habían cometido muchos errores en el procedimiento empleado, causa de muchas injusticias en forma de penas y castigos, y que, en consecuencia, resultaba necesario aplicar una política de contención y serenidad que evitasen las histerias colectivas de denuncias sin final; con tales objetivos La Suprema decidió que el Inquisidor Salazar y Frías, testigo crítico de los sucesos, se trasladase a la zona y, provisto de las testificaciones en su mano, estudiase con detenimiento la realidad de los hechos. En efecto, Salazar se trasladó a Zugarramurdi, emitió, como medida primera para desactivar la histeria, un Edicto de Gracia

y se prestó a desentrañar, con paciencia de antropólogo, lo sucedido. Durante 8 meses que anduvo por la zona el inquisidor investigó con minuciosidad, contrastó testimonios, sopesó la entidad social y familiar de las procesadas; estudió la estructura política de los pueblos con sus relaciones clientelares y de parentesco y... finalmente elaboró un completo informe, trascendente informe en la historia de la brujería, que partía de una primera constatación evidente: la fiabilidad de la enorme madeja de testificaciones era nula. La segunda, y no menos importante, conclusión fue que allí, en aquella zona del pirineo vasco-navarro, no existió acto alguno de brujería.

De su detenido informe tres son las ideas importantes:

1. La plena irracionalidad del conjunto del universo brujo:
“Volar –escribe Salazar– a cada paso una persona por el aire, andar cien leguas en una hora, salir una mujer por donde no cabe una mosca, hacerse invisible a los presentes, no mojarse en el río ni en el mar, estar a un tiempo en la cama y en el aquelarre (...) que cada bruja vuelva en la figura que se le antoja y alguna vez en cuerpo o en mosca, es superior a cualquier discurso de razón”.
2. La responsabilidad que en el fenómeno tuvieron las propias autoridades, unas civiles, otras eclesiásticas, y hasta la propia Inquisición. *“No he hallado –sigue explicando el Inquisidor– certidumbre ni aun indicios de los que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado en cuanto a las idas de aquelarres, existencia de los daños, ni los demás efectos que refieren (...). Saco de las averiguaciones que no hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar de ello”.* Debe, en consecuencia, *“dejar de escribir y ventilar de estas cosas”.*
3. Salazar, sin dudarlo, responsabiliza directamente al propio Tribunal de Logroño de ser una de las causas principales del embrollo causado: simplicidad, irregularidades, nepotismo, etc. *“Cometimos culpa en el Tribunal (...) al no reconocer la*

ambigüedad y perplejidad de la materia. Cometimos defectos en la fidelidad y recto proceder (...) reduciéndonos nosotros mismos a escribir solo para llevar mayor consonancia de hacerlos culpados (a los reos) y delincuentes. Tanto que por esto dejamos de escribir muchas revocaciones” (C. Lisón Tolosana, 1992).

El informe de Salazar fue determinante; sin medias tintas que añadir, el inquisidor de Logroño ponía fin a la credulidad demonológica tradicional; había triunfado, en España y en los dominios de la Monarquía Católica, una moderna visión racionalista y experimental. El Consejo de la Suprema analizó, con detenimiento, los papeles de Salazar y en 1614 emitió unas normas de obligado cumplimiento para todos los tribunales; nada de lo que se dice en este asunto de brujas es verdad; en adelante ha de evitarse todo tipo de propaganda a este respecto y los inquisidores deben actuar con energía y decisión cuando algún juez civil o eclesiástico “inicie” alguna actuación persecutoria en esta materia. Por lo demás, indicaba la Suprema, el silencio es, sin duda, el mejor antídoto contra la secta de brujos y brujas.

En los dominios de Su Majestad no hubo ya más hogueras, a diferencia de Europa que, entonces, se estaba convirtiendo en un gran quemadero. Pocos pensadores, entonces, fueron críticos con el asunto de la secta de brujas. El gran Jean Bodin, que defendió el modelo de tolerancia religiosa en Francia (una monarquía y dos religiones) fue partidario acérrimo de la caza de brujas. Su libro *Demonomaniae* (1580) fue la base firme, como antes lo fue el *Malleus Malleficarum*, de la convicción de la existencia de brujas. El pensamiento de Salazar y Frías, de Pedro de Valencia, de Venegas de Figueroa, el coetáneo obispo de Pamplona y algunos otros consejeros de La Suprema fue el instrumento que hizo posible tal “modernidad” en el tratamiento político de la Wichtcraft (brujomanía). Las instrucciones inquisitoriales de 1614 reflejan el escepticismo empírico de unos ministros de la burocracia inquisitorial; todos eran juristas

formados en las universidades españolas; allí aprendieron el método inductivo de conocimiento, un sistema de pensamiento que rechazaba, a priori, el seguimiento de las autoridades académicas; en ellos, y por ellos, la historia del pensamiento científico moderno daba sus primeros y certeros primeros pasos. Por estos mismos años, en Florencia, Galileo acababa de perfeccionar su telescopio y husmeaba con gran atención las manchas de la luna; lo hacía con el mismo método de trabajo con que sus coetáneos españoles estudiaban a las brujas, aunque con la diosa fortuna a su favor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1989). *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Arcano.
- CARO BAROJA, J. (1980). *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Círculo de Lectores.
- CARO BAROJA, J. (1980). *Las brujas y su mundo*. Alianza Ed.
- CERVANTES, Miguel de. (1992). *El Coloquio de los perros*. Publicaciones del Centro de Estudios Cervantinos.
- HENNINGSSEN, G. (2010). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*. Alianza Ed.
- HENNINGSSEN, G. (2004). *The Salazar documents. Inquisitor Alonso Salazar Frías and others on the basque wicht persecution*. Brill.
- KAMEN, H. (1983). “Notas sobre brujería, sexualidad e inquisición” en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. A. Alcalá (ed.).
- LARA ALBEROLA, E. (2008). “Hechiceras y brujas: algunos encantos cervantinos” en *Anales Cervantinos*. Vol. XL, pp. 145-179.
- LISON TOLOSANA, C. (1992). *Las brujas en la historia de España*. Temas de Hoy.

ÍNDICE

JUAN CARLOS MORENO PIÑERO	
<i>En Yuste estuvo Isabel</i>	7
GUSTAAF JANSSENS	
<i>Despedirse de nuestra Señora. Los funerales solemnes de Juana de Castilla y de María de Hungría celebrados en Bruselas (1555 y 1558)</i> ..	17
MARION REDER GADOW	
<i>Isabel de Portugal. De sumisa esposa a reina gobernadora de los reinos de España</i>	41
CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ	
<i>Sobre la nobleza y superioridad del sexo femenino, de Cornelio Agripa (1486-1535): un importante eslabón en la lucha contra la misoginia</i>	81
GLORIA FRANCO RUBIO	
<i>Las otras mujeres de Carlos V</i>	109
MARÍA JOSÉ DIEZ	
<i>El papel de la mujer en las misiones de la América colonial española</i> ..	127
MARÍA JOSÉ ENCONTRA Y VILALTA	
<i>Mujeres peninsulares en México, 1521-1558: un nuevo Paradigma Histórico</i>	173

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES	
<i>Del culto al mito: Nuestra Señora de Guadalupe</i>	213
ROSA PERALES PIQUERES	
<i>La Malinche: mito y realidad de una mujer a través de las artes. . .</i>	243
EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR	
<i>Mujeres humanistas en el siglo XVI. Un desiderátum teórico</i>	271
MANUEL MAÑAS NÚÑEZ	
<i>La Vita Aloysiae Carvajaliae de Gerardo van der Berghe</i>	299
JAIME CONTRERAS	
<i>De hechiceras y brujas: entre la literatura y la historia. Algunas consideraciones</i>	327

La mujer en la Europa renacentista
terminó de imprimirse
el 12 de agosto de
2020



ISBN 78841218980-3



9 788412 189803

COLECCIÓN
ENTRE DOS MUNDOS: AMÉRICA Y EUROPA DESDE EXTREMADURA
V



FUNDACIÓN
ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA DE
YUSTE

JUNTA DE EXTREMADURA