



CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

**La organización de las mujeres en Nueva España:
propuestas y ensayos
(1524-1574)**

**Tesis presentada por
Marina Téllez González**

**En conformidad con los requisitos establecidos para optar por el
grado de Doctora en Historia**

**Directores de tesis:
Dr. Gabriel Torres Puga
Dra. Jessica Ramírez Méndez**

Ciudad de México, marzo de 2024



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

Aprobada por el Jurado Examinador

1. _____

PRESIDENTE

2. _____

PRIMER VOCAL

3. _____

VOCAL SECRETARIO

Índice

Índice de ilustraciones, mapa, tablas y gráficas	3
AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	7
Balance historiográfico	12
Historiografía sobre mujeres novohispanas	16
Primeras formas de organización femenina	19
La historiografía sobre monasterios femeninos	22
La educación cristiana como puente	24
Presencia de las organizaciones en las ciudades.....	28
El lugar del Concilio de Trento.....	33
Un problema semántico: monasterio o convento	40
ESTRUCTURA Y FUENTES.....	42
CAPÍTULO 1. POBLAR PARA CONTROLAR.....	47
Hernán Cortés y la necesidad de arraigo: sus ordenanzas 1524.....	47
La corona y la promoción de la migración	52
¿Por qué no casarse con indias?	55
La migración femenina.....	66
Esposas, doncellas y prostitutas en los inicios de la Nueva España.....	70
CAPÍTULO 2. LA ORGANIZACIÓN DE LAS MUJERES INDIAS	85
Las indígenas mexicas en la opinión de un funcionario real.....	85
Flandes en el horizonte de las propuestas de organización femenina	91
“Monasterios” de indias ¿la continuidad de una práctica prehispánica?.....	96
Mujeres indias que “se parecen a las monjas”	112
Monasterio, recogimiento, colegio: formas de nombrar organizaciones femeninas .	116
Monasterios en Tezcoco y Huejotzingo.....	121
CAPÍTULO 3. LA ATENCIÓN DE NIÑAS INDIAS (1529-1535).....	135
Isabel de Portugal, gobernadora.....	136
Amancebamiento e hijos “habidos” en indias	138
Casa de mujeres beatas	145
Orden y buenas costumbres	157
Tejer, labrar y coser	159
Las beatas y el avance de la evangelización femenina	163

La necesidad de monjas profesas: el proyecto de Zumárraga	173
Las mujeres indias y el gobierno secular	187
El abandono de la evangelización femenina india.....	190
CAPÍTULO 4. VIUDAS INDIAS E HISPANAS EN LA CONSOLIDACIÓN DE CIUDADES ESPAÑOLAS (1531-1542).....	203
Las viudas y la Segunda Audiencia	204
La posibilidad de heredar encomiendas en mujeres e hijos	210
Las mujeres en las ciudades de españoles (Méjico y Puebla de los Ángeles)	213
El informe de 1542	227
Viudas afectadas por las Leyes Nuevas (1542)	237
Mortandad y desamparo femenino	247
CAPÍTULO 5. MONASTERIOS Y COLEGIOS (1542-1555)	259
Monasterios de monjas como necesidad de los vecinos. Las solicitudes de la ciudad de Méjico (1537 y 1542)	260
El monasterio de la Madre de Dios.....	270
El primer Colegio para mestizas (1548)	287
Santa Catalina de Siena en Puebla de los Ángeles	294
CAPÍTULO 6. HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE PODER EPISCOPAL (1569-1574)	319
La Concepción, el arzobispo y los franciscanos (1565-1572).....	320
Santa Clara de Méjico (1569-1572).....	340
Santa Clara y sus primeros años	345
Santa Clara y la Sede Vacante	348
Santa Clara y los franciscanos	361
Las monjas del rey	370
CONSIDERACIONES FINALES	377
Bibliografía y fuentes	387
Fuentes manuscritas	387
Fuentes impresas.....	395
Bibliografía general	399

Índice de ilustraciones, mapa, tablas y gráficas

	Pág.
Ilustraciones	
Ilustración 1. Detalle. Lámina R. Tolteca acalotli ipan onca micouae.	73
“Los mexicanos están sobre las canoas en donde hay gran mortandad”.	
Ilustración 2. Lámina X. Tepotzotlan.	74
Ilustración 3. Lámina V. Teziquatitlan.	75
Ilustración 4. Ahuiani.	106
Ilustración 5. Santa Clara en el mapa de Uppsala, c.a. 1537-1555.	276
Ilustración 6. Firma de la abadesa y convento de la Santa Concepción de México	282
Ilustración 7. Firma de la abadesa Juana de San Miguel	337
Mapa	
Mapa 1. Casas de doctrina de indias según fray Jerónimo de Mendieta	201
Tablas	
Tabla 1. Algunas entradas de Molina asimilando la traducción del nahuatl	103
Tabla 2. Mujeres según “Diferencia de las edades” en el <i>Códice Florentino</i>	104
Tabla 3. Las mujeres en el <i>Códice Florentino</i>	108
Tabla 4. Las mujeres que llegaron en 1530	156
Tabla 5. Las mujeres que llegaron en 1534	169
Tabla 6. Las mujeres traídas por Catalina Bustamante en 1536	173
Tabla 7. Otras fuentes que dieron la ubicación de las casas de doctrina para indias	201
Tabla 8. Lugares de residencia de los hombres sin sus mujeres en la Diócesis de México, 1535	223
Tabla 9. Las 20 mujeres enlistadas por Zumárraga	223
Tabla 10. Divisiones internas de la compilación de informes	231
Tabla 11. Viudas propietarias de encomiendas en la <i>Lista</i>	244
Tabla 12. Testigos de la información de oficio	297
Tabla 13. Profesas de Santa Catalina de Siena	303
Tabla 14. Testigos en 1582	308
Tabla 15. Cuerpo rector de Santa Catalina en 1576	310
Tabla 16. Testigos del interrogatorio de 1586	312
Tabla 17. Declaraciones contra Francisca de la Anunciación 1564	322
Tabla 18. Monjas que firman la carta del 19 de agosto de 1570	333
Tabla 19. Mujeres que residen en el recogimiento de Santa Clara, 1572	354
Tabla 20. Mujeres que tomaron el velo en 1573	367
Gráficas	
Gráfica 1. Rentas estimadas de obispados, 1530	216
Gráfica 2. Número de casados y solteros en la ciudad de Puebla, 1534	219
Gráfica 3. Número de casados con mujeres castellanas y con mujeres de esta tierra, Puebla de los Ángeles, 1534	220
Gráfica 4. Concentración de conquistadores por lugar	226
Gráfica 5. Estado de las mujeres que presentaron informes al virrey	233
Gráfica 6. Herederos de encomiendas	242
Gráfica 7. Encomiendas por vacar	246

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación se pudo llevar a cabo gracias al apoyo y la ayuda de las diferentes instituciones públicas que me otorgaron su confianza y recursos para trabajarla y concluirla. Mi mayor gratitud a El Colegio de México por aceptarme como estudiante de su programa de Doctorado en Historia y a la beca completa otorgada de 2015 a 2020 por CONACYT, actualmente Conahcyt (Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías).

Mi estancia de investigación en Sevilla, España en 2019 contó con el apoyo de la Beca Fondo Institucional del Conacyt (FOINS), y con la Beca Complementaria del programa nacional de Becas (PRONABES). De la misma forma, el proyecto PAPIIT (IN402218) desarrollado en el IISUE-UNAM también me brindó su apoyo como becaria en el proyecto titulado “Libros y letrados en el gobierno de las Indias”.

Mi formación académica se vió enriquecida por una estancia de investigación en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin auspiciada por el Colegio Internacional de Graduados (CIG) que tuvo a bien aceptarme como becaria en el Proyecto “Temporalidades del futuro en América Latina: Dinámicas de Aspiración y Anticipación”. Justo una semana antes de que los aeropuertos cerraran en Alemania a causa de la emergencia sanitaria regresé a México y sobrellevé la pandemia al tiempo que intenté continuar la redacción de la investigación doctoral con las bibliotecas cerradas, los archivos en cuarentena y la incertidumbre general de lo que sucedería en el futuro inmediato. Gracias a la red de amigos, colegas y maestros muchas de las necesidades documentales y bibliográficas me fueron subsanadas. Agradezco la amistad y el apoyo de Francisco Amor Martín, Yobani Gonzalez Jauregui, Gustavo Velloso, Boris Anaya, Ana Barrena, Ahmed Deidán de la Torre, Kristyl Obispado, Marco Antonio Peralta, Emmanuel Michael Flores y Jesús Alfaro, a todos ellos gracias por acompañar el largo y escabroso camino de la investigación. Todo mi agradecimiento a mi gran amiga Lilia Rosas Martínez quien fuera mis ojos y mis manos en la última etapa de revisión de la tesis, ella sabe que tiene un lugar especial en mi vida y en mi corazón. Muchas gracias también a Juan José Vélez Araque por ayudarme con la impresión y entrega de los ejemplares. A mis entrañables amigos Diana Patricia Suárez, Salvador Martínez, Eugenia Dávila, Elizabeth Juárez y Emmanuel Horta por

sostenerme con su atención y su cariño, por salvarme con sus pláticas y conversaciones del abismo de la desesperanza. A mi familia que siempre estuvo al pendiente en las malas y en las peores Amalia, Carmen y Gandhi. Pero, sobre todo, mi más profundo agradecimiento a Hernando Castro, mi compañero de vida, mi colega y mayor crítico; gracias por ser y estar ahí para mí, siempre.

Agradezco también el acompañamiento de mis directores Gabriel Torres y Jessica Ramírez quienes me ofrecieron el tiempo necesario para revisar, discutir, replantear y profundizar las ideas que les presenté en el Primer Seminario hasta convertirlas en una investigación sólida. De la misma manera, mi profundo agradecimiento a la doctora Rosalva Loreto por su seguimiento, sus comentarios y sus correcciones. Fue una verdadera fortuna contar con su guía en temas de su especialidad, en donde además es referente indiscutible y ejemplo para quienes intentamos continuar sus pasos. Mucho le debo también a mi maestro Enrique González. Desde el primer año que tuve la suerte de trabajar a su lado sigo aprendiendo del oficio con tan sólo observarlo trabajar, conversar, tomar café y comprar libros. Siempre estaré agradecida con él por su confianza, por su impulso para lanzarme a lo más grande, a los caminos más peligrosos y por la guía que me ofrece, sin darse cuenta, su trayectoria académica, su forma de ser y hacer Historia.

Mi trabajo de tesis doctoral lo dedico a mi padre, Rigoberto Téllez, médico cirujano fallecido en junio de 2020 a causa de la pandemia. Su recuerdo siempre está presente en mi memoria, y su vida, en mi manera de hacer las cosas.

INTRODUCCIÓN

La investigación que aquí se presenta tiene por objetivo explicar las formas de organización femenina en las que algunas mujeres indias, peninsulares, caribeñas y africanas se integraron durante el proceso de arraigo y consolidación del poder hispano en el territorio de Nueva España entre 1524 y 1574.

Este trabajo busca entender la manera y los ritmos en los que se consolidó el poder hispano en tierra mesoamericana desde las experiencias femeninas. Es decir, cómo la presencia y las acciones de mujeres contribuyeron a los procesos de ocupación de los nuevos territorios, de qué forma participaron en el proceso de evangelización, cuál fue su importancia en el arraigo de una nueva forma de dominación así como en la permanencia de los peninsulares, cómo y qué tanto les impactaron los cambios de la política real y finalmente, qué soluciones encontraron para sortearlas y sobrevivir.

Esta transición ha sido leída desde la experiencia de los conquistadores, las órdenes religiosas masculinas, o las élites indígenas pero no desde la dispersa y variada situación de “las mujeres”. Si bien, se han aventurado análisis de vidas femeninas particulares, poco han llamado la atención las manifestaciones en las que se presentan como grupo. Tanto por la falta de documentación producida por ellas como por una tendencia de la historiografía a explicar bajo la idea de proyectos los esfuerzos iniciales de organización femenina, su proceso ha quedado integrado, cuando no diluido entre las demás historias.

La tesis da inicio en 1524 y no en 1521 porque toma como punto de partida el proceso de reconstrucción y asentamiento de familias cristianas en la ciudad lacustre. Y termina en el año de 1574 a mitad de un pleito entre un poderoso grupo de mujeres que desde las trincheras de una corporación religiosa buscaron mantener privilegios en un mundo políticamente más centralizado en general y mucho más rígido con las expresiones de vida femenina en particular. La reestructuración de la iglesia indiana a partir de 1574 marca el fin del proceso de asentamiento y al mismo tiempo señala el punto de partida de una nueva etapa en el desarrollo político de la Nueva España, con un especial y diferenciado impacto en la vida de las mujeres.

La historia de la conquista y la colonización americana siempre ha reconocido el problema social que representó la pobreza, orfandad y la violencia ejercida contra las mujeres indígenas durante las primeras décadas del choque de culturas. Sin embargo, es muy reciente la problematización histórica de las experiencias femeninas más allá de lo particular, discutiendo al tiempo que complejizando las categorías sobre las cuales se había construido el discurso: el origen étnico (raza) y su condición social (clase).

En las últimas décadas se han comenzado a explorar con mayor detalle los efectos de la desarticulación social del mundo antiguo, así como las consecuencias directas provocadas por la ocupación europea, la guerra, las epidemias y la imposición de la religión católica en la vida de las mujeres indígenas.¹ Del mismo modo, la migración femenina que llegó del viejo al nuevo mundo también empieza a explicarse en sus ritmos y modos propios, y no solo en función de aquellos en los que ocurrió la expansión militar generalmente dirigida por varones.²

Lo que pretende esta investigación es entender la presencia femenina colectiva en las primeras décadas de la Nueva España, su diversidad y, sobre todo, sus problemas a partir de un proceso de *arraigo e integración*, entendidos estos no sólo como el hecho de llegar a vivir a un lugar, sino de todo el entramado que implica consolidar formas de vida y relaciones de dominación bajo parámetros específicos en permanente negociación con los grupos locales. Para el caso del mundo indígena, la obediencia a un rey, la implantación de la fe católica (con la resistencia que presentaron a variar sus formas de vida), y la convivencia con cristianos peninsulares, y para su contraparte peninsular, la adaptación, modificación y reconfiguración de sus estructuras conocidas a otros espacios, y la negociación permanentemente con fuertes estructuras políticas locales.

El resultado, aunque logró justificarse como imposición de la tradición europea, adquirió formas y modos propios no siempre reconocidos, de ahí que el presente trabajo defiende la idea de que la creación de un Nuevo Mundo llevó consigo la transformación

¹ DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, 1994; GONZALBO, *Familia y orden colonial*, 1998.

² MANGAN, *Transatlantic Obligations*, 2016, PERDOMO, *Las señoras de los indios*, 2016, ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», 2018.

de las culturas en contacto, que si bien, variaron en preeminencia, desde las primeras manifestaciones se puede decir que ya eran fruto de los nuevos tiempos.³

Teniendo como punto de partida el contexto imperial de la monarquía católica,⁴ el objetivo de esta investigación es aclarar cuál fue la importancia de las mujeres y cuáles sus necesidades durante las primeras décadas de contacto entre europeos y mesoamericanos, explicar la forma y función que tuvieron las diversas manifestaciones de organización femenina en Nueva España y analizar en qué lugares estuvieron y quiénes y cómo participaron.

Por organización femenina se entiende la convivencia en común de mujeres en algún espacio particular, pero también, la experiencia colectiva, es decir, la que comparte un número específico de mujeres en un momento determinado. Por esta razón, es posible hablar de grupos de mujeres más o menos diferenciados para facilitar la comprensión de los procesos históricos. En un primer momento aparecen en Mesoamérica las mujeres que participan de la expedición bélica de españoles y aliados. Después, hacen presencia las mujeres esposas o doncellas casaderas y las concubinas. En un tercer momento, llegan beatas, mujeres encargadas de la evangelización femenina y de tareas relacionadas con la medicina. Luego, llaman la atención mujeres viudas y niñas huérfanas y, finalmente, se muestran mujeres asociadas bajo una corporación religiosa exclusivamente femenina.

A diferencia del estudio de otras organizaciones coloniales, la búsqueda de experiencias femeninas exige tener muy presente la situación de un amplio y variado grupo de mujeres durante el siglo XVI. Por eso, el lector encontrará entre estas páginas mujeres indígenas, mestizas, caribeñas, españolas, y aunque en menor medida también africanas, compartiendo problemas. Pero con la diferencia de que destacarán más sus

³ La propuesta se distancia de la interpretación que a finales del siglo pasado Edmundo O’Gorman diera sobre el significado ontológico del Nuevo Mundo en su ensayo *La invención de América*. Si bien, la idea de que el ser de América, su historia y su destino se crearon con la firme intención de imitar a Europa, el proceso inventivo al que se refiere O’Gorman leído desde las experiencias de las primeras formas de organización femenina que se ensayaron en tierras mesoamericanas develará la distancia entre el discurso y la práctica. Aunque la aspiración fue trasladar su “mundo” a nueva tierra, las acciones de los sujetos históricos muestran la otra cara de la moneda; la fuerza de la cultura local y su pervivencia adaptada a un horizonte cultural occidental. O’GORMAN, *La invención*, pp. 151-152.

⁴ MAZÍN, *Gestores de la Real Justicia*, vol. 1, p. 13.

estados y no tanto su condición étnica. Es decir, la investigación subraya si son doncellas, huérfanas, casadas, abandonadas o viudas porque propone una relación más directa entre su estado y rango social con sus posibilidades de actuación. Durante este periodo, será esta condición la que llevará a asociarlas de una o de otra manera.

Las formas de organización de las mujeres novohispanas del siglo XVI es el tema central por tratar en este trabajo. Independientemente de si ellas mismas impulsaron una manera de asociación o bien, si siguieron una forma impuesta, y más allá de si lo hicieron por obligación, necesidad o interés, el hecho de que pudieran y buscaran vivir en común habla de otras formas de relacionarse y subsistir en la nueva tierra que no se habían tenido en cuenta. Unas formas que desde los primeros ensayos demostraron ser resultado del contacto, pues ya no eran totalmente precolombinas ni totalmente europeas, sino propias de la Nueva España.

El estudio que aquí se presenta analiza las fuentes documentales y las organiza en una narración coherente bajo una *perspectiva de género*. Tal como Joan Scott aseguró en 1995, esta forma de ver los acontecimientos históricos (*perspectiva o conciencia de género*) no es más que la toma de conciencia “de cómo afectan de modo distinto, a las mujeres y a los hombres, las políticas concretas”.⁵ Se trata entonces de “dar a conocer la experiencia y aspiraciones vitales de aquellas a quienes la inercia histórica les había negado un lugar y una voz”, revalorando su condición de “sujeto” e incorporando su singular experiencia “a la mejor comprensión de los acontecimientos y procesos históricos”.⁶ En el caso que aquí ocupa, la cuestión se plantearía del siguiente modo: cómo afectó a la vida de las mujeres el proceso de transición entre el mundo de conquista mesoamericano y la consolidación de una sociedad de ocupación y dominio hispano.

Hacer historia de las mujeres sigue presentando retos metodológicos. En particular por el problema de las fuentes. El principal argumento para señalar la dificultad de estudiarlas individualmente o en grupo en periodos tan tempranos como el siglo XVI es la escasez y dificultad para encontrar testimonios directos, es decir, la

⁵ SCOTT, *Género e historia*, pp. 12-13.

⁶ GARCÍA GONZÁLEZ, “La experiencia”, p. 19.

ínfima cantidad de documentos escritos por ellas mismas. Esto explica también, que sea reiterativo el uso de las pocas fuentes directas existentes en la historiografía.

Otro problema, es la disociación de información relacionada a la experiencia femenina. Es decir, cuando el objeto de estudio no está delimitado por alguna corporación, condición, calidad, grupo étnico, o un espacio, muchos registros potencialmente pueden servir para construir las investigaciones. Sin embargo, y sin dejar de lado el sesgo propagandístico de las principales fuentes de información documental al que frecuentemente se recurre para hablar de procesos como la conquista, la colonización y la evangelización (crónicas religiosas, relaciones de méritos, cartas, sermones, documentos pictográficos, entre otros), es posible renovar los discursos historiográficos profundamente usando las mismas fuentes pero “tejiendo de otro modo”.⁷

Bien dice Mary Elizabeth Perry que durante el Antiguo Régimen “los registros históricos existentes suelen dejar a las mujeres en la obscuridad; calladas al extremo y frecuentemente invisibles”,⁸ pero ello no debe llevar a dar por perdida la posibilidad de acercarse a ellas. Simplemente nunca se debe perder de vista al emprender una investigación que intente dar cuenta de las vidas y de las experiencias de las mujeres durante los siglos XVI, XVII y algunos años del XVIII que los documentos tienen muchas limitaciones⁹ y que el conocimiento que ofrecen sobre el objeto de estudio siempre será indirecto. Por eso, la reciente historiografía propone una “lectura a contrapelo” que lea más profundamente y reexamine los pocos testimonios de los que se dispongan e interprete los silencios de las fuentes contextualizándolos de manera sólida para identificar faltantes. Sólo así, dice la misma autora, se develará la identidad, la vulnerabilidad y el poder de estos sujetos históricos en la historia.¹⁰

⁷ La metáfora la tomo del libro análogo ESPINOSA, GÓMEZ, OCHOA (eds.), *Tejiendo de otro modo*, 2014. También CHAUDHURI, KATZ y PERRY (eds.), *Contesting Archives*, 2010 y CORTÉS, *Relación de 1520*, pp. 9-24.

⁸ “Existing historical records often leave women in obscurity, muted at best and usually invisible”. PERRY, “Finding Fatima”, p. 3.

⁹ Mary Elizabeth Perry citando a Antoinette Burton advierte que debemos “acknowledge that all archives are provisional, interested, and calcified in both deliberate and unintentional ways; that all archives are, in the end, fundamentally unreliable”. BURTON, *Dwelling in the archive*, p. 26, citado en PERRY, “Finding Fatima”, p. 4.

¹⁰ PERRY, “Finding Fatima”, p. 5.

Balance historiográfico

Adentrarse en el estudio de la organización de las mujeres durante los primeros cincuenta años de ocupación hispana en la Nueva España requirió revisar múltiples líneas historiográficas. En primer lugar, porque hasta el momento no se había propuesto el análisis de grupos o formas de organización femenina para este periodo. En segundo lugar, porque el tiempo de estudio que abarca la presente investigación toca dos grandes procesos históricos ampliamente trabajados desde otras perspectivas, a saber: la conquista de Mesoamérica por parte de los aventureros españoles (sin valorar suficientemente el apoyo decisivo de grupos indígenas), y el proceso de consolidación de los poderes peninsulares. Y, en tercer lugar, porque el estudio de los monasterios de mujeres ha sido la forma más conocida y recuperada de organización femenina en el Nuevo Mundo.

Sin duda, uno de los problemas principales al acercarse al tema fue lo abarcador que ha significado plantear un estudio sobre “mujeres”. La historiografía, que se analiza a lo largo de cada uno de los capítulos, lo presenta de manera amplia, pues, bajo esta selección de sujeto histórico se han intentado explicar la diversidad de experiencias femeninas tomando en consideración su diferenciación sexual. Sin embargo, la necesidad de buscar otra forma de acotar un objeto de estudio tan grande ha llevado a los investigadores que se han acercado al tema a incorporar algún otro criterio de selección. Una gran mayoría, como se verá a continuación, optaron por separarlas según su origen étnico y otras tantas, por su condición social.

Por el lado totalmente opuesto, está la historiografía que se acercó al estudio de mujeres particulares. Algunos de los primeros estudios que iniciaron el rescate de la participación femenina en el proceso de conquista española del continente americano aunque intentaron hablar de “las mujeres”, lo que hicieron fue presentar vidas de

mujeres específicas.¹¹ Otras investigaciones, más recientes, optaron por rastrear la vida y obra de una sola mujer, y las trataron de integrar a los procesos históricos amplios.¹²

De tal suerte que, la amplia historiografía con la que dialoga este trabajo es la siguiente. En primer lugar, destacan las investigaciones sobre las mujeres durante los procesos de conquista del Nuevo Mundo y particularmente en la campaña militar y pacificación de Nueva España. En este apartado, el trabajo de Nancy O'Sullivan-Beare, *Las mujeres de los conquistadores*¹³ y de Catherine Delamarre y Bertrand Sallard *Las mujeres en tiempos de los conquistadores*¹⁴ ofrecen un panorama general de la presencia y de las distintas formas de participación de las mujeres en un contexto de guerra y ocupación europea en todo el continente americano. Ambos trabajos cumplen con su objetivo de rescatar de las crónicas, relatos de viajes, informes y cartas a las mujeres que participación en los procesos de conquista. Son minuciosamente descriptivos y ofrecen al lector un discurso ameno e intrigante. Sin embargo, no van más allá de rescatar acciones individuales, nombres y acciones de mujeres particulares que, casi siempre tienden a considerarse extraordinarias.¹⁵

Nancy O'Sullivan, por ejemplo, únicamente se concentra en presentar mujeres españolas, aunque la trascendencia de Marina, la traductora de Hernán Cortés, y otra

¹¹ O'SULLIVAN-BEARE, *La mujer española*, 1956; DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, 1994.

¹² El ejemplo más destacado es el trabajo de Camila Townsend sobre Malintzin, la traductora de Hernán Cortés. Sobre ella, también sobresale el acercamiento de Federico Navarrete. TOWNSEND, *Malintzin's Choices*, 2006 (traducida al español en 2015) y NAVARRETE, *Malintzin*, 2021. Muchos otros se aventuraron a escribir sobre su participación en la conquista de Tenochtitlan con resultados diversos: LÉVESQUE, *La Malinche: la querida de Hernán Cortés*, 2009; MIRALLES, *La Malinche: raíz de México*, 2004; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Doña Marina, la Malinche y la formación de la identidad mexicana*, 2002; GLANTZ (Coord.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, 1994; HERREN, *Doña Marina, la Malinche*, 1992; SOMONTE, *Doña Marina "La Malinche"*, 1969. Además de la profusa producción histórica, doña Marina también ha sido objeto de narraciones literarias. Entre los ejemplos más relevantes se encuentran: GUTIÉRREZ Y SAMPERIO, *La Malinche. Doña Marina, Malinaltzin, Malintzin, Malinalli. Una sola mujer*, 2019; LORIA, *La Malinche. Indigenous translator for Hernán Cortés in México*, 2018; RÍO, *La verdadera historia de Malinche*, 2009; ESQUIVEL, *Malinche*, 2006; LAREDO, *El regalo de Centla (Memorias de la intérprete de Hernán Cortés)*, 1999; NÚÑEZ BECERRA, *La Malinche: de la historia al mito*, 1996; ALBERÚ DE VILLAVA, *Malintzin y el señor Malinche*, 1995; MEZA, *Malinaltzin Tenepal. La Malinche, la gran calumniada*, 1985.

¹³ O'SULLIVAN-BEARE, *La mujer española*, 1956.

¹⁴ DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, 1994.

¹⁵ Aunque esta investigación no estudia mujeres individuales, fue necesario considerar los trabajos que demostraron y rescataron de las crónicas la presencia femenina en procesos históricos que en algún tiempo se consideraron inexistentes. Dentro de los primeros capítulos de la tesis aparecen algunas de ellas pero únicamente en la medida en que se relacionan con manifestaciones femeninas colectivas.

india (Isabel Corral) lengua del Nuevo Reino de Granada, le merecieron una mención fuera de este criterio.¹⁶ En cambio, Catherine Delamarre y Bertrand Sallard y rescatan la experiencia tanto de mujeres *indias* como *hispanas* en el proceso. Ambos trabajos siguen, lo que se podría demonizar, un orden geográfico al momento de presentar su información. Comienzan por las islas del Caribe y concluyen en las regiones más australes del continente americano.

El proceso de consolidación de una sociedad colonial durante el siglo XVI, como lo ha dicho Bernardo García fue “la primera etapa de la época colonial” y al mismo tiempo, “la última de la prehispánica”.¹⁷ De ahí la necesidad de acercarse también a la historiografía sobre las mujeres indígenas. A pesar de que esta línea no es nueva,¹⁸ en los últimos años se ha renovado. Con motivo de la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Hernán Cortés a las costas de Veracruz (1519) y de la caída de Tenochtitlan (1521) la historiografía retomó los debates sobre la vida de mujeres indígenas del contacto y ha rescatado nuevos personajes. Por su estratégica participación, Malintzin ha destacado de entre todas, y no sólo por el número de investigaciones dedicadas a ella, sino por el enfoque novedoso que se le ha dado.¹⁹ Camilla Townsend se aventura a relatar la vida de la traductora esclava desde una “perspectiva indígena”, mientras Yásnaya Elena Aguilar Gil llama a usar “otros lentes” para descubrir a la mujer silenciada. Aún con todas las limitaciones y debates que despiertan tales aseveraciones se trata de intentar cambiar el punto desde el cual se analizan los acontecimientos, tales como la Conquista vista sólo desde los ojos del soldado español. Así como insistió Scott en 1999, se debe “arrastrar a las mujeres de los márgenes hasta el mismo centro de la historia y, durante el proceso, transformar el modo en que se [ha] escrito la historia”.²⁰

Ni el empuje ni la transformación se han detenido pero, el proceso es lento y escabroso. El testimonio de una vida considerada “excepcional” por sí sola ha sido

¹⁶ O’SULLIVAN-BEARE, *La mujer española*, pp. 84-86, 215-217.

¹⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, “Los años de conquista”, pp. 214-215.

¹⁸ SCHROEDER, WOOD y HASKETT (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, 1997.

¹⁹ TOWNSEND, *Malintzin’s Choices*, 2006 (traducida al español en 2015), NAVARRETE, *Malintzin*, 2021 y AGUILAR GIL, *Tres veces tres*, 2021.

²⁰ SCOTT, *Género e historia*, p. 14.

suficiente para empezar a cuestionar el proceso de conquista, y con todo ha hecho que poco a poco empiecen a recibir atención otras mujeres, sobre todo nobles indígenas, que también participaron en el proceso de asentamiento europeo en Nueva España.²¹ Tal es el caso de Isabel Moctezuma,²² las tlaxcaltecas Luisa Xicoténcatl o Tecuelhuetzin (o Tecuiloatzin), Tolquequetzaltzin, Elvira Zicuetzin, Zacuancozcatl, Huitznhahuacihuatzin²³ y la xochimilca Ana Tiacapan.²⁴

Dos casos destacados tanto por los temas que presentan como por ser un acercamiento no sólo a mujeres particulares sino a un grupo de ellas son los trabajos de Clementina Battcock y Montserrat Mancisidor. Battcock replantea la forma en la que se habían visto a las mujeres mesoamericanas de élite y propone una lectura que revaloriza su papel político como medios de alianza y como portadoras de la legitimidad de los linajes.²⁵ Por otro lado, Mancisidor analiza la forma en la que se construyó la representación de las *ahuianimeh* (las “alegradoras” mesoamericanas) como malas mujeres en textos cristianos escritos en náhuatl del siglo XVI.²⁶ Ambas autoras, aunque buscan a las mujeres indígenas, echan mano de fuentes novohispanas del primer siglo, fuentes que ya tienen la impronta del contacto de culturas. De ninguna manera esto invalida sus acercamientos, al contrario, sus innovadores estudios demuestran lo imbricado de las tradiciones mesoamericana e hispana que no debe perderse de vista al adentrarse al estudio del siglo XVI.²⁷

²¹ Por otro lado, están las investigaciones de tipo biográfico de pocas mujeres peninsulares fuertemente relacionadas con algún personaje conocido por la historiografía. Como el caso de las esposas de Cortés, Catalina Suárez y Juana de Zúñiga; o la esposa de Carlos V, Isabel de Portugal. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Catalina Suárez*, 2021; VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, 2021; JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, 2019.

²² PÉREZ ROCHA, *Privilegios en lucha*, 1998; MENEGUS y CASTAÑEDA, *Isabel Moctezuma*, 2021.

²³ COSSICH, *Princesas tlaxcaltecas*, 2021. Véase también, MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, p. 219.

²⁴ BAUTISTA, *Ana Tiacapan*, 2021.

²⁵ Clementina Battcock se distancia de las teorías de “género”, pero hecha mano de la perspectiva en tanto busca la experiencia de las mujeres en los testimonios históricos. BATTCOCK, *Las mujeres en el México antiguo*, pp. 73-78.

²⁶ MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, 2022.

²⁷ En estos ejercicios, los acercamientos filológicos han sido muy útiles para el análisis de las contadas (y sumamente citadas) fuentes disponibles. Además, se ha revalorado la memoria y la experiencia de comunidades indígenas actuales como fuente de información y crítica de las experiencias históricas conocidas. Lentamente se revela un mundo femenino hasta ahora poco imaginado. Sin duda, la fuerza renovadora de este discurso rescatado y reinterpretado surge de las luchas indígenas del presente que encuentran en la Historia un pilar importante de legitimidad.

Es importante mencionar esto porque en gran parte de los acercamientos historiográficos recientes al mundo indígena novohispano aún subsiste una idea de subordinación total, que, desde otro punto de vista, mucho tiene que ver con el arraigo del discurso histórico del siglo XX en donde los indios sólo se entienden como vencidos. No deja de ser paradójico que esta propuesta historiográfica que trata de desarticular el discurso maniqueo de buenos (indios) y malos (españoles) encuentre impulso en una afrenta que se sigue sintiendo viva y que se continúa creyendo que tiene su origen en la ocupación violenta del siglo XVI.

Historiografía sobre mujeres novohispanas

La historiografía que trata sobre mujeres novohispanas tiende a separar tajantemente el pasado precolombino del colonial, como si se tratara de cosas de naturaleza distinta o con muy pocas conexiones. Pocos de los estudios sobre la mujer en la sociedad novohispana dialogan con las investigaciones realizadas por especialistas mesoamericanos que tratan o se acercan al siglo XVI. Sin embargo, las aproximaciones hechas por los mesoamericanistas han mostrado ser muy útiles para repensar el siglo porque dan otra dimensión a los acontecimientos que se creían conocidos; las investigaciones de Bárbara Mundy sobre la vida en la ciudad de México en el siglo XVI, o la de Rossend Rovira sobre la actividad de los franciscanos en la misma ciudad durante la primera mitad del siglo, así lo muestran.²⁸

Un primer aspecto que se ha renovado en la explicación sobre los inicios de la colonización europea en América es el tema de la migración femenina. Investigadoras como Amelia Almorza, Jane Mangan y Susan Socolow han demostrado la importancia, y las razones de los diferentes tipos de traslados de mujeres peninsulares e indias tanto dentro de territorio americano como entre el viejo y el nuevo mundo.²⁹ Sus trabajos aunque se han concentrado sobre todo en regiones de Sudamérica (Perú y Potosí) contribuyen en mucho a repensar los flujos migratorios femeninos en lugares como el Caribe y la Nueva España, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que las islas

²⁸ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, 2018 y ROVIRA, *San Francisco Padremeh*, 2017.

²⁹ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», 2018, SOCOLOW, “Mujeres y migración”, 2004, MANGAN, *Transatlantic Obligations*, 2016.

fueron el lugar de llegada de todas las embarcaciones, al mismo tiempo que el punto de partida para adentrarse a cualquier parte de tierra firme.

Si bien, durante las primeras décadas del siglo XVI, las investigaciones sobre mujeres no hablan de algún tipo de organización femenina, se puede asegurar que tienen como punto de cohesión el tema de la familia. Amelia Almorza, por ejemplo, analiza la migración femenina al reino del Perú como parte de un movimiento que buscó reunir a las familias y/o motivar su formación para asentar colonias de europeos en las ciudades españolas que se iban fundando en aquel reino.³⁰ Jane Mangan, por el contrario, encuentra en los vínculos familiares (la familia, entendida de manera extensa) un elemento de unión, reciprocidad y compromisos legales, económicos y personales capaces de mantener las relaciones independientemente del espacio geográfico en donde habitaran los miembros y de su estatus jurídico, es decir, su legitimidad o ilegitimidad. De esta forma, Mangan explica la participación de mujeres (sobre todo indias) como parte del núcleo social unido por el parentesco (que no se entiende como linaje) al que ella considera pieza clave del sistema colonial implantado en América.³¹

Sin lugar a dudas, la región meridional del continente ha recibido mayor atención en estos temas. En comparación, la migración femenina peninsular hacia la Nueva España se ha estudiado con menor profundidad. Hasta el momento, la mayor parte de los acercamientos que se han aventurado optaron por hacer análisis de tipo cuantitativo a partir de los registros de *Pasajeros a Indias* y del *Índice geobiográfico de mas de 56,000 pobladores de la América Hispana* elaborado por Peter Boyd-Bowman.³² Patricia Escandón y María José Encontra destacan en estas investigaciones. No obstante, sus propuestas no van más allá de presentar estimaciones del flujo migratorio femenino, de destacar algunos nombres sobresalientes, y sobre todo, los

³⁰ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», pp.

³¹ MANGAN, *Transatlantic Obligations*, pp. 1-13.

³² BOYD BOWMAN, *Índice geobiográfico*, 1985.

problemas metodológicos para acercarse al tema: fiabilidad y escases de fuentes, evidencia de migración sin registro, pérdida de documentos, entre otros.³³

La historiografía sobre migración femenina, a excepción de Jane Mangan, privilegió el flujo de personas sólo de venida, es decir, de España al Nuevo Mundo, y de igual manera, delimitó su análisis a una región específica, ya fuera, Nueva España o Perú. Mangan por el contrario, resalta la movilidad de los conquistadores y colonos a lo largo de todo el continente, así como los viajes de ida y vuelta a la península, demostrando de esta manera, la importancia de no ceñir los análisis a espacios específicos, sino más bien, entender la migración desde una perspectiva de movilidad imperial.³⁴

La presente investigación toma en cuenta la propuesta de Mangan al tener muy presente la movilidad espacial de las personas, pero no atiende de manera puntual los tránsitos. El análisis que presenta la tesis toma como punto central la ciudad de México, pero se ve en la necesidad de destacar otros espacios en los que se vislumbraron diversos tipos de organizaciones femeninas durante los años de 1524 a 1574. De tal suerte que, durante los primeros años de contacto, la preminencia de lo que sucedía en la ciudad de México se complementó con la relevancia que demostraron tener dos núcleos políticos indígenas aliados: Tezcoco y Huejotzingo. Posteriormente, las experiencias femeninas colectivas viraron hacia las nuevas ciudades españolas. Por eso, en la segunda parte de la investigación se menciona la relevancia de Michoacán y Oaxaca pero se atiende la ciudad de Los Ángeles de una manera más específica.

La consolidación del poder hispano en Nueva España corrió a la par que la expansión y control territorial, por eso fue necesario mencionar los caminos por los cuales transitaron y se movieron los actores sociales que se analizan. Por supuesto que los indicios hallados no agotan el tema, pero sí demuestran lo indispensable que resulta pensar en la movilidad de las personas y en la oscilación de la preponderancia de los núcleos urbanos durante los primeros cincuenta años de dominación hispana.

³³ ENCONTRA, “Andaluzas en la capital”, pp. 2-27, ENCONTRA, “Las españolas en el México del siglo XVI”, pp.59-87; ESCANDÓN, “«Esta tierra es la mejor», pp. 19-31.

³⁴ MANGAN, *Transatlantic Obligations*, pp. 2, 9-11.

Primeras formas de organización femenina

Los primeros intentos y formas de organización femenina en territorios de la Nueva España comenzaron a surgir junto con el proceso de evangelización y sus primeras receptoras fueron en su mayoría indias. En este tema, la historiografía que versa sobre la historia de la educación entendida como evangelización es la que ha puesto más atención al asunto. Los trabajos clásicos y todavía referentes historiográficos como el de Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuela y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*,³⁵ y *La educación como conquista* de José María Kobayashi fueron el punto de partida para acercarse a la experiencia de las mujeres indias a las que se buscó doctrinar en grupos diferenciados por lo menos hasta 1540.³⁶

Gómez Canedo y Kobayashi centraron su atención en la población india de Nueva España, pero no fue sencillo separarla de los mestizos, entendidos estos como los hijos resultado de las uniones legítimas y extraconyugales que se multiplicaron rápidamente a lo largo del territorio pacificado y en constante expansión. Gómez Canedo por ejemplo, desde el título considera marginados tanto a los indios como a los mestizos receptoráculo de la doctrina cristiana impartida por los frailes, no obstante, que reconoce el papel fundamental de la ayuda de los niños y caciques convertidos, intérpretes y ayudantes en el proceso de difusión del cristianismo. La aparición de los ensayos de doctrina femenina en grupos diferenciados en ambos trabajos se menciona como un proceso efímero pero suficientemente destacado como para incluirlo en sus investigaciones como un frente más de actuación de los frailes y de algunas beatas castellanas.

Después de los acercamientos de Gómez Canedo y Kobayashi, los estudios sobre mujeres novohispanas parecieran olvidar a la población india y se centran en la hispana. Este proceso, de manera recurrente, se ha leído como el resultado del declive de la nobleza indígena, a la par que del fortalecimiento y consolidación del poder hispano. Pero, como se verá en adelante, la separación de indios y españoles en la

³⁵ GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, 1982.

³⁶ KOBAYASHI, *La educación como conquista*, 1985.

explicación puede deberse a otros factores, que aunque no se distancian de lo hasta ahora propuesto como principal hipótesis, si proponen otra manera de leer el proceso. La consolidación del poder hispano en la Ciudad de México no anuló los poderes indígenas locales (nobles y no nobles) ubicados alrededor de la cuenca ni a lo largo de todo el territorio pacificado. Si bien, los indios fueron lentamente desplazados del centro político, no perdieron liderazgo ni fuerza en las ciudades y pueblos fundados más allá de la laguna. Quizá, la historiografía ha contribuido a fortalecer esta idea de manera indirecta debido a la preminencia y protagonismo de la capital del virreinato.

Los trabajos sobre la historia urbana y política de la ciudad de México en el siglo XVI no pueden prescindir de investigaciones como las de José María Marroquí, Guillermo Porras Muñoz y Ana Rita Valero de García Lascuráin.³⁷ No obstante, acercamientos recientes ofrecen interpretaciones renovadas que responden a búsquedas diferentes y que sin duda, contribuyen de manera significativa a revalorar la experiencia femenina en periodos tan tempranos. Barbara Mundy en su espléndido trabajo sobre la configuración de la ciudad de México en la primera mitad del siglo XVI demuestra la preponderancia de la población indígena en el conjunto de islas de la laguna así como la marcada continuidad de la forma de vida precolombina. Su principal interés fue entender las dinámicas de la ciudad lacustre como espacio, como representación y como experiencia vivida.³⁸ De ahí que cuestione la fuerza y la capacidad del grupo peninsular conquistador y destaque las formas de adaptación de los grupos indígenas. Por otro lado, los acercamientos de Rossend Rovira y Jessica Ramírez a las primeras formas de la ciudad hispana en Tenochtitlan contribuyen a replantear los juegos políticos en disputa y sus actores en fechas tan difusas como 1524 y 1540.³⁹

Sin duda, los trabajos de Pilar Gonzalbo han aportado mucho a la comprensión del multifacético mundo femenino novohispano sobre todo el articulado alrededor de la familia. A pesar de que la autora abarca en sus investigaciones los tres siglos del

³⁷ MARROQUI, *La ciudad de México*, 1900-1903, PORRAS MUÑOZ, *Personas y lugares*, 1988, VALERO, *Solares y conquistadores*, 1991.

³⁸ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, pp. 27-41.

³⁹ RAMÍREZ MÉNDEZ y ROVIRA MORGANO, “De San Francisco el Viejo”, pp. 162-197; RAMÍREZ MÉNDEZ y ROVIRA-MORGANO, “El sureste de la ciudad de México”, pp. 202-233.

periodo virreinal, sus propuestas han contribuido en mucho a mirar las diferentes maneras de ser mujer en la Nueva España, particularmente en la Ciudad de México. Gonzalbo propone a la familia como eje articulador de la sociedad colonial en donde las mujeres encontraron un lugar de actuación y visibilidad. A diferencia de Jane Mangan, Gonzalbo entiende a la familia como grupo, siempre reservado al ámbito privado, como estructura y organización, como portadora de valores, educadora y mediadora entre los miembros y las demás corporaciones que conformaron el Antiguo Régimen; es decir, la familia entendida como centro de la vida social.⁴⁰ Sus principales y pioneras obras *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*⁴¹ y *Familia y orden colonial*⁴² relatan una ordenada y jerárquica sociedad colonial, y aunque organizada en familias, siempre fraccionada, ya sea en “calidades”, o entre “españoles”, “mestizos”, “mulatos”, “negros” e “indígenas”.⁴³

Por otro lado, Josefina Muriel abordó las diferentes manifestaciones de lo que parece tener un problema en común: la necesidad de doctrinar, amparar, o bien, organizar, a la población femenina durante la primera mitad del siglo XVI. Trabajó y presentó por separado el análisis de los colegios de niñas,⁴⁴ los recogimientos de mujeres,⁴⁵ los hospitales⁴⁶ y los monasterios de monjas.⁴⁷

Característica común de sus trabajos además del periodo tan amplio que abarcan (300 años de historia virreinal), privilegian la experiencia de las mujeres españolas. La ventaja de esto es que pudieron echar mano de una mayor y más rica variedad de fuentes, sobre todo de los siglos XVII y XVIII para cubrir vacíos documentales del siglo anterior. Sin embargo, la amplitud temporal deja de lado algunas particularidades

⁴⁰ GONZALBO, *Familia y orden colonial*, pp. 10-11, 15-18.

⁴¹ GONZALBO, *Las mujeres en la Nueva España*, 1987.

⁴² GONZALBO, *Familia y orden colonial*, 1998. Recientemente (2016) la autora publicó el libro titulado *Los muros invisibles. Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*, una investigación ligeramente centrada en el siglo XVIII con miras a explicar el paso del México colonial al republicano. GONZALBO, *Los muros invisibles*, 2016.

⁴³ GONZALBO, *Familia y orden colonial*, pp. 13-14.

⁴⁴ MURIEL, *La sociedad novohispana*, 1995 y 2004.

⁴⁵ MURIEL, *Los recogimientos de mujeres*, 1974.

⁴⁶ En el caso del estudio de los hospitales, Josefina Muriel abarcó tanto las ciudades españolas como los pueblos y ciudades de indios. Pero la experiencia femenina no la destacó en esta investigación. MURIEL, *Hospitales de la Nueva España*, 1956 y 1960.

⁴⁷ MURIEL, *Conventos de monjas*, 1995. La primera edición de la obra es de 1945.

contextuales que podrían matizar las conclusiones generales. La principal crítica es el uso frecuente de generalizaciones y la búsqueda de una continuidad de la “tradición” hispana.

En los trabajos de Muriel se hace reiterativo encontrar “antecedentes” peninsulares y apartados de legislación, lo que habla de lo difícil que es separarse de la explicación histórica que requiere de un antes para entender las “continuidades hispanas” en la sociedad colonial. Continuidades que de manera implícita, presentan el proceso de construcción de la sociedad del siglo XVI como una lenta subordinación de una cultura a otra.

En contraste, este trabajo propone leer la construcción de esta sociedad como algo nuevo, que aunque buscó por todos los medios a su alcance parecerse a lo peninsular no pudo ni suprimir ni mantenerse aislada de la tradición mesoamericana. Así como afirma Carlos Garriga, seguir tradiciones (en su caso jurídicas) en un proceso de *construcción* política es una tarea infructuosa, ya que éstas se transforman al contacto.⁴⁸

La historiografía sobre monasterios femeninos

El monasterio femenino como el lugar de asociación (congregación, ayuntamiento) de mujeres es crucial en una investigación que busca de dar cuenta las formas de organización femenina en la conformación de la sociedad novohispana del siglo XVI. Tal vez, uno de los mayores retos y posibles aportes de este trabajo fue leer de modo diferente un proceso muy conocido, y consolidado para ofrecer una explicación nueva con algunas de sus más representativas fuentes.

La historiografía que versa sobre los monasterios de monjas ha discutido fervientemente desde principios del siglo XX, la idea que supone que estas corporaciones o formas de organización “se trasladaron” a Indias.⁴⁹ Los monasterios

⁴⁸ GARRIGA, “Orden jurídico”, pp. 1-21. Esta propuesta, de ver como un proceso “nuevo”, es decir, creativo el orden que se construyó en el continente americano a partir de 1492 también la ofrece recientemente el trabajo de Eduardo França. FRANÇA, *Nombrar lo nuevo*, 2020.

⁴⁹ Los conventos de monjas entendidos como espacio arquitectónico y corporación de mujeres. LEJARZA, “Expansión de las clarisas”, 14:54, p. 155; LORETO, “Hermanas en Cristo”, p. 89-93.

de monjas se interpretaron como un elemento más dentro del complejo sistema hispánico de organización social transplantado a los nuevos territorios. Josefina Muriel en su ya célebre y pionero trabajo *Conventos de monjas en la Nueva España* donde rescató la historia de los monasterios de la capital del virreinato y los rastreó hasta el siglo XIX, presentó la organización femenina como fenómeno urbano, propio de mujeres españolas y criollas, con tendencia a dar cobijo a las mujeres de las familias más adineradas, y con un fuerte sentido patrimonial. Fue la primera en hablar de procesos de expansión de los cenobios femeninos y en agrupar las fundaciones por orden religiosa (concepcionista, franciscana, dominica, etc.).

Pocas investigaciones centradas en la Nueva España han cuestionado los argumentos y explicación que Josefina Muriel ofreció allá por los años 40 del siglo pasado sobre los inicios del monacato femenino en América definido *a priori* como enclaustramiento eterno. La duda de por qué la clausura fue la forma que se consolidó como la mejor para organización de las mujeres la expresó con claridad Pilar Gonzalbo en 1987.⁵⁰ No obstante, la historiografía conventual se remite a explicar su origen bajo dos causas. Por un lado, están quienes defienden que la educación femenina (doctrina y evangelización) fue el motivo que justificó la necesidad de monasterios para mujeres (Muriel, Lejarza, Holler y Barreto). Pero por otro, hay una fuerte línea que encuentra en las disposiciones tridentinas la causa de la aparición de esta organización femenina en la América española (Martínez I Álvarez y Brizuela).

En esta investigación se retomarán algunas de estas ideas para proponer que las diferentes formas de organización femenina que se ensayaron en Nueva España entre los años de 1524 y 1574 fueron resultado de objetivos y problemas sociales puntuales. Por lo que, el proceso que se explica no se considera progresivo ni consecuencia directa de políticas unidireccionales. Más bien, se atiende la complejidad de las decisiones emanadas de la corona, tanto religiosas como seculares, así como, los múltiples

⁵⁰ “El enclaustramiento de las mujeres, como manifestación de su irreprochable conducta, fue una tradición hispana que los conquistadores trasladaron al Nuevo Mundo y cuyos orígenes y justificación no se han aclarado satisfactoriamente.” GONZALBO, *Las mujeres en la Nueva España*, p. 53.

problemas sociales a los que respondieron las variadas formas de organización femenina en territorio novohispano.

La educación cristiana como puente

La mayor parte de las investigaciones ha dado por sentado, así como Muriel, que los monasterios femeninos respondieron a una necesidad educativa en la que la población indígena sería la mayor beneficiada. El franciscano Fidel de Lejarza en sus consecutivos artículos sobre la “Expansión de las clarisas” que explican la expansión de la segunda orden de San Francisco en toda Hispanoamérica durante los siglos XVI, XVII y XVIII escritos en 1954 esbozó una explicación alternativa. Lejarza ofreció una reflexión igualmente bien documentada sobre el origen de los monasterios femeninos en América y su utilidad social. Él identificó, de la misma forma que Muriel, el proyecto del primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, que solicitaba el establecimiento de una casa de religión para mujeres como complemento indispensable del proyecto evangelizador de los regulares en Indias. No obstante, y a pesar de que él mismo reconoció un fracaso y abandono de la propuesta del obispo, no desechó la idea de la educación como eje propagador de los cenobios femeninos.

Para salvar esta contradicción, Lejarza concluyó que sí se educó a la población nativa en los monasterios, pero de manera tangencial, pues los monasterios femeninos nacieron “de la necesidad que hay en la vida cristiana de instituciones que permitan realizar los preceptos y consejos de Cristo”,⁵¹ por tanto, estas instituciones fueron obras populares dirigidas a cristianizar con el ejemplo. Y a pesar de que no fueron para mujeres indígenas, estuvieron a su disposición como lugar de castigo, protección, trabajo o reclusión.⁵²

El ideal de la educación indígena femenina como argumento del “traslado” de la corporación monástica al Nuevo Mundo se olvidó o bien, se abandonó para dar paso al proyecto para mujeres peninsulares y criollas que sería el que se consolidó en

⁵¹ LEJARZA, “Expansión”, 14:54, p. 164.

⁵² LEJARZA, “Expansión”, 14:54, pp. 188-189.

territorio hispanoamericano.⁵³ Así lo han mostraron las investigaciones sobre el desarrollo histórico de los monasterios de mujeres de Jacqueline Holler y Diana Barreto recientemente.

Jacqueline Holler en “«Escogidas plantas»: Nuns and Beatas in México City, 1531-1601” presentó la historia de las mujeres religiosas y semi religiosas de la ciudad de México en el siglo XVI y enfatizó su participación en el proceso de transformación de la ciudad de una capital imperial mexica a una ciudad imperial hispana.⁵⁴ El interés de Holler no se centró en los monasterios de monjas, como organización femenina, sino en las diversas formas de vida religiosa existentes dentro y fuera de estas corporaciones eclesiásticas.⁵⁵

Holler concluyó en su investigación que, en el proceso de construcción urbana y simbólica de la ciudad de México, las beatas y las monjas participaron como *agentes* y como *instrumentos* en la transformación social que consolidó a la ciudad como un núcleo político propiamente hispano hacia finales del siglo XVI. En este tránsito Jacqueline Holler diferenció tres etapas: a la primera la llamó etapa cuasi monástica de misión (1531-1540), a la segunda la denominó etapa fundacional (1548-1582) y a la tercera, consolidación hispana (1582-1601). Su trabajo mostró la experiencia de beatas y monjas durante todo el siglo. Documentó los largos y difíciles procesos fundacionales de las diversas corporaciones que atendieron y habitaron las mujeres a partir de 1548. Destacó los problemas y la variedad de actores y promotores seculares que interviniieron en ellos, y destacó la voz de las mujeres en estos sucesos. Sin embargo, el énfasis de la participación femenina lo puso en el rol simbólico y en la religiosidad

⁵³ Los primeros conventos de monjas que se definieron como exclusivos para mujeres indígenas nobles son muy tardíos (finales del siglo XVII y principios del XVIII), y responden a otras necesidades y a otro contexto político, es decir, se construyen bajo otro tipo de discursos de legitimación. OLAECHEA, “Doncellas indias” y HERNÁNDEZ DE OLARTE, “Controversia”.

⁵⁴ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, 1998. Su trabajo doctoral fue publicado por la Universidad de Columbia en 2005. Pero, la versión con la que dialoga esta investigación es la de 1998.

⁵⁵ Jacqueline Holler presentó en dos grandes apartados su investigación, la primera recorre de manera cronológica el proceso de transformación de la ciudad de México, de capital del imperio mexica a capital de la Nueva España, hispanizada y sacralizada mediante la fundación de conventos de clausura. Mientras que la segunda, se concentra en profundizar en las condiciones de vida de beatas y monjas y en sus experiencias de vida y expresión de su fe. Esta mirada al interior del claustro y sus principales problemas administrativos destacan sobre todo, las preocupaciones de las mujeres que los habitaron. En este punto, es de reconocerse la intención de centrar la investigación en ellas. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, pp. 42-258 [primera parte]; 260-391[segunda parte].

cultivada en el claustro, los que argumentó, fueron parte estructural en la transformación urbana de la ciudad de México.⁵⁶ Pues al explicar la aparición y expansión de la variedad de corporaciones destinadas a mujeres durante la segunda mitad del siglo XVI centró su atención en la trascendencia que representó para el gobierno hispano (y no tanto para ellas) la fundación de conventos de clausura.⁵⁷

Ahora bien, aunque sus aportes a la historiografía colonial y en particular al conocimiento de la historia de las mujeres novohispanas durante el siglo XVI son muchos, hay varios puntos que la presente investigación discute. Por ejemplo: el trabajo de Holler acepta dos presupuestos en relación con cómo entiende los cenobios femeninos, que resultan cuestionables en función de lo que aporta la presente investigación. Holler considera a los monasterios sólo en términos de clausura, además, asegura que por definición fueron excluyentes, lugares destinados a peninsulares y criollas, y resultado de la promoción de las más destacadas élites nobiliarias, a semejanza de las fundaciones en la península Ibérica. Esto a pesar de que una de sus conclusiones demuestra que “el modelo” de fundación durante 1540-1582 fue de tipo corporativo, es decir, donde muchos sectores aportaron y se involucraron en el proceso y consolidación de los monasterios, no sólo las familias poderosas.⁵⁸ La presente investigación cuestiona esta característica y exclusividad defendida *a priori* como característica inherente a los monasterios de mujeres. En primer lugar, por la variedad de expresiones de religiosidad femenina existentes a inicios del siglo XVI, por la forma en la que se constituyeron las élites, más económicas que nobiliarias, en la ciudad. Y también, por la variedad de problemáticas que trataron de resolver las primeras formas de organización femenina en territorio novohispano a las que se denominaron genéricamente “monasterios”.

Por otro lado, Diana Barrero en su trabajo “La fundación del Convento de Jesús María a partir del Convento de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción”

⁵⁶ “But if nuns’ contemplation was what made them important to society, their contributions must be looked for in the realm of symbol and culture.” HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 27.

⁵⁷ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 258.

⁵⁸ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, pp. 176-177, 255-258. Además, como prueba Cristina Ratto, las “rejas” de los monasterios permitían la circulación constante de información y noticias, demostrando así que el aislamiento del claustro era muy relativo. RATTO, “El convento”, pp. 298-365.

profundizó en el origen del llamado “primer convento femenino en la América española”, La Concepción de México.⁵⁹ En él, aseguró que la historiografía con la que discute (Muriel, Gonzalbo, Amerlinck) insiste en establecer una continuidad entre las propuestas de doctrina de los primeros años de evangelización y el establecimiento de los conventos de clausura. Ella, sin separarse por completo de esta continuidad, a diferencia de Josefina Muriel, Fidel de Lejarza y Concepción Amerlinck propuso otra interpretación: una lectura paralela de tres diferentes proyectos que, aunque relacionados entre sí, asegura, no fueron ni formaron parte de la evolución de una misma institución.⁶⁰

Barreto distinguió tres diferentes proyectos educativos desarrollados entre 1530 y 1537 destinados a mujeres. Llamó *Colegios-recogimientos* a las casas destinadas a la atención y cuidado de indias nobles y dirigidas por los franciscanos entre 1527 y 1529. A los segundos los denominó *Casas-monasterios*. Estos lugares propuestos y financiados por la corona de 1530 a 1537 no exigían clausura ni tenían jurisdicción franciscana pero sí se pensaron como potenciales formadores de monjas. Y finalmente, el tercer proyecto lo nombró *Monasterios-colegios* porque se pensaban estuvieran regidos por monjas, siguieran la clausura y se atendieran indias y mestizas bajo la administración del obispo.⁶¹

Para Barreto el monasterio de clausura se fraguó dentro de una corporación híbrida que sirvió también de colegio y recogimiento pero fue un proyecto diferente desde sus inicios.⁶² Contrario a lo que concluyó Holler, quien por su parte, aunque notó y explicó la variedad de formas que la vida religiosa femenina tuvo la ciudad hasta 1582, se limitó a decir que el proyecto de evangelización inicial dirigido por las beatas (entre 1530-1540) fracasó por falta de apoyo de los colonos y por el miedo de estos de ver a los indios educados e integrados a las repúblicas de españoles.⁶³ Tanto en Holler como en Barreto, la idea de monasterio como sinónimo de clausura está implícita. Sin embargo, lo que propone esta investigación es entender los ensayos que se llevaron a

⁵⁹ BARRETO, “La fundación del convento”, 2012.

⁶⁰ BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 195-196.

⁶¹ BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 36-73.

⁶² BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 155-156,

⁶³ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, pp. 77-79.

cabo para organizar a las mujeres en las primeras décadas del siglo XVI, sin pretender encontrar los orígenes de las instituciones de clausura, sino analizar los problemas sociales a los que pretendían dar respuesta atendiendo con detalle al contexto de colonización, arraigo y evangelización en el que se desarrollaron.

Como se señaló al inicio del balance historiográfico, la segunda mitad del siglo XVI se ha estudiado como una etapa diferente a la de la conquista. Y se ha interpretado de manera más homogénea en lo que respecta a la experiencia femenina. Holler afirma que hacia 1585 los procesos fundacionales monásticos femeninos retomaron las tradiciones patrimoniales medievales y renacentistas.⁶⁴ Mientras que Barreto, postula un proceso de definición en la formación de las corporaciones femeninas, es decir, el paso del caos al orden, de una etapa de confusión entre 1521-1552 a una etapa de reforma, modernización y legalización entre 1570 y 1580.⁶⁵ Es decir, ambas interpretaciones concuerdan en señalar hacia 1580 el inicio de un cambio que estabilizó, reguló y se asemejó a lo hispano en lo que respecta a las fundaciones monásticas femeninas.

Presencia de las organizaciones en las ciudades

El ámbito quizá más relevante desde el cual la historiografía ha destacado la participación femenina en la constitución y funcionamiento de la sociedad novohispana es el urbano. Buena parte de las investigaciones han señalado una relación casi natural entre las ciudades hispanas y la construcción de monasterios de monjas, única manifestación arquitectónica de una corporación femenina.⁶⁶ Esto se explica porque

⁶⁴ Concluya Holler que “Between 1585 and 1600, the character of feminine monasticism in Mexico City underwent a process of maturation. From now on, foundations of women's monastic institutions would return to the patrimonial traditions of medieval and Renaissance Europe.” HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 157.

⁶⁵ BARRERO, “La expansión de la orden”; p. 298-312.

⁶⁶ RATTO, “El convento”, pp. 11-14; HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 24; LORETO, *Los conventos femeninos*, 2000; LORETO, “La función social y urbana”, pp. 237-247; AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, pp. 25-27. Los estudios desde la historia del arte desde principios del siglo XX fueron los pioneros en rescatar a los conventos femeninos del olvido de los historiadores. Retablos, templos, portadas, estilos, edificios hablaron de ensayadores, pintores, arquitectos y de uno que otro patrono, pero no de sus habitantes o de las demás relaciones de la corporación con la sociedad. TOUSSAINT, *Arte colonial*, 1962 y MAZA, *Arquitectura*, 1973. Para un análisis historiográfico detallado sobre la presencia de los conventos de monjas en Hispanoamérica en las historias generales sobre arquitectura colonial véase: RATTO, “El convento”, pp. 37-50.

desde los inicios de la Edad Moderna se consideró a los cenobios femeninos como un fenómeno urbano y porque en este lado del Atlántico, su presencia se leyó como marcador de hispanidad. De ahí que la historia conventual en Hispanoamérica se relacione tan estrechamente con la historia de las ciudades. Investigaciones como las de Cristina Ratto y Rosalva Loreto, además de la ya mencionada Jacqueline Holler, ven en la construcción y habitación de monasterios femeninos una parte medular de la participación de las mujeres en la construcción y funcionamiento de la sociedad novohispana.

El estudio de Cristina Ratto es el mejor ejemplo de rescate histórico arquitectónico de un lugar de clausura femenino. Desde una propuesta metodológica de la historia del arte reconstruyó el espacio del monasterio de San Jerónimo de la ciudad de México del siglo XVII, y lo relacionó con sus funciones y sus profundos significados religiosos.⁶⁷ Por otro lado, Rosalva Loreto en *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII* profundizó en el funcionamiento de los monasterios de mujeres en la ciudad de Puebla, otra de las primeras y principales ciudades del virreinato de la Nueva España, para demostrar las estrechas relaciones entre estos, las familias poblanas y el ordenamiento urbano. Ella concluyó que los once monasterios femeninos en la ciudad⁶⁸ determinaron parte de la red de la distribución del agua, se volvieron referentes espaciales y topónimos al dar nombre a calles, callejones, plazas o barrios, y por si fuera poco, fueron imprescindibles en la configuración del sistema devocional poblano.⁶⁹ La autora, como bien lo enuncia en el título del libro, centró su estudio en el siglo XVIII lo que no fue impedimento para recorrer los dos siglos anteriores en búsqueda de información útil. Pero, el privilegiar el último siglo de vida del virreinato novohispano le permitió explicar de manera mucho más articulada las múltiples funciones de los monasterios en la sociedad poblana y destacar otra etapa en el devenir de los cenobios femeninos; la reforma de la

⁶⁷ RATTO, “El convento”, 2006.

⁶⁸ Santa Catalina (1568), La Concepción (1593), San Jerónimo (1597), Santa Teresa (1604), Santa Clara (1607), La Santísima Trinidad (1619), Santa Inés (1626), Santa Mónica (1682), Capuchinas (1703), Santa Rosa (1683) y La Soledad. LORETO, *Los conventos femeninos*, p. 17.

⁶⁹ LORETO, *Los conventos femeninos*, pp. 27-30.

vida conventual de la segunda mitad del siglo XVIII, es decir, la implantación de la vida común.

A pesar de que la relación monasterio femenino-ciudad ha quedado suficientemente demostrada, falta cuestionar por qué los ritmos, el repentino surgimiento de fundaciones y la desproporción en distintas ciudades americanas, es decir, falta leer el proceso dentro de la larga duración entendiendo las diversas necesidades sociales a las que responde cada fundación en cada lugar y momento determinado. De esta manera se evitará interpretar bajo la relación causa efecto la fundación de monasterios de monjas.

Gran parte de las más destacadas investigaciones para la Nueva España, como ya se ha visto, circunscribieron su espacio de estudio a la ciudad de México. Jacqueline Holler, por ejemplo, reconoce la excepcionalidad de su espacio de estudio en relación con la cantidad y el número de fundaciones establecidas entre 1582 y 1601. La capital novohispana vio nacer 21 conventos de clausura en menos de 50 años; cabe decir que ninguna otra ciudad en las posesiones americanas de la Monarquía española la igualó, ni aún se le acercó un poco.

Esta excepcionalidad de la ciudad de México no debe llevar a pensar que puede servir de medida para analizar otras ciudades hispanas en América. Es necesario señalarlo para no caer en la tentación de tomarlo como modelo. En todo caso, de lo que sí habla es de la considerable cantidad de mujeres hispanas (o que comparten la cultura mediterránea de la península ibérica) de muy diversas condiciones que habitaron la ciudad en esos años y que buscaron asociarse o fueron motivadas a ello al finalizar el siglo XVI.

Por otra parte, Diana Barreto, en su trabajo titulado “La expansión de la orden Concepcionista en Hispanoamérica 1570-1583” ha aventurado otra forma de leer los procesos fundacionales de finales de siglo. Barreto leyó como parte de un movimiento expansivo, semejante al de las órdenes regulares, la fundación de conventos concepcionistas, dentro del proceso de reforma general de la iglesia católica. Esta lectura le permitió destacar otros puentes culturales femeninos entre la península y los

territorios americanos. Puentes que le fue posible tejer a partir de la historia de la orden de la Concepción.⁷⁰

Si bien, articular un análisis tomando como eje una orden religiosa puede ofrecer una perspectiva muy interesante, la investigación que aquí se presenta defiende la necesidad de no perder de vista una característica fundamental de las corporaciones religiosas femeninas: el hecho de que cada monasterio, como sugirió Borges, constituye “una unidad autónoma encerrada en sí misma”.⁷¹ Es decir, a diferencia de las órdenes regulares masculinas, las ramas femeninas no formaron provincias ni respondieron a una autoridad común. Las relaciones entre monasterios se limitaron al hecho de compartir una misma Regla o haber recibido religiosas de otra casa para iniciar el propio.

La propuesta de leer el proceso a manera de expansión llevó a reconocer a la ciudad de México como el punto de partida para toda la historiografía hispanoamericana que trata sobre monasterios femeninos, omitiendo por completo los ensayos realizados en la isla de Santo Domingo. Josefina Muriel ya había afirmado que los inicios de la vida conventual femenina se encontraban en la ciudad de México.⁷² El franciscano Fidel de Lejarza estuvo de acuerdo en que México fue la cuna del primer monasterio de mujeres en América.⁷³ La historiografía sobre la vida religiosa femenina en el Perú también reconoció la primacía de la ciudad novohispana a pesar de que no hubo relación directa con sus primeras fundaciones monacales para mujeres.⁷⁴

Uno de los argumentos para pensar la aparición de monasterios femeninos en América fue la idea del traslado de corporaciones y dentro de ella, la noción de haberse traído monjas profesas de la península expresamente para ello. Porque ¿podía acaso trasladarse una corporación europea sin dirigentes? Uno de los primeros historiadores

⁷⁰ BARRETO, “La expansión de la orden”, 2017. El franciscano Fidel de Lejarza también presentó su acercamiento a las fundaciones clarisas en toda América Latina como una “expansión”. No obstante, se limitó a presentarlas cronológicamente como una suerte de monografías. LEJARZA, “Expansión de las clarisas”, 14:54; 14:55; 14:56 y 16:61. Recientemente Rosalva Loreto también se aproximó en particular a los monasterios femeninos franciscanos en Nueva España y explicó su aparición en términos de “oleadas fundacionales”. LORETO, “Hermanas en Cristo”, pp. 89-110.

⁷¹ BORGES, “Las órdenes religiosas”, p. 232.

⁷² MURIEL, *Conventos de monjas*, pp. 31-33.

⁷³ LEJARZA, “Expansión”, 14:54, pp. 160-185.

⁷⁴ VAN DEUSEN, *Entre lo sagrado y lo mundano*, pp. 43-44.

que notó esta peculiar característica de las fundaciones femeninas americanas fue el padre Juan Manuel Pacheco S.J., quien al referirse a los primeros monasterios para mujeres fundados en el Nuevo Reino de Granada destacó:

Característica notable de los conventos del Nuevo Reino fue el que las primeras religiosas que en ellos tomaron el hábito no tenían ninguna experiencia de la vida religiosa, ni contaron con la asesoría de monjas venidas de los conventos de España o de otras regiones de América.⁷⁵

Esa afirmación que Pacheco ciñó al Nuevo Reino de Granada fue común a las primeras fundaciones de toda la América española. Fidel Lejarza denominó “conventos matriz” a las fundaciones conventuales nacidas de entre mujeres seglares. Las primeras fundaciones “principio y origen” de la vida monacal en Hispanoamérica, señala él, estuvieron conformadas por mujeres peninsulares y criollas, en su mayoría viudas, desamparadas o terciarias, es decir, beatas, y no contaron con ninguna instrucción en la vida religiosa más que algunos libros y la dirección de algún religioso u obispo.⁷⁶ Sin embargo, las aseveraciones de Lejarza y Pacheco poco permearon en la historiografía.⁷⁷

La necesidad de entender la aparición de monasterios de monjas en territorios americanos así como de explicar las diferentes funciones sociales que estos brindaron a la población femenina es lo que llevó a esta investigación a integrar el fenómeno conventual como parte de las formas de organización de las mujeres en el proceso de ocupación, evangelización y arraigo del poder peninsular en Nueva España, no como simple o forzoso antecedente de los monasterios de clausura, sino como otra forma de organización femenina posible, modificable, adaptable a los nuevos tiempos y a las diversas necesidades.

⁷⁵ PACHECO, “Las religiosas”, p. 352.

⁷⁶ LEJARZA, “Expansión”, 16:61, pp. 5-83.

⁷⁷ Aún hoy, trabajos académicos continúan mencionando la “llegada” de monjas profesas al Nuevo Mundo como parte de los inicios de estas corporaciones femeninas. VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, pp. 18 y 31.

El lugar del Concilio de Trento

Ahora bien, un punto a aclarar es el papel de la reforma de la iglesia en este proceso. Gran parte de las investigaciones sobre la región de Sudamérica postulan que el Concilio de Trento fue la causa del “traslado” de los monasterios femeninos a territorio americano. Curiosamente, la reciente historiografía limeña y colombiana ve en los conventos de monjas una corporación tridentina. En algunos sentidos podría pensarse que tienen razón, pues la mayor parte de sus fundaciones se hicieron después de concluido el Concilio de Trento y justificándose en las nuevas normas de la iglesia católica respecto al dogma, al culto y a los sacramentos.

Patricia Martínez i Álvarez por ejemplo, en su artículo sobre “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII” afirma que el sujeto femenino que se construyó en los claustros limeños fue resultado del proceso de conquista-colonización y del modelo rígido de espiritualidad contrarreformista, lo que dio por resultado una política de exclusión de las indígenas, y de reclusión-subordinación de las monjas.⁷⁸

Es cierto que la exclusión del “distinto”, en este caso, el indígena, fue real y permanente pero no se puede comparar con “el otro” construido por la reforma católica. El hereje no fue considerado como semejante al idólatra americano, y su exclusión se dio por otros medios y respondiendo a intereses sociales más que confesionales. Además, está por estudiarse la exclusión de las indígenas, sus tiempos y sus formas, que sin duda fue paulatina y diferente en cada región, pero que estrechamente estuvo relacionada con el cambio de política social promovida por la corona desde la segunda mitad del siglo XVI.⁷⁹

Para Sofía Norma Brizuela, quien estudia tres fundaciones monásticas en el Nuevo Reino de Granada, los monasterios fueron obras pías promovidas por y como consecuencia de los decretos tridentinos. Las fechas fundacionales de Santa Clara en Tunja (1578), La Concepción (1595) y Santa Inés (1645) en Bogotá apoyan ciertamente

⁷⁸ “la construcción del espacio para la vida religiosa en el Perú supuso la recreación de formas de control de la expresión y experiencia espiritual de las mujeres y, por otro lado, la reconstrucción de una sociedad en la que las relaciones jerárquicas de género y clase se erigirían a partir de la exclusión del distinto”. MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, “Mujeres religiosas”, p. 42.

⁷⁹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “La definición de la política”, p. 150.

su moción en sentido cronológico, pero nada más.⁸⁰ La brecha temporal entre cada una de las fundaciones es poco confiable para establecer correspondencias que permitan sostener una afirmación de este tipo; hubo muchos otros conventos en el Nuevo Reino de Granada que surgieron en esos mismos años y que Brizuela no contempla, tal vez por falta de documentación o algún otro criterio que no deja muy claro.

Pero, de haber sido así no tendríamos forma de explicar la aparición de fundaciones anteriores a 1563 en los territorios americanos de la Monarquía española. O tal vez, esta sea la razón por la que se consideran las primeras formas de organización femenina en Nueva España como simple antecedentes, ensayos fracasados, o proyectos sin verdadero reconocimiento jurídico, como lo plantea Barreto. O como las consideró Cristina Ratto, fundaciones hechas “contra la letra de la ley”⁸¹

A diferencia de la fundación de Seminarios Conciliares que se ha demostrado sí respondieron directamente a los mandatos tridentinos,⁸² las formas de organización femenina y los monasterios de mujeres muestran otro tipo de relación con el concilio y con su ejecución. Por eso, la presente investigación busca cuestionar el argumento que ve en la aplicación de los decretos del Concilio de Trento la causa de la aparición de una de las formas institucionalizadas de organización femenina en América. Por el contrario, pretende entender la manera en la que se negoció su aplicación, mostrando las motivaciones de las mujeres involucradas (principales interesadas) y explicando los puntos de discusión y resistencia que encontraron en el camino.

Las resoluciones del Concilio permearon el desarrollo de diversas formas de organización de mujeres, entre ellas las casas denominadas *monasterios* fundados con anterioridad a 1563, pero no como respuesta a la reforma disciplinar, sino como adecuación a la política eclesiástica de la corona española.⁸³ Si bien es cierto que la reforma católica no tuvo ni a las mujeres ni a las monjas como problema central, sí

⁸⁰ Sofía Norma Brizuela data la fundación de Tunja en 1578 mientras que nosotros en 1573. BRIZUELA, “¿Cómo se funda?”, p. 168.

⁸¹ RATTO, “El convento”, pp. 189-202.

⁸² PÉREZ PUENTE, *Los cimientos de la Iglesia*, pp. 11-15.

⁸³ “Los alcances e introducción de los dictados tridentinos en América, de los cuales todos -corona, papado y obispados- se declaran promotores, pero donde sólo el rey es patrono, responderán a las circunstancias políticas.” PÉREZ PUENTE, “El obispo”, p. 161.

afectó las formas bajo las que se habían organizado en Indias, sobre todo por el fortalecimiento de la figura episcopal.⁸⁴

La Nueva España hacia 1560 comenzó a sufrir los cambios administrativos implementados por Felipe II. Una de las transformaciones que afectaron en mayor medida la vida comunitaria de las mujeres fue el fortalecimiento del clero secular. La historiografía que se ha acercado al periodo ha profundizado en un aspecto del conflicto, a saber, la pugna entre religiosos (clero regular) y obispos (clero secular). Holler y Barreto ya habían notado la impronta de la figura episcopal en los procesos fundacionales de la ciudad de México sobre todo de finales de siglo. No obstante, esta línea historiográfica se ha fortalecido con el trabajo de Jessica Ramírez “¿Ubicaciones fortuitas?”, en donde la autora propone una lectura de dos fundaciones conventuales (La Concepción y Santa Clara) como otro de los frentes de la pugna de las dos iglesias (diocesana y regular) por controlar el espacio urbano y por ende la mayor cantidad de feligreses de la ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVI.⁸⁵

Las interpretaciones que integran la historia fundacional de los monasterios femeninos privilegian la explicación de las interconexiones entre el desarrollo de la ciudad y la historia de la iglesia, sin embargo, presentan a los monasterios como una organización al servicio de corporaciones más fuertes, es decir, los entienden sobre todo como instrumentos del poder al servicio de la fuerza local o episcopal.⁸⁶

A diferencia de lo que se ha hecho, la última parte de la presente investigación pone en el centro la experiencia y los intereses de las mujeres que participaron en los procesos de reacomodo y fundación del monasterio de La Concepción y Santa Clara en la ciudad de México. En primer lugar, porque comparten la característica de haber sido fundados con mujeres seglares y en segundo lugar, porque de aquellos dos

⁸⁴ De ahí también que la legislación eclesiástica producida en América sea escasa respecto a la vida religiosa de las mujeres. LORETO, “Los conventos de mujeres” y VIFORCOS, “Las monjas en los concilios”.

⁸⁵ RAMÍREZ MÉNDEZ, “¿Ubicaciones fortuitas?”, 2018; RAMÍREZ MÉNDEZ, “La trama seglar”, 2018.

⁸⁶ Jacqueline Holler subraya la presencia del poder local, es decir, el ayuntamiento de la ciudad de México en el proceso de fundación de monasterios para mujeres, mientras que Jessica Ramírez destaca el papel de los obispos como promotores de estas organizaciones. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, pp. 108-133, RUBIAL GARCÍA (coord.), *La iglesia en el México*, pp. 239-249 y RAMÍREZ y RUBIAL, *Ciudad anfibia*, pp. 53-85.

monasterios salieron las mujeres que dirigirán otras organizaciones monásticas establecidas a final de siglo, no sólo en la ciudad de México, sino también en ciudades hispanas como Mérida (1596), Los Ángeles (1593) y Antequera (1575).⁸⁷

La ciudad de México es un punto de partida pero no es el único interés. Las experiencias femeninas halladas en la presente investigación llevan a plantear un espacio de manifestación más amplio que el circunscrito a la ciudad capital. Por eso, sin perder de vista su impronta, el espacio se pensará en función de las manifestaciones de organización femenina hispana que surgieron por los mismos años. Particularmente, se tendrán presente las ciudades indígenas de Tezcoco y Huejotzingo, y después, otra ciudad de fuerte presencia hispana en el que se ensayó y concretó una organización femenina que comparte características con los de La Concepción y Santa Clara de México, a saber, Santa Catalina de Siena en la ciudad de Los Ángeles. Santa Catalina se fundó entre 1550 y 1560, con mujeres seglares y sirvió de puente para fundaciones en las ciudades de Valladolid (1590-1595) y Guadalajara (1588).⁸⁸

La autonomía inherente a cada monasterio es uno de los elementos que no se ha dimensionado lo suficiente en la historiografía, y que este trabajo busca colocar en un lugar prioritario. La capacidad de gestión de los monasterios de mujeres emanada de la tradición hispana es quizá el aspecto que con mayor fuerza intentaron defender las mujeres novohispanas del siglo XVI que pusieron sus vidas y sus recursos en las fundaciones. Y sin duda, aquella autonomía fue la que buscaron menguar los obispos. El impacto fue más evidente en las posesiones americanas de la Monarquía española en virtud de las facultades del Regio Patronato ejercido por Felipe II. Es por eso que, la última parte de la investigación que aquí se presenta pretende revelar la forma en la

⁸⁷ MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 158.

⁸⁸ MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 373 y PALOMAR, “La morada de los ángeles”, p. 153. Como se apuntará más adelante, en la región de Michoacán el proceso de evangelización y reorganización social destacó por la fundación de hospitales pueblo. En la ciudad de Pátzcuaro por ejemplo, se ha dicho que el obispo Vasco de Quiroga fundó entre 1536 y 1540 un hospital bajo el título de Nuestra Señora de la Concepción (después llamado Santa Martha), en el lugar que dos siglos más tarde albergaría al monasterio dominico femenino consagrado a María Inmaculada de la Salud. La historiografía relaciona ambas corporaciones pero todavía no es claro si aquel primitivo hospital albergó específicamente a mujeres o fue mixto. AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, pp. 215-219 y VENEGAS, *Régimen hospitalario*, pp. 66-84.

que un grupo de mujeres resistieron, cedieron, negociaron o se adaptaron a las nuevas circunstancias políticas que ya no parecían favorecerles.

Esta propuesta retoma indirectamente una lectura que entiende la fundación de monasterios femeninos a partir de la larga duración.⁸⁹ Organizaciones femeninas con fines religiosos se fundaron desde el siglo IV en occidente y hoy, en el siglo XXI, no han desaparecido, no obstante, no fueron, ni sirvieron para lo mismo en todos los espacios y tiempos. Indagar sobre el papel que cumplieron en el siglo XVI novohispano cuestionando las hipótesis que se han manejado hasta ahora, es otro de los propósitos del presente trabajo. En razón de esto, se pone a debate la propuesta que interpreta la historia de las mujeres novohispanas basada en modelos.

La explicación que sustenta en gran medida su narración en modelos o ideales se entiende por la intensa producción de textos edificantes escritos, publicados y distribuidos desde el siglo XVI en los territorios de la Monarquía española, sobre todo, los destinados a la población femenina. Pero como bien lo analiza y ejemplifica Gabriella Zarri en sus investigaciones, esta tendencia forma parte de un movimiento generalizado en occidente al que ella denomina “disciplinamiento social” (*socialdisiplinierung*). Gabriella Zarri rescata este término acuñado dentro de la historiografía alemana y lo trabaja en el proceso histórico del desarrollo de las ideas, movimientos y reformas religiosas emprendidas en territorio italiano desde el siglo XV. Este “disciplinamiento social” se distancia de las propuestas punitivas y totalizantes de la definición de “disciplina” de Michel Foucault y se entiende como un lento pero sostenido “proceso de aculturación y control de las ideas religiosas” resultado de una renovación interpretativa profunda de lo que debía ser la Iglesia y el poder secular (Estado) en la Edad Moderna. Estas nuevas formas se caracterizan por imponer normas

⁸⁹ Tal y como señala Ángela Muñoz: “Con el monacato se instaura en la historia del cristianismo una matriz organizativa de vida religiosa femenina, pero esta matriz, por definición, quedaba grabada por la dependencia jurisdiccional y litúrgica del clero masculino. Esta posición intersticial hizo de la vida monástica femenina un campo de experiencia polisémico, capaz de acoger realidades múltiples. Es por ello por lo que conviven interpretaciones históricas que ven en este mundo un ejemplo más de existencia femenina confinada, sujeta a normativas impuestas, con aquellas otras que lo consideran como una alternativa real al matrimonio y a las obligaciones domésticas, como un espacio posibilitador de otros itinerarios vitales.” MUÑOZ FERNÁNDEZ, “Mujeres y religión”, p. 725.

y modelos a seguir. Además de perseguir y condenar las ideas o formas de expresión consideradas desviadas en el nuevo marco interpretativo.⁹⁰

Bajo esta interpretación general del devenir histórico, los procesos de pre-reforma, Reforma y Contrarreforma se entenderían como parte de este movimiento de “disciplinamiento social” en occidente. Movimiento de larga duración que bien se puede rastrear, en opinión de Zarri, desde el siglo X hasta la consolidación del Estado-Nación en el siglo XIX.

Para el caso concreto de la vida de las mujeres esto significaría un lento cambio en sus formas de participación, movilidad y organización social. De tal suerte que pasarían de una pluralidad de formas de asociación y márgenes muy flexibles de movilidad a una limitación de espacios y formas de expresión, bajo vigilancia de alguna autoridad considerada superior.

Ángela Atienza observó un proceso que se puede considerar parte de este movimiento de disciplinamiento en la península ibérica. En su libro *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna* interpretó como un sólo fenómeno las fundaciones conventuales tanto de regulares (incluyendo jesuitas) como de monjas y lo explicó como parte de una misma cosa a la que denominó “ocupación conventual” o “conventualización” de la Península Ibérica desde el siglo XVI hasta el XVIII.⁹¹ Por otro lado, otras investigadoras de mujeres religiosas en España durante el Antiguo Régimen, también encontraron un movimiento con tendencia a controlar a las mujeres sus diferentes formas de organización. Ángela Muñoz y María del Mar Graña nombraron “monacalización” al proceso que llevó a transformar muchas organizaciones femeninas como los beaterios castellanos en monasterios claustrales o en órdenes terceras desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVII.⁹² Por eso, parece que es posible relacionar los aportes de estas tres

⁹⁰ ZARRI, “La viuda cristiana”, pp. 39-41 y ZARRI, “Introduzione”, pp. 8-11. Agradezco a Ana Barrena el que me haya compartido el texto de Gabriella Zarri contenido en la obra *Storia della direzione spirituale* publicado en 2008.

⁹¹ ATIENZA, *Tiempos de conventos*, pp. 13-17.

⁹² MUÑOZ FERNÁNDEZ, “Las expresiones femeninas”, pp. 67-68 y GRAÑA CID, “Beatas y monjas”, p. 384-385, 388.

investigadoras, y de alguna manera integrarlos, con la propuesta de “aculturación y control” de la que habló Zarri para otros territorios mediterráneos.

El presente trabajo se propone entender la aparición de los monasterios de monjas dentro de esta larga duración y en su particularidad contextual. Es decir, como expresión de un momento histórico determinado, dando respuesta a grupos de mujeres específicas con problemas muy particulares, no como traslado de corporaciones, ni como parte de una expansión a la manera de las órdenes regulares, ni como respuesta a la reforma tridentina. Más bien, como reacción a un problema social en un contexto de colonización.

Amelia Almorza propuso en su trabajo sobre la migración peninsular al Perú en el siglo XVI, la fundación de monasterios de mujeres como expresión de “solidaridad femenina” y caridad cristiana en respuesta al problema del considerable número de “mujeres solas” que habitaban la ciudad de Lima a partir de 1560.⁹³ Como ya Lejarza había notado en sus trabajos, al igual que Holler y Barreto, los cenobios se utilizaron para acoger a mujeres y niñas pobres, viudas ricas, incomprendidas, mujeres viviendo separadas de sus maridos, mujeres problemáticas y hasta arrepentidas de ejercer la prostitución. Las razones, sin embargo, no habían quedado suficientemente claras. Por tanto, uno de los objetivos principales de esta tesis es explicar la variedad de circunstancias políticas y materiales que dieron lugar a las diversas formas en las que fueron organizadas y se organizaron las mujeres hispanas o hispanizadas durante la segunda mitad del siglo XVI, una de las cuales, tal vez la más destacada y mejor documentada es el monasterio femenino de clausura.

Tal como propone Ángela Muñoz, la formación y crecimiento de redes de monasterios femeninos fue un elemento caracterizador de “sociedades urbanas estabilizadas”.⁹⁴ Razón por la que este trabajo sustenta la idea de que la proliferación de fundaciones monásticas en Nueva España a partir de la década de 1570, muestra la consolidación del poder hispano en el territorio y da una señal inequívoca de perpetuidad y arraigo de la población hispana en el Nuevo Mundo.

⁹³ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», pp. 251-266, 280-291.

⁹⁴ MUÑOZ FERNÁNDEZ, “Mujeres y religión”, p. 727.

Un problema semántico: monasterio o convento

Una nota fundamental para la presentación de este estudio es la aclaración de dos términos clave: monasterio y convento. Hoy día, ambos términos se usan como sinónimos. Sin embargo, resulta trascendental profundizar en sus diferencias porque de ello depende la correcta interpretación de las fuentes documentales.

Jacqueline Holler es una de las pocas investigadoras que incorporó una aclaración de los términos en su trabajo «*Escogidas plantas*». Ella afirmó que, aunque la palabra *convento* durante la Edad Media se asoció a fundaciones urbanas y *monasterio* lo hizo con fundaciones rurales, en muchas ocasiones se usaron indistintamente. No obstante, en su investigación, escrita en inglés específica que el término *convento* se asocia con mayor regularidad a fundaciones femeninas y menos a masculinas.⁹⁵ La diferencia para ella recáe en el carácter urbano de las fundaciones conventuales de mujeres.

A lo largo de la investigación que aquí se presenta, se hizo evidente un sentido más profundo de la palabra *convento*. La lectura detallada de los documentos, sobre todo de carácter judicial destacó la diferencia. Se llama *convento* a los miembros que forman parte de la corporación religiosa. Es decir, el *convento* de tal o cual corporación son las personas que lo componen jurídicamente: aquellos que ya pasaron por un proceso de formación y han sido aceptados dentro de una comunidad sagrada. En el caso de las mujeres, las que ya han profesado votos perpetuos. De ahí se explica también por qué puede ocuparse para referir a las corporaciones regulares masculinas.

Sin embargo, cuando se habla de *monasterio* se alude al lugar, o al edificio donde viven los miembros del convento: quienes se preparan para ingresar formalmente, las personas de servicio (criados y esclavos), y la población flotante que por diversos motivos algunas veces llega a residir ahí (depositadas, castigadas, educandas).

Es necesario aclarar que el uso diferenciado es mucho más evidente en los pleitos judiciales, pues ahí es determinante saber quiénes tienen derechos dentro de una

⁹⁵ HOLLER, “*«Escogidas plantas»*”, p. 24.

corporación y quiénes no: derecho de voto, derecho a ser elegido (guardian, provincial, abadesa, etc.), derechos de representación, derecho a utilizar recursos jurídicos en un pleito, derecho a inmunidad, entre otros. Fuentes documentales como cartas, solicitudes, relaciones, hasta las crónicas religiosas, aunque hacen uso indistinto de los términos, optan por utilizar con mayor frecuencia el término *monasterio* para referir un lugar o una comunidad con funciones religiosas entendida de manera amplia. Como se verá en adelante, este es el sentido en el que se utiliza el término *monasterio* para hablar de las comunidades religiosas de mujeres indias que participaron de la evangelización durante la primera década de ocupación hispana.

La historiografía en lengua inglesa juega un papel destacado en la forma en la que se ha discutido y reflexionado el tema, sobre todo en América Latina. Pero también, esta misma historiografía ha alterado la forma de denominar y concebir a las corporaciones eclesiásticas femeninas en el Antiguo Régimen en aras de diferenciar desde un aspecto sexual las organizaciones femeninas de las masculinas, facilitar su asimilación en diferentes contextos históricos, e incluso, para hacer más asequible su clasificación y su posterior traducción. Todos estos aspectos deben tenerse en cuenta al acercarse al análisis del fenómeno monástico, y no como ejercicio erudito sino como parte medular en la comprensión de una sociedad como la del siglo XVI.

ESTRUCTURA Y FUENTES

Para dar cumplimiento a tales objetivos la investigación se desglosa en seis capítulos. El primero, *Poblar para controlar*, busca responder qué pasó con las mujeres indias y europeas después del sometimiento bélico de la capital mexica. La participación de las mujeres conocidas se daba por terminada en 1521. El destino de Marina, la traductora, o de María de Estrada, la mujer de lanza y rodela en el ejército de Cortés desaparecía de las crónicas. Otros problemas más apremiantes atrajeron la atención de los testigos de aquel siglo y también, de los investigadores contemporáneos. Sin embargo, si se indaga en los primeros años de convivencia mesoamericana-peninsular el proceso devela el desafío al que tuvieron que hacer frente si querían permanecer en el nuevo continente. Para asegurar lo ganado por las armas necesitaban ocupar permanentemente la tierra, fundar ciudades y llenarlas de vecinos. En el mismo capítulo se presentan las diversas maneras en las que se buscó dar cumplimiento a tal objetivo. Por un lado, la corona promovió y facilitó la migración de familias, por otro, los conquistadores resistiéndose a convertirse en vecinos, y mientras tanto, mujeres de diversos estados arribando a Mesoamérica desde las islas o desde la lejana península. La búsqueda del arraigo se promovió por medio de la obligatoriedad del matrimonio. No obstante, el capítulo profundiza sobre los motivos que llevaron a preferir a las peninsulares para casarse en lugar de las mujeres indias (salvo las nobles) e indaga sobre los posibles motivos que llevaron a muchas mujeres a migrar. *Poblar para controlar* se articula a partir de las Ordenanzas de Cortés de 1524, pero utiliza también una buena cantidad de Reales Cédulas expedidas desde 1497. Cartas y registros de diferente naturaleza manifiestan la presencia de muchas mujeres en territorio novohispano así como de la variedad de sus oficios, estados y lugares de origen. Este apartado recupera las experiencias de conquista y colonización en las Islas para probar lo entreverado y dependiente de sus historias.

El segundo capítulo titulado *La organización de las mujeres indias* ahonda en un fenómeno excepcional en la participación de las mujeres durante el proceso de conquista y colonización. Suficiente evidencia documental comprueba la integración de las mujeres de la nobleza mesoamericana en el proceso de evangelización mediante

“monasterios” o “casas de religión” exclusivos para ellas. Por lo menos durante 10 años, estos ejercicios de conversión funcionaron en más de tres ciudades de indios, aunque Tezcoco y Huejotzingo son los más conocidos.

Este hecho que frecuentemente se tomó como simple antecedente de los monasterios de clausura, o en el mejor de los casos como intento fallido de evangelización entre indios llevó a cuestionar las formas conocidas de organizaciones femeninas tanto en la península como en el mundo mesoamericano. De ahí que se aborden temas como los beguinajes, los beaterios, los colegios de doncellas, o bien, el *Ichpochcalli* y el *Cuicacalli*.

Este capítulo señala con detalle los principales problemas de interpretación y comunicación entre el náhuatl y el castellano en relación con el tema de las mujeres y su forma de organizarse. Por eso se analizan entradas del *Vocabulario* de fray Alonso Molina y textos de fray Bernardino de Sahagún de su *Historia general*, así como del *Códice florentino*. A la par se integran testimonios bien conocidos por la historiografía, como la relación de Alonso de Estrada y la historia de Bernal Díaz del Castillo, las crónicas de fray Toribio Motolinía, fray Diego Durán, y las cartas de particulares como fray Juan de Zumárraga, fray Pedro de Gante y Diego de Ordaz. Nuevamente, la información proporcionada por las Reales Cédulas, muchas de ellas firmadas por la emperatriz Isabel de Portugal completarán la base documental que sustenta el capítulo.

En el tercer capítulo titulado *La atención de niñas indias (1529-1535)* se muestra la preocupación y las acciones tomadas en consecuencia, de diversas personas seculares y religiosas por el cuidado de las *niñas*, ya para la década de 1530, indias, legítimas y naturales; gran parte de ellas hijas de europeos “habidas en indias”. Se destaca la participación de la emperatriz en la gobernación de Indias y el apoyo brindado a la campaña de evangelización dirigida a la Nueva España. El apartado profundiza en la organización de las casas de doctrina llamadas “monasterios” y en el objetivo de su funcionamiento. Sin duda, la discusión historiográfica en esta parte de la investigación contribuye a replantear profundamente el significado de lo que se ha llamado proyectos doctrinales dirigidos a las mujeres indias novohispanas y a

diferenciarlo de otras propuestas como la planteada por el obispo de México, fray Juan de Zumárraga.

La atención de niñas indias (1529-1535) en particular utiliza fuentes publicadas, muchas de ellas utilizadas y sumamente citadas por la historiografía monacal y sobre la educación femenina. Uno de los retos que representó su relectura fue la correcta identificación de los documentos originales con las versiones publicadas todas las veces que fue posible. Además, requirió tiempo ordenar cronológicamente las reales cédulas para identificar la comunicación de ida y vuelta con las cartas enviadas por la Audiencia, el obispo, las beatas u otras personas particulares. No obstante, el apartado también incluye documentos inéditos que no se habían contemplado en la construcción de la explicación y que resultan reveladores en el entrelazado que se presenta.

El cuarto apartado llamado *Viudas indias e hispanas en la consolidación de ciudades españolas (1531-1542)* profundiza y explica de manera detallada la situación de las mujeres casadas y sobre todo viudas en las ciudades que se fueron constituyendo como propiamente hispanas: México y Los Ángeles entre 1536 y 1542. La precaria situación de las viudas de conquistadores y primeros pobladores que desde la llegada de la Segunda Audiencia gobernadora (1530) se vieron desfavorecidas por las políticas reales que buscaron reducir el poder de los encomenderos concentrando el mayor número de pueblos indígenas tributarios para la corona, muestra el impacto de las políticas reales en la vida de un sector femenino hasta ahora no abordado por la historia.

A partir de diferentes informes, relaciones, expedientes de quejas recopilados por el virrey y enviados conjuntamente al Consejo de Indias como prueba de la necesidad de la perpetuidad de las encomiendas y de la situación desfavorable de los familiares y descendientes de los primeros conquistadores y pobladores de la Nueva España se reconstruye la experiencia de desamparo de muchas de las primeras casadas y viudas de la primera generación de vecinos y moradores de la Nueva España, algunas de ellas, nobles indígenas.

También se analizan algunas listas de conquistadores, vecinos y hombres casados, elaboradas entre 1534 y 1554; por supuesto, las instrucciones al virrey

Mendoza, así como un variado conjunto de cartas tanto de personas seculares como religiosas. Toda esta documentación sirve para demostrar que los cambios introducidos por la renegociación de las mercedes otorgadas por el rey a los conquistadores y sobre todo la emisión de Las Leyes Nuevas (1542) cambió el panorama de los herederos de conquistadores y primeros pobladores, en especial de las viudas, quienes se vieron en la necesidad de agruparse en la casa familiar para sortear los cambios, la orfandad o la pobreza.

El capítulo quinto, *Monasterios y colegios (1542-1555)*, trata sobre las diferentes soluciones que los moradores y las mujeres de México y Los Ángeles impulsaron para atenderse ellas y sus hijas. Para estos años, la creciente población femenina mestiza e ilegítima fue una primordial preocupación de los vecinos de México. Pero mientras el cabildo de la ciudad insistía en la fundación de monasterios de clausura, otro grupo de vecinos fundaba un Colegio para mestizas. Paralelamente, crecía el monasterio fundado por Zumárraga en 1541 y se fundaba un beaterio con aspiraciones monacales en la Puebla de Los Ángeles.

Este capítulo discute ampliamente la existencia, los nombres, la función y la localización de lo que se denominó monasterio de La Concepción de la Madre de Dios en la ciudad de México y aborda el proceso fundacional, liderado por la viuda María de la Cruz, de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Los Ángeles.

Las fuentes con las que se construye este capítulo son múltiples y de diversa naturaleza. Se echa mano de Instrucciones, Actas de Cabildo, Ordenanzas, documentos del Hospital de Jesús, procesos inquisitoriales del periodo de Zumárraga y Montúfar, documentos personales de Hernán Cortés y algunos de los principales pleitos de su viuda, Juana de Zúñiga. Y por otro lado, la base documental del apartado dedicado al proceso de Santa Catalina en Los Ángeles la conforman textos inéditos que se expedieron a raíz de las solicitudes de las mujeres que buscaron su aprobación y el apoyo económico del rey para su corporación. Entre las más sobresalientes están las cartas de monjas enviadas al rey y al Consejo de Indias notificando su precaria situación, dando cuenta de su historia, y solicitando mercedes.

Finalmente, el sexto y último capítulo *Hacia la consolidación del poder episcopal (1569-1574)* centra su atención en el desarrollo de dos corporaciones femeninas de la misma naturaleza en un periodo anterior a la reforma de la iglesia indiana que explicita la tendencia al fortalecimiento de la autoridad regia por medio de sus principales agentes de reforma: los obispos y el clero secular. La resistencia a una mayor vigilancia y pérdida de autonomía por parte del monasterio de Nuestra Señora de la Concepción de la ciudad de México propició una serie de movimientos infructuosos que buscaron desprenderse de la jurisdicción del obispo a partir de 1565. De manera simultánea, el proceso de fundación de otro monasterio bajo la advocación de Santa Clara en la misma ciudad muestra detalladamente el impacto en la vida de las mujeres del reacomodo de la política eclesiástica impulsada por Felipe II para las Indias, los límites de la autonomía femenina en Nueva España y las nuevas posibilidades su participación corporativa. La fundación de Santa Clara y la lucha emprendida por las mujeres fundadoras conseguirán meter a la orden de frailes menores en la disputa por la jurisdicción eclesiástica del segundo monasterio de monjas en la ciudad y lograrán así contrarrestar la intención del arzobispo de controlar y administrar todas las corporaciones femeninas en nombre y a favor del rey.

El apartado más que los anteriores y gracias a la variedad de fuentes encontradas, demostrará la participación activa y beligerante de las mujeres y develará la búsqueda de sus propios intereses. Las monjas de La Concepción, y sobre todo las que pretendían fundar Santa Clara, se movieron entre la obediencia al obispo o a los franciscanos, midiendo la opción que les hiciera perder menos privilegios y autonomía. Las fuentes, muchas de ellas inéditas, emanadas de los pleitos suscitados en los años de transición de los monasterios de La Concepción y Santa Clara: cartas, informes, libros de cuentas y un voluminoso expediente de justicia, sostendrán esta última parte de la investigación, y develarán las formas y las posibilidades que las mujeres novohispanas encontraron y defendieron para vivir y aprovechar su Nueva España.

CAPÍTULO 1. POBLAR PARA CONTROLAR

Vuestra Majestad debe imaginar aquella tierra por una heredad que nuevamente ha plantado, y para que esta frutifique es menester que las plantas se arraiguen para que más duren y permanezcan⁹⁶

El 13 de agosto de 1521 cayó la capital del imperio mexica. Pero México-Tenochtitlan, como asentamiento cristiano, tardaría por lo menos dos décadas en definirse.⁹⁷ La ciudad española de México se fundó oficialmente con el establecimiento del Ayuntamiento. José Luis Martínez, siguiendo a Guillermo Porras Muñoz, lo fecha en diciembre de 1522.⁹⁸ No obstante, la primera traza y la primer acta de cabildo de la que se tiene registro se hicieron hasta 1524, casi tres años después de la toma de la capital mexica.⁹⁹ A partir de 1524 también empezaron a manifestarse con mayor insistencia las políticas de población y arraigo. Después de los primeros años de expansión y reconocimiento de la tierra se hizo necesario comenzar a asegurar lo conquistado. La mejor manera de hacerlo era motivar la migración y obligar a los conquistadores a formar familias y a permanecer en las ciudades recién fundadas.

Hernán Cortés y la necesidad de arraigo: sus ordenanzas 1524

El 20 de marzo de 1524 Hernán Cortés como Capitán General y Gobernador elaboró una serie de directrices generales (Ordenanzas) para el buen regimiento presente y futuro de las ciudades y villas que se fueran fundando en lo que él tempranamente denominó Nueva España.¹⁰⁰ Hay que señalar la intención de Cortés de poner fin

⁹⁶ Doc. 145, Hernán Cortés, “Memorial de peticiones”, Madrid, 25 de julio de 1528, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, vol. III, pp. 23 y 25.

⁹⁷ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, pp. 155-169.

⁹⁸ MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, p. 385.

⁹⁹ Acta, 8 de marzo de 1524, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 1, p. 3.

¹⁰⁰ “Ordenanzas inéditas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, p. 39.

(aunque sólo fuera en el papel) a la etapa de conquista y dar comienzo a una nueva era ya no de conquistadores sino de *vecinos* y *moradores* encomenderos de indios.¹⁰¹

Hernán Cortés y sus huestes no abandonaron el camino de las armas en 1521. Los años inmediatos a la conquista de Tenochtitlan muestran la tremenda movilidad de los soldados. Unos, deseosos de realizar sus propias conquistas y otros, como Cortés, intentando apaciguar o controlar a sus antiguos y nuevos adversarios, no dejaron de guerrear hasta muy entrado el siglo, hecho que dificultó su transformación en vecinos y su arraigo inmediato en las ciudades españolas que se iban fundando.

Buena parte de los conquistadores bajo la dirección del capitán Cortés se dedicaron a emprender nuevas misiones de reconocimiento y conquista, acompañados, por supuesto, de ejércitos indígenas que en buena medida obtuvieron por ser esposos de nobles indias tlaxcaltecas.¹⁰² Diego de Ordaz y Gonzalo de Sandoval dirigieron empresas de pacificación al sureste: Tuxtepec, Coatzacoalcos y la costa sur del golfo; Pedro de Alvarado al sur, primero Tututepec (Oaxaca), después el Soconusco (Chiapas) y finalmente Utatlán (o Q’umarkaj en maya quiché) y Quetzaltenango (Guatemala). Antonio Caicedo y Cristóbal de Olid se encargaron de la rendición del imperio tarasco y del reconocimiento de Tecoman (Colima). Gonzalo de Sandoval consiguió la pacificación de la costa del Mar del Sur desde Yopitzingo (Guerrero) y la conquista de

¹⁰¹ Hernán Cortés explicó al emperador en su carta del 15 de octubre de 1524 por qué desobedeció deliberadamente sus instrucciones de no encomendar ni depositar indios a los españoles. En opinión del conquistador esto acarrearía la perdida de la tierra porque los conquistadores no tenían de dónde más sostenerse y reponer la inversión que hicieron en la campaña de conquista. Carta, “Hernán Cortés al emperador Carlos V”, Tenuxtitan, 15 de octubre de 1524, en CORTÉS, *Cartas de relación*, p. 210. Por otro lado, es interesante notar la omisión del término “encomendero” en las ordenanzas a pesar de que la acción era la misma: repartir y depositar indios. Genaro Rodríguez Morel asegura que el término cayó en desuso en las Antillas desde 1520 debido al exterminio de los indios aborígenes desde el último repartimiento hecho en 1514. No obstante, la denominación *colono* adquirió relevancia a finales de la segunda década del siglo XVI gracias al auge de las plantaciones azucareras. Rodríguez Morel (ed.), *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo*, p. 11. En Nueva España el término adquirió nuevamente vigencia bajo la administración de Hernán Cortés y la gobernación de la Primera Audiencia.

¹⁰² Margarita Cossich encuentra los nombres de las cinco doncellas entregadas por los nobles tlaxcaltecas en septiembre de 1519 a los capitanes de Cortés. Tecuelhuetzin (Luisa Xicotencatl) se unió a Pedro de Alvarado, Tolquequetzaltzin a Gonzalo de Sandoval, Zicuetzin a Juan Vázquez de León (ambos murieron en la Noche Triste), Zacuancozcatl a Cristóbal de Olid y finalmente, Huitznauhacihuatzin a Alonso de Ávila. COSSICH VIELMAN, “Las mujeres tlaxcaltecas durante la conquista”, México, *Noticonquista*, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxli/1867/1865>. [Recuperado el 27/09/20]. COSSICH, *Princesas tlaxcaltecas*, pp. 19-26.

Tecoman. A mediados de 1523 Hernán Cortés dirigió en persona la campaña contra Francisco de Garay quien le disputaba la posesión de Pánuco y la Huasteca.¹⁰³

Todas estas incursiones se llevaron a cabo entre 1521 y 1523, con Hernán Cortés dirigiendo desde Coyoacán y gobernando prácticamente sin contrapesos peninsulares.¹⁰⁴ Es necesario aclarar que sin contrapesos peninsulares porque no se puede omitir que con quienes sí estaba en permanente negociación era con los principales indígenas aliados de la región del altiplano central, sobre todo tlaxcaltecas. No obstante, sus problemas vendrían principalmente de la metrópoli donde se libraba un juicio en su contra instigado por antiguos adversarios inconformes desde 1519 con sus acciones, de algunas rebeliones de sus principales capitanes y de la llegada de nuevos actores políticos que indiscutiblemente fragmentaron su poder desde mediados de 1523.¹⁰⁵ El regreso a la antigua capital mexica y la decisión final de construir ahí mismo la nueva ciudad de México, a inicios de 1524, marcó una diferencia sustancial.

El siguiente paso para consolidar la conquista era fomentar el arraigo; convertir a los conquistadores en pobladores y a los migrantes europeos en vecinos. Hernán Cortés afirmó en sus ordenanzas que era necesario evitar caer en los errores cometidos en las islas por lo que había que obligar a los españoles a quedarse y echar raíces en las nuevas tierras.¹⁰⁶ De las 20 normas que contienen sus ordenanzas, ocho buscaban fomentar la permanencia de los conquistadores por diferentes medios. En primer lugar,

¹⁰³ MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 347-358.

¹⁰⁴ En mayo de 1523 Hernán Cortés recibió de manos de Francisco de las Casas y Rodrigo de Paz la cédula del emperador (firmada el 15 de octubre de 1522) que lo nombraba gobernador, capitán general y justicia mayor de la Nueva España. MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, p. 371.

¹⁰⁵ El emperador Carlos V se enteró a mediados de 1522 de la empresa de conquista de la capital mexica y hasta entonces se dispuso a tomar la dirección de los asuntos de unas Indias que desde finales del siglo estaban constantemente en expansión. Entre sus primeras acciones estuvo el envío a la Nueva España de cuatro oficiales muy cercanos a él (Alonso de Estrada, tesorero, Rodrigo de Albornoz, contador, Gonzalo de Salazar, factor y Peralmíndez Chirinos, veedor) para arreglar los asuntos relacionados con la recaudación de las rentas reales, tema que le importaba más que otros por la cantidad de problemas financieros que arrastraba su naciente imperio y que daba continuidad a una práctica iniciada en las Antillas. Desde la regencia de Fernando el Católico en 1508, el envío de oficiales reales cumplía la función de contrapeso a la figura (o figuras) dominantes de los territorios conquistados, en este caso, de Hernán Cortés. GARCÍA MARTÍNEZ, “Los años de conquista”, p. 187 y RODRÍGUEZ MOREL (ed.), *Cartas de la Real Audiencia*, pp. 16-26.

¹⁰⁶ “Ordenanzas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, p. 35.

incentivando el cultivo de sarmientos (3 órdenes) y en segundo, estableciendo la obligatoriedad del matrimonio y la vida conyugal (5 órdenes).

Hernán Cortés estipuló, bajo amenaza de “perder los indios y todo lo con ellos adquirido é granjeado”, que todo poblador debía permanecer por lo menos ocho años en el lugar de residencia.¹⁰⁷ Además, exigía bajo la misma pena que quien estuviera casado contaba con un año y medio para traer a su mujer del lugar donde se encontrara, mientras que, los hombres libres contaban con el mismo tiempo para casarse y residir (hacer vida maridable) con su mujer en la ciudad, villa o lugar donde se asentaran.¹⁰⁸ El tiempo podría parecer corto si se piensa sólo en mujeres peninsulares pero no si se tiene en cuenta que en las Islas residían muchas esposas de los primeros conquistadores, o bien, que ya había una oferta notable de mujeres casaderas viviendo ahí.

Cortés había repartido indios a casi todos sus colaboradores entre los años de 1521 y 1523 como primer movimiento para gratificar y asegurar la permanencia de los peninsulares que participaron en la conquista de Tenochtitlan. Pero nada de lo que había hecho contaba con la aprobación real. En sus ordenanzas de 1524, y a pesar de saber que el rey no lo consentiría, Cortés prometió a los colonos que el emperador no les quitaría los indios en repartimiento como había sucedido en las islas y que serían suyos y de sus hijos para siempre.

Yo [Hernán Cortés] en nombre de sus Majestades, digo é *prometo* que á las personas que esta intimación tuvieren, é quisieren permanecer en estas partes, no les sean removidos ni quitados los dichos indios que por mí en nombre de sus Majestades tuvieren *señalados para todos los días de su vida, [...] é que teniendo en estas partes legítimo heredero ó sucesor, sucederá en los dichos indios*, é los tendrán para siempre de juro, é de heredad como cosa propia suya¹⁰⁹

En opinión de Cortés, de la perpetuidad de la encomienda dependía todo: la tranquilidad de los conquistadores, su deseo de arraigarse, la motivación para formar una familia y hasta el buen trato de los naturales y el sostenimiento de la

¹⁰⁷ “Ordenanzas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, pp. 35, 36-37.

¹⁰⁸ “Ordenanzas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, pp. 36-37. Es interesante notar que la palabra soltero no se utiliza en ningún documento de los aquí analizados, siempre se remiten a ellos como “no casados”.

¹⁰⁹ “Ordenanzas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, p. 37. El subrayado es mío.

evangelización.¹¹⁰ De ahí que él asumiera los costos, el papeleo y el riesgo para conseguir la ratificación del emperador.¹¹¹

Pese a la incertidumbre de prometer algo que no dependía de él, parece que su experiencia en las islas le brindó cierta seguridad de que el emperador cedería ante el hecho consumado. Sin embargo, el impedimento más inmediato era la pobreza de los conquistadores. Cortés, adelantándose a las negativas o pretextos que los nuevos encomenderos pudieran alegar para no cumplir lo mandado, dio facilidades económicas para conseguir los reencuentros ofreciendo el apoyo de los oficiales reales. Aseguró que:

porque muchas personas podrian poner por achaque, aunque tuviesen aparejo, de decir que no tiene dineros para enviar por ellas, por ende las tales personas que tuvieren esta necesidad parezcan ante el Reverendo Padre Fray Juan de Tecto y ante Alonso de Estrada, tesorero de su Magestad, á les informar de su necesidad para que ellos la comuniquen á mí, y su necesidad se remedie; y si algunas personas hay que son casados y no tienen sus mujeres en esta tierra, y quisieren traerlas, sepan que trayéndolas serán ayudadas asimismo para las traer, dando fianzas.¹¹²

Como se puede observar, el principal obstáculo para cumplir con la ordenanza parecía ser el dinero del viaje. De ahí que Cortés ofrezca fianzas para agilizar la reunión de cónyuges, ya fuera que sus esposas estuvieran en las islas o hasta la península, lo que sin duda saldría más costoso.

¹¹⁰ “Ordenanzas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, pp. 35-36 y Carta, “Hernán Cortés al emperador Carlos”, Tenuxtitan, 15 de octubre de 1524, en CORTÉS, *Cartas de relación*, pp. 210-212.

¹¹¹ El mismo Cortés le confesó al emperador que su orden de no encomendar indios “no solamente no se cumplió como V. M. lo envió mandar, por los inconvenientes que diere, mas aun lo he tenido y tengo en secreto, que á nadie se ha dado parte, excepto á los oficiales de V. M. y á los procuradores de las cibdades y villas, de esta Nueva España, con juramento que no lo manifestasen á sus pueblos ni á otra persona, por el gran escándalo que en ello oviera”. Carta, [Hernán Cortés a Carlos V], Tenustitán, 15 de octubre de 1524, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, pp. 472-473. Por otro lado, se puede decir que Cortés cumplió la promesa de elevar al emperador la solicitud de la perpetuidad de las encomiendas a finales de julio de 1528 cuando presentó ante Carlos V un memorial en el que enfatizaba la utilidad y ventajas de la repartición de indios. Véase: Doc. 145. Hernán Cortés, “Memorial de peticiones”, Madrid, 25 de julio de 1528, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, vol. III, p. 23.

¹¹² “Ordenanzas del año de 1524”, en *Escritos sueltos*, p. 37. El subrayado es mío.

La corona y la promoción de la migración

Por otro lado, la corona también buscó promover el asentamiento de familias peninsulares en las nuevas ciudades indias mediante el otorgamiento de privilegios, o bien, por medio de la expedición de cédulas que obligaban a contraer matrimonio a quienes ya residían en las Indias.¹¹³

Aunado a las medidas crecientes de control migratorio, la corona también concedió desde años muy tempranos mayores beneficios (sobre todo indios en encomienda) a quienes pasaran a las islas acompañados de su mujer con la idea de quedarse y trabajar.¹¹⁴ También, los casados tendrían amplia preferencia para ocupar puestos públicos en las principales ciudades y villas. El emperador Carlos en una cédula firmada el 5 de junio de 1528 decretó la orden y añadió el motivo político por el que convenía favorecer a quienes vivieran en las islas con su mujer. A decir del rey:

cuando hubierdes de elegir y nombrar cualesquier oficiales para el servicio desa dicha ciudad y villa y su gobierno, habiendo para ellos personas casadas en quien concurran las calidades que se requieren, los prefiráis a los otros que no fuesen casados, *porque éstos, siendo*

¹¹³ En 1509 la corona todavía no establecía los requisitos que exigiría a los migrantes a Indias. Pero lo único que sí le quedaba claro era la urgencia de implementar un control sobre la movilidad transatlántica que le permitiera favorecer a ciertos sectores migrantes y regular su permanencia en las islas. A partir de 1510 fue necesario contar con una licencia real para poder pasar al Nuevo Mundo o bien, para poder regresar a los reinos de Castilla. De esta manera, la corona buscó controlar el paso legal y la expedición de licencias para conocer mínimamente el paso y obligar la permanencia de los cristianos en el Nuevo Mundo. ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», p. 79.

¹¹⁴ A los oficiales y alcaldes que llegaran a las islas con nombramiento real recibirían 100 indios. A diferencia de los pobladores, a estos funcionarios nunca se les pidió, antes, se les prohibió casi inmediatamente contraer matrimonio con mujeres locales. Doc.14, El rey Fernando, “Real poder al almirante para el repartimiento de los indios”, Valladolid, 14 de agosto de 1509, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 21. En las primeras provisiones y cédulas es evidente la voluntad de la corona de controlar el número de indios repartidos por encomendero, sin embargo, podemos notar que las cantidades máximas y mínimas tuvieron un amplio margen de indefinición. En algunas cédulas se marcó como máximo 300 indios mientras que posteriores estipularon 150 como máximo 150 y 40 como mínimo. Véanse Doc. 23, El rey Fernando, “Real cédula: que ninguno pueda tener más de trescientos indios de repartimiento”, Burgos, 22 de febrero de 1512, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 34 y Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 56. El problema de los abusos a indígenas en las Antillas según la historiografía no radicaba en el número de indios encomendados sino en los pleitos de los dirigentes que se encargaron de los repartimientos beneficiando a los suyos y perjudicando a sus adversarios. Frey Nicolás de Ovando realizó el primer repartimiento en las islas en 1503, después Diego Colón los volvió a repartir en 1510 buscando aniquilar a los que estuvieron en contra de su padre, y finalmente, Rodrigo de Alburquerque hizo lo propio en 1514. RODRÍGUEZ MOREL (ed.), *Cartas de la Real Audiencia*, pp. 19, 23-26.

calificados, ternán más cuidado del bien público por la voluntad que tienen de permanecer¹¹⁵

Este cuidado del bien público al que se refiere la cédula se relaciona directamente con el arraigo que les proporcionaría tener a su esposa e hijos en la tierra para la cual sirven y gobiernan. Por lo tanto, que la preferencia a los casados fuera una constante en las reales cédulas de ninguna manera fue casualidad, más bien, una pensada política de ocupación efectiva.¹¹⁶

En estos documentos no se encuentra referencia alguna sobre el origen que debían tener las mujeres ni se dice si debían ser de alguna calidad en particular. Tampoco se explicitó ningún tipo de restricción al respecto, pero se entiende que la corona estaba pensando en matrimonios cristianos, es decir, la posibilidad de que las desposadas fueran mujeres de la tierra no se niega ni se rechaza en buena medida porque aún no se contempla como un problema ni se imaginan los riesgos que pueden traer consigo para la organización social y para el arraigo de nuevas tradiciones. Establecer familias con mujeres recién bautizadas podría poner en peligro la formación cristiana de las nuevas generaciones. A pesar de que no se señale de manera textual en las fuentes oficiales, se reconoce la importancia de las mujeres en la formación de los niños y en el cuidado y la reproducción de valores culturales. Ahí un primer peligro.

Además, este tipo de enlaces contribuiría a perpetuar formas de organización social y religiosa locales en detrimento de las que se buscaba imponer. Al brindar la posibilidad de integrar a mujeres de culturas muy diferentes a la grey cristiana sin mucha oposición, indirectamente, se reconocería la importancia de la tradición en la que se habían formado. Si las mujeres eran vistas como opción para establecer lazos eternos con ellas, significaba que la cultura bajo la que se habían criado se consideraba aceptable a los ojos de los recién llegados. Este hecho, al mismo tiempo posibilitaría la

¹¹⁵ Doc. 54, El rey Carlos, “Real cédula para que habiéndose de encomendar los oficios públicos, sean preferidos los casados a los por casar”, Monzón, 5 de junio de 1528, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 106. Las cursivas son mías.

¹¹⁶ La política de favorecer a los casados e incentivar su migración llegó a agudizarse a tal grado que en 1549 se prohibió explícitamente que los casados pasaran a Indias sin sus esposas. Ver: El rey Carlos, “Cedula que manda que ninguno que fuere casado pueda passar a las Indias sin llevar a su muger”, Valladolid, 18 de febrero de 1549, en ENCINAS, *Cedulario indiano*, vol. 1, p. 400.

integración de elementos que no se opusieran de manera directa a las creencias de los conquistadores, ideas y prácticas que les parecieran útiles, provechosas y hasta buenas.

No obstante, habrá que diferenciar los matrimonios cristianos celebrados como parte de alianzas entre dirigentes de uno y otro bando, de los enlaces matrimoniales establecidos de manera independiente, ya sea por fuerza, por consentimiento o por obligación.

El matrimonio cristiano implica toda una forma de entender y habitar el mundo (la familia como articuladora social), su divinidad (dios único), sus autoridades (un rey y una iglesia considerada universal y verdadera) y el lugar de los seres humanos en él (espacio de tránsito a una vida eterna). Dejar abierta la posibilidad de integrar a mujeres con una formación cultural y religiosa desconocida pondría en peligro el sistema de dominación bajo el cual se buscaba consolidar la presencia de los recién llegados a las Indias.

Por otro lado, el matrimonio de todos los habitantes en el Nuevo Mundo parecía cumplir también una función de control. Es muy revelador, por ejemplo, que la corona impulsara explícitamente el casamiento de los esclavos negros con la intención de manejar su comportamiento. La provisión fechada el 28 de junio de 1527, y dirigida a la isla Española, mandaba casar a los negros no por un primer objetivo evangelizador sino para mantener el orden y la paz en la isla. La corona sabía el peligro que significaba la creciente población negra en el caso de la isla, frente a una población de españoles altamente vulnerables por su número. Por eso y para evitar posibles levantamientos y rebeliones el rey mandó que se casaran:

y que cada uno tuviese su mujer, porque con esto y con el amor que
ternían a sus mujeres e hijos y con la orden del matrimonio sería *causa
de mucho sosiego dellos*¹¹⁷

No es arriesgado pensar que el mismo principio haya motivado al rey para promover el matrimonio entre los encomenderos de la Nueva España. De tal suerte que la exigencia de la vida maridable no sólo serviría para dar buen ejemplo a los naturales,

¹¹⁷ Doc. 50, El rey Carlos, “Real provisión para que se casen los negros”, Valladolid, 28 de junio de 1527, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, pp. 99-100. El subrayado es mío.

sino también actuaría como una forma para consolidar la presencia hispánica en las nuevas tierras y, de paso, controlar el buen funcionamiento de las nacientes repúblicas manteniendo ocupados a los conquistadores.¹¹⁸ Es interesante señalar que, para el caso de los matrimonios de negros, todos ellos esclavos, la corona promovió enlaces con mujeres que compartían su condición y origen. La misma cédula pidió a los particulares facultados para llevar esclavos que compraran la mitad de “varones” y la otra de “hembras” para que ellos tengan con quién casarse, y exhortó a los cristianos residentes en la Isla dueños de negros a casar a los que eran de su propiedad en un plazo máximo de 15 meses, eso sí, permitiéndoles elegir “de su voluntad”, y paradójicamente, señalando que aquellos enlaces deberían ser libres y no premiosos.¹¹⁹

A pesar de la temprana y reiterada política de casamientos incentivada por el rey, se puede decir que sólo hasta 1530 se encuentra registro constante de mujeres peninsulares casadas o casaderas en los barcos a Indias, en las islas y en el continente conquistado. Sin duda, la promoción de la medida a partir de la creación del Consejo de Indias en 1524; la obligatoriedad impuesta en cada ciudad española a los conquistadores casados de hacer vida maridable con sus esposas legítimas o de casarse como requisito para conservar parte de sus privilegios económicos y nobiliarios ganados por armas; y el atractivo y las expectativas de crecimiento social en el Nuevo Mundo contribuyeron a variar el flujo migratorio femenino durante el siglo XVI.

¿Por qué no casarse con indias?

Es innegable lo imperioso que para la corona resultaba la unión o celebración de matrimonios. Sin embargo, queda la duda de por qué las mujeres indias no se vieron como una opción.

El contacto carnal entre europeos e indígenas fue casi inmediato a la llegada de Cristóbal Colón a las islas. En el contexto de guerra, que no era nuevo para los indígenas, pero sí diferente por sus formas y métodos de negociación, las mujeres e

¹¹⁸ Comparto esta conclusión con Amelia Almorza. ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», p. 86.

¹¹⁹ Doc. 50, El rey Carlos, “Real provisión para que se casen los negros”, Valladolid, 28 de junio de 1527, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 100.

hijas de los indios sufrieron doblemente las consecuencias de la ocupación peninsular. La reconfiguración del poder político y la aniquilación paulatina de su mundo religioso transformó las formas de vida y las dinámicas sociales de las mujeres tanto en las islas como en tierra firme. Algunas de alto rango fueron bautizadas y conservadas como concubinas por los conquistadores, pero pocas veces se pensó en establecer una alianza permanente con ellas. La mayor parte no sólo resintieron la pérdida de sus cónyuges, hijos y familia y cargaron con los pagos de tributo, sino que frecuentemente fueron el botín de servicio doméstico y sexual de los nuevos pobladores.¹²⁰

Desde fechas muy tempranas las autoridades peninsulares comenzaron a destacar los abusos de los conquistadores sobre la población femenina de las tierras recién encontradas. Cristóbal Colón ordenó a los 39 hombres que en 1494 se quedaron en la fortaleza La Navidad que se abstuviesen de “hacer injuria o violencia a las mujeres” de los indios.¹²¹ En 1501 las Instrucciones de Nicolás de Ovando mencionaron también como problema recurrente el abuso sobre las mujeres e hijas de los indios. El mal comportamiento de “algunos cristianos” contra los nativos de las islas parecía dirigirse sobre todo a la cuestión sexual, ya que la solución que los reyes sugirieron era que los castellanos “si con las indias se quisieren casar, sea de voluntad de las partes y no por de fuerza”.¹²²

La cuestión del cuidado de las mujeres de los naturales de las islas fue persistente porque su descontrol o el consecuente abuso por parte de los cristianos fracturaban las alianzas con los caciques indígenas y desequilibraban la tensa paz en

¹²⁰ DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, pp. 9-33, 56-73; ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, pp. 237-256, NAVARRETE, *Malintzin*, pp. 88-93 y ARES QUEIJA, “Mancebas de españoles”, pp. 15-39.

¹²¹ ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, pp. 238-239.

¹²² Doc. 6, La reina Isabel y el rey Fernando, “Instrucción al comendador frey Nicolás de Ovando, gobernador de las Islas y Tierra Firme del mar Océano”, Granada, 16 de septiembre de 1501, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 5. El mandamiento se repite en las instrucciones de 1503: “no se consienta ni dé lugar que los cristianos que están en las dichas Indias tomen a los dichos indios sus mujeres ni hijos ni hijas, ni les hagan otro ningún mal ni daño en sus personas, ni en sus bienes”. Doc. 9, El rey Fernando y la reina Juana, “Instrucción para el gobernador y los oficiales sobre el gobierno de las Indias”, Alcalá de Henares, 20 de marzo de 1503, y Zaragoza, 29 de marzo de 1503, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 10.

las islas donde los asentamientos de españoles parecían funcionar. La instrucción a Diego Colón lo demuestra afirmando que:

y desto de las mujeres tened muy especial cuidado, porque soy informado que si en esto no se pusiese muy buen recaudo, habrían mucha disolución en ello[,] de que sería yo muy deservido.¹²³

Las Leyes de Burgos también enfatizaron la preocupación por el abuso de las mujeres e hijos de los indios por parte de los españoles.¹²⁴ Por ello, se insistió en la fundación de villas y pueblos de naturales cerca de los asentamientos de cristianos para así favorecer también a que no se diera lugar a “que les tomen sus mujeres e hijos como lo hacen estando en los dichos asentamientos apartados y cesarán otros muchos males”.¹²⁵

Las instrucciones que Diego Velázquez dio a Cortés en 1518 reiteran totalmente los lineamientos del buen tratamiento emitidos por la corona respecto al cuidado que debían tener de las mujeres de los naturales. Velázquez mandó a la expedición de Cortés que:

ninguno sea osado de tomar cosa ninguna a los dichos indios de mucho ni poco valor, ni por ninguna vía ni manera, ni sean osados de entrar en ninguna casa de ellos, *ni de burlar con sus mujeres, ni de tocar ni llegar a ellas, ni las hablar, ni decir, ni hacer cosa de que se presuman que se puedan resabiar.*¹²⁶

La misma advertencia pareció replicarla Cortés en las instrucciones que redactó para su lugarteniente Francisco Cortés en la villa de Colima en 1524. A diferencia de sus antecesores, el gobernador de Nueva España no mencionó directamente a las mujeres. Simplemente repitió la frase de que “no se haga daño ó agravio á los naturales” y que no les tomen “cosa contra su voluntad”.¹²⁷

¹²³ Doc. 13, “Real instrucción a Don Diego Colón, almirante y gobernador de las indias”, Valladolid, 3 de mayo de 1509, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 18.

¹²⁴ Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 40.

¹²⁵ Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 40.

¹²⁶ Diego Velázquez, “Instrucciones a Hernando Cortés”, Isla Fernandina, 23 de octubre de 1518, en TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, p. 14.

¹²⁷ Hernán Cortés, “Instrucción civil y militar a Francisco Cortés, para la expedición de la costa de Colima”, s/l, 1524, en *Escritos sueltos*, pp. 42-51.

Como muy bien lo destaca Berta Ares, la insistencia de la orden no fue un gesto humanitario por parte de las autoridades en turno, ni mucho menos un reconocimiento y defensa de la vulnerabilidad de mujeres, niñas y niños. Los daños hacia ellos se consideraron “como una violencia ejercida contra la población masculina, como un acto de desposesión”, es decir, como un agravio al poder local ejercido por los caciques.¹²⁸ Con esta aseveración, Ares entra al delicado pero necesario debate que apremia la construcción de los nuevos discursos históricos: la violencia, sobre todo sexual, sufrida por las mujeres indígenas durante el siglo XVI.

Dos cosas se deben tener en cuenta antes de aventurar cualquier reflexión sobre el tema. Tal cual lo afirma Berta Ares, “no sabemos nada sobre cómo eran percibidas aquellas uniones por parte de la sociedad indígena”,¹²⁹ y menos aún, no tenemos testimonios de la experiencia femenina, alguna fuente que nos dé indicios sobre su autopercepción y la forma en la que entendían su participación en las sociedades precolombinas.¹³⁰ El método probado para acercarnos a la experiencia de las mujeres de quienes no existen testimonios directos es en gran medida contextual.¹³¹

Aunque es imposible no reaccionar ante los casos de violencia, se debe tener en cuenta la distancia entre nuestras sociedades y las pasadas. Nuestra sensibilidad no fue la suya y sus problemas no son los nuestros. Si de algo sirve profundizar en los detalles de los procesos históricos es precisamente para visualizar qué tan diferentes somos y cómo se expresan hoy nuestros problemas apremiantes. Compartimos una cultura patriarcal, a decir de los antropólogos e historiadores de la religión, desde finales de la Prehistoria (9000 - 6000 a. C.), sin embargo, las formas de manifestación a lo largo de

¹²⁸ ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, p. 239.

¹²⁹ ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, p. 244.

¹³⁰ Dentro de uno de los primeros procesos inquisitoriales de la Nueva España, la india Beatriz declaró en el caso contra Juan Franco lapidario. Se presupone que hablaba nahuatl pues el intérprete Álvaro de Zamora, se presenta como nahuatlato. A ella se le preguntó si Juan Franco “la tenía por manceba y se echaba con ella / dixo que es verdad que se a echado con ella antes que la casase teniendola por esclava y despues de casada no”. Además, Juan Franco afirmó que tenían una hija en común y que por eso la liberó y la casó, aunque la conservó junto con su marido como criada. [Declaración de Beatriz, india, México, 4 de agosto de 1537], en “Proceso del Santo Oficio contra Juan Franco”, México, 1536-1537, AGN, Inquisición, vol. 38, exp. 1, f. [14v]. Agradezco a Gabriel Torres Puga el haberme proporcionado esta información. Al respecto véase: TORRES PUGA, “¿Inquisición formal o inquisición de obispos?”, pp. 139-148 y CUNILL, “Un mosaico de lenguas”, p. 13.

¹³¹ PERRY, “Finding Fatima”, 2010; TOWNSEND, *Malintzin*, p. 25; BAUTISTA, *Ana Tiacapan*, 2021.

tanto tiempo no son las mismas, ni son consecutivas, ni evolutivas, ni tienen la misma intensidad, permiten retrocesos, se renuevan, y aparecen otras.

Algo queda claro en los testimonios del siglo XVI: hay suficiente evidencia del trato cercano y cotidiano de las mujeres nativas y los hombres peninsulares. El caso de Malinztin la traductora es sólo uno de entre muchos otros. Y tal como afirma Ares:

lo que sería imposible si no hubieran existido entre unos y otros relaciones de alianza, de colaboración, de dependencia, acuerdos, intereses mutuos, lazos afectivos, etc., en definitiva, toda la compleja diversidad de interacciones que se pueden producir entre grupos humanos en contacto y en conflicto.¹³²

No todo debió marcarlo la violencia, la fuerza o el miedo. Pues una sociedad construida así simplemente no hubiera prosperado. Si los cristianos pudieron sobrevivir en las islas y después en tierra firme el suficiente tiempo como para arraigarse fue porque encontraron o crearon formas de convivencia tolerables tanto para unos como para otros.

Al inicio de la colonización la corona aparentemente no demostró rechazo a las uniones matrimoniales entre peninsulares e indígenas. Al contrario, durante un tiempo se permitieron y favorecieron los enlaces. Específicamente cuatro cédulas expedidas entre 1514 y 1525 han llevado a cuestionar las razones de su concesión y sobre todo sus alcances.¹³³

En 1514, se dio licencia y facultad a Diego Colón y a los demás jueces de La Española para que todos los castellanos residentes en la isla “libremente se puedan casar con mujeres naturales desa dicha isla”,¹³⁴ derogando cualquier ley o provisión anterior que lo impidiera hacer. La decisión se justificó en dos cuestiones fundamentales para la ocupación efectiva: el servicio de Dios y el poblamiento de la

¹³² ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, p. 240.

¹³³ Las dos primeras dirigidas a Diego Colón (1514 y 1515), la tercera a los padres Jerónimos (1516) y la última a los gobernadores del Darién y Castilla del Oro (1525). Nótese la ausencia de alguna cédula semejante para Nueva España o los reinos del Perú.

¹³⁴ Doc. 28, El rey Fernando a Diego Colón, “Real Cédula: que las indias se puedan casar con españoles”, Monasterio de Valvuna, 19 de octubre de 1514, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 61.

tierra.¹³⁵ Para estos años, el secretario Lope de Conchillos y el obispo Fonseca eran los verdaderos artífices de las políticas indias debido a la edad y la desatención del rey Fernando, por lo que no es casual que fueran ellos quienes ratificaran dos de las cuatro cédulas aprobando los matrimonios mixtos. No parece exagerado pensar que la política de favorecer dichas uniones fuera impulsada durante estos años como una medida urgente para contrarrestar la caída demográfica y el abandono que comenzaban a sufrir las islas, pero también, cabe decir, era una medida que difícilmente hubiera tomado el rey Fernando.¹³⁶

En 1515 nuevamente se volvió a enfatizar la libertad de elegir pareja conyugal para los viajeros y colonos de las Indias. La real cédula dirigida al gobernador Diego Colón recordaba:

porque mi voluntad es que las dichas indias e indios tengan entera libertad para se casar con quien quisieren, así con indios como con naturales destas partes [es decir, los reinos peninsulares], y que en ellos no se les ponga ningún impedimento.¹³⁷

La validación y fomento del matrimonio entre naturales y españoles no era poca cosa. Además de que esto les permitiría a las mujeres indias el ingreso a la dinámica de sacralización por medio de la celebración del sacramento, legitimaría a los futuros hijos de la pareja integrándolos a la sociedad hispana naciente en Indias, sin ningún tipo de desventaja jurídica.¹³⁸

Berta Ares ha indagado sobre la manera en la que fueron referidos los hijos nacidos de las primeras uniones interétnicas en las islas. A partir de las pocas referencias disponibles, pero sobre todo analizando algunas licencias solicitadas por

¹³⁵ Doc. 28, El rey Fernando a Diego Colón, “Real Cédula: que las indias se puedan casar con españoles”, Monasterio de Valbuena, 19 de octubre de 1514, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 61.

¹³⁶ Fernando el Católico murió el 23 de enero de 1516. La razón de porqué no hubiera tomado esta decisión se verá en las siguientes páginas.

¹³⁷ Doc. 29, El rey Fernando a Diego Colón, “Real Cédula: que se puedan casar los españoles con indias y las naturales con indios”, Valladolid, 5 de febrero de 1515, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, pp. 62-63.

¹³⁸ ARRANZ MÁRQUEZ, “Emigración española a Indias”, p. 86. Las nuevas investigaciones arqueológicas y lingüísticas sobre la cultura taína precolombina sin duda contribuirán a profundizar y replantear estos viejos debates. Para un breve estado de la cuestión véase: SERNA MORENO, “Los estudios sobre los taínos”, pp. 159-177.

peninsulares para regresar a España, demostró que fueron presentados como *indios*.¹³⁹ Luis Arranz, por el contrario, aventuró la hipótesis opuesta, es decir, la posibilidad de que muchos de los hijos de peninsulares nacidos de los vientres de mujeres nativas fueran contados no como indígenas sino como españoles. Cabe la posibilidad de que ambas propuestas sean viables. Puede entenderse que al pasar a la península la denominación no pudiera ser otra que la de indio, por lo menos en las primeras décadas del siglo XVI. Pero la migración de estos mismos hijos a otras islas o al continente bajo mínimas regulaciones bien les pudo favorecer para adoptar la identidad cultural de los españoles. Otro aspecto a tener en cuenta en la presentación de los hijos de indias con europeos es la cuestión de las herencias. Si el conquistador resultaba poseedor de una tierra o merced real debía considerar la legitimidad de su unión marital para asegurar los derechos de sucesión de sus descendientes.

Aunado a esto, hubo otro interés claramente político para permitir la unión entre españoles e indias. Cuando la mujer nativa resultaba ser portadora de un alto linaje, y heredera de la obediencia de algunos (o muchos) indios, el matrimonio con ella beneficiaría de múltiples formas al contrayente y a la política de dominio de la nueva tierra. La instrucción dada a los padres jerónimos en 1516 por el cardenal Cisneros, regente de los reinos castellanos desde la muerte de Fernando el Católico, estipulaba que si algún español quería casarse con alguna india cacica o hija de cacique, heredera de su linaje “por falta de varones” en la línea de sucesión, se le consintiera.¹⁴⁰

De esta manera se esperaba que el español recibiera por vía de reconocimiento del matrimonio cristiano los beneficios y el poder que ejercía sobre los indios el linaje de su futura esposa. De tal suerte que, el casamiento convertiría al español en cacique y por lo tanto le daba facultad de ser intermediario entre los indios y la corona, facilitando las negociaciones y la sujeción del pueblo dominado. A decir de la corona

¹³⁹ ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, pp. 252-256.

¹⁴⁰ Doc. 30, “Instrucción dada a los padres de la orden de San Jerónimo”, Madrid, 13 de septiembre de 1516, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 63.

“desta manera muy presto podrán ser todos los caciques españoles y se excusarán muchos gastos”.¹⁴¹

En opinión de Luis Arranz esta era una vieja costumbre en La Española. Por ejemplo, Francisco Roldán, el líder de la primera rebelión contra Cristóbal Colón en 1497 y sus 70 partidarios así alcanzaron una buena vida por algunos años. Asegura Berta Ares que debió ser tal la adopción de las costumbres y modos nativos que aquellos hombres que “aspiraron a vivir como señores *a la española* [...] presumiblemente algunos lograron vivir como señores *a lo indio*”.¹⁴² De cualquier modo, esta forma de arraigo a largo plazo parecía peligrosa para la corona puesto que, favorecía la aparición de hombres poderosos, líderes locales que a la larga poca lealtad le habrían de deber al rey. Posiblemente eso explique porqué Fernando el Católico en 1508 mandó despojar a todos los peninsulares vueltos “caciques” de toda riqueza adquirida gracias a la unión ventajosa con las indias sin darles compensación alguna.¹⁴³ Sin embargo, los temores no venían únicamente de la corona, también de la envidia de los otros pobladores y sobre todo de los funcionarios que iban llegando a las islas y que reclamaban “desventajas” e “injusticias” en el reparto de tierra y mano de obra india.¹⁴⁴

Esta política de dominación por matrimonio y el apoyo a la unión sacramental de cristianos (hombres y mujeres) con hijos e hijas de indios principales y caciques se fomentó abiertamente hasta 1525. Una cédula enviada por el emperador Carlos a las autoridades seculares (gobernador, juez de residencia y oficiales) y religiosas (obispo) de Santa Marta de Antigua del Darién, Castilla del Oro, mandaba:

¹⁴¹ Doc. 30, “Instrucción dada a los padres de la orden de San Jerónimo”, Madrid, 13 de septiembre de 1516, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 63.

¹⁴² ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, pp. 241-242. José Luis Martínez rescata un testimonio sobre la apariencia y costumbres de Hernán Cortés en 1523 y refiere algunas características de los tlatoani mexicas. MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 386-387.

¹⁴³ Desde 1508, Fernando el Católico impulsó una serie de medidas con el fin de rearticular la política de Indias. Aprovechando la incapacidad de la reina Juana, Fernando buscó por todos los medios fortalecer la posición de la corona en la administración de los nuevos territorios impidiendo, por ejemplo, la creación de una Casa de Contratación en Santo Domingo, restituyendo a Diego Colón la gobernación de La Española pero excluyéndolo del control militar y económico, y nombrando poderosos oficiales de hacienda fieles a su partido. ARRANZ MÁRQUEZ, *Don Diego Colón*, pp. 87-89 y 96, y RODRÍGUEZ MOREL (ed.), *Cartas de la Real Audiencia*, pp. 16-21.

¹⁴⁴ ARES QUEIJA, “Relaciones sexuales y afectivas”, pp. 247-252.

que cada y cuanto algunos de los dichos españoles quisieren casarse ellos o sus hijos e hijas con los dichos indios y los dichos indios con los dichos españoles, les ayudéis y favorezcáiz en todo lo que les tocare y hubiere lugar en las cosas de la tierra, para que hayan efecto los tales casamientos y sea ejemplo para convocar que otros lo hagan, que en ello recibiré placer y servicio.¹⁴⁵

Después de esta fecha ya no se encuentran cédulas ni provisiones reales que promuevan el matrimonio interétnico por conveniencia política o con el objetivo de evitar una confrontación bélica, pero se continuó con la práctica. Tal fue el caso de los matrimonios celebrados a la usanza indígena de Pedro de Alvarado con Tecuiloatzin, Juan Velázquez de León con Elvira Zicuetzin, Gonzalo de Sandoval con Toltequequetzaltzin, Cristobal de Olid con Zacuancozcatl y Alonso de Ávila con Huitznahuazihuatzin en Tlaxcala en septiembre de 1519.¹⁴⁶ No obstante, las razones para ya no fomentarlo desde la corona radicaron en parte para evitar la conformación de poderes locales que se manejaran entre el mundo ibérico y el americano, sobre todo, la unión de una mujer nativa poderosa con un hombre peninsular conquistador o colono que estuviera dispuesto a integrarse a una comunidad indígena. Puede traerse a cuenta la historia de Gonzalo Guerrero quien fue capaz de adaptarse a una sociedad diferente, crear lazos afectivos y superar códigos culturales occidentales para vivir como indígena en la zona maya.¹⁴⁷

Hubo otras razones por las que las mujeres indígenas no siempre fueron vistas como opción para el matrimonio. Gran parte de los capitanes españoles optaron por esperar o en su defecto buscar mujeres de la península para casarse por estrategia política más que por rechazo a las indias. Diego Colón por ejemplo, encontró en la familia de María de Toledo, su esposa, una aliada para exigir, asegurar y proteger los privilegios que los Reyes Católicos le quitaron a su padre. Emparentar con una familia

¹⁴⁵ Doc. 37, El emperador Carlos, “Real Cédula sobre casamientos de españoles con indios”, Toledo, 19 de marzo de 1525, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 77.

¹⁴⁶ Según Carrasco Luisa Xicotencatl fue la única que sobrevivió a la huida de la noche triste, sin embargo, Martínez y Cossich aseguran que la única que murió en ese evento fue Zicuetzin y su esposo Juan Velázquez de León. CARRASCO, “Indian-Spanish Marriage”, p. 94, MARTÍNEZ, Hernán Cortés, pp. 218-219 y COSSICH, *Princesas tlaxcaltecas*, pp. 19-26 y 33.

¹⁴⁷ SOLÍS ROBLEDA, “Gonzalo Guerrero entre los mayas”, pp. 62-66 y BARJAU, *Náufragos españoles en tierra maya*, pp. 60-78.

de gran presencia en la corte además de anclarlo a la vida política de la corona, le ofrecía el camino y los medios para pleitear por sus privilegios siempre en riesgo.¹⁴⁸

El caso de Hernán Cortés no fue tan diferente. Él era un hombre casado cuando inició la empresa de conquista en Mesoamérica. Su primera esposa, Catalina Xuárez llegó a La Española con el séquito de doncellas que acompañaban a María de Toledo, esposa de Diego Colón.¹⁴⁹ En opinión de Bernal Díaz, Cortés se casó con ella “por amores” más que por interés. No obstante, el capitán echó mano de su parentela política en la isla Fernandina (su suegro y su cuñado Juan Xuárez) para conseguir ayuda para el sitio de Tenochtitlan e información de los movimientos de quien se volvió uno de sus principales y más fuertes opositores: el gobernador Diego Velázquez.¹⁵⁰

La muerte temprana y en circunstancias sospechosas de Catalina Xuárez (1 de noviembre de 1522) y el ascenso social de Cortés ratificado con el título de Marqués del Valle de Oaxaca le permitió emparentar con una mujer de alto perfil.¹⁵¹ Debía de ser española no sólo para mantener los lazos con la península sino sobre todo para encontrar formas de asegurar su posición de privilegio entre la nobleza castellana y frente al rey. Esto sin duda, ninguna mujer mesoamericana se lo podía ofrecer. Juana Ramírez de Arellano y Zúñiga, de 19 años, sobrina del duque de Béjar, desposó a un Hernán Cortés de 44 años en 1529.¹⁵²

La alta nobleza castellana aprovechó, siempre que pudo, los enlaces matrimoniales para acrecentar o renovar su riqueza e influencia en los reinos españoles. De ahí que buscaran captar a los recién ennoblecidos y a sus provechosas fortunas para el linaje familiar. Hay un aspecto, en el caso de Cortés que rescata la historiografía en

¹⁴⁸ ARRANZ MÁRQUEZ, *Don Diego Colón*, pp. 97-102.

¹⁴⁹ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Catalina Suárez*, pp. 8-13.

¹⁵⁰ MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 282, 295-296.

¹⁵¹ Una de las acusaciones graves en el juicio de residencia de Cortés fue la denuncia de homicidio de Catalina. Varios testigos, entre ellos la suegra y el cuñado del capitán, lo acusaron de haberla asfixiado. La historiografía que ha debatido la responsabilidad del conquistador asegura que no fue culpable. Sin embargo, puede asegurarse que sí aprovechó su muerte para tratar de mejorar su posición en la península. FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, *Doña Catalina Xuarez*, pp. 12-17; MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 404-406; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Catalina Suárez*, pp. 16-35. El único que encontró culpable a Cortés fue Alfonso Toro. TORO, *Un crimen de Hernán Cortés*, 1947. La primera edición del texto de Toro es de 1922, coincide con la publicación de Fernández del Castillo de 1920.

¹⁵² VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, pp. 16-18.

el que vale la pena detenerse. José Luis Martínez recupera la opinión que Bernal Díaz dio sobre el matrimonio con Juana de Zúñiga. A decir del cronista, Cortés hubiera conseguido una posición más ventajosa frente al rey de haber tomado por esposa a Francisca de Mendoza, la hermana de María de Mendoza esposa de Francisco de los Cobos, secretario de Carlos V, con gran influencia en la corte y en los asuntos de Indias. Todo indica que a Cortés no le fue indiferente la joven Francisca, no obstante, decidió completar el acuerdo que su padre, Martín Cortés, y él, habían cerrado con el duque de Béjar y casarse con Juana.¹⁵³ Los acontecimientos ulteriores demostraron que su enlace favoreció poco al conquistador; Cortés logró emparentarse con la nobleza de su patria pero de ahí a que, la red familiar de su esposa contribuyera a defender sus privilegios ante el rey, fue asunto distinto. No se percibe el peso del linaje Zúñiga en los asuntos de Cortés, no por lo menos, durante su vida.

Dejando de lado los casos célebres de Colón y Cortés, se han documentado otros matrimonios cristianos entre mujeres mesoamericanas de la clase dirigente y varones peninsulares de mediana importancia. Pedro Carrasco por ejemplo, menciona doce mujeres nobles casadas con conquistadores además de las ya citadas: doña Ana, hija de Nezahualpilli; una hija de don Pedro gobernador de Tezcoco; doña Inés Tiacapan de Tenayuca; doña Francisca de Verdugo de Teotihuacan; doña Agata María de Chalco; doña Cristina de Tihuacan; doña Ana tenochca; doña Magdalena de Mendoza de Tlatelolco; doña Jacinta Cortés Chimalpopoca de Tacuba; y de Tlaxcala doña Elvira Toznenitzin, Angelina Pérez de Arteaga y la esposa del nahuatlato Antonio Ortiz. No obstante, muchas de ellas permanecieron como concubinas de los primeros conquistadores.¹⁵⁴ Esto, sin embargo, a los ojos de los europeos, puesto que, para la sociedad noble indígena tener concubinas y casarse muchas veces no significaba un agravio, tal como sucedió con las hijas de nobles tlaxcaltecas que desposaron a los capitanes de Cortés en 1519. El problema era para los cristianos que celebraran más de una vez el rito católico del matrimonio, pues incurriían en el delito y pecado de bigamia.

¹⁵³ MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 499-500, 516-518; VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, pp. 12-18.

¹⁵⁴ CARRASCO, “Indian-Spanish Marriages”, p. 89, 93 y 95.

Aunque pocos, también quedaron registros de matrimonios entre nobles mesoamericanos y mujeres peninsulares. El mismo Pedro Carrasco menciona en el Altiplano Central los de don Martín Cortés Nezahualtecolotzin,¹⁵⁵ don Hernando de Tapia Motelchiuhtzin,¹⁵⁶ don Diego Luis Moteuczoma,¹⁵⁷ don Antonio Cortés de Tacuba, un cacique de Tacamachalco, y en Michoacán don Francisco Tariacuri, don Pablo Huitzimengari y don Constantino Huitzimengari.¹⁵⁸ Cabe mencionar, que los diversos caminos de la nobleza indígena en el siglo XVI se continúan investigando por lo que sus vidas y sus destinos tendrán mucho que decir sobre sus cónyugues y la transformación de su vida familiar. El dato quizá más relevante de las últimas investigaciones es el número de nobles indígenas que viajaron a la península, se quedaron a vivir ahí y se casaron con mujeres españolas.¹⁵⁹

La migración femenina

Las recientes investigaciones sobre la migración a Indias demuestran el peso de las redes familiares y el papel de las mujeres en la expansión y la consolidación de las sociedades coloniales hispanoamericanas. Jane E. Mangan, en su innovador y propositivo libro *Transatlantic Obligation*, demuestra cómo la familia, entendida de manera extensa, y la reproducción y adaptación de sus patrones de comportamiento contribuyeron a formar una sociedad colonial en el virreinato peruano durante el siglo XVI. Jane E. Mangan leyó en las acciones familiares que encontró en ambos lados del Atlántico y en las que participaron hombres, mujeres y niños de diversas calidades, las interconexiones que ayudaron a sostener el dominio europeo en América. Para Mangan, las mujeres (madres, hijas y esposas) fueron una pieza elemental en este proceso.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Hijo de Moctezuma, muerto por envenenamiento en 1536. CASTAÑEDA DE LA PAZ, “Estrategias para cambiar”, pp. 65-69.

¹⁵⁶ Hijo de Andrés de Tapia Motelchiuhtzin.

¹⁵⁷ Nieto del antiguo tlatoani quien se quedó a vivir en la península y retuvo para sí el apellido Moctezuma. CARRASCO, “Indian-Spanish Marriages”, pp. 90, 92

¹⁵⁸ CARRASCO, “Indian-Spanish Marriages”, p. 91.

¹⁵⁹ Don Juan de Toledo Moctezuma, nieto de Isabel Moctezuma y Juan Cano, se casó con doña María Ana de Carvajal y Toledo, y Diego Luis Moctezuma, hijo de don Pedro Moctezuma, se casó con doña Francisca de la Cueva. CASTAÑEDA y LUQUE, *Para que de ellos*, p. 129-131.

¹⁶⁰ MANGAN, *Transatlantic Obligations*, pp. 3-15.

Por otro lado, Amelia Almorza ha destacado la presencia de las esposas peninsulares en las redes atlánticas. En su trabajo «*No se hace pueblo sin ellas*». *Mujeres españolas en el virreinato del Perú: emigración y movilidad social (siglos XVI-XVII)* explica “cómo se produjo la construcción del Imperio Hispánico a través de la movilidad geográfica y social de su población”.¹⁶¹ El estudio de Almorza trata sobre la migración femenina peninsular sobre todo a Lima durante el siglo XVI y enfatiza indirectamente que la consolidación del imperio dependió en buena medida de la presencia de las mujeres peninsulares en el Nuevo Mundo. De tal suerte que no se podría entender la ocupación real y permanente de la tierra sin ellas.

En el contexto de prueba y error de ocupación de las islas, se ha dicho que la presencia de mujeres españolas emigradas de la península fue reducida. A decir de la historiografía reciente predominó un “proceso individualizado y masculino”; se asume que pasaron a Indias un mayor número de hombres jóvenes (trabajadores, oficiales o aventureros) enfocados en la conquista, pacificación y colonización de las islas y de tierra firme.¹⁶² Según Amelia Almorza “el escaso desarrollo económico de las islas a principios del siglo XVI hacía poco atractivo para las familias el asentamiento, y pocas mujeres españolas acabaron estableciéndose en la zona”.¹⁶³ Aunque la conclusión parece lógica hay un punto que falta por contemplar. Si bien es cierto que la inmensa mayoría de los primeros viajeros fueron varones, cerca de un 10% de los migrantes lo compusieron mujeres de diversas condiciones y calidades.¹⁶⁴ Y es posible comprobar que una de las razones por las que muchas no se asentaron permanentemente en las islas fue porque continuaron su migración a la Nueva España, a Castilla del oro, o bien, como lo aseguraron los oidores de México en 1533, a los reinos del Perú.¹⁶⁵

Luis Arranz por ejemplo, demostró que las Antillas atravesaron por dos fases de población-despoblación durante la segunda década del siglo XVI. Identificó un crecimiento demográfico hispano sostenido desde 1492 hasta 1509. Pero después,

¹⁶¹ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», p. 24

¹⁶² ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», pp. 43-44 y 57.

¹⁶³ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», p. 75.

¹⁶⁴ Susan Socolow, citando el caso de Lima, estima la proporción en un 30% para el siglo XVI. SOCOLOW, “Mujeres y migración”, p. 65.

¹⁶⁵ Carta, La Audiencia de México [a la Emperatriz Isabel de Portugal], México, 11 de mayo de 1533, AGI, México 68, R. 3, N. 7, f. [1].

documentó una caída poblacional como consecuencia de las campañas de rescate y reconocimiento en las islas menores, y a partir de 1514-1516, por un fenómeno que denominó “fiebre de conquista”, es decir, una suerte de carrera por la pacificación del continente que arrastró a los colonos arraigados en las islas mayores. Por lo tanto, puede decirse que la ocupación de las islas fue itinerante tanto para hombres como para mujeres durante el siglo XVI por lo fascinante que resultó el descubrimiento de nuevas tierras y la aspiración de mejorar aún más su posición social y su riqueza material.

Los registros de pasajeros a Indias siguen siendo la principal base documental para indagar sobre el tema migratorio europeo. Sin embargo, tienen limitaciones que no se pueden perder de vista. Por ejemplo, no dan cuenta del paso de mujeres durante las primeras décadas. Esos años, al parecer no se encuentran organizados, están perdidos o nunca se recogieron. Tal como señala Susan Socolow, el estudio de los desplazamientos de población en general es complicado porque quien migra “rara vez deja registros escritos de su partida, y los que ingresan a una comunidad solo aparecen reflejados de forma no sistemática en procedimientos no demográficos”.¹⁶⁶ Por lo tanto, podemos estimar el tamaño de la migración femenina pero difficilmente llegaremos a medirlo con certeza.

Amelia Almorza y María José Encontra interpretaron los datos de migrantes a Indias recopilados por Peter Boyd-Bowman tanto en general como en particular para los dos virreinatos. María José Encontra los presentó de manera muy sencilla en una tabla donde organizó la migración femenina a Nueva España por rango de años y distinguiéndola del total de pasajeros registrados, y añadió como dato complementario el porcentaje de andaluzas. Encontra registró tres períodos de tiempo a los que les asignó los siguientes valores: entre 1520 y 1539 de un total de 13,262 migrantes el 6.3% eran mujeres (845); entre 1540 y 1559 de un total de 9,044 incrementó a 16.4%

¹⁶⁶ SOCOLOW, “Mujeres y migración”, p. 64. Está el caso de Francisca de Alcocer. El registro de la Casa de Contratación dice que su destino era Cartagena. Sin embargo, en un proceso inquisitorial la encontramos en la ciudad de México declarando contra el esposo de su sobrina, Lope de Saavedra. “Proceso del Santo Oficio contra de Lope de Sayavedra [Saavedra]”, 1538-1540, AGN, Inquisición, vol. 34, exp. 3, ff. 17.

de mujeres el porcentaje (1,480); finalmente, entre 1560 y 1579, el total de 17,587 contó con un 28.5% de migrantes femeninas (5,013).¹⁶⁷

Por el contrario, Amelia Almorza, elaboró para mostrar la migración en general al Nuevo Mundo gráficas de barras en los que colocó los periodos de tiempo (eje Y) y la cantidad de hombres y mujeres (eje X). Además, ella en lugar de sólo presentar números cerrados estimó datos estadísticos como la media de migrantes por periodo de tiempo estudiado. Distinguió el flujo de personas por regiones y enfatizó, cuando sus diversas fuentes se lo permitieron, el estado de las migrantes (casadas, solteras o viudas). Su análisis abarcó fechas más amplias que las de Encontra. Refirió los datos registrados desde 1493-1519 hasta 1660 y complementó los datos de Boyd-Bowman con los de Lourdes Díaz Trechuelo y los registros matrimoniales de Lima publicados por Pérez Cánepa.¹⁶⁸ Almorza concluyó que viajaban a América cada año entre 1540 y 1559 una media de 78 mujeres, para 1560-1579 esta media anual alcanzó 269 y para final de siglo bajó a 130.¹⁶⁹

Recurriendo a otros tipos de fuentes se puede afirmar que las mujeres europeas llegaron desde fechas muy tempranas al Nuevo Mundo. En 1497, por ejemplo, la reina Isabel le dio licencia a Colón de pasar a 330 personas para “questhen en las Indias” entre los cuales especificaba el pago del viaje de 30 mujeres.¹⁷⁰ No se dijo nada sobre la calidad ni el estado de aquellas viajeras, sin embargo, es curioso que la historiografía sugiera que debieron ser prostitutas. No obstante, la mayor cantidad de migrantes femeninas rastreables en las fuentes lo componen el bloque de esposas llamadas por sus maridos para residir con ellos en Indias. Esto como resultado del requisito establecido por la corona.

Susan Socolow y Jane Mangan llaman la atención sobre otro tipo de flujos migratorios que deben tenerse en cuenta cuando se trata de la construcción de la

¹⁶⁷ María José Encontra también refirió la población femenina por estado y presentó datos entre 1526 y 1606 diferenciados entre mujeres solas, solteras, hijas, criadas y allegadas, y mujeres sin especificar estado. ENCONTRA, “Las españolas en el México del siglo XVI”, pp. 61 y 63.

¹⁶⁸ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», pp. 57-73.

¹⁶⁹ ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», p. 58.

¹⁷⁰ Real Cédula, La reina Isabel a Cristóbal Colón, Burgos, 23 de abril de 1497, en *Colección de documentos inéditos*, vol. 36, p. 139.

sociedad colonial. Socolow destaca los movimientos de mujeres indígenas dentro de los territorios americanos motivados por la fundación de ciudades españolas o bien, por la imposición de trabajos tanto forzados como asalariados en las minas de plata.¹⁷¹ Por otro lado, Mangan hace incapié en los flujos migratorios entre uno y el otro lado del Atlántico durante el siglo XVI. Hubo personas que llegaron, pero también, otras que regresaron o se fueron de las Indias.¹⁷²

Para la corona era claro que el arraigo de los conquistadores, o por lo menos de una parte de su familia, era lo que definiría la posesión y el dominio real de las nuevas tierras. La propuesta historiográfica que da un mayor peso a las mujeres peninsulares en el proceso de legitimación de la colonización parecería no corresponder al ritmo y la cantidad de mujeres involucradas. De haber sido este el único patrón, el asentamiento hubiera sido mucho más lento. Esto no sólo por la proporción de la migración sino por el hecho de que muchas mujeres europeas, regresaron al viejo mundo para morir allá, sobre todo en el siglo XVI.¹⁷³ De ninguna manera esto mengua el hecho de que “ellas” marcaran una diferencia significativa, lo que esta investigación propone es tomar en cuenta, a la par que la presencia de las mujeres peninsulares, el papel de las niñas y niños hijos de uno o de dos padres europeos que nacieron y se quedaron en el Nuevo Mundo acrecentando la comunidad hispana en los territorios de conquista.

Esposas, doncellas y prostitutas en los inicios de la Nueva España

Diversas calidades de mujeres se fueron asentando en la Nueva España desde 1521. Socolow menciona la importancia de tener presente el origen étnico y la situación económica de las migrantes porque de ello dependerá gran parte de sus acciones y sus posibilidades de vida.¹⁷⁴ No obstante, como afirma Jane Mangan, cuando priorizamos el análisis de las experiencias “familiares” del siglo XVI dentro de las categorías de raza, clase o incluso, una delimitación territorial definida (como puede ser el caso de

¹⁷¹ SOCOLOW, “Mujeres y migración”, pp. 65-84.

¹⁷² MANGAN, *Transatlantic Obligations*, pp. 47-69.

¹⁷³ Una de ellas fue Juana de Zúñiga, segunda esposa de Hernán Cortés. VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, pp. 37-40. Pero también se puede ver en la tabla 11 de este trabajo el caso de Beatriz Descovar, propietaria de una encomienda en la Huasteca, pero que regresó a España.

¹⁷⁴ SOCOLOW, “Mujeres y migración”, p. 65.

una ciudad), sólo obtenemos una parte de la experiencia de los sujetos históricos.¹⁷⁵ Por lo que, aunque no deja de ser relevante, no podemos partir de esa condición para explicar las acciones de hombres o mujeres del siglo XVI.

Sin duda, las primeras mujeres españolas en llegar a tierra mesoamericana fueron las esposas de los conquistadores. Un caso destacado es el de María de Estrada. La mujer soldado que llegó de Cuba con Narváez para reunirse con su esposo en 1520 y que participó en la toma de la ciudad de Tenochtitlan. La única mujer de Castilla que, a decir de Bernal Díaz, había en la Nueva España en ese momento y a quien sólo nombra en dos ocasiones sin mayor relevancia: una durante la noche triste, y la otra, durante la fiesta en Coyoacán organizada para festejar la victoria sobre la capital mexica en 1521.¹⁷⁶ Cabe tener presente que comparte nombre con la esposa del tesorero Alonso de Estrada pero no es la misma.

La poca información proporcionada por Bernal Díaz hubiera quedado en un hecho sin mayor trascendencia de no ser por la recuperación de su figura por el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo. Camargo destacó la participación de María de Estrada como guerrera de espada y rodela en el ejército de Cortés. Según la edición de la *Historia de Tlaxcala* preparada por Luis Reyes García y Javier Lira Toledo a partir del manuscrito 210 de la Biblioteca Nacional de París, el relato que contó las proezas de esta mujer forma parte de una de las 20 notas al margen que se añadieron al relato en el siglo XVI y que seguramente también son de autoría de Muñoz Camargo. En ella se relataron dos episodios en los que participó María de Estrada. El primero en la Noche Triste donde se enfatizó la furia, valentía y ánimo varonil con la que peleó “haciendo maravillosos y hazañosos hechos con una espada y una rodela en las manos”. Y el segundo en la batalla de Otumba, donde “a caballo con una lanza en la mano” hizo frente al ejército mexica.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Mangan lo señala para el concepto extenso de “Familia”, pero aquí lo aplico para la experiencia femenina en particular. “The subject of family when parsed into categories of race, class, and location reveals only fragments; yet for the individual who lived in this era, such pieces were but a parte of a holistic experience they knew as family”. MANGAN, *Transatlantic Obligations*, p. 2.

¹⁷⁶ DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, capítulos 156 y 158.

¹⁷⁷ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, pp. 217-218. Por otro lado, la información que ofrece Torquemada sigue la narración de Camargo, exceptuando la valoración de sus proezas. En lugar de decir que su actuación era digna de “eterna fama e inmemorial memoria”, escribe que Estrada peleó como “uno de

Esta misma fuente ofrece el dato de sus dos matrimonios. Muñoz Camargo aseguró que el esposo al que llegó buscando en 1520 era Pedro Sánchez Farfán. También dijo que tuvo por repartimiento (nótese que no lo llamó encomienda) el pueblo de Tetela “que está a una parte del volcán” y que esta, una vez viuda se casó por segunda vez con Alonso Martín Partidor con quien fijó su residencia en la ciudad de los Ángeles hasta su muerte.¹⁷⁸

No sorprende entonces, así como afirmó recientemente Margarita Cossich Vielman, que el relato pictórico que narró la participación gloriosa del pueblo de Tlaxcala en la toma de Tenochtitlan, mejor conocido como *Lienzo de Tlaxcala* la representara más de dos veces en sus escenas.¹⁷⁹ La última y más reciente edición del *Lienzo* aseguró que era Marina, la traductora, quien aparece en las láminas (X y V),¹⁸⁰ sin embargo, el relato de Diego Muñoz Camargo confirma que aquella mujer que usaba la espada, la rodela, la lanza y que andaba a caballo era María de Estrada.

los más valientes de los hombres del mundo, olvidada que era mujer, y revestida del valor que en casos semejantes suelen tener los hombres de valor y honra”. TORQUEMADA, *Monarquía india*, libro 4, cap. 72.

¹⁷⁸ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, pp. 217-218.

¹⁷⁹ COSSICH, *Princesas tlaxcaltecas*, pp. 27-28. Margarita Cossich afirmó también que María de Estrada estaba representada en el Códice Durán. En la imagen del folio 219v se observa a una mujer, de huipil y con peinado de cuernos, portando una lanza y en una actitud de pelea. No obstante, el relato escrito no hace explícito el nombre de María de Estrada. Ni las azañas que se relatan tienen relación con la participación en la guerra de esta mujer descritas por Camargo. El relato habla de la ayuda del apóstol Santiago en la última batalla de Cortés y sus aliados por la ciudad de Tenochtitlan. La única alusión a un personaje femenino es a la virgen María, pues la narración afirmó que la caída de la ciudad fue el día de san Hipólito “tres días antes de la asunción de la venditissima virgen nuestra señora, la qual dijen haver aparecido en esta conquista en favor de los españoles y juntamente el glorioso patron santiago”. DURÁN, *Historia de las Yndias*, 1579, manuscrito, Biblioteca Nacional de España, Vitr/26/11, f. 216v. [Obra digitalizada].

¹⁸⁰ BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, pp. 80-81 y 130-131.



Ilustración 1.

Detalle. Lámina R. Tolteca acalotli ipan onca micouae. “Los mexicanos están sobre las canoas en donde hay gran mortandad”.

FUENTE: BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, p. 73.

En el cuadro de la lámina R se destaca a quien presumiblemente sea María de Estrada con lanza y montando caballo. Esta parte de la escena muestra la retaguardia de un contingente del ejército invasor conformado por guerreros tlaxcaltecas y soldados españoles dirigidos por Pedro de Alvarado. El nombre del capitán español es posible deducirlo por el sol que se representa en su cabeza. Por otro lado, la descripción que hacen los editores del *Lienzo* hablan de una “huida”, por referencia al verbo nahua *choloa* que significa “huir” y por la representación de una pata de animal en la parte superior derecha. Entonces, se observa al contingente, caminando por una calzada que está rodeada de canales de agua y de guerreros sobre canoas. Por estas razones, se presume que el acontecimiento remite a lo que en la versión castellana denominaron como la “noche triste”.¹⁸¹

¹⁸¹ BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, pp. 71-73.



Ilustración 2.

Lámina X. *Tepotzotlan*.

FUENTE: BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, p. 80.

En la ilustración 2 se destaca a una mujer, vestida con huipil y portando espada y escudo quien también se asocia con María de Estrada. La escena muestra uno de los muchos combates que el ejército español, con sus aliados indígenas, sostuvieron en su camino de regreso a Tlaxcala en su huida de Tenochtitlan. Queda por aclarar otra lámina en la que también se representó una mujer cerca de un escudo y descansando al lado del ejército español y aliados. Nuevamente se asoció con Marina pero de igual manera parece que también se trata de María de Estrada.¹⁸² La representación de la traductora en el *Lienzo* también es muy constante pero en otras láminas, casi siempre, cerca o al lado de Hernán Cortés.

¹⁸² Véase Lámina Y. Aychqualco. BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, pp. 82-83.

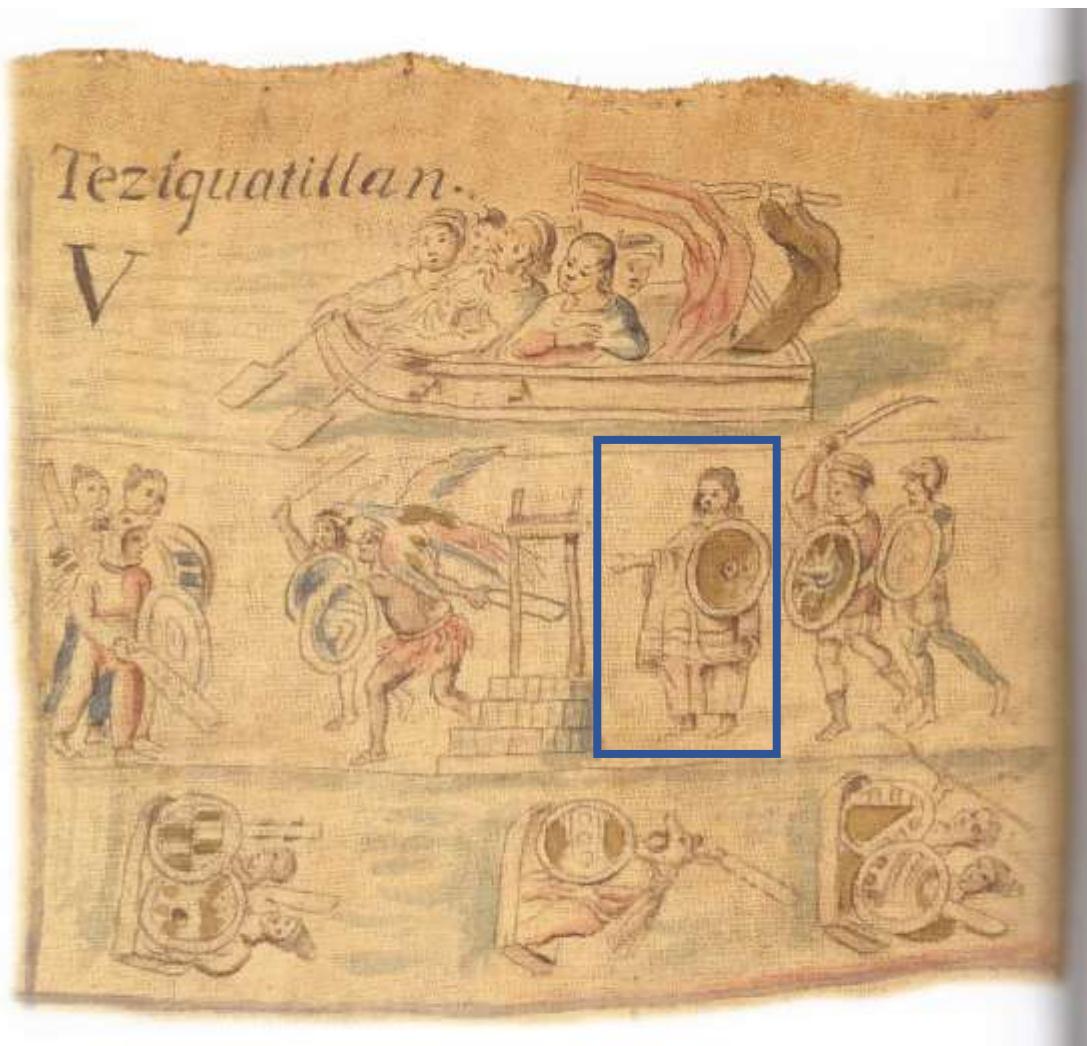


Ilustración 3.

Lámina V. Teziquatitlan.

FUENTE: BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, p. 130.

En la lámina V se destaca nuevamente a la mujer que viene con el ejército español. En esta ocasión, la escena narra las primeras incursiones bélicas para tomar definitivamente Tenochtitlan en 1521. En la parte superior se muestra uno de los bergantines contruidos por Cortés en Tlaxcala. Ahí también se observa la presencia de una mujer, pero ésta sin armas ni escudos. El análisis del *Lienzo* afirma que ambas mujeres, tanto la del bergantín como la que camina sobre la calzada son Marina, la

traductora.¹⁸³ Pero no, es más probable que la mujer que porta un escudo español a mitad de la lámina sea María de Estrada.

El investigador Juan Francisco Maura fue el primero en relacionar a María de Estrada con una de las dos mujeres capturadas y rescatadas durante un naufragio en la isla Fernandina, alrededor de 1509-1510.¹⁸⁴ Según el cronista Herrera, una de ellas tendría 40 años y la otra 19 o 20.¹⁸⁵ Si aceptamos la teoría de Maura, María de Estrada sería la más joven. Bernal aseguró que conoció a la superviviente y que supo que se casó con Pedro Sánchez Farfán, no obstante, al mencionar a María de Estrada en los acontecimientos en mesoamerica sólo dice que era “vieja” pero no alude a ella como a alguien conocida, lo que deja la duda de si era la misma a pesar de las conexiones encontradas.

Lo poco que hasta el momento se sabe de la vida y andanzas de María de Estrada, la mujer de espada y ro dela, definitivamente contrasta con la imagen que se ha construido respecto a la participación de las pocas mujeres hispanas en el proceso de conquista de Tenochtitlan. Mujeres acompañantes, con nula participación militar, a cargo sólo de brindar apoyo moral y servicios de cuidado y alimentación, que aunque no es poca cosa, las relegaba a un aspecto de colaboración sin protagonismo. Todavía más revelador resulta el hecho de que sea una fuente de tradición mesoamericana la que destaque con mayor ahínco la presencia y la participación de una mujer que venía con los españoles y que luchó al lado de sus ejércitos como cualquier soldado.

Además de María de Estrada, las crónicas, sobre todo Bernal Díaz, mencionan el nombre de otras diez mujeres casadas habitando entre los conquistadores en 1521, a saber: Francisca y Beatriz Ordaz, tal vez hermanas o parientes,¹⁸⁶ Beatriz Bermudez de Velasco, Catalina Márquez, la Bermuda (quizá familia de Beatriz Bermudez),¹⁸⁷

¹⁸³ BRITO GUADARRAMA, et al., *El Lienzo de Tlaxcala*, pp. 129-131.

¹⁸⁴ MAURA, “La épica olvidada”, p. 69.

¹⁸⁵ HERRERA, *Década 1*, 1, 19 citada en DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, p. 140.

¹⁸⁶ Francisca Ordaz dice Bernal Díaz que se casó con Juan González de León. Beatriz, tal vez sea la misma que Beatriz González esposa de Benito de Cuenca. DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, p. 178.

¹⁸⁷ Bernal habla de dos Bermudas. Pero Delamarre y Sallard afirman que una de ellas era Catalina Márquez esposa del herrero Hernán Martín. DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, p. 178.

Isabel Rodríguez,¹⁸⁸ Juana Martín, Mari Hernández, Catalina de Sotomayor,¹⁸⁹ Mari Giménez¹⁹⁰ y Elvira de Hermisillo.

Después de agosto de 1521 empezaron a llegar más mujeres. Con los primeros oficiales reales (factor, veedor, contador y tesorero) desembarcaron sus respectivas esposas. Se puede afirmar que tres de los cuatro oficiales enviados por el emperador Carlos en 1523 a Nueva España viajaron con ellas. Gracias a documentación posterior que así lo comprueba sabemos que, doña Marina de la Caballería (también conocida como María o Marina de Estrada, o María Gutiérrez) era la esposa del tesorero Alonso de Estrada. Ella declaró años después que llegó junto a su esposo e hijos a la Nueva España en 1523.¹⁹¹ El contador Rodrigo de Albornoz sólo mencionó que era casado,¹⁹² Gonzalo de Salazar habló de los hijos, criados y allegados que trajo consigo, pero no dio el nombre de su esposa.¹⁹³ Pedro Almíndez Chirino parece que no tuvo ni esposa ni hijos. En 1538, a su regreso a Nueva España, una Real Cédula confirmó que el veedor “no tenía casa” en la ciudad de México y pedía licencia para morar en la Casa de la fundición hasta que terminara de construir la que tenía empeizada.¹⁹⁴ Además de no tener casa, en sentido material, no hay rastro de herederos directos en los puestos públicos de la capital. Únicamente encontramos una cédula otorgando un corregimiento a su sobrino Lope Chirino, quien lo acompañó en su viaje de regreso a Nueva España en 1538.¹⁹⁵

Por otro lado, lo que también es posible mostrar es la presencia de un tipo de mujeres peninsulares en las islas y en la ciudad de México desde fechas muy tempranas: las prostitutas. Mujeres que vendían su cuerpo como una forma de ganarse la vida, es

¹⁸⁸ Delamarre y Sallard aseguran que esta Isabel pasó al Perú. No obstante, no parece que haya sido la misma. La regularidad de su nombre no ayuda a determinar qué fue de esta Isabel Rodríguez en particular. DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, p. 177.

¹⁸⁹ Esposa de Juan de Cáceres Delgado, mayordomo de Cortés.

¹⁹⁰ Esposa de Francisco Portillo, capitán que murió en el sitio de Tenochtitlán.

¹⁹¹ ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, pp. 219-220.

¹⁹² ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 2, p. 16.

¹⁹³ ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, pp. 189-190; ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 2, p. 290.

¹⁹⁴ Real cédula, [Carlos V a Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España], Toledo, 8 de noviembre de 1538, AGI, México, 1088, L. 3, f. 214.

¹⁹⁵ Real cédula, [Carlos V a Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España], Toledo, 24 de enero de 1539, AGI, México, 1088, L. 3, ff. 244-244v.

decir, que cobraban por un servicio. Esta precisión es necesaria porque parece que no se procuró diferenciar dentro de la tradición cristiana a quienes ejercían la prostitución como fuente de dinero de quienes llevaban simplemente una vida considerada libertina. Lotte van de Pol llamó la atención sobre este punto al explicar la diferencia que encontró en los archivos judiciales del siglo XVII en Amsterdam entre un comportamiento dissoluto a los ojos de las normas sociales (*hoererij*, putaísmo) y el acto de cobrar o de sustentarse vendiendo su cuerpo (*hoereren*, putear, prostituirse) que lentamente se fueron asociando hasta convertirse en la misma cosa y por lo tanto se refirieron bajo las mismas palabras.¹⁹⁶ De ahí, la necesidad de una lectura minuciosa de las fuentes hispanas de los siglos XVI-XVII que también tienden a confundir significados. Sin embargo, es posible notar que cuando las fuentes documentales fueron elaboradas por autoridades o personas seculares las referencias a la prostitución se relacionan casi siempre con el oficio, mientras que, los documentos emanados de corporaciones o personas religiosas de manera frecuente asociaron la prostitución con comportamientos estigmatizados.

El contador real Rodrigo de Albornoz le aseguró al Emperador en una carta de 1525 que gran parte de la pobreza de los primeros pobladores en la ciudad de México se debía al excesivo gasto en cosas como la ropa suntuaria. Albornoz le comunicó al rey que “mujeres de oficiales y *públicas* traen mas ropas de seda que un caballero en Castilla”.¹⁹⁷ Lo interesante, además de comprobar la amplia circulación y gusto por la seda entre esposas de burócratas de mediano rango, mujeres que en la península jamás hubieran podido usar ese tipo de telas por su condición social, es la mención de las mujeres “públicas” en la ciudad en una fecha tan temprana.

Esta investigación presupone que se habla de prostitutas peninsulares, o cuando menos de las islas, ya que denotan un gusto preferente por este tipo de tela a la que le

¹⁹⁶ Lotte van de Pol explicó que la palabra “prostitución” para referir el oficio se usó en Amsterdam hasta mediados del siglo XIX, en su lugar, los textos del siglo XVII y XVII hablaban de “putaísmo” (*hoererij*), “putas” (*hoeren*), “puta callejera” (*straathoer*), entre otras. Además, distinguió cuatro formas de ejercer la prostitución que jerarquizaba a las mujeres, según el lugar de trabajo, la frecuencia y los clientes. Es decir, había prostitutas de un solo hombre, prostitutas itinerantes en casas de citas discretas, prostitutas de clientes adinerados y prostitutas callejeras. POL, *La puta y el ciudadano*, pp. 4-11 y 17-34.

¹⁹⁷ Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 509. El subrayado es mío.

otorgan un valor superior, así como un uso ostentoso, lo que habla de mujeres relacionadas con los códigos culturales hispanos. Pensar en la posibilidad de que las naturales de los nuevos reinos entraran en esta apreciación es mínima. A pesar de que las investigaciones sobre el significado de las expresiones sexuales femeninas en el mundo mesoamericano todavía no son determinantes hay dos diferencias estructurales incompatibles con la cosmovisión occidental que sí se pueden demostrar. En primer lugar, era un hecho el que la sexualidad de las mujeres nahuas se manifestaba de manera pública, es decir, las expresiones de su rol sexual en la sociedad no se restringían a lo que hoy se puede asimilar al ámbito privado. Y, en segundo lugar, ha quedado demostrado hasta el momento que la sociedad mexica no condenaba el placer por sí mismo.¹⁹⁸ Además, como sugiere Camila Townsend en el caso de Malintzin, la adopción de prendas europeas por parte de mujeres nahuas apunta a que no fue inmediata.¹⁹⁹

La amplia presencia de prostitutas en los territorios recién conquistados no era novedad. Las autoridades seculares de las islas, por esas mismas fechas intentaban controlarla en sus territorios. Los ayuntamientos de la isla de San Juan y de La Española solicitaron licencias para fundar “casas de mujeres públicas” en sus ciudades. Las iniciativas correspondieron a dos hombres: Bartolomé Conejo pidió el permiso para Puerto Rico y Juan Sánchez Sarmiento para Santo Domingo.²⁰⁰

El rey respondió en 1526 al Consejo, justicias y regidores de estas ciudades otorgando las licencias y pidiendo se les otorgara solar para construir las casas. En ambos casos las solicitudes argumentaron “que por la onestad de la ciudad y mugeres

¹⁹⁸ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, pp. 275-280, 328 y MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, p. 129. En el siguiente capítulo se explicará con mayor profundidad por qué no es posible pensar en que las prostitutas fueran indígenas.

¹⁹⁹ TOWNSEND, *Malintzin*, p. 244.

²⁰⁰ “Licencia para edificar una casa de mujeres públicas [Puerto Rico]”, Granada, 4 de agosto de 1526, AGI, Indiferente, 421, L.11, f.105r (la referencia individual en PARES lo registra como 104r pero la foja tiene el número 105) y “Licencia para hacer casa de mujeres públicas [Santo Domingo]”, Granada, 31 de agosto de 1526, AGI, Indiferente, 421, L. 11, f. 141v. (Sucede lo mismo, PARES registra individualmente esta licencia en la foja 140r pero su localización en el libro general es 141v).

casadas della e por escusar otros daños e ynconvinyentes ay neçesidad que se hagan en ella casa de mugeres publicas".²⁰¹

La fundación de una mancebía no era vista como una contradicción en la configuración de una ciudad. Como bien lo explican Francisco Vázquez y Andrés Moreno las mancebías, lupanares, boticas, lenocinios, casas públicas, meretricios o puterías se crearon para regular la compra-venta de placer carnal en toda Europa durante el último tercio del siglo XIV.²⁰² Su gestión, cuidado y vigilancia siempre corrió a cargo de las autoridades municipales y su función fue asegurar el orden social basado en las alianzas familiares propio de la sociedad estamental que se estaba consolidando a inicios del siglo XVI en occidente.²⁰³ De ahí que se justifique su existencia en favor de las mujeres casadas.

La regulación de la prostitución en el Viejo Mundo se toleró bajo la premisa de “mal menor o necesario” hasta finales del siglo XVI.²⁰⁴ Pues controlando la actividad y los lugares de desahogo carnal se reducía la delincuencia, se evitaba la propagación de las epidemias²⁰⁵ y se daba un espacio a la expresión de la concupiscencia carnal (exclusivamente de los varones), potencial destructor de alianzas conyugales.²⁰⁶

Lo complicado es demostrar documentalmente cómo, en qué momento y cuántas prostitutas llegaron a las primeras ciudades y villas de la Nueva España, pero no se puede negar su existencia. Si en las islas de San Juan y La Española quedó demostrado que ya había mujeres dedicadas al comercio carnal en número suficiente como para solicitar el establecimiento de mancebías en 1526, qué les podría impedir desplazarse a la ciudad de México y alrededores desde fechas tempranas, cuando la regulación en puertos apenas se ensayaba.²⁰⁷ En todo caso, la inmediata aprobación de

²⁰¹ “Licencia para edificar una casa de mujeres públicas [Puerto Rico]”, Granada, 4 de agosto de 1526, AGI, Indiferente, 421, L.11, f.105r.

²⁰² VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla*, p. 24.

²⁰³ VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla*, pp. 26-34, 74.

²⁰⁴ VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla*, pp. 53-88; POL, *La puta y el ciudadano*, pp. 77-81.

²⁰⁵ VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla*, p. 89-96.

²⁰⁶ VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla*, pp. 38-42.

²⁰⁷ Sin afán de adelantar conclusiones sobre un tema que se sigue explorando, se puede afirmar que conforme avanza el siglo se multiplican las referencias de mujeres que viajan a las Indias bajo distintas denominaciones solas, muchas de ellas engañando, falseando información o inventando parentela para conseguir licencias. Véanse las siguientes referencias de ENCINAS, *Cedulario Indiano*, vol. 1: “Capítulo

la emperatriz Isabel de Portugal para hacer merced del “suelo de la casa publica de mançebia que en esta dicha ciudad [de México] se hiziese” hacia 1538, habla de una cantidad significativa de mujeres públicas que podrían administrar para redituar dinero en favor de las arcas de la ciudad.²⁰⁸

Investigaciones como las de Josefina Muriel y Diana Barreto, ya habían destacado las solicitudes para fundar mancebías en las islas y en México desde fechas tempranas. Sin embargo, sólo se explicaron como parte del traslado de corporaciones peninsulares al Nuevo Mundo necesarias para la transformación de la ciudad en núcleo urbano hispano, como dispositivo para controlar la sexualidad de las mujeres y separarlas en modelos: puta, madre o monja.²⁰⁹ Pero no se problematizó su presencia y las posibilidades y límites de actuación en la tierra de conquista.

Sobre todo, no se notó el hecho de que la solicitud y posterior aprobación significaba una presencia significativa de mujeres que ejercían el oficio de prostitutas, y también una forma de organización femenina, regenteada por las autoridades seculares de la ciudad. Según le contó Albornoz al rey, en 1525 las mujeres públicas vestían sedas y se paseaban por la ciudad junto a las esposas de los funcionarios. El contador, aunque no dejó claro cómo diferenciaba unas mujeres de otras, enfatizó en la flexibilidad del uso de prendas que se creían propias de una clase social en la península. Es decir, en los primeros años de la ciudad de México como asentamiento español, las prostitutas podían usar y presumir prendas de seda y andar por la ciudad junto a las esposas de los oficiales.

A pesar de esta mención tan temprana (1525) y de la cédula de la emperatriz Isabel de Portugal favoreciendo a la ciudad con solares para fundar la mancebía en México en 1538, todo apunta a que la casa no se construyó durante el siglo XVI. Las actas de Cabildo, como lo destaca Josefina Muriel, hacia 1542 y 1587 continuaban refiriéndose a la mancebía como una propuesta de construcción, como un proyecto no

de carta que escribió el consejo a los oficiales de Sevilla”, 19 de agosto de 1552, p. 403; El rey Felipe II, “Cedula que manda que no se de licencia a mugeres solteras para passar a las Indias”, Madrid, 8 de febrero de 1575, p. 401; Instrucciones al virrey de Perú Luis de Velasco, p. 315; Instrucciones al virrey de México Gaspar Zúñiga y Acevedo, p. 338.

²⁰⁸ Real Cédula, La emperatriz Isabel de Portugal a la Ciudad de México, Valladolid, 9 de agosto de 1538, AGI, México, 1088, L. 3, ff. 152r-152v, un duplicado en ff. 158v-159r.

²⁰⁹ MURIEL, *Los recogimientos de mujeres*, pp. 33-35 y BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 158-142.

iniciado.²¹⁰ Esto no quiere decir que las prostitutas desaparecieran, simplemente demuestra que no fue posible concentrarlas en un solo lugar y ponerlas bajo el control del Ayuntamiento de la ciudad.²¹¹

En resumen, desde 1520 la migración femenina fluyó de manera constante a la Nueva España, tanto de las islas como de la península. Mujeres doncellas, casadas y prostitutas no dejaron de desembarcar en las costas de la villa de la Vera Cruz. Es posible documentar sólo una parte de su movilidad, en particular la de las esposas de funcionarios y conquistadores, no así de aquellas que viajaron sin registro ya fuera como criadas, esclavas, mancebas o meretrices.

La Segunda Audiencia de la Nueva España reportaba en 1533 a la Emperatriz que “de veinte dias a esta parte hay venido ansi desos reinos como dela ysla española doze o treze doncellas y casadas y todas personas de honra”.²¹² Las islas formaron parte integral del circuito de comunicación y movilidad hacia la Nueva España. Además de haber sido un espacio experimental de conversión y dominio, fue el lugar de adaptación de los cuerpos y de las experiencias de los peninsulares que facilitaron en gran medida la expansión de los dominios del rey de Castilla.

Motivar el arraigo preocupó mucho a la corona, pues de ello dependía la consolidación de su presencia en el Nuevo Mundo, por ello dedicó gran parte de sus esfuerzos a facilitar la llegada de las esposas de los conquistadores y a incentivar el viaje de pobladores casados, como las formas más efectivas de obligar a los peninsulares a echar raíces en las nuevas ciudades. Pero a pesar de la paulatina llegada de esposas y mujeres españolas casaderas, la consecuente expansión de las fronteras y sobre todo el descubrimiento de los reinos del Perú, retrasó el asentamiento y la consolidación de la población peninsular. La movilidad de los hombres de conquista

²¹⁰ MURIEL, *Los recogimientos de mujeres*, p. 35.

²¹¹ En la actual calle de Mesones con esquina Las Cruces (7ma Calle de Mesones o también conocida como Calle de las Gallas entre 1869 y 1928) se encuentra una placa que dice lo siguiente: “En esta calle se establecieron en el siglo XVI las primeras casas de Tolerancia en la Ciudad”. A diferencia de la mancebía que intentó fundarse bajo la administración del Ayuntamiento de la Ciudad, las casas a las que se refiere la placa funcionaban bajo la dirección de particulares.

²¹² ARRANZ MÁRQUEZ, “Emigración española”, pp. 63-91. La primera fase de despoblamiento se relaciona con el impulso que Fernando el Católico desde 1508 dio a nuevas expediciones de descubrimiento y colonización en Veragua y Urabá, es decir, en los lugares aún inexplorados de Centroamérica. ARRANZ MÁRQUEZ, *Don Diego Colón*, pp. 87-89.

dio inestabilidad a los emplazamientos urbanos y colocó en una situación de vulnerabilidad el control político de las minorías españolas en las nuevas tierras.²¹³ La corona sabía que mientras no se obligara a los conquistadores europeos a convertirse en vecinos de una república, es decir, a permanecer en los lugares pacificados, lo conseguido con o sin mucho esfuerzo no tendría futuro. En este proceso la llegada de las mujeres se volvió imprescindible, sobre todo el aumento de enlaces matrimoniales ya fuera con naturales, mestizas o peninsulares. Por eso y a lo largo de todo el siglo XVI no se dejó de insistir en la obligatoriedad de la vida maridable de los casados, en ofrecer las facilidades para conseguirlo, y al notar la resistencia de los colonos, en elevar las penas para disminuir la desobediencia.

La historiografía antillana ha señalado que el principal desequilibrio social en las islas se debió a la constante redistribución de los indios, aunado a las enfermedades, las rebeliones provocadas por los excesivos abusos y los pleitos entre los dirigentes españoles. La situación no fue diferente en tierra firme, los pleitos entre peninsulares no cesaron (Narváez 1520, Salazar y Chirinos en 1524, la Primera Audiencia 1528-1530, Montúfar 1555-1570). Y la redistribución de indios también fue constante (Cortés 1521-1523, Salazar y Chirinos 1524-1525, Primera Audiencia 1528-1530, visitador Valderrama 1566) y las enfermedades hicieron estragos en la población nativa desde fechas muy tempranas, sin embargo el desequilibrio social en territorios mesoamericanos no fue tan profundo como en las islas, debido tal vez, al soporte de las estructuras indígenas que no se destruyeron inmediatamente sino que se aprovecharon para mantener un orden funcional hasta que los colonos (llegados y aculturados) fueran los suficientes como para dominar la tierra.

Durante el proceso de conquista, destacaron las acciones particulares de algunas mujeres, pero, como ya se va vislumbrando, la preocupación por congregarlas o agruparlas creció a la par que su número. No obstante, mientras mujeres de las más

²¹³ “porque estos tales nunca viven de assiento en ella, y assi nunca se perpetuan ni atienden a edificar, plantar, ni criar, ni sembrar, ni hacer otras cosas que los buenos pobladores suelen hacer”, El rey Carlos, “Cédula que manda a las audiencias de las Indias la orden de guardar en embiar a estos Reynos los casados que tuvieren en ellos sus mugeres”, Valladolid, 19 de octubre de 1544, en ENCINAS, *Cedulario indiano*, vol. 1, p. 415.

diversas calidades y oficios llegaban a residir a la Nueva España, la organización de las mujeres indias presentó el siguiente punto a resolver: cómo y a quiénes integrar.

CAPITULO 2. LA ORGANIZACIÓN DE LAS MUJERES INDIAS

A finales de 1524 la situación de la naciente Nueva España entraría en una etapa de incertidumbre y desgobierno. Hernán Cortés, quien hasta entonces había concentrado la autoridad peninsular en Mesoamérica, entraría en contacto con nuevos actores políticos que necesariamente iban a dividir, cuestionar o negociar su poder. Por un lado, los oficiales reales que llegaron a inicios de año y por el otro, los 12 frailes franciscanos que desembarcaron en mayo y entraron a Tenochtitlan a mediados de junio. Hernán Cortés permaneció muy poco tiempo con los nuevos personajes pues decidió, en mala hora para él, emprender un viaje a las Hibueras en persecución de Cristóbal de Olid, en octubre de 1524, dejando a merced de sus detractores y de los nuevos oficiales el incipiente gobierno español de la Ciudad de México.²¹⁴

Bajo este contexto hostil, los franciscanos comenzaron a trabajar en la conversión de los indios no sólo de la ciudad sino de toda la cuenca lacustre apoyados casi en su totalidad por los caciques aliados. El reto era titánico; poco más de una docena de religiosos debían evangelizar a sociedades enormes, politeístas y polígamias en un idioma nuevo y respetando en la medida de lo posible la autoridad de los locales.

Las indígenas mexicas en la opinión de un funcionario real

Hernán Cortés partió hacia las Hibueras en octubre de 1524. Y el contador Rodrigo de Albornoz escribió al emperador el 15 diciembre de 1525 informando, a la par que la fidelidad del conquistador, su supuesta muerte en Xicalanco, y de manera muy sucinta

²¹⁴ Cortés en una carta fechada 15 de octubre de 1524 le explica al emperador las razones que lo hacen perseguir a Cristóbal de Olid en las Hibueras. La principal es el miedo que tiene a la confabulación de Olid con Diego Velázquez para quitarle la tierra que él había ganado. Carta, [Hernán Cortés a Carlos V], Tenustitán, 15 de octubre de 1524, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 481. La misma carta publicada en Doc. 36. Carta reservada, Hernán Cortés al emperador, Tenustitan, 15 de octubre de 1524, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 1, pp. 285-295.

el levantamiento de “algunos comuneros” en contra de la corona que vivía la ciudad de México en esos momentos.²¹⁵

En diciembre de 1525 únicamente gobernaban dos de los cuatro oficiales reales en quienes Cortés había delegado la gobernación. Salazar y Chirinos de manera arbitraria dirigían despóticamente el territorio conquistado; cargaron nuevos tributos a algunos pueblos de indios y ajusticieron a opositores. Tras la difusión de la noticia falsa de la muerte de Cortés por parte de Diego de Ordaz, embargaron sus bienes y persiguieron a sus aliados.²¹⁶ Sin mucho detalle, y sin enfatizar la gravedad de las circunstancias, Rodrigo de Albornoz se limitó a mencionar los principales problemas y a pedir al rey “provea de remedio é justicia” lo más pronto posible.²¹⁷

El testimonio y opinión de Albornoz es relevante en sí mismo porque presenta un panorama incierto en el que se deben tomar medidas concretas y rápidas para asegurar la tierra ganada una vez que el principal conquistador ya no está. Esta es la razón por la que la carta contiene una serie de sugerencias, avisos y descripciones que tienen como objetivo fortalecer la incipiente y frágil organización hispánica de finales de 1525. Entre todo lo que propuso el oficial concerniente a la empresa de evangelización y organización de los indios destaca la sugerencia de crear un monasterio de mujeres para las niñas nobles indígenas.

Rodrigo de Albornoz sugirió que se enviaran más franciscanos y se nombraran obispos. El sentido por lo que propuso esto último fue sencillamente utilitario, para la contabilidad de la Real Hacienda y por tanto para facilitar su trabajo. El contador argumentó que:

no habiendo obispo, mi oficio de contador está más extendido, porque yo hago las rentas y libro de salarios á los clérigos, y todo lo que mas se

²¹⁵ Carta, [Rodrigo de Albornoz al Emperador], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, pp. 484-511. La original en AGI, Patronato 184, R. 2, 27 ff.

²¹⁶ MARTÍNEZ, Hernán Cortés, p. 451-452.

²¹⁷ Otro documento crucial que relata lo ocurrido entre octubre de 1524 y octubre de 1525 con mucho más detalle y enfatizando la gravedad del asunto es la “Memoria de lo acaecido en esta ciudad después que el gobernador Hernando Cortés salió della”, atribuida al tesorero Alonso de Estrada. “Memoria”, [Alonso de Estrada, atribuida, s. l., 1526], en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, pp. 512-525.

gasta es con libranza mia en nombre de V. M., y viendo obispo no tengo en ello que hacer²¹⁸

No debieron ser muchos los clérigos a los que debía de pagar salarios y llevar rentas. Pero tal vez, el motivo tenga una aspiración muy clara. Gran parte de la recaudación fiscal, en teoría, dependía de los conquistadores convertidos en encomenderos. En ellos recaía la responsabilidad de mantener a los frailes y separar la parte del rey. La llegada de un obispo implicaría la organización del clero bajo sus órdenes, y consecuentemente la separación de las esferas temporal y espiritual.

Por otra parte, la conveniencia del obispo no sólo se justificaría por eso. Rodrigo de Albornoz argumentó también la necesidad de hacer notar la jerarquía de la Iglesia a los naturales mostrando la reverencia y autoridad de un obispo y el fasto de la liturgia.²¹⁹ Parece que por la forma en la que se refirió a los religiosos, a quienes nombró una sola vez en buenos términos, no le simpatizaban del todo por la cercanía de estos con los conquistadores y con los indios, en cuyas alianzas el contador veía un obstáculo para la organización y el aumento de las rentas reales. Quizá esta sea otra razón por la que creyó conveniente la presencia de una autoridad intermediaria fuerte entre los funcionarios del rey, los religiosos y los indios que facilitara las negociaciones y la recaudación del tributo para el rey.

Al igual que Hernán Cortés al hablar de los indios, claramente distinguió dos grupos sociales entre los indios: la gente principal y la gente común. Y sólo para los hijos de caciques y principales es que propuso, de manera diferenciada, una forma de evangelización e inclusión particular. Para los niños nobles planteó una educación sacerdotal mientras que para las niñas pidió al emperador:

mandar para un *monasterio de mujeres* en que se instruyan las hijas de señores principales, y sepan la fe y aprendan hacer cosas de sus manos, y quien las tenga en orden y concierto hasta las casar *como hacen á las beguinas en Flandes*.²²⁰

²¹⁸ Carta, [Rodrigo de Albornoz al Emperador], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 500.

²¹⁹ Carta, [Rodrigo de Albornoz al Emperador], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 500.

²²⁰ Carta, [Rodrigo de Albornoz al Emperador], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 501. El subrayado en mío. El original en “Rodrigo

Esta referencia no es nueva para la historiografía. Lino Gómez Canedo en su obra *La educación de los marginados durante la época colonial* ya lo había notado sin mayor trascendencia,²²¹ al igual que estudios más recientes que tratan sobre la vida conventual femenina. Jacqueline Holler mencionó la carta del contador Albornoz para demostrar que la utilidad doctrinal del “buen ejemplo” era completamente compartido por personas seculares, como el funcionario real. Es decir, para Holler, el comentario del contador comprobaba la idea de que una vida ejemplar también servía como método de conversión. De tal suerte que la predicación de los franciscanos (contenida en sermones, obras de teatro, catecismo dominical) se reforzaría o complementaría con la presencia de mujeres castellanas viviendo bajo el máximo modelo cristiano de feminidad: la monja.²²² Diana Barreto lo leyó como un antecedente de la participación de la corona en el proyecto de evangelización indígena femenina.²²³ Mientras que, Cristina Ratto en su trabajo sobre el convento de San Jerónimo lo citó como la primera propuesta en la Nueva España para establecer conventos de monjas. Esta última, no profundizó en el asunto puesto que su estudio se centró en el siglo XVII y no en los inicios del XVI. Pero refiere la carta de Albornoz como argumento para mostrar la estrecha relación y dependencia entre el mundo urbano y los conventos de monjas.²²⁴

En 1525 Tenochtitlán estaba lejos de ser un poderoso centro urbano hispanizado. Aún se cuestionaba la pertinencia de asentar la ciudad española sobre la ciudad lacustre. Rodrigo de Albornoz estimó unas 150 casas de españoles en el centro de la isla de Tenochtitlan para finales de 1525.²²⁵ Y explicó la dificultad que representaría a la larga abastecer la ciudad, defenderla y mantenerla en buen estado en medio de la laguna, por lo que apoya la idea de mudarla a Coyoacán o Tezcoco, o algún

Albornoz: noticias sobre Cristóbal de Olid”, Temistitlan, 15 de diciembre de 1525, AGI, Patronato, 184, R. 2, f. 8v.

²²¹ GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, p. 97.

²²² La vida ejemplar como método de conversión se vió entre los franciscanos como un camino seguro y eficaz para transformar la vida de los nuevos vasallos cuando se dieron cuenta de la capacidad de los indios de imitar “todo lo que ven”. Esta idea se relaciona estrechamente con la propuesta didáctica que utiliza los “exempla” para promover modelos de comportamiento entre la población que se busca doctrinar. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, pp. 49-53.

²²³ BARRETO, “La fundación del convento”, p. 51.

²²⁴ RATTO, “El convento”, p. 190.

²²⁵ José Luis Martínez sugiere que hasta mediados de 1523 comenzaría la ocupación española de la antigua Tenochtitlán. MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, p. 413.

otro sitio en tierra firme. El contador reconoció muy bien y se lo hizo notar fuertemente al emperador que “ni á unos ni á otros [indios] no les contenta estar sujetos de los cristianos”.²²⁶ Y enfatizó repetidas veces el peligro potencial de una sublevación indígena contra los españoles.²²⁷ El asentamiento español estaba lejos de ser asegurado y no solamente por la hostilidad indígena que sentían todos los europeos sino porque faltaban vecinos dispuestos a quedarse a vivir en la ciudad con sus familias.

En su carta, el contador Albornoz repetidas veces señaló la preocupación por afianzar el asentamiento hispano y planteó tres puntos para conseguirlo. Primero acusó como la principal desventaja el hecho de que los aventureros sólo planeaban estar de paso por las Indias. De ahí la urgencia por incentivar u obligar la vecindad permanente. Instó a reunir a los conquistadores casados con sus legítimas esposas una vez pacificada la tierra. Y, por último, propuso como complemento indispensable fomentar el cultivo de la tierra.

Albornoz sugirió, para agilizar el arraigo peninsular, el envío de labradores. Al igual que la propuesta del “monasterio de mujeres”, el funcionario pidió que:

mandase venir tres ó cuatro mil labradores, así de la Andalucía como de Castilla, y que viniesen á poblar la tierra *con sus mujeres y casas*, y que trajese cada uno su aderezo de labranza y pla[n]tas de viñas y árboles; y estos se repartiesen acá por las provincias²²⁸

²²⁶ Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 507.

²²⁷ Albornoz argumentó los peligros potenciales asegurando que “ahora” los indios ya están “tan diestros e instruidos en los ardides de guerra de los cristianos” que cuentan con el suficiente conocimiento para derrotarlos fácilmente. Y completó el cuadro trágico asegurando que la enemistad entre mexicas y los demás grupos indígenas que permitió la derrota de los primeros “ya no está” y “es de creer que cada y cuando vean tiempo lo procurarán”. Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 507. Fernández de Oviedo relató un intento de alzamiento indígena a inicios de 1525 reprimido brutalmente por el licenciado Alonso Zuazo, en ese momento justicia mayor. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general*, vol. 4, l. 50, cap. 10, párrafo 29, p. 510. También Hernán Cortés se lo hizo saber al Emperador. En su carta redactada antes de partir a las Hibueras dijo que: permitir el trato directo entre los indios y los españoles incrementaría los abusos de estos últimos provocando rebeliones “y como ya mas diestros de nuestras cosas podrían buscar muchos géneros de armas contra las nuestras para se defender y ofender, que tienen para esto asáz habilidad; y como sean gentes sin número y nosotros en su comparación meaja, muy brevemente nos acabarian”. Carta, [Hernán Cortés a Carlos V], Tenustitán, 15 de octubre de 1524, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 472.

²²⁸ Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 498. El subrayado es mío.

La alternativa de enviar labradores para poblar tenía varias ventajas desde el punto de vista del contador. En primer lugar, se agilizaría la colonización puesto que llegarían con “sus mujeres y casas”. Y en segundo lugar, al traer labradores y repartirles entre 100 y 200 indios en administración se evitarían las resistencias a la contribución y eso facilitaría la recaudación. De tal suerte que los labradores actuarían como un contrapeso para los conquistadores en la demanda de mano de obra india y en su negativa a arraigarse y cultivar la tierra. Esta última propuesta de Rodrigo de Albornoz también tuvo como objetivo consolidar el dominio europeo a partir de la imitación y adopción de prácticas hispanas por parte de las comunidades indígenas. Según él, los indios imitarían la forma de vida y las técnicas de labranza de los españoles y así se facilitaría su inclusión en una sociedad que aspiraba a establecer “la orden y forma de vivir en España”.²²⁹

Con la experiencia del exterminio de la población nativa de las Antillas, las autoridades españolas y el emperador intentaron manejar con mayor cautela los temas del cuidado y preservación de sus nuevos súbditos americanos. Para Rodrigo de Albornoz, la Nueva España era “muy diferente de todas las otras islas é tierras”,²³⁰ esto daría razón de ser a su petición sobre los colegios de niños nobles y los “monasterios de mujeres” para niñas principales.

A diferencia de la función que el contador deseaba darles a los que llama “colegios” para indios caciques en la que sí se expresa el deseo de ordenarlos para facilitar la evangelización, los “monasterios de mujeres” servirían para evangelizar, industrializar y proteger a las indígenas hasta que pudieran casarse. Es decir, la intención era formarlas para el matrimonio, pues en ningún momento se expresó el mínimo deseo de formar mujeres consagradas al servicio de Dios. Rodrigo de Albornoz usó la palabra “monasterio” pero no dice de monjas sino de mujeres, como si quisiera hacer referencia a una congregación con fines doctrinales, prácticos y asistenciales nada más.

²²⁹ Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 499.

²³⁰ Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 494.

Flandes en el horizonte de las propuestas de organización femenina

Albornoz no sugirió personas particulares para dirigir el “monasterio de mujeres”, es más, ni siquiera llamó la atención en el envío de mujeres peninsulares para “doctrinar” a las indias. Sólo mencionó que se deberían organizar como las “beguinas” flamencas. Esto, además de ofrecer una línea de investigación para reflexionar sobre esta forma de organización femenina, también habla de la manera en la que el contador le describió a Carlos V las nuevas tierras. Las referencias a Flandes son constantes en la carta. Por ejemplo, compara “el rio arriba de Xicalugo [Xicalanco]” con el Rhin, o bien, en el momento de hablar de la construcción de caballerizas en el terreno lacustre dice que hacen el suelo “de madera como Flandes”. Al referirse al ingenio de los indios en la elaboración de productos occidentales también menciona que llegan a hacer aunque con imperfecciones “tapicería á la manera de Flandes”.²³¹

Indudablemente, Flandes y otras ciudades de las Provincias Unidas estuvieron conectadas con los territorios americanos sobre todo durante el reinado del emperador. Los primeros franciscanos en Mesoamérica eran flamencos: fray Pedro de Gante, fray Juan de Tecto y fray Juan de Ahora.²³² Adriaan Florisz (Utrecht 1459-Roma 1523), cardenal Adriano de Utrecht y futuro Papa Adriano VI, fue profesor de Carlos y posteriormente su regente en Castilla desde 1515. Además, Adriaan Florisz trabajó como profesor y rector en la Universidad de Lovaina, alma mater de Pedro de Gante, y también fue *pastor* del Gran Beguinaje de la misma ciudad (Groot Begijnhof van Leuven).²³³

La forma de vida llamada “beguinaje” apareció a la par que los conventos femeninos de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) a partir del siglo XIII sobre todo en grandes centros textiles del centro de Europa.²³⁴ Las beguinas fueron

²³¹ Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, pp. 486, 499 y 507-508.

²³² Sus nombres en holandés: Juan de Ahora, Johan Ven der Auvera; Juan de Tecto, Juan de Toict o Johan Dekkers; Pedro de Gante, Pedro de Mura, Peter Van der Moere, o Moor o de Muer. TORRE VILLAR, *Fray Pedro de Gante*, p. 3.

²³³ OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, p. 38, TORRE VILLAR, *Fray Pedro de Gante*, p. 11.

²³⁴ Olyslager afirma que el único lugar donde no se ha detectado la presencia de beguinas es en Inglaterra e Irlanda. OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, p. 11.

mujeres religiosas pero diferentes a las monjas no sólo por la flexibilidad de sus promesas sino también por su forma de vida y subsistencia.²³⁵

Las beguinas vivían de la venta de trabajos manuales, sobre todo textiles (elaboración de tela y manufactura de ropa) y expresaban su religiosidad en múltiples y variadas obras de caridad: cuidaban enfermos, protegían a pobres, a viudas, a ancianos, a huérfanos, preparaban cadáveres y educaban a niños y niñas por igual.²³⁶ Esta religiosidad femenina se podía vivir en comunidad, de manera solitaria o dentro del núcleo familiar. Y no se restringía a mujeres solteras y doncellas, pues las hubo jóvenes vírgenes, casadas y viudas sin ningún tipo de contradicción.²³⁷ Algunos autores mencionan que hubo comunidades dependientes de las autoridades municipales,²³⁸ sin embargo, no es posible afirmar que fuera una característica común.

Tampoco puede considerarse un fenómeno exclusivamente urbano o rural. Las beguinas estaban dispersas por las grandes ciudades, pero también las hallaban en villas y pueblos. Ningún voto solemne regía sus vidas sólo el servicio y la caridad al prójimo. Si acaso se distinguían por portar algún hábito que las relacionaba con alguna orden religiosa y que hacía notar su particular forma de vida.²³⁹

El fenómeno beguino no tuvo una sola forma de expresión, pero sí un ámbito de injerencia particularmente claro en las ciudades del centro y norte europeo. Su nombre y su organización adquirieron una forma particular en las ciudades flamencas, al punto que W. A. Olyslager llegó a afirmar que sólo la región flamenca tuvo beguinajes.²⁴⁰ La razón de su florecimiento en aquellos espacios específicos fue la

²³⁵ OPITZ, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en DUBY y PERROT (ed.), *Historia de las mujeres*, v. 2, pp. 885-891; MILAGROS RIVERA, “Las beguinas y beatas”, pp. 750-752; SWAN, *The Wisdom*, pp. 13-16.

²³⁶ GRAÑA, “Vivir la vida celestial”, pp. 528-541; SWAN, *The Wisdom*, p. 19, 71-83.

²³⁷ SWAN, *The Wisdom*, p. 23-35.

²³⁸ OPITZ, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en DUBY y PERROT (ed.), *Historia de las mujeres*, v. 2, pp. 885-891.

²³⁹ Es probable que el nombre de esta forma de religiosidad femenina provenga del uso de una prenda o de una forma de vestir. Por ejemplo: la palabra *béguin* aparece en la novela de Marcel Proust haciendo referencia a un atuendo distintivo parecido al usado por las religiosas. “Elle portait au-dessus d'une mante de drap noir un petit béguin blanc, presque de religieuse”. PROUST, *Du côté de chez Swann*, p. 86.

²⁴⁰ “Only the Flemish region has begijnhofs”. OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, p. 9. Laura Swan dice que también los llegaron a conocer como *civitas beghinarum* o ciudad de beguinas (Curtis begijnhoven). Ella usa *court beguinages* para referirse a los grandes complejos construidos en los Países Bajos. SWAN, *The Wisdom*, pp. 52, 54.

enorme actividad artesanal y política de las ciudades flamencas aunado a la protección que obispos, papas y duques de la zona dieron a las beguinas de sus jurisdicciones, a la ortodoxia de éstas y a su forma disciplinada de organización.²⁴¹

Los beguinajes flamencos que sobrevivieron a las persecuciones apostólicas del siglo XIV fueron los que Olyslager denomina beguinas encerradas (*beghinae clausae* o *begijnhofs*). Estos fueron conjuntos cerrados de pequeñas casas habitadas exclusivamente por mujeres y niños dentro de las ciudades medievales flamencas, autosuficientes económicamente, con su propia iglesia, cementerio y enfermería; dirigidas por cuatro maestras principales y un sacerdote al que denominaban pastor.²⁴²

El Gran Beguinaje de Lovaina (Groot Begijnhof van Leuven) fue creado a inicios del siglo XIII, se estima que entre los años 1232 y 1234. Y todas sus funciones estuvieron encaminadas a brindar refugio y atención a mujeres de múltiples estratos. Las mujeres de familias nobles encontraron en el beguinaje una alternativa al matrimonio, ya fuera que no quisieran contraerlo o que por alguna otra cuestión no se pudieran o no se lograran casar. También sirvió como una forma de vivir la viudez.²⁴³ A las mujeres menos favorecidas les ofreció una forma de vida proporcionándoles casa, cuidados, comida y todas las condiciones para trabajar.²⁴⁴

La vida al interior del beguinaje se rigió por unos estatutos propios y muy sencillos. Las beguinas prometían obediencia a sus superiores (maestras y pastor), y vivir una vida célibe y sin ostentación mientras estuvieran en el beguinaje. Las mujeres que llegaban con alguna propiedad debían donarla para que a su muerte la administrara la congregación; y una vez aceptadas podían salir, incluso viajar o permanecer en la

²⁴¹ OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, pp. 112-113.

²⁴² OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, pp. 22-26. Se estima que se fundaron unos 70 beguinajes en Flandes entre 1230 y 1295, algunos con poblaciones de hasta 1000 habitantes. Muchos de ellos cuentan una larga vida pues hay constancia de la supervivencia de siete hasta el siglo XX. OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, pp. 19-22, 26. Véase también SWAN, *The Wisdom*, pp. 52-69.

²⁴³ OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, p. 28; SWAN, *The Wisdom*, p. 57.

²⁴⁴ “Since most of the self-supporting women and girls of the 13th century earned their living in the weaving industry, the site had to be near a river and fields, with were necessary for washing wool and bleaching linen. On such a site, securely ringed by walls or canals and with gates that were closed at night, the beguines built their first small houses around their own chapel with their own pastor and cemetery.” OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, p. 23.

ciudad por días con el permiso de los superiores, o bien, mudar de vida y casarse si así lo decidían.²⁴⁵

La vida religiosa abierta del beguinaje, que tanto incomodó a las autoridades eclesiásticas, permitió múltiples expresiones de caridad.²⁴⁶ Dentro del complejo hubo tres lugares con representación política y gestión administrativa, a saber: la iglesia, la enfermería y la Mesa del Espíritu Santo (*Tafel van de Heilige Geest*), un fondo para pobres y su aparato gestor.²⁴⁷ Todas convivieron bajo la guía y cuidado de cuatro maestras jefas (*Chief Mistresses*) y el pastor. De estos tres, la enfermería se dedicó al cuidado de las mujeres con algún tipo de malestar físico, la Mesa del Espíritu Santo tuvo la responsabilidad de remediar las necesidades materiales de las beguinas pobres por medio de la administración de donaciones,²⁴⁸ y las beguinas de la iglesia cultivaron el canto y cuidaron la liturgia. Finalmente, no se puede olvidar una de las funciones más destacadas por su número e importancia del beguinaje: la educación de niños y niñas de entre 5 y 16 años.

Es preciso señalar que también se fundaron conventos dentro del beguinaje; estos no tuvieron la representación que los otros tres, pero sí la posibilidad de crear sus propias reglas, ligeramente más rigurosas que las generales. Las beguinas de los conventos o “casas pobres” gozaron de una manutención anual que les permitía vivir una vida de mayor contemplación, retiro, trabajo manual y vida común, sin variar su nombre ni someterse a ninguna regla o autoridad extra.

²⁴⁵ SWAN, *The Wisdom*, pp. 52-53, 58-61.

²⁴⁶ La historiografía anglosajona ha denominado laicas a las mujeres que se vivían entre la vida monástica y la vida seglar. A mí me parece poco afortunado el uso del término en un contexto anterior al siglo XIX. Funciona para establecer un criterio de diferenciación, pero lleva la división/oposición tajante de monjas/seglares a una época en la que las manifestaciones de religiosidad eran mucho más diversas.

²⁴⁷ OLYSLAGER, *The Groot Begijnhof*, p. 44; SWAN, *The Wisdom*, p. 59.

²⁴⁸ La historia medieval de estas organizaciones no está del todo clara. Pero estudios de la edad Moderna dan señales sólidas de su importancia y trascendencia. Véase por ejemplo KAPPELHOF, “De hoeven van de *Tafel van de Heilige Geest*”, pp. 1-52. (“Las granjas de la Mesa del Espíritu Santo de ‘s-Hertogenbosch. Formación, gestión y liquidación de un gran complejo de granjas 1470-1763”). Este artículo fue publicado originalmente en el primer número de *Noordbrabants Historisch Jaarboek*, en 1984. La publicación aumentada y revisada que utilizo apareció en la plataforma de Academia.edu en agosto de 2015.

https://www.academia.edu/15104671/The_farms_of_the_Table_of_the_Holy_Spirit_in_s-Hertogenbosch._Formation_management_and_liquidation_of_a_large_complex_of_farms_1470-1763. [Recuperado el 16/08/21]

El funcionamiento general de beguinajes como el de Lovaina se mantuvo de las rentas de las propiedades que poseían dentro y fuera de la ciudad. Las beguinas más pobres subsistieron mediante donaciones o rentas vitalicias, pero la mayoría trabajaron por su sustento de diferentes formas: elaborando tela, tiñéndola o recibiendo un salario como enfermera, portera o institutriz del beguinaje.

Esto da una idea de lo que se pensó hacer con las mujeres principales nahuas. El contador apoyaba la fundación de un modo de vida femenina comunitaria, más flexible y más diversa que los conventos de clausura o los beaterios castellanos del siglo XV. Tal parece que quiso organizar a las indígenas y fomentar su trabajo manual bajo la expresión de vida religiosa intermedia (ni monjas ni laicas) de las beguinas flamencas, de tal suerte que fueran autosuficientes, provechosas para la conversión y para la ciudad.

Entonces cabe preguntarse por los motivos que llevaron a proponer la fundación de un “monasterio” para mujeres a manera de beguinaje en 1525. Es posible imaginar que las mujeres principales nahuas constituyan un número visiblemente significativo como para darse a notar al funcionario. Si se toma en cuenta las informaciones de seculares y religiosos sobre el número de mujeres que vivían con cada noble y principal mesoamericano²⁴⁹ y sumamos la constante actividad belicosa, se puede estimar un superávit de mujeres principales inherente a la sociedad precolombina. Ahora bien, si a esto se suma el contexto de guerra desde la llegada de los españoles y las muertes de los aliados es muy probable que la diferencia entre la población femenina y masculina se agrandara.²⁵⁰

Es fundamental no perder de vista que el monasterio se solicitó para mujeres principales, por lo que las mujeres de los macehuales muertos o vencidos no se están contemplando aquí. Lo que sin duda también habrá de tenerse en cuenta al estudiar la

²⁴⁹ “los indios tienen algunos á diez y veinte mujeres, en especial los que son personas principales, acaece á tener unos veinte o treinta hijos”. Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, p. 492.

²⁵⁰ José Luis Martínez estima que de parte de los grupos indígenas aliados las bajas superaban los 50,000 guerreros, únicamente durante los meses del sitio de Tenochtitlan. MARTÍNEZ, Hernán Cortés, pp. 330-332.

reconfiguración de la sociedad y de los señoríos indígenas en la primera mitad del siglo XVI.

La poligamia de los señores principales indígenas también puede tenerse en consideración al indagar las razones del mayor número de mujeres principales. La tolerancia a la forma de vida de los antiguos señores durante los primeros años de organización hispánica fue necesaria y hasta compartida por los conquistadores. Los frailes no pudieron prohibir de manera tajante esa costumbre en los primeros años de misión. Se necesitó más tiempo, más personal y más apoyo secular para conseguirlo parcialmente.

Ante tal panorama resultaría entonces insuficiente la solicitud de Rodrigo de Albornoz, quien sólo pidió dinero para fundar un único “monasterio de mujeres” indias.

“Monasterios” de indias ¿la continuidad de una práctica prehispánica?

Hasta el momento no es posible afirmar con exactitud si la solicitud del contador encontró apoyo en el emperador o en alguno de los oficiales del Consejo de Indias. Pero lo que sí es posible demostrar es la atención que otros actores dieron a las mujeres nahuas principales. La historiografía conventual novohispana ha defendido que fueron los franciscanos y Hernán Cortés (que no había muerto en las Hibueras) los responsables de organizar bajo la idea de “monasterio” y no de “beguinaje” la doctrina y conversión de las nobles indias. Entre 1526 y 1528 se puede decir que funcionaban por lo menos dos casas de instrucción femenina en Nueva España, a saber, una en Tezcoco y otra en Huejotzingo. Es probable que estas casas respondieran, como sugiere José María Kobayashi, a una forma de convivencia femenina de tradición mesoamericana que abarcaba lo que parecerían a los ojos de los misioneros y del conquistador un lugar de enseñanza, de asistencia y de devoción: una práctica arraigada en la sociedad indígena capitalizada en beneficio de la conversión mas que una estrategia de evangelización implementada por los frailes menores.²⁵¹

²⁵¹ KOBAYASHI, *La educación como conquista*, pp. 79-83, 199.

La discusión historiográfica alrededor de la propuesta de establecer “monasterios” de mujeres en el Nuevo Mundo debate la continuidad o la novedad del proyecto educativo femenino visto en Nueva España. Jacqueline Holler aseguró que los colegios de niñas indias en Mesoamérica sí tuvieron antecedentes en las Antillas.²⁵² Por otra parte, Lino Gómez Canedo afirmó que estos “internados bajo el cuidado de personas religiosas” por medio de los cuales se buscó organizar a la población femenina en la Nueva España “no tenía antecedentes antillanos” pero sí precolombinos y peninsulares.²⁵³

Entre las formas en que se intentó resolver la cuestión de la evangelización de los nativos en las Antillas no hubo propuestas para integrar ni a las niñas ni a las mujeres, por separado, en el proceso. Pero, la fórmula de acercarse principalmente a los niños sí se vio como el mejor camino para lograr la conversión. Una de las principales diferencias respecto a la Nueva España fue que en las islas no hubo una campaña coordinada de evangelización. En las recomendaciones que los reyes Isabel y Fernando dieron al gobernador Ovando en 1503 se pedía dotar a cada población de un capellán y construir junto a la iglesia que se debía hacer en cada pueblo:

*una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones, se junten cada día dos veces, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternoster y el Avemaría y el Credo y Salve Regina.*²⁵⁴

Desde fecha muy temprana apareció la idea de destinar un espacio diferenciado para la evangelización de infantes pero sin la particularidad de que sirviera como internado, más bien como una especie de escuela a la que se asiste dos veces al día. El proyecto evangelizador para estos años estaba tan desdibujado que el matrimonio entre “algunos cristianos” y “algunas cristianas” con indias e indios también fue sugerido como forma de conversión.²⁵⁵ Los derechos de Patronato se continuaban negociando y todavía nada

²⁵² HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 45.

²⁵³ GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, p. 93.

²⁵⁴ Doc. 9, “Instrucción para el gobernador y los oficiales sobre el gobierno de las Indias”, 20 de marzo de 1503, Alcalá de Henares y 29 de marzo de 1503, Zaragoza, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 11. El subrayado es mío.

²⁵⁵ “procure que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y asimismo como labren sus heredades y entiendan en sus haciendas y se

había seguro para los reyes de Castilla, por lo tanto, la empresa de evangelización todavía no se impulsaba como política de estado.²⁵⁶

La forma que propusieron las Leyes de Burgos para continuar la evangelización de los naturales de las islas fue delegar la responsabilidad al “vecino” titular del repartimiento. Él se haría cargo de la instrucción y cristianización de sus indios, erigiría la iglesia y la dotaría de imágenes y campanilla. Además, quedaba obligado a llevar a sus indios por las mañanas y tardes a la iglesia para “hacerles signar y santiguar y todos juntos decir el ave maria, el pater noster y el credo y el salve regina”.²⁵⁷ El vecino o el clérigo encargado también debía revisar quincenalmente el avance doctrinal de los indios y enseñarles los diez mandamientos, los siete pecados capitales y los artículos de fe.²⁵⁸ Por otro lado, las leyes también declaraban la intención de formar muchachos indios para ayudar y facilitar la evangelización. Por cada 50 indios debería elegirse al muchacho más hábil para enseñarle a leer y a escribir “las cosas de nuestra fe para que aquéllos muestren después a los dichos indios, porque mejor tomarán lo que aquél les dijere que no lo que le dijeren los otros vecinos y pobladores”.²⁵⁹ Finalmente, se propuso enviar a los hijos de los caciques menores de 13 años a educarse con los frailes franciscanos durante cuatro años para formarlos como intermediarios y difusores del cristianismo entre los naturales de las islas.²⁶⁰

hagan los dichos indios e indias hombres y mujeres de razón”. Doc. 9, “Instrucción para el gobernador y los oficiales sobre el gobierno de las Indias”, 20 de marzo de 1503, Alcalá de Henares y 29 de marzo de 1503, Zaragoza, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, pp. 12-13.

²⁵⁶ El lento proceso de la configuración del Patronato Indiano se consolidaría hasta 1574. No obstante, desde 1508 la corona poseía el derecho exclusivo para evangelizar. PÉREZ PUENTE, *La Iglesia del Rey*, pp. 12-13.

²⁵⁷ Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de lo indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica 1493-1810*, vol. 1, pp. 42 y 43.

²⁵⁸ Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 42.

²⁵⁹ De la misma manera se instó a los vecinos a que enseñaran a leer y a escribir a los indios que habían tomado por “pajes” (ley novena) e “indios de servicio” (ley veinte y dos). Por todas las formas posibles se intentó aprovechar de estos naturales cercanos a los españoles para instruirlos y posteriormente utilizarlos como difusores de la doctrina cristiana. Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, pp. 44-45 y 51.

²⁶⁰ Doc. 25, El rey Fernando, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Leyes de Burgos)”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, pp. 48-49.

En las instrucciones dadas a los padres jerónimos en 1516 se vislumbra la opción de educar a un sacristán indio o “de los otros que sirvan en la iglesia” para que se encargue de enseñar a leer y a escribir a los niños desde los nueve años. Se vuelve a subrayar la recomendación de que se privilegie a hijos de caciques y de indios principales, pero por primera vez aparece la sugerencia de enseñar “hablar romance castellano” a todos los receptores de la instrucción.²⁶¹

Como se puede observar, el método de separar a los niños, en particular a los hijos de las élites indígenas, y educarlos en una casa aparte o en las casas de los religiosos ya se había planteado en las Antillas. Las mujeres, niñas o adultas no figuraron de manera especial o diferenciada; esto tampoco es prueba irrefutable de que fueran excluidas. En cambio, en la Nueva España apenas cinco años después de la caída de Tenochtitlan, ya se hablaba del funcionamiento de algo parecido a un “monasterio” de mujeres indias en dos de los principales centros indígenas aliados en la conquista.

Para intentar explicar el hecho, José María Kobayashi esbozó la idea de continuidad entre una tradición indígena y parte de las estrategias franciscanas de evangelización. Investigaciones recientes como la de Diana Barreto, optan por favorecer la hipótesis que defiende como iniciativa totalmente franciscana el establecimiento de casas de doctrina para mujeres y niñas indias.²⁶² No obstante, es imperativo destacar la preponderancia de la tradición indígena que los testimonios de cronistas tantas veces revisados ofrecen leídos a la luz del desarrollo de las formas de organización femenina en los primeros años de convivencia indígena-peninsular.

La “Memoria” atribuida a Alonso de Estrada relató en 1526 que durante la confiscación de los bienes de Cortés por parte de los oficiales Gonzalo de Salazar y Pedro Armildez Cherino [Peralmíndez Chirino] antes de que tuvieran noticia de su supuesta muerte:

echaron fuera de la dicha casa [de Cortés] todas las mujeres é señoras de la tierra, é otras dueñas de Castilla, é mugeres de algunos de los que habian ido con el dicho gobernador, que estaban en la dicha casa en

²⁶¹ Doc. 30, “Instrucción dada a los padres de la orden de San Jerónimo”, Madrid, 13 de septiembre de 1516, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 66.

²⁶² BARRETO, “Beatas medievales”, pp. 37-38.

recogimiento é honestad á costa de la despensa del dicho gobernador;
que fué una cosa dolorosa de ver é de oir, é crueza de que se usó²⁶³

Si se confía mínimamente en lo relatado en esta memoria, se tiene entonces que en el centro de la isla de México, para 1525 había cuatro tipos de mujeres resguardadas en la casa de Hernán Cortés según Alonso de Estrada. “Mujeres y señoras” indígenas, “dueñas de Castilla” y algunas “esposas” de los conquistadores, estas últimas se asume que eran en su mayoría españolas o caribeñas. La distinción no es azarosa y dice mucho de la composición femenina de la casa. El término *Dueñas* se asocia con mujeres mayores, regularmente viudas que vivían en los palacios españoles desempeñando alguna actividad relacionada con la compañía de doncellas y el servicio de la casa.²⁶⁴ Por otro lado, están las *mujeres casadas* que ya habían conseguido llegar a la ciudad para reunirse con sus esposos como María de Estrada. Como se vio en el caso de los oficiales enviados por Carlos V, muchos otros funcionarios menores también llegaron con sus esposas. La diferencia es que mientras las mujeres de los más favorecidos habitaban una casa propia, hubo otras que necesitaron de un lugar seguro donde resguardarse, y en su caso, también resguardar a sus hijos mientras sus esposos cumplían algún mandado del rey o viajaban con algún capitán. Por tanto, en guarda únicamente quedaron las esposas que no contaban con casa, el respaldo de servidumbre o la presencia de alguien que las acompañara el tiempo que durara la campaña militar o el servicio del marido.

Por parte de las mujeres indígenas se mencionan a *mujeres*, valga la redundancia, y *señoras indígenas*. La visión de un español describiendo la sociedad

²⁶³ “Memoria”, [Alonso de Estrada, atribuida, s. l., 1526], en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, pp. 521-522. Publicada también por en Doc. 64. “Memoria de lo acaecido”, en MARTÍNEZ, *Documentos cortesianos*, v. 1, pp. 423-431.

²⁶⁴ Covarrubias dice que “DUEÑA, en lengua Castellana antigua vale señora anciana biuda, agora sinifica comunmente las que sirven con tocas largas y mongiles a diferencia de las donzellias; y en Palacio llaman dueñas de honor, personas principales, que han embiudado, y las Reynas y princesas las tienes cerca de sus personas, en sus palacios.” COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua*, p. 330. La segunda acepción que el Diccionario de Autoridades ofrece dice que por DUEÑAS se entienden “aquellos mugeres viudas y de respeto que se tienen en Palacio y en las casas de los Señores para autoridad de las antesalas, y guarda de las demás criadas. Estas andaban vestidas de negro y con unas tocas blancas de lienzo o beatilla, que pendiendo de la cabeza baxaban por la circunferencia del rostro, y uniéndose debaxo de la barba se prendían en los hombros, y descendian por el pecho hasta la mitad de la falda: y assimismo llevaban siempre un manto negro prendido por los hombros, desde donde remataban las tocas de la cabeza.” *Diccionario de Autoridades*, vol. 3. [Recuperado en <http://web.frl.es/DA.html> el 25/09/2020].

mexica de la que no conoce su composición a cabalidad, usa términos y comparaciones que pueden dar una idea de lo que vio. Pero nada asegura que su opinión refiera certezas sobre la composición social de la comunidad que observó. En este sentido, el lector contemporáneo está más cerca de compartir la extrañeza de aquellos europeos del siglo XVI que vieron las cosas y las entendieron bajo sus propios horizontes culturales que de tener una posición más cercana a lo que debió haber sido la sociedad mexica en 1521.

El mundo prehispánico sigue siendo enigmático a pesar de los enormes esfuerzos para develarlo. Lo único cierto es que no hay verdades irrefutables en los acercamientos al pasado precortesiano y que el conocimiento con el que disponemos se sustenta en hipótesis bien argumentadas. Bajo esta advertencia se rescatan las fuentes españolas que intentaron explicar un mundo completamente ajeno al suyo.

La carta atribuida a Alonso de Estrada diferenció dos calidades de mujeres unas simples y otras poderosas, de ahí el uso de la palabra “señora”. Motolinía en sus relatos, también habla de mujeres “señoras” y dice que eran principales nahuas que siempre estaban acompañadas por otras mujeres de calidad menor a las que denomina “sus madres”, “sus maestras”, “amas”, “hermanas mayores” o “las viejas” quienes cumplían funciones de disciplina, cuidado y vigilancia.²⁶⁵

Alfredo López Austin afirmaba que en las fuentes y en la lengua nahuatl se percibía una diversidad notable en las formas de nombrar parentesco y de diferenciar las edades tanto de hombres como de mujeres, lo que sin duda lo llevó a pensar que dicha diferenciación debió tener un rol determinante en las relaciones sociales de las sociedades precolombinas. Sin embargo, él mismo reconoció que la información era muy escasa como para aventurar hipótesis.²⁶⁶ La aseveración de López Austin es trascendental para este caso puesto que en las diversas formas de presentar a las mujeres nahuas y a sus acompañantes en castellano algo dice de la complejidad del mundo femenino que los europeos trataron de explicarse pero que no llegaron a comprender.

²⁶⁵ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, pp. 530-532.

²⁶⁶ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, pp. 323-324.

El *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina, publicado en México en 1555 la primera edición y 1571 la segunda²⁶⁷ y el *Códice Florentino*, manuscrito bilingüe castellano/nahuatl, presentado a dos columnas e iluminado, obra dirigida y recopilada por de fray Bernardino de Sahagún a petición de su provincial fray Francisco de Toral a partir de 1558²⁶⁸ y terminada alrededor de 1575 son las obras fundamentales para problematizar el tema.

El trabajo de Alonso de Molina resultado de su conocimiento del nahuatl y de su labor misionera creó un puente cultural entre el nuevo y el viejo mundo. La escritura alfabetica nahuatl, como señala Barbara Mundy, se introdujo durante la década de 1540, y aunque no desplazó la escritura icónica prehispánica, sí facilitó el acercamiento del mundo mesoamericano a los peninsulares.²⁶⁹ No obstante, la elaboración del *Vocabulario* enfrentó a Molina a la difícil tarea de compaginar toda una tradición (la cristiana occidental) a una lengua completamente desconocida y sin escritura alfabetica. Bien lo advirtió López Austin: no hay que perder de vista que el trabajo de Molina está pensado “más en la traducción del español al náhuatl que en la del náhuatl al español”.²⁷⁰ Consecuentemente, hay una intención de acomodar el mundo occidental a la nueva lengua, pero sin tener mucho en cuenta el significado que la palabra misma tuvo en su propio contexto.²⁷¹ De tal suerte que las palabras registradas hablan más de la tradición de Molina que del mundo nahuatl. No obstante, la variedad de denominaciones para referirse a las mujeres mesoamericanas y el énfasis de ciertas características en ellas dan pistas de ese mundo que todavía no se alcanza a aprehender.

²⁶⁷ Es necesario aclarar que Molina presentó su Vocabulario en dos partes. La primera en castellano-nahuatl, mientras que la segunda en nahuatl-castellano. MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 1571 y MOLINA, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, 1571.

²⁶⁸ GARCÍA QUINTANA, “Fray Bernardino”, pp. 201-204.

²⁶⁹ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*”, p. 270-275.

²⁷⁰ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 50.

²⁷¹ Esta misma preocupación la notó y desarrollo Montserrat Mancisidor al referir el uso de la palabra *ahuiani* (alegradora) en textos nahuas para la evangelización durante el siglo XVI. MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, pp. 27-28, 37-38, 45-46.

Tabla 1.
Algunas entradas de Molina asimilando la traducción del nahuatl

Castellano	Nahuatl	Referencia
Ama de siervo	Cuatecutli, tecuciuatl	p. 9
Anciana mujer	Ilama, chicauac	p. 10
Donzella	Ychpuchtli	p. 47
Dueña	Ciuapilli	p. 47v
Embiudar la muger o viuda	Ycnocihuatl, oquichmicqui	p. 49
Esposa	Teciuauh Tetechitauhqui Tenamic (igual para esposo) Namictli (igual para esposo) Tenemac (igual para esposo)	p. 59v
Hija	[Depende del orden de nacimiento]	p. 71
Manceba de casado	Teichtacamecauh	p. 81
Manceba de soltero	Temecauh mecatl	p. 81
Matrona muger honrada	Ylamaiciuhqui Ylamatlatqui Mauiztic ciuatl	p. 82v
Moça de servicio	Coco tetlan nemi tecocouh Tepitepipi tetlan motlayecoltia Ciuatl tetlan nenqui Tepalnenqui Ciuatl tetlauical	p. 85v
Muger casta y honrada	VER, MATRONA	-
Muger casada y parida	Ciuatl pilhua	p. 87v.
Muger castiza	Cenca pilhua Atetlamini	p. 87v.
Muger varonil	Ciuatl oquichyollo oquichnacayo ciuatl chicauac ciuatl	p. 87v.
Muger de marido	Teciuauh tenamic	p. 87v.
Muger machorra	Ciuatl oquichtic	p. 87v.
Muger pequeña	Ciatontli Cuatepiton	p. 87v.
Muger que lo haze a otra	Tepatlachuiani Tepatlachui	p. 87v.
Muger desvergonçada y deshonesta	Aquetzca ciuatl Apinauani Auiani Nouiampa tlachixtinemi Ciuacuecuech (plural) Ciuacuecuechme	p. 41v, 87v.
Muger diabolica, adultera	Tlaçolteociualt Tlacatecolociuatl	p. 45, 87v.

FUENTE: Fray Alonso de Molina, *Vocabulario de lengua castellana*, 1571.

Tabla 2.
Mujeres según “Diferencia de las edades” en el *Códice Florentino*

Castellano	Nahuatl	Referencia
Vieja	Ilama	Cap. 3, f. 7r.
Moza	Iiolloco cioatl	Cap.3, f. 7v.
Mujer de perfecta edad	Omacic cioatl	Cap. 3, f. 8r.
Mozuela/doncella	Ichpuchtli	Cap. 3, f. 8r.
Niña	Chonequitztli	Cap. 3, f. 8v.

FUENTE: Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, cap. 3 ff. 7r-8r.

A diferencia de Alonso de Molina, el *Códice Florentino* describe en los capítulos 13, 14 y 15 del libro décimo los tipos y propiedades de las mujeres. En estos apartados el fraile desglosó una diversidad de calidades femeninas que supuestamente pertenecieron al mundo nahuatl pero a diferencia de Molina, introdujo juicios de valor y agrupó a las mujeres en tres tipos: mujeres nobles, mujeres bajas y malas mujeres.

Como bien han demostrado los expertos en los textos de fray Bernardino de Sahagún y el *Códice Florentino*, se debe valorar de manera particular cada sección de la información que el franciscano presentó. Esto, debido a la diversidad de propósitos que el compilador privilegió de tal o cual tema, y a los modelos que siguió en la presentación de la información.²⁷² Tal como afirma el análisis de Donald Robertson, los textos que refieren a las calidades de las personas siguen el modelo medieval de Bartholomeus Glanville (*De proprietatibus rerum*) que “se caracteriza por contraponer los atributos de los hombres buenos a los de los hombres malos”.²⁷³ Pero no sólo eso, otra de las características indispensables a tener en cuenta en esta parte de la recopilación del fraile es el objetivo moralizante de la organización y presentación de la información. Por lo tanto, se deduce con mucha certeza que los valores que se subrayan se ajustaron en mayor medida a los modelos cristianos que se buscaban implantar y no tanto a los que pertenecieron al mundo indígena.

²⁷² ROBERTSON, “The treatment of architecture”, p. 624.

²⁷³ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 319.

Algunos ejemplos que llaman la atención por la forma en la que Sahagún los presentó son la traducción de la palabra *Tlatoani* como una dignidad parecida al papa o al obispo (“excellentia del señor Rey o emperador”), o bien, la relación que estableció entre la palabra *Tecutli* con el sentido latino de *senador*.²⁷⁴ Sin embargo, la referencia más reveladora es la presentación de un tipo de mujer que no se enumera entre las malas del capítulo 15 del libro décimo, y de la que únicamente se consignó su descripción en náhuatl: la *monamacac*.

Montserrat Mancisidor llamó la atención a la representación de una *monamacac* (“la que se vende”) en el capítulo 26 del mismo libro del *Códice florentino*. Para los expertos en el mundo antiguo como para esta investigación que busca dar cuenta del pasado virreinal, la vestimenta de la mujer dibujada resalta por la combinación de atributos: huipil, falda, peinado de cuernos propios de mujeres indígenas, pero debajo mangas largas y cuello alto que recuerda prendas de mujeres peninsulares. Mancisidor, siguiendo la interpretación de Jeanette Peterson aseguró que los zapatos rojos eran una convención europea para representar prostitutas.²⁷⁵ Por lo que, se puede afirmar que, la representación de esta *monamacac* muestra la combinación de dos tradiciones que resulta en una imagen femenina que ya no es ni totalmente peninsular ni india, sino novohispana. Una mujer que recibe una moneda a cambio de placer pero incorporada al mundo nahua al que se estaba integrando.

²⁷⁴ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, cap. 4, f. 9v.

²⁷⁵ MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, p. 158. Mancisidor afirma que la escena de cruces de caminos sobre la que se dibujó a la mujer monamacac es de tradición indígena pero también se encuentra en la medieval peninsular. Véase por ejemplo el trabajo de: CAILLOIS, *Los demonios*, pp. 159-163.



Ilustración 4.

Ahuiani.

FUENTE: Fray Bernardino de Sahagún, Códice Florentino, vol. 3, l. 10, cap. 26 “de los que venden atulli y cacao hecho para bever, y tequixquitl, salitre”, f. 70.

Como contundentemente lo ha señalado Montserrat Mancisidor, la compra venta de servicios sexuales en el mundo mesoamericano no ha quedado del todo comprobada, pero tampoco se puede descartar de manera definitiva. Las *ahuianimeh* del mundo nahuatl que ella estudió fueron reinterpretadas como algo parecido a las “prostitutas” occidentales pero no eran semejantes. La asimilación del acto de cobrar por servicios de tipo sexual con un comportamiento relajado parece subyacer en el análisis del modelo cristiano de “mala mujer” que Montserrat Mancisidor encontró en los sermones en lengua nahuatl del siglo XVI utilizados para la evangelización de los indígenas. La traducción de la vida de Santa María Magdalena y de la mujer bíblica Jezabel de Babilonia sirvió tanto para condenar a las mujeres nahuas sexualmente activas pero también para reprobar cualquier comportamiento femenino considerado por los frailes como desordenado o licencioso, como la embriaguez, la lujuria, la ostentación del vestido, el arreglo personal, el uso de perfumes y maquillaje, común entre las indias nobles.²⁷⁶ Montserrat Mancisidor concluyó que las *ahuianimeh* mesoamericanas, traducidas por los frailes como “putas” no tenían una función equivalente de las prostitutas europeas. Las *ahuianimeh* cumplían un papel estructural en las danzas rituales y en los procesos sacrificiales, ya fuera como alegradoras de las víctimas o

²⁷⁶ MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, pp. 47-81.

como la ofrenda misma, sin cargas peyorativas *per se*. Su contacto con lo sagrado necesariamente las hacía partícipes de distinción. Ellas y sus funciones eran necesarias para el correcto funcionamiento del mundo pero no como males necesarios sino como parte fundamental del sistema religioso.²⁷⁷ Si los frailes las condenaron a partir del uso ritual y sacrificial de su cuerpo y de su sexualidad, es probable que no indagaran en sus significados religiosos y su importancia social, sino que simplemente las vieran como prostitutas y consideraran su comportamiento como reprobable.

No obstante, este tipo de mujeres (las *ahuiani*) no fueron las únicas catalogadas como malas mujeres en la obra recopilatoria de fray Bernardino de Sahagún. A la lista se añadían: las adúlteras, las hermafroditas y las alcahuetas. Arriba de ellas, en la clasificación estaban las mujeres bajas, entre las que se encuentran, mujeres trabajadoras como hilanderas, tejedoras, cocineras y médicas. Pero, como lo muestra el siguiente cuadro, a pesar de todo, la mayor cantidad de mujeres enlistadas pertenecían al grupo de mujeres nobles, que aunque Sahagún no les atribuye explícitamente un juicio de valor, se asume que se consideran “honorables” simplemente por pertenecer a la nobleza.

²⁷⁷ MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, pp. 109-111, 123-129.

Tabla 3. Las mujeres en el *Códice Florentino*

	Traducción de Sahagún	Nombre náhuatl
Mujeres nobles (cap. 13) ²⁷⁸	Mujer noble	Tlacatl
	Mujer hidalga	Cioapilli ²⁷⁹
	Señora que mantiene familia	Totecuio cihoatl
	Mujer principal	Cioateutli
	Señora principal	Tlatocacioatl
	Infanta o doncella	Tochpuchtzin
	Doncella delicada	Conetl conetzintli
	Hija de claro linaje	Teichpuch ²⁸⁰
	Hija noble de buen linaje	Tetzon
	Mujer de buena ralea	Teizti
	Doncella de buen solar	Teixquamul
	Mujer noble de buena estima	Teuitzio
	Mujer descendiente de nobles	Teaoaio
	Mujer noble de solar conocido	Tetentzon
	Mujer de buena parentela	Tetzicueuhca, tetzicueoallo
	Mujer que desciende de buenos	Tetlapanca
	Mujer noble de limpia sangre	Teezio
	Mujer de noble sangre	Tetlapallo
	Mujer de buen parentesco	Teixuiuh
Mujeres bajas (cap. 14)	Mujer popular	Ciotlapaliui
	Mujer honrada	Quauhcioatl
	Tejedora de labores	Tlamachchiuhqui
	Hilandera	Tzauhqui ²⁸¹
	Costurera	Tlatzonqui
	Mujer que sabe bien guisar	Tlaqualchiuhqui
	Médica	Ticitl ²⁸²
Malas mujeres (cap. 15)	Puta	Auiani, auirlenqui
	Adúltera	Tetzauhcioatl
	Hermafrodita	Patlache
	Alcahueta	Tetlanochili, tetlanochiliani

FUENTE: Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, caps. 13-15, ff. 29v-41r.

²⁷⁸ Por lo menos 12 de las palabras asociadas a las mujeres nobles las comparten sus pares varones. SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, cap. 4, ff. 9r-13r.

²⁷⁹ En el vocabulario de Molina la misma palabra se asocia con Dueña. “Dueña: ciuapilli”. MOLINA, *Vocabulario de la lengua castellana*, p. 47v.

²⁸⁰ La traducción de hija en Molina es: “Hija: teichpuch, tepiltzin. Dizen ellos y ellas. y solamente ellas dizan, teconeuh”. MOLINA, *Vocabulario de la lengua castellana*, p. 71.

²⁸¹ En Molina: “Hilador: tzauhqui, tzauani.”. MOLINA, *Vocabulario de la lengua castellana*, p. 71.

²⁸² En el vocabulario de Molina: “Curador o medico: tepati, tepatiani, ticitl.” MOLINA, *Vocabulario de la lengua castellana*, pp. 33 y 83.

Dentro de la variedad del primer grupo se leen cualidades que a la luz del cristianismo occidental se podrían asociar con la caridad. Dice por ejemplo la versión castellana de la mujer noble:

La muger noble es muy estimada, digna de honrra, y reverencia, y por su virtud y nobleza *en todo da favor, y amparo a los que acuden a ella*. Y la tal si es buena, tiene estas propiedades, que *debaxo de sus alas se amparan los pobres y los ama y los trata muy bien amparándolos*.²⁸³

Tlacatl: in tlacatl mauiztic, mauizio, imacaxtli, ixtilli, pochutl, aueuetl, ceoallo, e cauhio, malacaio. In qualli tlacatl: tepanquiçoani iniahaz inicuitlapil, tetlaçotlani, tepiani: tepanquiçoa iniahaz inicuitlapil, tetlaçotla tepia.²⁸⁴

La *mujer noble* por su condición social tenía la posibilidad y en todo caso la responsabilidad de ver por los pobres. Hace falta conocer a detalle a qué se refiere o qué quiso decir la traducción “pobres” en el contexto nahua.²⁸⁵ Pero independientemente de ello, lo que es necesario destacar es la presencia pública y el carácter asistencial que se le atribuyó a este tipo de mujer mexica.

Como ya se ha señalado, la instrucción que proponían los españoles para las mujeres indígenas se restringía a las de condición noble. Es muy probable que ningún oficial real, conquistador o fraile tuviera presente la diversidad de mujeres nobles que al parecer había en el mundo precolombino y que organiza Sahagún en el *Códice Florentino* o que incluye fray Alonso de Molina en sus *Vocabularios*. La variedad de mujeres asociadas a la nobleza no parece compartirse con la tradición peninsular. A pesar de que los valores cristianos permearon la interpretación de las virtudes que se exaltan en la obra de Sahagún, la multiplicidad de nombres asociados a las mujeres

²⁸³ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, cap. 13, f. 29v. El subrayado es mío.

²⁸⁴ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, cap. 13, ff. 29v-30. Véase y compárese el texto nahuatl con la descripción de la “persona generosa o de gran linaje”. SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, cap. 4, f. 9r.

²⁸⁵ Mendieta al describir la representación del lavatorio de pies el Jueves Santo entre los indios dice que: “tienen a punto doce pobres escogidos, los más lisiados y necesitados que se pueden hallar, ciegos, cojos o perláticos (porque entre los indios el sano no es tenido por pobre)”. El comentario del franciscano nos da una pista para profundizar posteriormente en el tema. MENDIETA, *Historia*, III-87. Referecia tomada de TORRE VILLAR, *Fray Pedro de Gante*, p. 54.

nobles parece mostrar un rasgo propio de la complejidad de las formas de ser mujer en el mundo nahua.²⁸⁶

Para los conquistadores debió ser más fácil entender a la población femenina bajo el binomio nobles/no nobles e intentar organizarlas siguiendo sus propias prácticas. La descripción de la *mujer noble* esboza un liderazgo que pudo ser aprovechado por la evangelización franciscana en los primeros años. Sin embargo, es contradictorio el hecho de que a las mujeres “tejedoras”, “hilanderas” y “costureras” estén consideradas como mujeres bajas. Cabe entonces preguntarse ¿por qué los monasterios pretendían enseñar a hilar y tejer a las niñas y mujeres que los habitaron? Y ¿por qué Sahagún asoció a las tejedoras con las mujeres bajas?

Las propiedades de la *mujer principal* y sobre todo de la *señora principal* denotan un poder político al que poco se hace referencia. La historiografía da por sentado que, dentro de una sociedad guerrera como la mexica, la mujer tuvo sólo de manera excepcional papeles principales y de liderazgo.²⁸⁷ Sin embargo, las siguientes referencias sugieren una destacada participación política en un tipo de mujer noble dentro de las sociedades nahuas.

La muger principal *rige* muy bien su familia, y la *sustenta*, por lo qual merece que le *obedezcan*, le *teman*, y le *sirvan* y *govierna varonilmente*, amiga de fama y honrra. La tal si es buena, es sufrida, es mansa, humana, constante y varonil, bien acondicionada, y *govierna* tan bien como cualquier principal, en paz y concordia.²⁸⁸

Cioatecutli: in cioatecutli macuche, teputze, mamale, tlacamachoni, imacaxtli, tlaiecultiloni, tlatquini, tlamamani, tenio, tocae, tacaio. In qualli cioatecutli; tlapacca ihiiouiani, iolceuhqui, ioliamarrqui, tlatlacatl, quiihiiouiani, iollotetl, iollochichic, tlaquichuiani, aeltzoio, tlapacho, tepachoa, tlaiacana, tenemitta, tlauelmanitia, iuan iocuxca tlauica.²⁸⁹

²⁸⁶ Dice López Austin que en fuentes como el Códice Florentino se pueden descubrir elementos conceptuales que develan expresiones de origen prehispánico, ya sea por su forma de expresión o por oposición a la tradición cristiana occidental. LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 320.

²⁸⁷ KOBAYASHI, *La educación como conquista*, p. 79; LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, pp. 329-330.

²⁸⁸ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, f. 30v. El subrayado es mío.

²⁸⁹ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, f. 30v.

La señora principal *govierna y manda* como el señor. La tal si es buena rige muy bien sus vasallos, y castiga a los malos, a ella se tiene respeto, pone leyes, y da orden en lo que conviene, y es obedecida en todo.²⁹⁰

Tlatocacioatl: in tlatocacioatl, cacioatltoni, tepachoani, teiacanani, tetlataluiani, tlanaoatiani. In qualli cioatlatoani; tlauel mamanitiani, atl cecec, tzitzicaztli, quitecani quitlaçani, tealcececaui, tetzitzicazui, caco, ne pechtelequilo, tlatecpana, naoa tillalia.²⁹¹

Poco a poco van saliendo a la luz ejemplos de mujeres llamadas genéricamente “nobles” en el mundo precolombino y en las primeras décadas de contacto. José María Kobayashi y Clementina Battcock, por ejemplo, destacan a Ilancuéitl, esposa de Acamapichtli, primer tlatoani tenochca, de quien se dice que fue “una señora principal que los mandaba [a los mexicas]”.²⁹² Los proyectos impulsados con motivo de los 500 años de la llegada de los europeos a tierras nahuas, entre los que están la plataforma digital “Noticonquista” y las colecciones editoriales “Méjico 500” y “1521. Un atado de vidas”, comienzan a explorar la presencia pública de las mujeres nativas de diversas regiones mesoamericanas, así como de las primeras esposas de conquistadores durante el siglo XVI. Entre las principales figuras rescatas se encuentran doña Magdalena Axayaca, nieta de Cuitlahuac y gobernante de Iztapalapa, doña Isabel Moctezuma (Tecuichpo), hija de Moctezuma,²⁹³ doña Ana Tiacapan, señora de Xochimilco²⁹⁴ y doña Luisa Xicotencatl (Tecuelhuetzi) hija de uno de los cuatro principales de Tlaxcala.²⁹⁵ Todas ellas sugieren un liderazgo que parece no estuvo vedado a algunas mujeres mesoamericanas. Aunque su alcance esté por seguirse estudiando.

²⁹⁰ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, f. 31. El subrayado es mío.

²⁹¹ SAHAGÚN, *Códice Florentino*, vol. 3, l. 10, f. 31.

²⁹² KOBAYASHI, *La educación como conquista*, p. 79. Este ejemplo también lo menciona López Austin. LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 329.

²⁹³ COSSICH VIELMAN, “Mujeres nahuas y fuentes de la conquista”, México, *Noticonquista*, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2294/2293>. [Recuperado el 27/09/20]. MENEGUS y CASTAÑEDA, *Isabel Moctezuma*, 2021.

²⁹⁴ BAUTISTA, *Ana Tiacapan*, 2021.

²⁹⁵ COSSICH VIELMAN, “Las mujeres tlaxcaltecas durante la conquista”, México, *Noticonquista*, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1867/1865>. [Recuperado el 27/09/20]. COSSICH, *Princesas tlaxcaltecas*, 2021.

Mujeres indias que “se parecen a las monjas”

Bernal Díaz del Castillo relató la forma en la que los conquistadores vieron una forma de organización femenina entre los mexicas. Sus palabras delatan los términos en los que las asimilaron a cosas que les eran familiares. Contó el conquistador que en Tenochtitlan había mujeres:

[...] y otras muchas hijas de vecinos mexicanos, que estaban como a manera de *recogimiento*, que querían parecer monjas, también tejían, y todo de pluma. Estas *monjas* tenían sus casas cerca del gran cu del Uichilobos, y por devoción suya o de otro ídolo de mujer, que decían que era su abogada para casamientos, las metían sus padres en aquella religión hasta que se casaban.²⁹⁶

El testimonio del soldado Bernal Díaz es revelador por dos razones. La primera porque reconoce que sus analogías sólo se acercan parcialmente a la realidad que encontraron. Con las palabras “a manera de” y “querían parecer” marca los límites de interpretación de su experiencia. Y la segunda porque comprueba que hubo antes de la llegada de los españoles casas exclusivas para mujeres donde ellas tejían y esperaban el tiempo de casarse. No obstante, resalta el hecho de decir que tejían “todo de pluma”. La matrícula de tributos, en la parte dedicada a la vida cotidiana señala que el tejido en pluma se asociaba a una práctica masculina,²⁹⁷ opuesta a lo que hacían las mujeres quienes dominaban el tejido en pelo de conejo y algodón. El dato de Bernal Díaz no hace más que sembrar la duda acerca de la exclusividad de la práctica.

Por otro lado, Motolinía relató también la experiencia previa de unas mujeres a las que los españoles llamaron “monjas” por encontrar algunas semejanzas en su modo de vida con las mujeres consagradas europeas. Motolinía dijo que:

²⁹⁶ DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, p. 170. Citada en KOBAYASHI, *La educación como conquista*, pp. 79-80. El subrayado es mío. También es necesario revisar a Durán y analizar bajo qué términos describe estos “recogimientos”. DURÁN, *Historia de las Indias*, vol. 2, p. 88 y 107.

²⁹⁷ Los oficios para los varones estaban concentrados en cuatro, a saber: guerrero, carpintero (quauhxinqui), oficiales de plumas (amantecatl), escribano (tlacuilo) y orfebre (oztic teocuitlapitzqui). En cambio, para las mujeres los instrumentos con los que se identificaba su participación social eran el algodón (ichcatl), el malacate o huso (malacatl), la canasta de trabajo (chiquihuitl) y la escoba (izquiztli).

CÓDICE MENDOZA,

https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish&folio_number=63&type=r§ion=h [Recuperado, 16/07/2021].

A las espaldas de los templos había una sala a su parte [apartada] de mujeres, y *no encerradas*, porque no acostumbraban puertas, pero honestas y muy guardadas, éstas por *votos* que habían hecho de servir a los templos, unas por su devoción prometían servir en aquel lugar un año o dos o tres, otras hacían el mismo voto de tiempo de algunas enfermedades, y éstas todas eran *doncellas vírgenes* por la mayor parte, aunque también había *viejas* que por su devoción querían allí morar siempre.²⁹⁸

Las noticias sobre las mujeres llamadas por los europeos “monjas” han dado una impresión de la existencia de algún tipo de religiosidad femenina semejante a la práctica de la clausura monacal. Sin embargo, Motolinía señaló grandes diferencias al respecto. Dijo que vivían guardadas, sí por voluntad propia, pero por un tiempo elegido por ellas. A diferencia de las monjas que lo hacían por entrega a la divinidad en el sentido más trascendente y de manera perpetua, las mujeres nahuas esperaban algo de parte de los dioses a cambio de su servicio en los templos, ya fueran mercedes, riquezas, salud, larga vida o un buen matrimonio. Motolinía no mencionó que la virginidad fuera requisito para entrar o permanecer, pero sí aseguró que las mujeres que ingresaban eran en su mayoría pobres.²⁹⁹

La elección de marido, como bien lo ha señalado López Austin era un momento central en la vida de las mujeres nahuas. Él concluyó que al depender de los padres la decisión, sobre todo entre las familias de altos estratos que buscaban fortalecer o crear alianzas, hubo que enseñar a las muchachas que la selección de pareja corría a cargo de la divinidad, no de los padres, ni de las familias, mucho menos de ellas.³⁰⁰

En uno de los discursos que Sahagún recopiló en su *Historia General*, encontramos la recomendación de un padre a su hija al momento de tomar estado. El padre tiernamente pide a su hija que:

no escojas entre los hombres el que mejor te parezca, como hacen los que van a comprar las mantas al tiánquez o mercado; *recibe al que te demanda*, y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas; mira que no deseas algún hombre por ser mejor dispuesto;

²⁹⁸ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, p. 120. El subrayado es mío. Para un acercamiento sobre las construcciones entre los mexicas véase: VALERO, *Solares y conquistadores*, 61-86.

²⁹⁹ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, pp. 120-121.

³⁰⁰ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 341.

[...] Si fuere bien dispuesto el que te demandare, recíbele; y si fuera mal dispuesto y feo, no le deseches; toma aquél porque *lo envía dios* [...] ³⁰¹

Ante tan azaroso destino, es totalmente comprensible que las doncellas vírgenes, como afirmó Motolinía que eran la mayoría de las mujeres que entraban a aquellas salas de los templos, pidieran a los dioses un buen matrimonio. Si dependía de las fuerzas superiores la elección, las jóvenes podrían negociar su favor con algunos años de servicio a los dioses.

Esta forma de servicio la llamó Kobayashi el “tercer modo de educación femenina”, que completaba los otros dos dedicados exclusivamente a la nobleza nahua: el *Calmecac* y el *Ichpochcalli*.³⁰² Se añaden a estas últimas, otras instituciones formativas pero dirigidas para la gente común. Pablo Escalante refiere el *Tepochcalli*, una especie de escuela con énfasis militar para jóvenes macehuales; y la *Cuicacalli* (o *Cuicacalco*) lugar donde jóvenes de ambos sexos aprendían a bailar y cantar para participar en las fiestas religiosas, y en el caso de los varones también para trabajar en las obras públicas.³⁰³

De todas las formas de educación femenina prehispánica, el único lugar parecido a un “monasterio de monjas” fue el *Ichpochcalli* o *Ichpuchcalli*. Este recinto, aseguran las crónicas y la historiografía, estaba destinado a educar a ciertas mujeres en el servicio de los templos. Sus actividades eran barrer y atender los templos, preparar ofrendas y la comida de los sacerdotes.³⁰⁴ El lugar se asoció con la formación de la nobleza femenina ya que sus funciones las tenían en constante contacto con lo sagrado, y porque recibían niñas a edad temprana, justo en la etapa formativa.³⁰⁵

³⁰¹ SAHAGÚN, *Historia general*, v. 2, pp. 130-131.

³⁰² El tercer modo de educación femenina era la “permanencia voluntaria en la vida al servicio de la religión”. KOBAYASHI, *La educación como conquista*, p. 80-81.

³⁰³ ESCALANTE, “La educación mexica”, pp. 17-27; Kobayashi añade el *Tlamacazcalli*, casa de formación de sacerdotes, y el *Mecatlan*, una especie de escuela de música. KOBAYASHI, *La educación como conquista*, pp. 81-83. Contrátese con las funciones que Mancisidor encuentra entre las *ahuianimeh* durante algunas danzas rituales. MANCISIDOR, “La representación de la *ahuiani*”, pp. 123-129. Sería verdaderamente revelador que los *Cuicacalli* tuvieran alguna relación entre las mujeres que parecían monjas y las alegres.

³⁰⁴ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 339; ESCALANTE, “La educación mexica”, p. 33; KOBAYASHI, *La educación como conquista*, pp. 80-81.

³⁰⁵ Kobayashi asegura que el Cacmecac educó a una parte minoritaria de la población femenina, a las mujeres llamadas *cihuatlamacazque*, es decir, sacerdotisas. En tal caso, la diferencia con *Ichpochcalli*

Empero, las casas de mujeres adjuntas a los templos debieron permitir el ingreso de mujeres de diferentes calidades. La descripción de Motolinía dista del modelo del *Ichpochcalli* tal y como se ha planteado. Primero, porque el fraile afirmó que las mujeres que entraban eran pobres, o, cuando menos no “parecían” mujeres principales. Y segundo, por el sentido del servicio. Tanto Motolinía como Francisco Hernández registraron que las mujeres que entraban para servir en los templos tenían la intención de pedir mercedes y favores a la divinidad. Lo que lleva a fortalecer la hipótesis de Kobayashi al considerarlo un tercer modelo, pero no tanto de formación, sino más bien de servicio religioso femenino, transitorio y abierto a mujeres de diversos rangos sociales.

Existen varios indicios para pensar que no hubo en el mundo mesoamericano prácticas femeninas que exigieran perpetua castidad. Afirmó López Austin que una de las obligaciones de los seres humanos bajo la cosmovisión nahua era la reproducción. Por lo tanto, la continencia sexual de largo plazo era mal vista.³⁰⁶ Las prácticas ascéticas, y las prohibiciones de encuentros carnales eran constantes y obligatorias para todos los niveles sociales, pero por tiempos muy concretos y con un valor sacrificial o práctico.³⁰⁷ De tal suerte que, permanecer virgen, ya fuera hombre o mujer, contradecía el mandato divino y atentaba contra la organización social y el orden del mundo. Esto no debe perderse de vista, porque pone a debate un aspecto trascendente en la transformación social de las sociedades mesoamericanas: el significado del placer, el uso de los cuerpos y el sentido de la continencia sexual.

sólo era de rango porque en ambos casos, la finalidad era casar a las educandas. KOBAYASHI, *La educación como conquista*, p. 80.

³⁰⁶ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, pp. 344-345; KOBAYASHI, *La educación como conquista*, p. 68; ALCÁNTARA, “Recreando valores”, p. 60. Para el caso del Perú véase: STAVING, “‘Living in offense of our Lord’”, pp. 597-622.

³⁰⁷ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 355.

Monasterio, recogimiento, colegio: formas de nombrar organizaciones femeninas

El sentido con el que los cronistas y frailes utilizaron la palabra “monasterio” en las primeras décadas fue para traducir los lugares de formación de los y las mexicas.³⁰⁸ Llamaron “monasterio” a los *Calmecac*, a los *Ichpochcalli*, y a las casas adjuntas a los templos en donde mujeres servían a sus dioses.³⁰⁹ Fray Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* registró el vocablo *monja* y lo tradujo como *ciuateopixqui*, y *ciuatl mopixtinemi*.³¹⁰ Además, incluyó la palabra castellana *mongia* que el Diccionario de Autoridades lo tiene como sinónimo de “Monachato” o *Monachatus* en latín, y que significa la prebenda, plaza o beneficio que el monje obtiene en su monasterio, y lo compaginó con la palabra nahuatl *teopixcanemiliztli*.³¹¹

En esta comunicación imperfecta se puede apreciar un matiz fundamental en el tema que aquí ocupa. La palabra *ciuateopixque* (o *ciuateupixque*) a la que Alonso de Molina atribuye el significado castellano de “monja” también la registra fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (1579) pero con otro significado. Relata Durán que cuando era tiempo de llevar a las y los jóvenes a las casas de canto y danza (*Cuicacalli*):

Para recoger las mozas había indias viejas, señaladas por todos los barrios, a las cuales llamaban *cihuateopixque*, que decir "guarda mujeres", o amas. Después de recogidos los mozos de cada barrio, echábanlos los viejos por delante y venían con ellos a la casa del canto.

³⁰⁸ El proceso de traducción forma parte de lo que la historiografía denomina *nahualización del cristianismo*. Es decir, la forma en la que los frailes interpretaron y utilizaron palabras y formas retóricas del nahualt para transmitir los mensajes de la conversión. ALCÁNTARA, “Recreando valores”, p. 56.

³⁰⁹ En esta parte de la investigación me fue de mucha utilidad el *Gran Diccionario Náhuatl* elaborado por la UNAM. *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Disponible en la Web <http://www.gdn.unam.mx>

³¹⁰ MOLINA, *Vocabulario de lengua castellana*, p. 86v. La palabra *mopixtinemi* sola significa “persona continente y casta”. MOLINA, *Vocabulario en lengua mexicana*, p. 59v; también véase: *Gran Diccionario Náhuatl*.

<https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=mopixtinemi&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50> [Recuperado el 18/07/21].

³¹¹ Alonso de Molina tradujo “mongia” como *teopixcanemiliztli*. MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana*, p. 86v. *Diccionario de Autoridades*, “Mongia” (en los ejemplos aparece acentuada “mongía”). <https://apps2.rae.es/DA.html> y <https://apps2.rae.es/DA.html> [Recuperados el 16/07/2021]. La palabra *teopixcanemiliztli* además de traducirse como mongia, también se entendió como vida religiosa en otras fuentes. *Gran Diccionario Náhuatl*, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=teopixcanemiliztli&queryPartePalabra=cualquier&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50> [Recuperado el 18/07/21].

Lo mismo hacían aquellas amas viejas, que cada una venía con sus mozas por delante. Estos viejos y viejas tenían grandísima cuenta de volver los mozos a los colegios y recogimiento donde servían y deprendían crianza, o a casa de sus padres, y ellas, a las mozas, muy guardada y miradas, teniendo gran cuenta en que entre ellos no hubiese ninguna deshonestidad, ni burla, ni señal de ella, porque si en alguno o alguna la sentían, los castigaban ásperamente.³¹²

Para el fraile dominico, las *cihuateopixque* eran las mujeres viejas encargadas del traslado y cuidado de las jóvenes en formación. No hay alusión alguna a sus calidades, ni de las mozas ni de las ancianas. Pero nada más contrario a la vida de clausura que andar por las calles de manera constante. Además, en la descripción, no se mencionó algún servicio religioso en templos como actividad primaria. En resumen, ninguna característica propia de una monja castellana del siglo XVI. Lo que demuestra la dimensión de la falsa ilusión de correspondencia en la que se movió la comunicación durante las primeras décadas de ocupación europea.

En este contexto de incomunicación, se entendieron o, mejor dicho, se malentendieron y funcionaron las casas de mujeres indias que los frailes llamaron “monasterios” de mujeres indias.³¹³

Hubo otros tres términos hispanos muy utilizados para hacer notar los lugares donde se resguardaban indias: recogimientos, encerramientos y colegios. Bernal Díaz, a pesar de haber afirmado que las mujeres indias “querían parecer monjas” no utilizó la palabra *monasterio* para denotar el lugar que habitaban sino recogimiento. El *recogimiento* como reunión u como ayuntamiento de gente se corresponde directamente (o por lo menos así lo ha hecho la historiografía) con la protección de mujeres, de manera amplia y general.³¹⁴ Sin embargo, su función y sus destinatarias siguen generando discusiones. Josefina Muriel relacionó esta asociación femenina en

³¹² DURÁN, *Historia de las Indias*, v. 1, p. 189.

³¹³ Fray Diego Durán y Bernal Díaz denominaron “recogimiento” a estas casas. La palabra castellana tiene otras características que como se verán más adelante, la hacen más acertada que la palabra y el sentido de “monasterio”.

³¹⁴ Molina dio a la palabra nahuatl tlanechicoloyan el sentido de recogimiento como “el lugar donde algo se recoge”, donde algo se junta, y no lo asoció de ninguna forma a mujeres. MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana*, p. 102v. En la traducción nahuatl-castellano no está la palabra tlenechicoloyan pero sí tlanechicoliztli que significa “el acto de ayuntar o recoger algunas cosas” y Tlanechicollí que se traduce como “cosas ayuntadas y recogidas, o amontonadas”. MOLINA, *Vocabulario en lengua mexicana*, p.127v.

su libro *Los recogimientos de mujeres* directa y únicamente con el amparo y redención de prostitutas. Afirma que los *recogimientos* estaban destinados a “mujeres perdidas” y que su creación tuvo como fines “darles la oportunidad de vivir una vida de mayor dignidad humana, salvar de la corrupción a muchas jóvenes y ayudar a depurar el ambiente moral de la ciudad”.³¹⁵ Muriel clasificó los recogimientos en dos tipos, los primeros de protección y ayuda a la mujer, y por tanto, voluntarios, mientras que, los segundos destinados a la corrección de su comportamiento y en consecuencia coercitivos.

Por otro lado, la historiografía que trata sobre mujeres en el Perú colonial ha mostrado un sentido más abarcador o particular de los recogimientos en la América del Sur. Kathryn Burns afirmó que en toda Hispanoamérica, el recogimiento fue el modo preferido para el cuidado e instrucción de las *mestizas* puesto que su fundación no necesitaba aprobación del rey ni adscripción a alguna regla ni había grandes exigencias para las postulantes: no se les exigía dote ni la profesión de votos solemnes.³¹⁶

Nancy van Deusen en *Entre lo sagrado y lo mundano* elaboró una historia histórico-conceptual del *recogimiento* en la Lima colonial y encontró que este abarcó tres dimensiones. Tuvo un sentido teológico, pero también se entendió como una virtud y como una práctica institucional.³¹⁷ Van Deusen afirmó que, como práctica institucional, el recogimiento involucraba a mujeres y niñas de distintas calidades y condiciones familiares que vivían “recogidas” voluntaria e involuntariamente en conventos, beaterios, hospitales o colegios. El *recogimiento* entonces, así entendido, tuvo múltiples funciones: fue asilo de mujeres desamparadas, huérfanas, abandonadas y viudas, depósito de divorciadas o maltratadas, correccionales de prostitutas e infractoras, pero también colegio y casa de religión.

Parecería entonces que la palabra *recogimiento* lo abarca todo. Eso explicaría el porqué encontramos bajo la denominación *recogimiento* lugares destinados a la educación de las mujeres principales indígena al mismo tiempo que espacios fundados

³¹⁵ MURIEL, *Los recogimientos de mujeres*, p. 52.

³¹⁶ BURNS, *Hábitos coloniales*, pp. 40-41.

³¹⁷ VAN DEUSEN, *Entre lo sagrado y lo mundano*, p. 24.

para prostitutas arrepentidas. Se está, por tanto, ante un término bastante flexible y abarcador *per se*, de uso muy extendido durante el siglo XVI en toda la América Hispana y las penínsulas Ibérica.³¹⁸ No obstante, es necesario señalar que la palabra no alude a las calidades de sus habitantes. Es decir, el uso del término *recogimiento* no hace referencia a mujeres mestizas, indias o españolas en particular.

Finalmente, la última palabra hispana que se utilizó para nombrar las casas donde habitaron las indias nobles, aunque de uso menos frecuente, fue *colegio*. Bajo el nombre de “colegios de doncellas” empezaba a tomar forma una organización exclusiva para mujeres a principios del siglo XVI en la península ibérica cuya finalidad era atender niñas (entre 10 y 12 años) huérfanas o pobres, sin un vínculo familiar suficientemente fuerte, que les proporcionara el cuidado, la formación o el dinero necesario para asegurarle un estado (matrimonio o profesión religiosa).³¹⁹ Los estudios de María del Mar Graña confirman que estos espacios pensados también como “un lugar de residencia con amplias connotaciones monásticas” fueron uno de los “instrumentos de reforma de las mujeres” promovidos por el movimiento de Observancia franciscano.³²⁰ Los denominados *colegios* serían, en un plan ideal, regidos por monjas terciarias o monjas profesas reformadas, y aspiraban a regirse bajo constituciones autónomas a pesar de sujetarse nominalmente a alguna comunidad conventual femenina o masculina.³²¹

³¹⁸ Nancy van Deusen, siguiendo la propuesta teórica de Raymond Williams, afirmó que para entender los significados del lenguaje en un tiempo y un espacio determinados había que tener en cuenta la interacción entre lo que Williams llamó fases históricas. La fase residual correspondería a las cargas y sentidos que un concepto tuvo en el pasado, la dominante aquella que permea en el momento presente del objeto de estudio, y finalmente la emergente que tendería a aspirar a un futuro en proceso de llegar a ser. La teoría presupone la existencia de tres tiempos (pasado, presente y futuro) que actúan en un momento dado para ofrecer una combinación particular que dará como resultado el significado de algún concepto. Deusen notó cambios claros en el significado del recogimiento en Lima porque su estudio abarcó dos siglos (1535-1713). Sin embargo, creo que sus conclusiones no se pueden generalizar ni siquiera en el mundo hispanoamericano por la diversidad del fenómeno. No obstante, sus aportaciones y sus advertencias metodológicas contribuirán a entender el significado del concepto recogimiento en tanto práctica institucional (o por lo menos entender su diversidad semántica) en la segunda mitad del siglo XVI contraponiéndolo con los significados de otras prácticas dirigidas a mujeres en los territorios americanos de la Monarquía española. VAN DEUSEN, *Entre lo sagrado y lo mundano*, pp. 25, 33-35.

³¹⁹ GRAÑA CID, “Mujeres y educación”, pp.124, 133.

³²⁰ “La originalidad del plan radica en idear por primera vez un espacio educativo femenino autónomo, con denominación y reglamentación explícitas, dependiente de comunidades conventuales pero físicamente desgajado de las mismas.” GRAÑA CID, “Mujeres y educación”, p.123.

³²¹ GRAÑA CID, “Mujeres y educación”, p.123.

Los ensayos doctrinales en la capital novohispana se parecen en su función a estos “colegios de doncellas” que se empezaban a fundar por los mismos años en ciudades como Alcalá de Henares. No obstante, el hecho de que utilizaran diversos nombres para referirse a las casas de instrucción de niñas indias y en menor medida la denominación *colegio* habla también de los límites de la impronta reformista en los frailes que pasaron al nuevo mundo.

Fray Pedro de Gante por ejemplo, llamó *escuela y capilla* al espacio abierto adjunto al convento de San Francisco donde aprendían “a leer y escribir muy muchos indios”, es decir, San José de los Naturales.³²² Gante evitó llamarlo colegio probablemente porque reconoció que la palabra más que designar un lugar hacía referencia al grupo que lo conforma.³²³ A diferencia de Albornoz que sí llamó *colegio* a la fundación que solicitó para indios nobles pero escribió *monasterio* para referirse al de mujeres.

Todas las formas utilizadas para nombrar las casas de instrucción femenina indígena aquí referidas develan una gama de posibilidades circulantes y en constante transformación. Su uso durante el siglo XVI no fue ni determinante ni evolutivo ni unidireccional. Definir *a priori* una expresión de organización femenina por la forma en la que lo llamaron las fuentes obstaculiza la comprensión de este fenómeno histórico. Las diversas palabras empleadas de manera indistinta por los diferentes informantes no determinan en modo alguno las características de lo que describen. La función de los lugares y las destinatarias de cada manifestación de organización femenina dirá más sobre el significado de cada asociación mentada por autoridades seculares y eclesiásticas que su propia denominación. En este caso, los “monasterios” de indias se entendieron como lugares de reunión exclusivamente femenina con el objetivo de aprender la doctrina cristiana.

³²² Carta, Fray Pedro de Gante a Felipe II, México, 23 de junio 1558, en *Códice franciscano*, pp. 214-215.

³²³ GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, “Hacia una tipología”, pp. 81-90.

Monasterios en Tezcoco y Huejotzingo

Para 1529 es posible comprobar la existencia y el funcionamiento de dos “monasterios” de mujeres indias bajo la custodia de los franciscanos gracias a la información que ofrecen las cédulas y provisiones enviadas por Isabel de Portugal a diferentes autoridades de la Nueva España y a los informes de fray Juan de Zumárraga. El primer documento que habla de ellos es una cédula dirigida a los oidores de la Primera Audiencia, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo. En ella se afirmó, por un lado, la existencia de una relación hecha por la “abadesa e monjas” del monasterio de Tezcoco y por otro, se señaló el incumplimiento de sus inmunidades eclesiásticas por parte de estos funcionarios.

por parte de *la devota abadesa e monjas e convento del monasterio de san francisco de la ciudad de tezcoco* desa tierra me a sido hecha relacion que algunos de vos las dichas justicias no an onrrado el servicio de dios e nuestro e deviendo favorescer el dicho monasterio e religiosas del por ser el primero que en la dicha tierra de monjas se ha fundado para que con mas voluntad syrbyese a nuestro señor e otros tomasen exemplo para facer lo mysmo aveys entrado e quebrantado el dicho monasterio en mucho desacato y menosprecio suyo y sacado muchas personas que a el sean rettaydo por cosas lybyanas *syn las guardar su privilegio e inmunidades eclesyasticas* e fecho otros agravios e syn razones³²⁴

Isabel de Portugal, en calidad de gobernadora de Castilla, asumió y tal parece que así lo trató, la fundación de un monasterio de monjas a la manera ibérica pues mencionó privilegios que sólo una corporación religiosa femenina formada podía ostentar. La cédula no discutía ni cuestionaba el origen, la forma, la composición o la legitimidad de tal casa. La relación, según el resumen de la cédula, la habían presentado la “abadesa” y “monjas”, cabe preguntarse si se presentaron así para dar más peso a la solicitud o porque consideraron que podrían llegar a formar una corporación a la manera de los monasterios castellanos, o tal vez, porque no encontraron otra forma en la que se pudieran presentar sin provocar dilación en la respuestas. No obstante, se asume una organización jerárquica en la que la abadesa tiene las facultades de

³²⁴ Rea Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a la Audiencia de México], Toledo, 31 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 6v-7. El subrayado es mío.

representación de una organización religiosa femenina. Y las “monjas”, como cuerpo de la corporación, darían razón de ser a un convento que se afirmó existía en Tezococo en 1529. Lo cierto, es que autonombbrarse “abadesa” y “monjas” en esos años, no provocó cuestionamientos por parte de la emperatriz, ni condenas por parte de autoridades eclesiásticas, ni consecuencias entre autoridades seculares. Simplemente, la cédula, reconoció la existencia de un monasterio y defendió a las “monjas” y “religiosas” víctimas de un atropello.

El desacato al que se refirió la emperatriz fue el robo de dos indias por parte de Juan Peláez de Berrio, hermano del oidor Delgadillo, y justicia mayor en Oaxaca, quien, según se confirmó después, mandó sacarlas a la fuerza del “monasterio” de Tezococo. La inmunidad eclesiástica y el privilegio que no se respetó fue la irrupción de personas ajenas a un lugar sagrado y por lo tanto, inviolable, como lo eran los monasterios femeninos consagrados, para sacar a alguna de sus habitantes.³²⁵ Fray Juan de Zumárraga en su calidad de protector de indios, levantó una acusación en octubre de 1529 contra el oidor Diego Delgadillo y Juan Peláez por el robo de las indias.³²⁶ Tal parece que el obispo electo se enteró hasta ese momento de estos problemas en el monasterio, durante su estancia en Tezococo, cuando realizó una visita al “recogimiento de mujeres indias, hijas de principales y señores de la tierra” en el que Catalina Bustamante “honrada y honesta y muy virtuosa matrona” ayudada por algunos religiosos instruía a más de 300 mujeres, por lo menos, desde 1528.

Catalina alegó en su declaración ante Zumárraga que a causa de las vejaciones de la Primera Audiencia, la casa se estaba despoblando. Para octubre de 1529 había sólo la mitad de sus ocupantes originales. Y desde su punto de vista todo era culpa de Nuño de Guzmán, Matienzo y Delgadillo. Pues como gobernadores, les quitaron el

³²⁵ Uno de los privilegios e inmunidades eclesiásticas más estudiados es el derecho de asilo, no obstante, no es el único. Véase: LUQUE TALAVÁN, “La inmunidad del sagrado”, pp. 256, 267-268.

³²⁶ Apéndice 2, “Acusación presentada por fray Juan de Zumárraga, protector de los indios, y otros graves religiosos, contra el oidor Delgadillo”, Texcoco, 19 de octubre de 1529, en CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, vol. 1, pp. 457-458. Este documento es el mismo que reprudece la edición preparada por Edmundo O’Gorman de los *Memoriales* de fray Toribio. MOTOLINÍA, *Memoriales*, pp. 435-436.

“mantenimiento” que Cortés destinaba a la casa y después del rapto, se había corrido el rumor de que las querían “repartir a cristianos”.³²⁷

En ese mismo año, apareció la referencia a una india enviada a los reinos de Castilla por el oidor Delgadillo. No es posible asegurar que fuera la misma mujer que se robó de Tezcoco hasta no indagar profundamente en los juicios de residencia de la Audiencia.³²⁸ Sin embargo, sí es posible afirmar que el oidor sacó de la Nueva España a una mujer india y alegó que era esclava. En agosto de 1529, la reina envió una cédula a los oficiales de la Casa de Contratación ordenando que sacaran a la india enviada por Delgadillo a la península en calidad de esclava:

de poder de qualquier persona que la tuviere y la pongays y deposyteys en una persona qual os pareciese donde sea bien tratada y asy depositada vos ysformeys y sepays por todas las vias que lo pudieredes saber sy la dicha yndia es verdaderamente esclava herrada con nuestro hierro o sy es libre³²⁹

La reina acusó el incumplimiento de la orden por parte del oidor de no traer “ningun yndio natural de la dicha nueva españa a estos nuestros reynos”,³³⁰ pero también le importó conocer la verdadera calidad de la mujer. Dos meses después, a inicios de octubre, por petición de Delgadillo, la reina le restituyó a la india bajo la condición de que “dentro de diez meses” entregara al Consejo “fe y testimonio como la dicha india es esclava” bajo pena de 30,000 maravedís y la restitución de la mujer a su tierra.³³¹

³²⁷ Apéndice 2, “Acusación presentada por fray Juan de Zumárraga, protector de los indios, y otros graves religiosos, contra el oidor Delgadillo”, Texcoco, 19 de octubre de 1529, en CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, vol. 1, p. 457. El análisis detallado de los juicios de residencia de Juan Peláez de Berrio y de Luis de Berrio arrojarán mayor detalle sobre los abusos de estos funcionarios y su relación con los monasterios de indias. Este tema me queda pendiente por el momento.

³²⁸ Algunos de los materiales documentales a trabajar se encuentran en: [Pleitos entre Delgadillo y Zumárraga], AGI, Justicia, 1006, N. 1, R. 1; [Residencia a Juan Peláez de Berrio], AGI, Justicia, 231; [Residencia a Luis de Berrio], AGI, Justicia, 230; [Residencia a los miembros de la Primera Audiencia], AGI, Justicia, 226, 227, 228 y 229.

³²⁹ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los oficiales de la Casa de Contratación], Toledo, 17 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 44v.

³³⁰ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los oficiales de la Casa de Contratación], Toledo, 17 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 44r.

³³¹ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los oficiales de la Casa de Contratación], Madrid, 8 de octubre de 1529, AGI, Indiferente, 1952, L. 1, f. 9r.

El segundo testimonio que se refiere a las casas de instrucción de indias se encuentra en otra cédula fechada el 24 de agosto de 1529. En ella, la emperatriz Isabel de Portugal informó al recién nombrado obispo de México, fray Juan de Zumárraga:

que en la ciudad de tezcoco desta nueva españa y en guaxnçingo estan nuevamente hechas y fundadas *dos casas de religiosas* asi de *hijas de cristianos españoles* como de *las naturales de esa tierra* para aprender y ser enseñadas en la doctrina cristiana las quales hazen muy buena vida y estan muy recogidas e retraydas y biben con mucha onestidad e dan muy buen enxenplo de sus vidas las quales tienen necesidad de una persona de autoridad e religion que tenga cargo de las anparar y defender ansi en lo espiritual como en lo temporal para que no resciban daño ny agravio e tenga a quien corrixia sus necesidades e cosas que se les ofrecieren³³²

Esta Real Cédula de la emperatriz dejó claro que el objetivo de las casas bajo la dirección de los franciscanos era la evangelización, y describió someramente la forma que adoptó en sus primeros años la atención hacia las mujeres. Es necesario mencionar que, la información sobre las “casas de religiosas” le llegó a la reina antes de agosto de 1529. Es decir, antes de que Zumárraga hiciera la visita en octubre a Tezcoco. Lo que demuestra que no sólo el obispo electo informaba sobre las mujeres indias. La emperatriz recibió testimonios, quejas y súplicas de otras personas interesadas de alguna manera en la casa de indias, muy probablemente de las mujeres residentes.

Por otro lado, destacan los lugares en los que se fundaron las casas: Tezcoco y Huejotzingo, dos de los más grandes señoríos aliados de los españoles en la conquista de Tenochtitlan. Aunque no deja de extrañar la ausencia de Tlaxcala. Además, el documento resaltó el hecho de que las mujeres atendidas en esas casas no sólo eran “naturales” sino también “hijas de cristianos españoles”. Es decir, las casas también estaban albergando, o bien, permitían albergar sin ningún problema, a las primeras hijas de los conquistadores, seguramente muchas de ellas concebidas con indias. La acusación de Zumárraga mencionó a una hija de Cortés viviendo ahí.³³³ Para 1529 sólo

³³² Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Juan de Zumárraga], Toledo, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 55v-56v. El subrayado es mío.

³³³ Apéndice 2, “Acusación presentada por fray Juan de Zumárraga, protector de los indios, y otros graves religiosos, contra el oidor Delgadillo”, Texcoco, 19 de octubre de 1529, en CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, vol. 1, p. 458.

podía ser Catalina Pizarro o alguna de las niñas naturales que el marqués tuvo con las hijas de Moctezuma, aunque esto último es poco probable porque serían aún de brazos. En cambio, Catalina, nacida (se estima) en 1514, parece que migró de La Española con su madre Leonor Pizarro poco después de 1521. Y si bien, Catalina murió como monja en el monasterio de la Madre de Dios en San Juan de Barrameda (Provincia de Cádiz), se tiene información de que su madre Leonor, se casó y vivió en Nueva España hasta el final de sus días.³³⁴

El caso de Cortés no debió ser el único. Hay varias razones para suponer el nacimiento de más hijas naturales de los conquistadores. La primera tiene que ver con la lentitud con la que llegaron las esposas de los casados a la Nueva España. Hernán Cortés sólo desde el pregón de las ordenanzas de 1524 mandó reunir los matrimonios y casar a los solteros. Mientras que, la segunda se relaciona con el contacto sexual que los conquistadores no evitaron con las mujeres ofrecidas por los indígenas aliados, ni con las mujeres mexicas regaladas o tomadas como botín de guerra.

De cualquier forma, lo que le interesaba a la emperatriz en la cédula del 24 de agosto de 1529 era poner bajo el cuidado de Zumárraga a las mujeres de las casas. Pues insiste en señalar que les hacía falta “una persona de autoridad y religión” que las protegiera, defendiera, cuidara y velara por sus necesidades. Esta sugerencia tal vez se desprenda de la “relación” que le hicieron la “abadesa y monjas del monasterio”, imaginando que esto serviría para disminuir el riesgo de ultrajes a la población femenina que ahí se resguardaba. Probablemente, estos abusos hacia las mujeres nativas repercutían en la estabilidad de las alianzas con los pueblos aliados. De ahí

³³⁴ Leonor Cortés Moctezuma, hija de Isabel Moctezuma (Tecuichpo), tendría alrededor de 2 años para 1529. Y la otra niña, hija natural también, a quien Cortés llamó en su testamento María, de ser hija de otra noble mexica también sería muy pequeña. “Testamento de Hernando Cortés”, Sevilla, 11/12 de octubre de 1547, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 4, pp. 326-327. Por otro lado, Catalina Pizarro tendría 15 años en 1529. Una Real Cédula confirmó que desde que Cortés regresó de España, en 1530, Catalina pasó a vivir a la nueva casa de su padre. Pero después de fallecido este, Juana de Zúñiga se la llevó a vivir a la península (1548) y la persuadió para que profesara como monja. Los expedientes que se conservan en el Archivo de Indias relatan el pleito que Catalina sostuvo contra Juana de Zúñiga por la parte de la herencia que su padre le habría dejado para casarse y que su madrastra le quitó. Real Cédula, El rey a la Audiencia de México, Valladolid, 23 de agosto de 1549, AGI, México, 1089, L. 4, f. 101r-101v, también el expediente de justicia del año 1541, N.1, R. 3, AGI, Justicia, 1019.

también la urgencia y la reiteración por parte de la reina de la importancia de cuidar a las mujeres de los indios.

No obstante la importancia de este tema y la novedad del ensayo doctrinal femenino que la historiografía subrayó desde inicios del siglo XX, hay fuentes que no se han valorado y que en definitiva contrastan con la versión de Catalina de Bustamante y fray Juan de Zumárraga.³³⁵ Un pequeño libro pensado como texto de divulgación, sin notas y con un lenguaje no especializado ofrece pistas suficientes para profundizar en la problemática de estas casas llamadas “monasterios” por frailes y funcionarios reales. Manuel Esparza en su obra titulada *Juan Peláez de Berrio* abordó los tópicos más escandalosos de la vida de quien fuera hermano del oidor Delgadillo y primer alcalde mayor de la villa de Antequera entre 1529 y 1531, entre los que se encuentra el rapto de las dos mujeres de la casa de Tezcoco en 1529.³³⁶

Manuel Esparza aprovechó el juicio de residencia de Peláez de Berrio, levantado entre 1531 y 1536 para, en un lenguaje algunas veces novelado, presentar la historia de ultrajes y robos de tal ilustre personaje. Por la forma en la que está presentado el texto no es posible saber con certeza cómo se construyó la narración, sin embargo, la fidelidad de la transcripción de algunos párrafos del juicio de residencia es suficiente para esbozar una hipótesis que cuestiona los testimonios de Bustamante y Zumárraga y que al mismo tiempo demuestra el nivel de incomprensión de lo que sucedía alrededor de las casas donde vivían juntas muchas mujeres indias.³³⁷

La interpretación de Esparza a partir de la lectura de los testimonios encontrados habla de lugares más cercanos a burdeles que a monasterios. La opinión sobre la que se basó Esparza para llegar a esta conclusión, fue la de Delgadillo quien afirmó en el juicio que “aquella casa no era monasterio sino putería de frailes y mancebas de Fernando Cortés”.³³⁸ Por el momento no es posible valorar en su justa

³³⁵ Me refiero a la interpretación de Mariano Cuevas, Josefina Muriel, Concepción Amerlink, Jacqueline Holler y Diana Barreto.

³³⁶ ESPARZA, *Juan Peláez de Berrio*, 1993.

³³⁷ Por la complejidad de los tiempos de investigación doctoral no me fue posible profundizar con la rigurosidad debida en esta documentación. Sin embargo, ya trabajo en su paleografía para posteriormente aprovecharla y ampliar el tema que incluye más problemas y el estudio de espacios y lugares diferentes a los abarcados en el presente trabajo.

³³⁸ ESPARZA, *Juan Peláez de Berrio*, p. 49.

dimensión las palabras de Delgadillo pues se debe tener en cuenta el proceso completo y no sólo confiarse en la enemistad declarada de este oidor con Cortés y con los franciscanos para desestimar del todo sus palabras. Con esto no se pretende insinuar confianza en el testimonio de Delgadillo. Sencillamente, la apreciación negativa de las casas de indias lleva a cuestionar otras dinámicas que tal vez no se habían contemplado antes, como la colaboración de otros indios e indias en favor del abusivo oidor. Pero más allá de eso, lo que sí quedó demostrado es que la casa de Tezcoco albergaba indias de diferentes calidades, hijas de cristianos “habidas en indias”, peninsulares y mujeres nacidas en las islas. Pues de las dos mujeres sustraídas del “monasterio” Inés era india y Luisa, una mulata nacida en Cuba.³³⁹

Los testimonios del juicio también pusieron en duda el rapto. Según se entiende, Peláez tuvo ayuda de por lo menos tres mujeres nativas. Una de ellas de nombre Violante, criada de Catalina Bustamante y, según también decían algunos, señora india principal, a quien se le ofreció una especie de pago (cacao y mantas) por facilitar la salida de las mujeres de la casa de Tezcoco.³⁴⁰ Dicha información abona a la discusión de la razón de ser de las casas y, fortalece la idea de la pervivencia acaso de prácticas precolombinas, en la que el intercambio de mujeres no parecía ser una práctica ajena. De igual manera, fortalece la suposición de que aquellas casas funcionaban con diversos fines antes de la puesta en marcha del proyecto de evangelización femenina liderado por los franciscanos.

El monasterio de Tezcoco fue el “monasterio” que Hernán Cortés sostenía económicamente hacia 1528.³⁴¹ Tal vez ahí pasaron también algunas de las mujeres que fueron desalojadas en 1525 por Gonzalo de Salazar y Peralmíndez Chirinos de la casa de Cortés en la ciudad de México. La emperatriz sintetizó en otra cédula, esta vez enviada a la Audiencia de México que:

Don fernando Cortes marques del valle me hizo relacion que en su poder quedaron quatro hijas de montezama y otras hijas de los señores

³³⁹ ESPARZA, *Juan Peláez de Berrio*, pp. 38-47.

³⁴⁰ ESPARZA, *Juan Peláez de Berrio*, pp. 41, 47.

³⁴¹ Cortés dejó encargado a Baltasar Rodríguez que diera maíz y “otras cosas” a las mujeres del monasterio de Texcoco. Doc. 87, “Encargos de Hernán Cortés a su mayordomo Francisco de Santa Cruz”, México, 6 de marzo de 1528, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 1, p. 488.

principales de la tierra de las quales diz que ha casado algunas / con españoles cavalleros e hijosdalgo y que las otras que estan por casar estan en un monasterio // que para este efecto el dicho marques hizo.³⁴²

La razón por la que Isabel de Portugal escribió a las autoridades de la ciudad de México y llamó la atención sobre las mujeres del encerramiento en Tezcoco era para solicitarles la revisión de las encomiendas con que Cortés había dotado a las mujeres principales ahí recluidas para poder casarlas. Hernán Cortés acusó en su informe que la Audiencia les había quitado a las casadas los pueblos en encomienda que él les había otorgado, y escribió para pedir su restitución.³⁴³ Sin embargo, la emperatriz sólo se limitó a exhortar al presidente y a los oidores a escuchar las partes y hacer justicia, pero no ordenó nada en particular o directamente en su favor.³⁴⁴ Quizá el motivo de su indicación fue la observancia de las instrucciones que le había dejado el emperador Carlos al momento de delegarle la gobernación de los reinos españoles y según la cual, no tenía autorización de otorgar mercedes ni restituir favores. En este sentido, seguió la recomendación de Carlos de evitar dar encomiendas.³⁴⁵

El problema era de suma importancia puesto que el no poder dotar con pueblos de indios a las mujeres hijas de principales dificultaba la celebración de un matrimonio con algún conquistador que mediante el enlace esperaba conseguir la administración

³⁴² Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al presidente e oidores de la Nueva España], Madrid, 4 de diciembre de 1529, AGI, México 1088, L. 1, f. 117-117v.

³⁴³ En 1526, Cortés señaló que tenía a su cuidado tres, y no cuatro, hijas de Moctezuma. A saber: Isabel, Marina y María. Es interesante subrayar que para casarla con Juan Paz, le da como dote a doña Marina el pueblo de Ecatepeque, Acoluacan, Coatitlan y estancias de Tenayuca. Si Ecatepeque resulta ser el mismo que el pueblo Ehecatepec gobernado por Diego de Alvarado Huanitzin, sobrino de Moctezuma y gobernador de Tenochtitlán entre 1536 o 1538, la doña Marina dotada por Cortés, estaría emparentada con doña Francisca Moctezuma, quien también se dice hija de Moctezuma y esposa de Huanitzin según Tezozómoc. Doc. 56, “Donación de tierras a doña Isabel Motecuhzoma hecha por Hernán Cortés”, 27 de junio de 1526 y “Donación de tierras a doña Marina Motecuhzoma hecha por Hernán Cortés”, 14 de marzo de 1527, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 1, pp. 377-382 y CASTAÑEDA DE LA PAZ, “Historia de la casa real”, §9-10.

³⁴⁴ “y que a las casadas el dicho marques les dio y encomendo pueblos con que se mantuviessen ellas y sus maridos lo que ha sydo gran engenplo para los naturales y lo an thenido en mucho y que despues les an quytado algunos pueblos de los que como dicho es le fueron encomendados / y nos suplico y pidio por merced se los mandasemos volver con que se contentar o como la my merced fuese por ende yo vos mando que veades lo suso dicho y llamadas y oydas las partes a quyen toca y atañe breve y sumariamente syn dar lugar a luengas ni dilaciones de maliçia salvo solamente la verdad sabida [fezade] y admynistre de lo que hallarede por justicia por manera que las partes la ayan y alcancen y por defeto della no tengan razon de se quexar”, Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al presidente e oidores de la Nueva España], Madrid, 4 de diciembre de 1529, AGI, México 1088, L. 1, f. 117r-117v.

³⁴⁵ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 64-65.

de la encomienda de su esposa. Además, para los incipientes “monasterios” se convertiría en un problema la manutención de las niñas y mujeres que no encontraran salida rápida y segura.

El caso de Huejotzingo es enigmático aún. Tezcoco se explica con más facilidad por la presencia de Cortés ahí. Pero Huejotzingo parece que no necesitó de una presencia hispana notable, vecino o fraile, para financiar y sostener un monasterio de mujeres bajo los mismos parámetros que el de Tezcoco. No obstante la falta de información al respecto, o tal vez, la inexistencia de registros directos, se puede afirmar sin lugar a dudas que existió. Diego de Ordaz en una carta que mandó a su sobrino y apoderado legal, Francisco Verdugo, cuenta que:

Acá me han dicho estos frayles que quieren llevar ciertas monjas para haser allá monasterios de monjas. Yo les e dicho que lleven una para Guaçuçingo. Sy ella fuere, faréysle haser una casa junto al monasterio, *aunque me dizen que ya está hecha*, y asy whole las proeereys de lo que obiere menester y oviere en la tierra.³⁴⁶

En 1529 Diego de Ordaz estaba en Toledo, consiguiendo la aprobación y ratificación de sus privilegios y pueblos en encomienda. Desde ahí avisó a Francisco Verdugo, a quién el rey había hecho merced de Huejotzingo en lugar de Oaxtepec y Tepoztlán.³⁴⁷ Y en la corte fue donde se encontró a la comitiva de franciscanos (entre los que estaba fray Antonio de la Cruz) que también iban a solicitar diversas ayudas para acrecentar la empresa de evangelización en la Nueva España.

Destaca el hecho de que, a pesar de no aludir al contexto de Huejotzingo hacia 1529, él pidió el envío de una monja para fundar un “monasterio”. En ese momento Diego de Ordaz no tenía pensado regresar ni residir en ningún lugar de la Nueva España. Según declaró líneas adelante, ya tenía negociada su colaboración en una

³⁴⁶ Carta 2, “Diego de Ordás a Francisco Verdugo”, Toledo, 23 de agosto de 1529, en OTTE, “Nueve cartas”, p. 110. El subrayado es mío.

³⁴⁷ Real Cédula, A la Audiencia de México, Toledo, 24 de agosto de 1529, en AGI, México, 1088, L. 1, f. 47v-48v. Este es un refrendo firmado por la reina Isabel a una cédula firmada por el rey Carlos en Barcelona, 27 de julio de 1529.

nueva empresa que iría en busca de la tierra donde se concentraba “todo la riqueza del mundo, asy de oro como de plata”, tierra adentro, siguiendo el Río de la Plata.³⁴⁸

De cualquier forma y como recomendación general para su administrador dejó asentado que:

sienpre tened y acatad y honrra mucho a los frayles que allí estovieren,
y *monjas sy las oviere*, y les proveed de todo lo que fuere justo y viéredes
que conbiene que pudiéredes hacer.³⁴⁹

La casa de Huejotzingo también se mencionó en las instrucciones de la visita encargada al oidor Salmerón en la nueva ciudad de Los Ángeles y sus provincias hacia 1532. El licenciado Salmerón debía visitar la “casa que se hace en el dicho pueblo para las niñas”, proveerlas materialmente y fomentar el recogimiento de las hijas de los señores y principales ahí. Pero además, se le pidió de manera muy específica que diera orden para llevar a la casa de “Guaxocingo” a una mujer principal de Tlaxcala “la cual dexó un español que se fue a Castilla en la dicha casa [se entiende que en México] con alguna cosa que le dio”. Dicha solicitud, se dijo textualmente, se expidió “por quella lo pide”.³⁵⁰ Es decir, una mujer de la nobleza tlaxcalteca, quizá casada con el español que se regresó a la península, solicitó a la Audiencia su traslado a la casa de Huejotzingo. Por el momento, sólo es posible imaginar las razones que la llevaron a tomar la decisión, lo más inmediato, tal vez fue no permanecer sola entre europeos en la ciudad de México. Pero independientemente de sus razones, el español con el que estaba la dejó, y ella no tenía ninguna certeza ni de su regreso ni del respeto de la alianza establecida entre ambos. Él podía regresar con su esposa legítima, o casarse y quedarse a residir en la península, o continuar su búsqueda de fortuna siguiendo nuevas empresas de descubrimiento y conquista. Ella, de la misma forma, debía continuar con su vida en medio de su mundo en transición.

³⁴⁸ Carta 2, “Diego de Ordás a Francisco Verdugo”, Toledo, 23 de agosto de 1529, en OTTE, “Nueve cartas”, pp. 113-114.

³⁴⁹ Carta 2, “Diego de Ordás a Francisco Verdugo”, Toledo, 23 de agosto de 1529, en OTTE, “Nueve cartas”, pp. 110.

³⁵⁰ Doc. 3, [Instrucción al oidor Salmerón], México, 18 de noviembre de 1532, en CASTRO MORALES (ed.), *Suplemento de el Libro*, pp. 3-5.

Esta última referencia devela la función de refugio para las que también sirvieron las casas de doctrina. La mujer principal de Tlaxcala no importando que estuviera con un español prefirió irse a vivir entre indias antes que quedarse a residir en la ciudad de México. Contrario a lo que se pidiera pensar, su petición no fue desestimada por su condición de mujer, de hecho, su situación habla más del respeto por su jerarquía de noble tlaxcalteca por parte de la Audiencia que de su estatus como esposa o compañera de español.

La alusión a los “monasterios” femeninos de Tezcoco y Huejotzingo en diversas fuentes durante los primeros años de la evangelización en Nueva España muestra la intención de incluir a las mujeres en el proceso de conversión del Nuevo Mundo no como complemento sino como parte integral del plan para erradicar la idolatría, la poligamia e implantar el cristianismo mediante la formación de la clase dirigente.

Fray Toribio Motolinía explicó la participación de las mujeres en el proceso de evangelización como un deber ineludible, ya que aseguró que la mujer formaba parte de la historia de la salvación, y al igual que los varones, ellas también deberían ser salvadas.

Adjutorio semejante [al de los niños] fue el de las niñas en su manera a esta conversión, que no era bueno de sólo los hombres tener cuidado, pues ambos sexos hizo Dios en el principio, y después de caídos a ambos vino a buscar, curar y salvar, por lo cual también se *recogieron y enseñaron las hijas de los señores principales en muchas provincias de esta Nueva España, so la disciplina y enseñanza de mujeres devotas, espirituales*, que por esta santa obra envió la emperatriz, y trajeron favores para que les hiciesen casas honestas y competentes, a donde pudiesen ser enseñadas las niñas honestamente.³⁵¹

Según se desprende del comentario citado, la enseñanza fue para “hijas” de los señores principales, es decir, indias, y se replicó en “muchas provincias” no sólo en dos. Además, es interesante notar que en este fragmento, fray Toribio no utilizó la palabra “monasterio” para nombrar los lugares en los que las niñas fueron reunidas. Prefirió referirse a ellos como “casas” y al proceso de congregarse, lo denominó “recogerse”. Esta indeterminación puede explicarse tanto por la función que tuvo como por la

³⁵¹ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, pp. 432-436.

población que atendió, y por las mujeres que lo dirigieron. Es decir, llamarlo “monasterio” era acertado en el sentido de que ahí se reunían mujeres con fines religiosos, pero también, habría que diferenciarlo por tratarse de una forma de conversión en la que las niñas que lo habitaban no estaban preparándose para una vida claustral sino para la adoptar el cristianismo. Además, Motolinía aseguró que fue gracias a la disciplina y enseñanza de “unas mujeres devotas”, enviadas por la emperatriz que esta obra se pudo llevar a cabo, de tal suerte que los franciscanos sólo serían coadjutores de tan provechosa obra. En este sentido las palabras de Sahagún que explicaron el método que utilizaron los frailes para evangelizar y alfabetizar a los naturales aprovechando el “estilo” que tenían en su gentilidad incluía en un primer momento a las mujeres y a las niñas. Así lo confirmó al afirmar que:

También se hizo experiencia en las mujeres para ver si, *como en el tiempo de la idolatría había monasterios de ellas* que servían en los templos y guardaban castidad, serían hábiles para ser monjas y religiosas de la religión cristiana, y guardar perpetua castidad, y a este propósito se hicieron monasterios y congregaciones de mujeres³⁵²

Como ya se ha visto, ni la apreciación de monasterio femenino en la gentilidad era tal ni se intentó formar monjas. De la misma forma en que se dijo vagamente que el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco formaría clero indígena sin ser por ello el principal objetivo de la enseñanza tal como lo demostró Enrique González,³⁵³ así también, formar monjas tampoco fue la razón principal de la congregación de mujeres en casas particulares.

En suma, hacia 1529 se puede hablar sin lugar a dudas de la existencia de dos casas denominadas “monasterios” destinadas a la instrucción de las niñas nobles nahuas, con presencia de algunas mujeres peninsulares y custodiados por franciscanos: uno en Tezcoco y otro en Huejotzingo. Al parecer los pocos frailes que llegaron entre 1523 y 1528 aprovecharon la existencia de las prácticas prehispánicas de ayuntamiento y

³⁵² SAHAGÚN, *Historia general de las cosas*, libro X, cap. 27, pp. 161-162.

³⁵³ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “Los usos de la cultura escrita”, pp. 98-109.

servicio religioso femenino para intentar poner en marcha un novedoso proyecto de evangelización de nobles indias.³⁵⁴

La función que buscaban dar los franciscanos a estas casas era doctrinar y resguardar temporalmente a las niñas que ahí se educaban para casarlas a una edad conveniente. El monasterio de Tezcoco albergó a mujeres de diferentes orígenes, indígenas de diversas calidades, españolas y también mestizas. En el de Huejotzingo es probable que predominara la población indígena. La casa de Tezcoco se tiene certeza de que la dirigía Catalina Bustamante, pero de la de Huejotzingo no se sabe nada al respecto todavía. Lo más probable es que estuviera custodiada únicamente por los franciscanos pero bajo un liderazgo femenino nativo. Porque como lo declaró el propio Sahagún: “y las que nos parecían que estaban bien instruidas en la Fe y eran matronas de buen juicio, las hicimos preladas de las otras, para que las rigiesen y enseñasen en las cosas de la cristiandad y de todas las buenas costumbres”.³⁵⁵

El año de 1529 será crucial en el desarrollo de estos proyectos evangelizadores porque tomará un nuevo impulso y encontrará un apoyo decisivo en la emperatriz Isabel de Portugal quien a la sazón iniciaba su primer periodo de gobierno al frente de los reinos españoles por ausencia de su esposo Carlos V. El inicio de la década de 1530 también empalma con la sustitución de la Primera Audiencia gobernadora por una Segunda, presidida por el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal y los oidores Juan de Salmerón, Alonso Maldonado, Francisco Ceynos y Vasco de Quiroga.

³⁵⁴ Bernardo García afirma que el aprovechamiento de la estructura funcional de los señoríos indígenas por parte de los conquistadores fue lo que en la práctica mantuvo la sujeción de los reinos recién conquistados. De la misma forma, el proceso de evangelización se ajustó “a la disposición de los señoríos” cuando menos los primeros 50 años de ocupación. GARCÍA MARTÍNEZ, “Los años de conquista”, pp. 178-181 y MENEGUS, “La destrucción del señorío”, pp. 22-27.

³⁵⁵ SAHAGÚN, *Historia general de las cosas*, libro X, cap. 27, p. 162.

CAPÍTULO 3. LA ATENCIÓN DE NIÑAS INDIAS (1529-1535)

A raíz del desastroso desempeño de la Primera Audiencia, la corona nombró un nuevo cuerpo rector para gobernar la Nueva España. Letrados y eclesiásticos probados se encargarían de recomponer los equilibrios de poder fracturados por Nuño de Guzmán, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo, así como de hacer presente la política de gobierno dirigida a controlar el poder de los encomenderos y de los señores indígenas. En este proceso, las mujeres indígenas recibieron atención prioritaria de la corona, sobre todo las niñas de la nobleza. Desde la corte se apoyaron y financiaron tres misiones específicamente dirigidas a la evangelización y cuidado de indias. Entre 1530 y 1536 beatas de diversas ciudades de la península llegaron a la Nueva España para dirigir la conversión de mujeres fundando casas en México y en otras ciudades de indios. En un ejercicio sin precedentes, las mujeres nahuas consiguieron, aunque por poco tiempo, una atención diferenciada y organizada por y para mujeres.

Hasta ahora se había puesto mucha más atención al desarrollo de los conflictos en el territorio americano olvidando un poco la participación específica de algunos personajes que dirigieron la política india a inicios del siglo XVI. Una de estas figuras que había quedado opacada fue la emperatriz Isabel de Portugal (1503-1539). Esta mujer jugó un papel sustancial en la historia de España y del Nuevo Mundo. Destacó no sólo por haber sido la única esposa de Carlos V sino también porque durante las continuas ausencias de su esposo, ella gobernó legítimamente los reinos españoles. Fue reina consorte, pero se ocupó tres veces de la gobernación de los reinos de Castilla con todos los derechos y el reconocimiento de las autoridades locales más notables. Gran parte de los movimientos en la política india, en esta parte del proceso, los dirigió ella.

Isabel de Portugal, gobernadora

Isabel fue hija de Manuel I de Portugal y de la infanta María, hija tercera de los Reyes Católicos. Prima hermana de Carlos se casó con él con dispensa papal en marzo de 1526 en Sevilla.³⁵⁶ Y tuvo tres períodos de gobierno efectivo como “lugarteniente general y gobernadora”. El primero empezó el 9 de marzo de 1529 y terminó el 22 de abril de 1533, el segundo fue del 2 de marzo de 1535 al 19 de diciembre de 1536, y el tercero del 22 de diciembre de 1537 hasta el 28 de julio de 1538.³⁵⁷

Su figura y su actividad política son temas que la historiografía española apenas comienza a explorar. Isidro Jiménez Zamora en su reciente libro titulado *Isabel de Portugal, gobernadora. El poder a la sombra de Carlos V* es el primer acercamiento al estudio de la acción política de la emperatriz.³⁵⁸ Su trabajo comienza a develar la enorme importancia que tuvo en los territorios americanos y el amplio campo de influencia de sus acciones en la Nueva España. No obstante, y a pesar de que la investigación de Jiménez Zamora está sólidamente construida con fuentes inéditas de archivos provinciales españoles es una lástima que la versión publicada de su tesis doctoral no cuente con aparato crítico; ni una sola nota de pie de página que ayude a los investigadores a profundizar temas particulares de la vida política de la emperatriz. La relevancia del libro y de su apuesta historiográfica se fractura al no mostrar cómo y con qué se construyó la investigación.

La inmensidad del imperio heredado por sus padres y abuelos llevó a Carlos V a delegar responsabilidades gubernativas para poder dirigir y controlar mínimamente la variedad de problemas inherentes a la administración y defensa de los territorios por él encabezados. Al frente de los Países Bajos quedaron su tía Margarita y después su hermana María. Su hermano Fernando hizo lo mismo en el Sacro Imperio. Mientras que su esposa, Isabel de Portugal, estuvo al frente de los reinos españoles.

Isabel, al igual que Carlos y cualquier otro monarca, gobernaba a través de varios consejos. El cuerpo rector de cada uno de ellos le brindaba apoyo,

³⁵⁶ FISAS, *Historias de las reinas*, v. 1, p. 33 y JUNCEDA, *Ginecología y vida íntima*, v.1, p. 71.

³⁵⁷ JIMÉNEZ ZAMORA, “Isabel de Portugal”, p. [8].

³⁵⁸ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, 2019.

recomendaciones, ofrecía información y muchos de los consejeros estaban facultados para dar su opinión sobre los múltiples asuntos a resolver. Isabel contó con el apoyo de los arzobispos Juan Pardo de Tavera y Alonso de Fonseca, así como Francisco de Zúñiga, conde Miranda.³⁵⁹ En menor medida también participaron don Juan Manuel señor de Belmonte, Francisco de Borja, Fernando Álvarez de Toledo y el escribano del Consejo, Juan de Sámano.³⁶⁰

Desde el 8 de marzo de 1529 hasta el 12 de abril de 1533 Isabel asumió realmente la función de reina de Castilla, opinando y decidiendo *motu proprio* lo que mejor convenía a los intereses del imperio que compartía con Carlos.³⁶¹ Este primer periodo de regencia, llamado por Jiménez Zamora “La Gran Regencia”, no sólo fue el más largo de los tres sino que fue determinante el manejo de los problemas indios.³⁶² Jiménez Zamora afirmó que en la correspondencia entre Carlos e Isabel, la primera mención a los temas americanos se halla hasta enero de 1530. Lo relevante del asunto es que la sucinta cita que transcribe la interpretó como prueba de la poca importancia que el emperador dio al tema al mismo tiempo que el amplio margen de decisión que dejó a Isabel para decidir sobre ello. Carlos le escribió a Isabel que: “En lo que toca a lo de las Indias e Islas de Canarias, mande que se provea lo que convenga en lo que se debiere hacer.”³⁶³

De la mano de Isabel de Portugal llegó la Segunda Audiencia gobernadora y sus instrucciones de gobierno. En ellas, el tema relativo a las mujeres tocó tres puntos

³⁵⁹ Sin duda el personaje de mayor peso político al lado de Isabel fue el arzobispo de Santiago, Juan Pardo de Tavera. Buen conocedor de los reinos Castellanos, contaba con la completa confianza de Carlos y de Isabel. Fue presidente del Consejo Real desde 1524, parte del Consejo de Estado desde 1529, nombrado cardenal en 1531 y arzobispo de Toledo en 1534. A la muerte de Isabel en 1539, él ocupó la regencia de Castilla en ausencia de Carlos V. JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 74-78.

³⁶⁰ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 76-77.

³⁶¹ Conuerdo con la propuesta de Zamora que demuestra que Isabel no fue una “mera ejecutora” de las instrucciones de su esposo, sino artífice de “una línea gubernativa autónoma”. JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 73, 61-205.

³⁶² JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 168-182. La figura de Isabel había pasado tan desapercibida por la historiografía que José Luis Martínez en la edición de los *Documentos cortesianos*, atribuye a la reina Juana de Castilla, madre de Carlos V, la autoría de las cédulas y disposiciones firmadas por Isabel de Portugal.

³⁶³ Las instrucciones de Carlos V a Isabel son más explícitas sobre los alcances y límites de la toma de decisiones sobre el tema de las Indias. No obstante, salvando lo apremiante de la falta de dinero y la protección de los reinos, Isabel sí tuvo un margen de acción mucho más amplio que en los asuntos peninsulares y mediterráneos. JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, p. 169.

elementales relacionados directamente con el arraigo de los colonizadores, con el cuidado de las indias y con la empresa de evangelización, a saber: el amancebamiento, la construcción de casas para beatas y la implantación de buenas costumbres.

Amancebamiento e hijos “habidos” en indias

La reina señaló en las Instrucciones a la Segunda Audiencia en 1530 que “en la tierra hay muchas personas amancebadas, así con indias como con españolas” y pidió a los miembros de la nueva gobernación que tuvieran “mucho cuidado cómo se remedia con la menor alteración y vejación que se pueda”.³⁶⁴ Sin duda, uno de los principales problemas en este asunto era que muchos de los amancebados con indias ya estaban casados.³⁶⁵ Quedaba entonces el problema de cómo resolver el asunto y qué hacer con los hijos que ya existían y seguían naciendo.

Una cédula muy temprana de la reina, y hasta ahora nunca tomada en cuenta, apuntó no sólo el tamaño del problema, también demostró la participación de la orden de predicadores en un proceso que se creía hasta ahora dominado completamente por los franciscanos: la atención a niñas mestizas. En noviembre de 1531 la reina escribió a la Audiencia para que se favoreciera una obra iniciada por un tal “Ysla”, vecino de la ciudad de México que quería donar y dotar una obra donde se doctrinaran las “hijas de los conquistadores” que “an abido en yndias”. Según la cédula, fray Reginaldo de Morales, vicario general de la orden de Santo Domingo en Nueva España fue quien informó al Consejo sobre la penosa situación de las infantes:

que viendo el perdimiento que espera aber de las hijas de los conquistadores desa tierra que an abido en yndias por estar como estan con sus madres donde no son yndustriadas de las cosas de fee como lo debían ser³⁶⁶

Además de lo temprano de la noticia, se atribuyó la iniciativa a un vecino, quien apoyado por un fraile dominico pidió apoyo a la corona para construir y sustentar una

³⁶⁴ [La emperatriz Isabel de Portugal], “Instrucciones para la Segunda Audiencia”, Madrid, 12 de julio de 1530, en TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, p. 58.

³⁶⁵ CARRASCO, “Indian-Spanish Marriages”, p. 89.

³⁶⁶ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Medina del Campo, 4 de noviembre de 1531, AGI, México, 1088, L. 1B, f. 130v.

“casa” donde “se recojan” y se sustenten las niñas “sacadas de poder de sus madres”.³⁶⁷ Según la relación de fray Reginaldo, el vecino “Ysla” daría 200,000 maravedís bajo escritura, por lo que él como fraile pedía para completar la empresa, los tributos de un pueblo para el sustento y dote de las niñas. La corona aceptó de buena gana la petición, y ofreció dar únicamente 500 ducados “de buen oro” para “el mantenimiento y aprovechamiento de los yndios que entendieren en el edificio de la dicha casa”,³⁶⁸ pero no el pueblo en encomienda para el sustento de las niñas.

En la solicitud promovida por el vecino “Ysla” se dijo que la casa sustentaría y dotaría a las niñas una vez que “estando en hedad de se poder casar”, sí así lo quisieran. Pero también proponía que la que “no quisiese ser[,] quedase monja en la dicha casa”.³⁶⁹ Se entiende pues, que la casa no pretendía formar religiosas o monjas profesas en primera instancia, pero sí buscaba ofrecer la posibilidad de resguardar a las mujeres que optaran por no casarse o no consiguieran hacerlo. El hábito de monja era el estado alternativo capaz de darle un lugar y de asegurarle un futuro a una mujer. Permanecer soltera, equivaldría a quedar desamparada, sin lazos de unión con alguna corporación o familia que la representara o que la relacionara con los demás. Asimismo, por la forma en la que está redactada la petición, pareciera que se dejaba a criterio de las jóvenes la elección de su estado. Este dato puede parecer menor pero si tiene en cuenta que se contemplaba su opinión a la hora de decidir su futuro no se puede volver a afirmar que simplemente eran piezas en un juego en el que poco o nada podían hacer. El hecho de que la decisión no dependiera de los padres, o de por lo menos de uno de ellos, de un tutor o de un religioso, tal vez hable de orfandad total, pero al mismo tiempo, de la libertad suficiente para elegir casarse o vivir bajo un hábito.

Otros testimonios que mencionaron hijos e hijas “habidos en indias” son las licencias de viaje. En algunas peticiones de peninsulares que piden permiso para regresar a Europa se encuentran solicitudes para pasar niñas y niños de madres indias.

³⁶⁷ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Medina del Campo, 4 de noviembre de 1531, AGI, México, 1088, L. 1B, f. 130v.

³⁶⁸ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Medina del Campo, 4 de noviembre de 1531, AGI, México, 1088, L. 1B, f. 131r.

³⁶⁹ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Medina del Campo, 4 de noviembre de 1531, AGI, México, 1088, L. 1B, f. 131r.

Por ejemplo, Juan Pérez de Girón obtuvo la licencia en julio de 1531 para legitimar a María de Girón su “hija en una yndia natural destas partes”.³⁷⁰ La madre de Gregorio Dávila, Ana Sánchez de Bonilla vecina de Ávila, solicitó se le permitiera llevarse a sus nietos Sebastianyco y Juanico “los quales hobo [su hijo] en una esclava suya” a España para “los adnynistrar e criar como a hijos de su hijo”.³⁷¹ La cédula no especifica si esta esclava era india o negra pero lo que sí aclara es que los dos niños ilegítimos eran herederos de la tercera parte de los bienes de Gregorio. Un último caso, es el de Juan Martín Pinzón. Este vecino de Huelva pidió licencia para llevarse a “tres yndias e un hijo suyo yndio” no sólo para doctrinarlos sino también para “su servicio”. La reina le otorgó la licencia especificando, como en todos los casos, que si eran esclavas se le permitiera llevarlas, pero de ser libres se verificará que fuera “de su voluntad y sin premya alguna”.³⁷²

Hay otros muchos casos en los cuales hombres y mujeres peninsulares solicitaron permisos para llevar indios e indias que “han criado desde niños” a vivir con ellos a España. No obstante, no aseguraron textualmente que fueran sus hijos, por eso no se mencionaron aquí. Caso muy diferente son los muchos niños y niñas indios que viajaron con licencia pero en calidad de esclavos. No se puede descartar que algunos de ellos pudieron haber sido hijos o parientes de los solicitantes, pero el testimonio plasmado en los documentos fue cuidadoso en no mencionarlos como tales.

La atención en las solicitudes de traslado fue en mayor medida para niños y niñas, pero cabe preguntarse por el destino de las madres. Las indias que parieron hijos de peninsulares se quedaron en la tierra. Si hubo o no relaciones afectivas de por medio es imposible demostrarlo. Hasta el momento sólo se ha supuesto el hecho de que dejaron ir a sus hijos obligadas, incluso contra su voluntad dando por sentado la filiación materna.³⁷³ Sin embargo, los hechos pueden plantear otras posibilidades. La migración de infantes de madre india y padre europeo en el siglo XVI es considerable.

³⁷⁰ Provisión, Ávila, 31 de julio de 1531, AGI, México, 1088, L. 1BIS, ff. 104v-107v.

³⁷¹ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Ávila, 18 de septiembre de 1531, AGI, México, 1088, L. 1BIS, ff. 120r-120v. Véase también: Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Ávila, 23 de octubre de 1531, AGI, México, 1088, L. 1BIS, ff. 124v-124r.

³⁷² Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 16 de febrero de 1533, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 208v-209r.

³⁷³ TOWNSEND, *Malintzin*, pp. 215, 244-247.

Ya fuera en condición de esclavos, hijos o criados aquellos niños, sin importar la mezcla de su sangre, serían educados en el Viejo Mundo. Tal vez, las madres indias vieron con normalidad la separación de sus hijos, o quizás, encontraron ventajas en permitir que sus descendientes fueran enviados a otro lugar o viajaran con sus padres. Lo cierto es que dar por sentado una actitud pasiva por parte de las madres indias cada vez parece menos probable.

En 1533 una real cédula dirigida a la Nueva España reconoció como problema el creciente número de *mestizos*. Palabra con la que se comenzó a designar a los nacidos de padre español y madre india que no tenían a nadie que respondiera por ellos; niños sin familia que los integrara a alguna de las dos comunidades, la india o la europea.³⁷⁴ Sorprende saber que los informes, según la cédula, afirmaban que los mestizos andaban perdidos entre los indios y que la mayoría de ellos terminaban muertos por crecer sin cuidados ni protección contra los peligros o bien, porque eran sacrificados. Esto significaría que no pocas veces, los primeros hijos de indias y españoles fueron rechazados u abandonados por las comunidades indígenas, y tal vez hasta por sus propias madres indias. El desamparo total de los mestizos y sus fatídicos destinos explicaría el peligro social que representaba no hacerles caso, permitir su incremento y no brindarles socorro.³⁷⁵

Según la cédula de 1533, los vecinos de la ciudad suplicaban al rey que mandara se recogieran “los hijos de españoles que ha habido en indias”,³⁷⁶ en algún lugar donde se criaran y se mantuvieran junto con sus madres.³⁷⁷ Es interesante y por demás revelador que en la solicitud que llegó al Consejo se contemplara a las madres en la ayuda que se pidió para los mestizos. Probablemente, esto sugiera otro tipo de rechazo

³⁷⁴ Esta reflexión fue resultado de mis discusiones con Enrique González. Muy acertadamente me hizo notar esta diferencia que no se relaciona con lo racial sino con la falta de parentela que integre física y culturalmente a un infante en alguna comunidad. El sustantivo “mostrenco” se acerca con mayor certeza al sentido que está expresando la palabra “mestizo” en estos años.

³⁷⁵ Otra razón, como se verá más adelante, puede deberse a los altos niveles de mortandad de la época.

³⁷⁶ Es muy interesante señalar que en estas primeras menciones a los hijos interétnicos no se les llame “mestizos” sino que sólo se aluda a ellos como hijos de españoles o cristianos “habidos”, es decir, gestados, en vientres de mujeres indias.

³⁷⁷ Doc. 80, El rey Carlos, “Real cédula que los hijos de españoles habidos en indias y andando fuera de su poder sean recogidos”, Monzón, 3 de octubre de 1533, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, v. 1, p. 147.

de los pueblos de indios hacia las mujeres que por violación o consentimiento parían hijos de peninsulares. O bien, que los españolas tuvieran por concubinas a las indias y quisieran brindarles un lugar, que no era a su lado como esposas, pero que tampoco era lejos de ellos.

La posibilidad misma de considerar a las madres de los mestizos se contrapone a la propuesta de fray Reginalaldo de Morales y fray Pedro de Gante quienes aseguraban que para evangelizar a las y los niños, sobre todo mestizos, se necesitaba separarlos de la perniciosa compañía de sus madres.³⁷⁸

No obstante, en la petición quedaba fluctuante la responsabilidad del mantenimiento de la casa. Todo parecía indicar que los solicitantes pretendían que el rey destinara dinero para su manutención. Pero la respuesta no sólo no consintió la creación de un lugar propio para el resguardo de los mestizos, sino que, regresó la responsabilidad a los padres y a los encomenderos de sostener económicamente el cuidado y la buena crianza de los niños olvidados.

En definitiva, el rey mandó que los niños mestizos:

se recojan y alberguen todos en esa dicha ciudad [Tenochtitlán] y en los otros pueblos de cristianos que os pareciere, y así recogidos los que dellos vos constare que tuvieren padres y que tienen hacienda o aparejo para los poder sustentar, hagáis como luego *los tomen en su poder y los sustenten de lo necesario*; y a los que no tuvieren padres, los que dellos fueren de edad los hagáis poner en oficio para que los deprendan, y a los que no lo fueren, encargarlos heis a *las personas que tuvieren encomiendas de indios, dando a cada uno el suyo para que los tengan y mantengan*, hasta tanto que sean de edad y que puedan aprender oficio y hacer de sí lo que quisieren, encargándoles que los traten bien³⁷⁹

La respuesta del rey ofrece muchas pistas para comprender lo problemático y hasta cierto punto novedoso de la situación que aún no se contemplaba como un peligro

³⁷⁸ Fray Pedro de Gante narraba a Felipe II en 1558 que a los indios principales “los cuales teníamos encerrados en nuestra casa de día y de noche, no les permitiendo ninguna conversación con sus padres, y menos con sus madres, salvo solamente con los que los servían y las traían de comer”. Carta, Fray Pedro de Gante a Felipe II, San Francisco de México, [23 de junio] de 1558, en *Códice franciscano*, p. 204.

³⁷⁹ Doc. 80, El rey Carlos, “Real cédula que los hijos de españoles habidos en indias y andando fuera de su poder sean recogidos”, Monzón, 3 de octubre de 1533, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, v. 1, p. 147. El subrayado es mío.

social. En primer lugar, destaca la solución planteada basándose en la existencia de los padres (varones) de los niños. Esta característica suponía el reconocimiento de alguna forma por parte del padre de la responsabilidad del niño en abandono. Pero no sólo eso. Decía el rey que si se comprobaba la existencia de los padres debía tenerse en cuenta su capacidad económica para poder remitirle a los infantes. Lo que no se contemplaba en este aspecto es que precisamente estas dos cosas pudieron motivar el abandono. El no querer reconocer a un hijo por las razones que fueran, o bien, carecer de los recursos para mantenerlo, pudieron ser causas suficientes para justificar el desamparo.

Finalmente, y tal vez imaginando que los encomenderos continuaban obligados a ofrecer servicios de caridad para corresponder a las mercedes y favores que se les regateaba, el rey estipuló que ellos debían asumir los costos y el trabajo de amparar a los niños perdidos. Esto suponía una carga más a los encomenderos quienes para este año (1533) ya se mostraban muy inconformes con la administración de la Primera y Segunda Audiencia y recelosos con la corona por los innumerables cambios y provisiones temporales respecto a sus privilegios y sobre todo a la vacilación de decretar la perpetuidad de la encomienda.

Sin embargo, la imposibilidad de cumplir con lo decretado por el rey, hay una cosa que la respuesta omitió por completo. El rey olvidó el socorro de las madres de los mestizos que en la misma cédula también se había solicitado. Parece ser que los únicos que alcanzaron la preocupación del rey fueron los niños. Las madres no se mencionaron en su resolución ni siquiera para negarles derechos, y como se advirtió párrafos atrás es probable que algunas comunidades también las rechazaran, si no, ¿por qué pedir para ellas protección también? Las madres indígenas están ausentes en los proyectos de asistencia social que piden los conquistadores. Las solicitudes para socorrer a los niños y niñas mestizas continuarán a lo largo del siglo, pero poco o nada se pensará y pedirá para sus madres.

En 1535 otra petición en favor de los mestizos se solicitó para las islas de Cubagua y la Margarita, así como en Cumaná en Tierra Firme. Viene al caso porque muestra lo fluctuante de la posición de la corona respecto al tema de los hijos nacidos en vientres de indias. En esta ocasión fue la emperatriz quien ordenó a las autoridades

seculares que permitieran a los vecinos que así lo desearan recoger y tener “consigo como hijos” a sus descendientes nacidos de indias con el fin de procurarles una mejor cristianización.³⁸⁰ Pero según parece, los alcaldes y demás justicias argumentaron que esto podría ser perjudicial para el poblamiento de la tierra, lo que sólo podría ser así en dos sentidos. Tal vez temían que educar a los mestizos *como hijos* de los vecinos acarrearía un acercamiento paulatino hacia las sociedades conquistadas, situación que no se podía ni debía permitir puesto que la diferencia con ellas era lo que justificaba su sujeción y el aprovechamiento de su trabajo. La proximidad afectiva de los vecinos varones con sus hijos mestizos terminaría por asimilarlos también a sus necesidades y por mostrarles las desventajas que en el orden hispano tendría su condición novedosa. O bien, los alcaldes pudieron anticipar un peligro para su posición al educar a los niños habidos en indias como hijos dándoles el conocimiento suficiente de los dos mundos que en algún momento pudiera utilizarse en su contra. En cierto sentido, asimilarse o asimilar a los naturales significaría despoblar y perder la tierra, de ahí la previsión de la reina al considerar su orden como provisional en lo que se decidía lo que “mas convenga” al orden natural de las cosas.³⁸¹

La cuestión se complicaba aún más en los territorios donde se hubiera declarado guerra justa. En este caso el rey permitió a los conquistadores tomar como esclavos a los vencidos. No obstante, hizo una excepción poco alentadora para los niños y las mujeres capturados. Por un lado, prohibió que se redujera a esclavos a mujeres presas en guerra y niños menores de catorce años. Pero por el otro, dio permiso para que quienes los capturaran bajo ese contexto:

[...] se puedan servir y sirvan dellos en sus casas por naborías y en otras labores como de personas libres, dándoles el mantenimiento y otras

³⁸⁰ Doc. 93, La reina Isabel, “Real cédula para que los que tuvieren hijos en indias los puedan recoger y tenerlos consigo”, Madrid, 17 de agosto de 1535, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 168.

³⁸¹ Doc. 93, La reina Isabel, “Real cédula para que los que tuvieren hijos en indias los puedan recoger y tenerlos consigo”, Madrid, 17 de agosto de 1535, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, v. 1, p. 168.

cosas necesarias y guardando con ellos lo que por nos está proveído y mandado cerca del tratamiento de las dichas naborías³⁸²

Ciertamente sería erróneo pensar que los permisos y licencias dados por el rey se cumplían a cabalidad. Nada, más allá de la voluntad del conquistador, decidía la suerte de los presos por guerra.³⁸³ No obstante, el hecho de que el rey permitiera servirse en el ámbito doméstico de mujeres y niños en calidad de naborías abrió un camino para mantener mujeres nativas muy cerca de los conquistadores. De tal manera que el problema de los amancebamientos lejos de resolverse se complicaba y favorecía con esta medida.

Casa de mujeres beatas

En 1529, pocos días antes de enterarse del robo de Inés y Luisa de la casa de Tezcoco, la emperatriz recibió una solicitud de los frailes franciscanos para fundar una “casa e monasterio de monjas” de su orden en la Ciudad de México “como la que esta fecha en tescoco”. Los frailes pedían a la reina que señalara sitio “en el campo donde estaba primeramente la casa de sant francisco o en otro lugar mas conveniente”.³⁸⁴ La emperatriz, quien desde el 8 de marzo de 1529 tomó la regencia de los reinos castellanos mientras su esposo Carlos emprendía un largo viaje a Italia,³⁸⁵ aceptó la obra que “para el servicio de nuestro señor y acrecentamiento y recogimiento de las naturales desa tierra”³⁸⁶ se pretendía fundar, y envió cédula a las autoridades seculares

³⁸² Doc. 84, El rey Carlos, “Real provisión sobre la forma y orden que se ha de guardar en hacer esclavos en la guerra justa y con rescates”, Toledo, 20 de febrero de 1534, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, v. 1, p. 155.

³⁸³ Una carta de la Segunda Audiencia evidencia el abuso tan generalizado de los indios por parte de los peninsulares. Declaraban los oidores que era una práctica recurrente “aprovecharse los españoles de los indios a discreción: su voluntad era su conciencia”. Doc. 16, “Carta de los oidores a la emperatriz”, México, 30 de marzo de 1531, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 2, p. 297.

³⁸⁴ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al consejo, justicias, regidores, caballeros, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Tenochtitlan], Toledo, 10 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 38.

³⁸⁵ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, p. 61.

³⁸⁶ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al consejo, justicias, regidores, caballeros, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Tenochtitlan], Toledo, 10 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 38.

de la ciudad de México ordenando señalaran en la ciudad “o fuera de ella” el lugar más conveniente.³⁸⁷

Los días posteriores a la firma de esta cédula, Isabel de Portugal se dio a la tarea de ayudar y facilitar la misión de fray Antonio de la Cruz. Dicho fraile había viajado a la península en búsqueda de ayuda tanto económica como humana para acrecentar la empresa de evangelización. Entre sus tareas tenía la encomienda de buscar y embarcar mujeres de calidades probadas para ayudar a la doctrina de las niñas en la Nueva España. La emperatriz definió en los siguientes términos la búsqueda y la justificación:

e porque se an comenzado a hacer algunas casas de mugeres religiosas
asi de cristianas como de las naturales de aquella tierra e para que esto
venga en crecimiento y mas brevemente sean yndustriadas en el
conocimiento de nuestra santa fee catolica e otras sean atraydas a hacer
lo mismo ay mucha necesidad que de estas partes vayan algunas
mugeres onestas de buena vida y fama y que sepan bien lo que an de
enseñar a las otras ansi cristianas como naturales de la dicha tierra³⁸⁸

La emperatriz se comprometió a favorecer hasta 6 mujeres pagándoles el viaje de donde estuvieran hasta Sevilla, el hospedaje en esta ciudad y el viaje (pasaje y matalotaje) hasta la Nueva España.³⁸⁹ Escribió a los padres de las provincias de Los Ángeles y de La Concepción,³⁹⁰ al prior de San Agustín de Salamanca,³⁹¹ al vicario del monasterio del convento de Santa María de Gracias en Madrigal, y al padre visitador Antonio de Tablada³⁹² para pedir la información necesaria o bien, las licencias de salida de las mujeres bajo su jurisdicción. Ella no se involucró en la elección de los conventos, casas

³⁸⁷ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al consejo, justicias, regidores, caballeros, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Tenochtitlan], Toledo, 10 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 38.

³⁸⁸ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre de la provincia de los Ángeles], Toledo, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 50v-51v.

³⁸⁹ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre de la provincia de los Ángeles], Toledo, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 51v

³⁹⁰ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre de la provincia de la Concepción], Toledo, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 51v-52v.

³⁹¹ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre prior del monasterio de San Agustín de Salamanca], Madrid, 23 de octubre de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 86-87.

³⁹² Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre visitador fray Antonio de Tablada, OFM], Madrid 19 de noviembre de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 116-116v.

y mujeres, simplemente recibía la información y se limitaba a escribir con las indicaciones precisas para solicitar a las seleccionadas por fray Antonio de la Cruz.

La elección de las mujeres no fue ni rápida ni arbitraria. La reina necesitaba saber de las cualidades de cada mujer a las que financiaría, pues sólo gastaría dinero en personas que esperaba fueran útiles a la evangelización de las niñas indias.³⁹³ Por esta razón, la emperatriz mantuvo contacto constante con fray Antonio³⁹⁴ y le facilitaba la comunicación con las autoridades religiosas (prios y provinciales). La búsqueda y propuesta de la idoneidad de las maestras se la dejaba al franciscano “como persona que sabe las calidades que se requieren en las dichas mugeres para esa tan santa obra”.³⁹⁵ No obstante, una vez que recibió la información de las candidatas por parte de fray Antonio, fue la emperatriz quien solicitó la información final y pidió los permisos. Por ejemplo, cuando escribió al prior del convento de San Agustín de Salamanca para solicitar información sobre Elena Medrano y su sobrina dijo:

yo quiero ser ynformada de la persona ques y vos mejor que nadie la podreys conoscer vos ruego y encargo me enbyeys relacion de la persona ques la dicha beata y la calidad que tiene / y asy mysimo su sobrina para que vista se provea lo que convenga³⁹⁶

Además, el aspecto en el que fue fundamental el apoyo de la emperatriz fue el económico. Ella se encargó de ver cómo pagaría el viaje de las mujeres desde su lugar de residencia en la península hasta Sevilla. Y ahí, debía sustentar también su estancia

³⁹³ Esta afirmación no parece exagerada. En una de las cartas dirigidas a la Audiencia, la reina encargó que le informaran sobre el desempeño de las mujeres enviadas a doctrinar a las niñas de la Nueva España. La reina escribió: “Vi lo que dezis cerca de lo que alla ha pasado con las beatas que mandamos enbiar y todo lo que en ello dezis e aveys proveydo asy en la casa que les hazeys como en la paga que por el hedificio della se da a los yndios y todo lo demas me ha parecido muy bien *y assy os encargo que haziendo ellas lo que devén las favorezcays e ayudeys a su buen proposito y terneyes cuidado que se consiga el fruto para que las enbiamos*”. Carta, La reina a la Audiencia de México, Medina del Campo, 20 de marzo de 1535, AGI, México, 1088, L. 2, f. 42r. El subrayado es mío.

³⁹⁴ Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 23 de octubre de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 85-86; Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 19 de noviembre de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 115-115v; Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 14 de enero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 149v-150.

³⁹⁵ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre de la provincia de la Concepción], Toledo, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 52.

³⁹⁶ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre prior del monasterio de San Agustín de Salamanca], Madrid, 23 de octubre de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 86v. El subrayado es mío.

y alimentación en la ciudad hasta el día del embarque. Sin olvidar el pago del almojarifazgo, el matalotaje, y todo el material que las maestras requerieran.

Aquí se debe pausar la narración para mencionar una diferencia que por su condición de mujeres cambió el proceso. A pesar de que la búsqueda de maestras idóneas para la empresa no fue muy diferente a la de los frailes, sí lo fue el modo de viajar. Trasladar mujeres y religiosas aumentó mucho los costos de transporte. Primero, porque alguien debía ir por ellas. No podían viajar solas y eso implicaba más personas involucradas y por ende más gastos. Varias de las maestras viajaban con criadas, sobrinas o familia, y aunque esto no fue privativo de las mujeres, sí era mucho más común en ellas que en los frailes. Cuando la emperatriz informó a fray Antonio de la Cruz que el dinero del viaje de Salamanca a Sevilla para las primeras cuatro maestras estaba listo, también le dio la indicación de que diera “horden como vayan a la dicha ciudad de sevilla con la onestidad y buen tratamiento que es razon”.³⁹⁷ Además, en una real cédula firmada en febrero de 1530 mandó a todas las autoridades civiles de la ruta Salamanca-Sevilla favorecer y animar a las beatas “para que con mas voluntad hagan el dicho viaje”. Esto es, que les brindaran servicios de hospedaje, comida y transporte buenos y a precios justos.

Los temas referentes a los gastos de la corona fueron los más delicados durante el reinado de Carlos V. Las deudas y los gastos administrativos y militares mantuvieron al reino en serios problemas económicos. De ahí que una de las principales indicaciones del emperador a Isabel fue reducir los gastos en la medida de lo posible e incrementar las rentas reales de donde se pudiera.³⁹⁸ Isabel encontró una forma para financiar la empresa sin pedir prestado ni generar carga a ninguna corporación, ni usando el dinero de sus rentas.

³⁹⁷ Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 14 de enero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, f. 150. Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los consejos, justicias, regidores, caballeros, escuderos, oficiales y hombres buenos de todas las ciudades, villas y lugares que hay desde la ciudad de Salamanca a la ciudad de Sevilla], Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, ff. 161r-161v.

³⁹⁸ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, p. 62.

La emperatriz escribió al doctor Beltrán, consejero del Consejo de Indias a inicios de 1530 indicándole:

que de los maravedis que son a vuestro cargo que se hallaron en la casa de la contratacion de sevilla de los bienes de los difuntos que no se hallaron herederos *deys y pagueys* a fray antonio de la cruz de la orden de san francisco o a la persona que para ello nombrare diez mil maravedis que los ha de enbiar a salamanca para la costa y otras cosas que desde alli han de hacer a sevilla las quatro beatas que van a la nueva españa³⁹⁹

Además del costo del viaje, la emperatriz mandó a la Casa de Contratación de Sevilla que se encargara económicamente de “vestir [a las beatas] conforme a un memorial” que ella adjuntaba. El memorial describía no sólo las ropas que debían proveerles sino también todas las cosas que debían llevar para el viaje y para la evangelización de las niñas y mujeres indias.⁴⁰⁰

Entre tanto, en la cédula particular que Isabel de Portugal envió a Zumárraga por esas mismas fechas, le encargó además del cuidado, protección, amparo de las “religiosas” y “casas” de Tezcoco y Huejotzingo la expansión de los lugares de doctrina y le encomendó la fundación de una “casa” semejante a esas en la ciudad de México.⁴⁰¹

Mientras la emperatriz giraba instrucciones para el obispo, la Audiencia y demás autoridades religiosas de México, Zumárraga informaba por las mismas fechas de la situación en la que encontró a las mujeres indígenas. Meses después de su llegada a la Nueva España, el obispo confirmó al emperador que en Tezcoco ya funcionaba un “encerramiento” donde se educaban mujeres de varias edades en la doctrina cristiana.

³⁹⁹ Real Cédula, [La reina al doctor Beltrán del Consejo de Indias, Madrid, 14 de enero de 1530], AGI, México, 1088, L. 1, ff. 148v-149. El subrayado es mío. Otra cédula marca el seguimiento de esta orden y deja abierta la posibilidad de incrementar la cantidad ofrecida por si les hiciera falta más dinero a las beatas. Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los oficiales de la Casa de Contratación], Madrid, 4 de febrero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, f. 162v.

⁴⁰⁰ El “Memorial” lo reproduce Lino Gómez Canedo. Véase: Apéndice 1, [Provisión de las primeras maestras que vinieron de España a México para la enseñanza de las niñas indígenas (1530)], en GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, pp. 307-314. La cédula con el resumen de los costos enviada a la Casa de Contratación en: Memorial, [La reina a los oficiales de la Casa de Contratación], Madrid, 14 de febrero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 170v-171r.

⁴⁰¹ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Juan de Zumárraga], Toledo, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 55v-56v.

[...] muchos dias ha que dedicaron para *encerramientos*, a manera de *monasterio de monjas*, y en éste hay mucha cantidad de mujeres doncellas y viudas, hijas de señores y personas principales, y de otras que de su voluntad quieren entrar en aquel encerramiento y mejor se inclinan a querer deprender la doctrina cristiana; que aunque no son monjas profesas, por ser, como son, indias, hay clausura y allí tienen su iglesia muy buena, donde sin estar dentro ni vellas, les dicen misa y les predicen e informan de las cosas de nuestra santa fe católica; y aquel monasterio y mujeres tienen a cargo una matrona, mujer honrada, de nuestra nación y de buen ejemplo⁴⁰²

Zumárraga llegó a Veracruz en diciembre de 1528 y en agosto del año siguiente escribió esta carta al emperador. Como se puede notar, lo primero que Zumárraga reconoció fue que los “encerramientos” llevaban tiempo funcionando. Es decir, confirmó que los proyectos evangelizadores los habían puesto en marcha sus colegas franciscanos antes de su llegada. Inmediatamente después, aclaró que estos lugares funcionan “a manera de monasterio de monjas” pero en ningún momento afirmó que la casa intentara formar religiosas “por ser, como son, indias”. Además, la variedad de mujeres que ahí convivía y se evangelizaba habla de otra cosa, pues había viudas, doncellas, hijas de principales y “otras” que voluntariamente buscaban permanecer en aquel “encerramiento”.

No es menor el dato de la separación sexual al que se enfrentaron los franciscanos cuando iniciaron la evangelización de mujeres. Afirmó Zumárraga que los religiosos “sin estar dentro [de las casas] ni vellas, les dicen misa y les predicen e informan de las cosas de nuestra santa fe católica”. Aunado a la barrera del lenguaje y la cosmovisión se añadió la imposibilidad de convivir directamente con las mujeres y niñas de aquellos encerramientos; ya por el encierro, ya por su sexo, a los franciscanos les estaba prohibido entrar. De ahí que necesitaran a mujeres cristianas para poder acercarse a las indias y esperar un avance en el proceso de evangelización.

El 4 de febrero de 1530 la emperatriz Isabel envió a la Audiencia de México una cédula informando de la llegada próxima de cuatro mujeres españolas a la ciudad

⁴⁰² Núm. 4, Carta, “Fray Juan de Zumárraga al Emperador”, 27 de agosto de 1529, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, vol. 2, p. 199.

de México: “dos religiosas beatas emparedadas”⁴⁰³ originarias de la ciudad de Salamanca. Es curioso que no mencionara sus nombres, pero es seguro que se referiría a Elena de Medrano, a sus dos sobrinas y a Juana García. En la cédula se afirmó que las mujeres iban a “enseñar e yndustriar en las cosas de nuestra santa fe católica a las indias naturales de esa tierra”,⁴⁰⁴ y se especificó con mayor puntualidad la orden de construir una *casa e monasterio* “en la dicha ciudad de mexico” donde estén “ellas y los naturales de esa tierra que recog[i]eren”.⁴⁰⁵

La emperatriz giró instrucciones por segunda vez para que la ciudad les otorgara un solar en “el sytio mas convenyente y a proposyto que sea posyble”⁴⁰⁶ y pidió al obispo, a los franciscanos y a las autoridades de la Audiencia (todavía la Primera), que ordenaran a los indios su construcción, que tuvieran cuidado de moderarles el trabajo y les proveyeran de los alimentos necesarios. En esta misiva la emperatriz aclaró que haría limosna de 200 pesos de oro de la Real Hacienda una sola vez para cubrir los gastos de los maestros y oficiales de la obra.⁴⁰⁷ Además, en otras cédulas mandó que se les procurara alimento y compañía durante su viaje de Veracruz a México y que durante todo el tiempo que fuera necesario se les procurara maíz y puercos hasta que pudieran sustentarse de limosnas o hasta que se mandara otra cosa.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia de México, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, f. 159r. La misma cédula en: Carta 3, “La reina a la Real Audiencia de México”, Madrid, 4 de febrero de 1530, en GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos*, p. 396.

⁴⁰⁴ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia de México, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, f. 159r. La transcripción de Genaro García dice por error “a los indios naturales”. Carta 3, “La reina a la Real Audiencia de México”, Madrid, 4 de febrero de 1530, en GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos*, p. 397.

⁴⁰⁵ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia de México, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, f. 159r. La misma cédula en: Carta 3, “La reina a la Real Audiencia de México”, Madrid, 4 de febrero de 1530, en GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos*, p. 397.

⁴⁰⁶ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, f. 159r. La misma cédula en: Carta 3, “La reina a la Real Audiencia de México”, Madrid, 4 de febrero de 1530, en GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos*, p. 397.

⁴⁰⁷ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, f. 159r. La misma cédula en: Carta 3, “La reina a la Real Audiencia de México”, Madrid, 4 de febrero de 1530, en GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos*, p. 397.

⁴⁰⁸ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia de México, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, ff. 160r-160v; Real Cédula, La reina al alcalde mayor y justicias de la ciudad de Veracruz, Madrid, 4 de febrero de 1530, en AGI, México, 1088, L. 1, ff. 160v-161r. Estas cédulas no las incorporó Genaro García en su compilación documental.

Todas estas indicaciones son las que se encuentran referidas en las Instrucciones a la Segunda Audiencia gobernadora que la emperatriz firmó a mediados de julio de 1530. En estas se corregía que irían seis y no cuatro beatas a la Nueva España y se confirmaba que el objetivo de la “casa” sería atender a las “niñas y doncellas que tuvieran voluntad para ello”. Las Instrucciones encargaron a la Segunda Audiencia el cumplimiento de la cédula y el cuidado de las beatas, y estipulaban su adscripción al obispo. La emperatriz puntualizó:

yo os mando que tengais cuidado cómo sean bien tratadas y favorecidas, y que veais cómo la casa en que hubiesen de estar sea la más cerca que se pueda de la iglesia mayor de México, y encomendareis la filiación de ellas al diocesano, porque pues al presente no han de ser profesas ni encerradas, no han de estar sujetas a ninguna de las religiones.⁴⁰⁹

Es interesante notar que en las Instrucciones y en cédulas subsecuentes se tuvo el cuidado de no mencionar la palabra “monasterio”. Y en estricto sentido tiene lógica puesto que las beatas cumplirían una misión diferente a la de las monjas; ellas fueron enviadas a doctrinar a las niñas indias de la Nueva España. Sin embargo, tampoco se denominó “colegio” o “escuela”, simplemente se dijo “casa” y se especificó su función. Estas ambigüedades, como se verá más adelante, darán pauta para la inconformidad de algunos y los desencuentros entre otros.

Otro dato que salta a la vista es que a partir de la búsqueda de mujeres para la evangelización empezó a ser más frecuente el uso de la palabra “beata”. El término empleado dice mucho si se analiza en el contexto global de la historia de los movimientos religiosos femeninos de la Edad Media.⁴¹⁰ El fenómeno beato como se ha denominado a la forma de vida consagrada no institucionalizada (a-institucional) dedicada a labores educativas y asistenciales en los nacientes centros urbanos castellanos apareció desde el siglo XII.

El significado de beata se relacionó con el sentido de “feliz” o “dichosa” por su vocación al servicio de Dios mediante obras de caridad de impacto social inmediato en

⁴⁰⁹ [La emperatriz Isabel de Portugal], “Instrucciones para la Segunda Audiencia”, Madrid, 12 de julio de 1530, en TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, pp. 61-62.

⁴¹⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, “Las expresiones femeninas”, pp. 43-45; GRAÑA CID, “Vivir la vida celestial”, p. 512.

sus localidades.⁴¹¹ A decir de María del Mar Graña las beatas fueron el equivalente de las beguinas del norte de Europa en territorio castellano;⁴¹² “una forma de vida evangélica con amplios márgenes de libertad.”⁴¹³ La palabra además de aproximar el lugar de procedencia también remite a las formas particulares de expresión religiosa que estas mujeres sin adscripción corporativa adquirieron en la península ibérica y que las distinguió de las demás, en particular de las del centro-norte europeo y de las de la península italiana. En Castilla las hubo viviendo solas, en su propia casa o con familiares, que fue lo más común, o bien, viviendo en comunidad. A los lugares que habitaban estas últimas se les conoció como beaterios y se multiplicaron a inicios del siglo XV en la península ibérica.⁴¹⁴ Estas eran las mujeres que llegaron a inicios de la década a la Nueva España; mujeres de labor y exentas de jurisdicción eclesiástica.

Uno de los tantos problemas que la historiografía (sobre todo autores como Ángel Ortega, Josefina Muriel y Concepción Amerlinck) ha debatido respecto a las primeras mujeres enviadas son sus nombres, su condición y su número. A pesar de que todos consultaron los mismos documentos no hay consenso ni en la cantidad de mujeres que pasaron ni en sus nombres. Algunos autores aventuraron la interpretación de una posible deserción por parte de algunas de ellas. Ángel Ortega, Lino Gómez Canedo y Josefina Muriel aseguraron que tres de las primeras beatas de Salamanca no completaron el viaje. No obstante, lo más interesante fue que aventuraran motivos y matizaran el número y las calidades de las mujeres originarias de Salamanca. Ortega, por ejemplo, mencionó que las supuestas desertoras “pesarosas o enfermas” decidieron no embarcar. Muriel supuso que las beatas “desistieron temerosas” del mar.⁴¹⁵ La cédula que la reina dirigió al guardián del convento de San Francisco de Sevilla, fue el documento que tanto a Gómez Canedo como a Muriel les sugirió el abandono de la misión de algunas beatas. Sin embargo, el documento parece que refirió una cosa muy distinta. Lo que solicitó la reina fue la búsqueda de otras “dos o tres” beatas más para

⁴¹¹ GRAÑA CID, “Vivir la vida celestial”, pp. 528-542.

⁴¹² GRAÑA CID, “Vivir la vida celestial”,

⁴¹³ GRAÑA CID, “Vivir la vida celestial”, p. 529.

⁴¹⁴ GRAÑA CID, “Beatas y monjas”, p. 72.

⁴¹⁵ Muriel, *La sociedad novohispana*, vol. 1, p. 67. Por su parte, Gómez Canedo fue el único que repitió el dato pero sin aventurar ningún motivo. GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, pp. 102-104.

aumentar el número de mujeres enviadas, pero no para sustituir a nadie. La reina le afirmó al guardián que:

soy ynformada que en la nueva españa avra mucha necesidad de algunas mugeres no casadas biudas beatas e religiosas de buena vida doctrina y enxenplo para que yndustriases y enseñases en las cosas de nuestra santa fee catolica a las yndias naturales de la dicha tierra yo encargue al padre fray antonyo de la cruz de vuestra orden que buscase algunas personas calificadas para este proposyto el qual con el zelo que tiene al servicio de nuestro señor y al bien de aquella tierra y deseo de plantar en ella nuestra santa fe catolica busco las dichas religiosas *y hallo dos dellas en la ciudad de salamanca que pasan a la dicha tierra y la una dellas lleva dos sobrinas suyas y estas no bastan y quantas mas fuesen mas seria dios servido* y con mas brevedad [vendran] las dichas yndias en conocimiento de nuestra santa fe catolica *holgaria que fuesen con ellas otras doss o tress de la calidad destas* y soy ynformada en esta ciudad se podrian hallar por ende yo vos encargo mucho que luego hagays buscar las dichas religiosas que *vayan juntamente con las de salamanca* y hallandolas hablareys al marques del valle porque tiene cuidado de llevar y favorescer las otras y asy lo hara *con estas*⁴¹⁶

Ortega afirmó en primera instancia el abandono de tres beatas a partir de la lectura de la “Cuenta” registrada en la Caja de Contratación de Sevilla. Gómez Canedo y Muriel también fundamentaron la idea de deserción en este mismo documento. Pero el seguimiento minucioso del proceso de reclutamiento y la lectura atenta de las cédulas de la reina, en ningún momento sugieren un abandono. El documento menciona a la letra que se ha dado mantenimiento a:

tres beatas que vinieron de Salamanca para yr a la Nueva España e a otras tres que se volvieron desde a quatro dias que vinieron a esta cibdad, y en lugar destas se recibieron en esta cibdad otras tres e mas una muger que las sirviese⁴¹⁷

La “cuenta” aseguró que llegaron seis beatas y una sirvienta de Salamanca. Pero, según las cédulas y las cartas de la reina que se han referido a lo largo del apartado, fueron cuatro mujeres (dos beatas y dos sobrinas de una de ellas, de las que no podemos aventurar su edad) las confirmadas para viajar a Nueva España. Las otras tres mujeres

⁴¹⁶ Real Cédula, La reina al guardián de San Francisco de Sevilla, Madrid, 25 de febrero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, f. 176r-176v.

⁴¹⁷ “Cuenta detallada de todos los gastos correspondientes a las cédulas V, VI y VII”, ORTEGA, “Las primeras maestras”, pp. 268-270. El título del documento se lo dio Ortega.

que permanecieron únicamente cuatro días en Sevilla, bien pudieron ser quienes las acompañaron en el viaje desde su lugar de origen hasta el puerto. Además, este mismo documento señaló que desde el 24 de marzo hasta el 20 de junio se pagó el mantenimiento de cuatro mujeres, posiblemente las cuatro elegidas para emprender el viaje ya sin acompañantes, pero se matizó que eran tres beatas y una sirvienta, y no como había mencionado la reina en sus cartas, dos beatas y dos sobrinas suyas.⁴¹⁸ Ahora bien, independientemente de su calidad (beata o sirvienta de la beata) hasta esta fecha el número de cuatro se mantuvo constante.

A partir del 20 de junio se sumaron a las primeras cuatro, tres beatas más, con lo que se cerró el número de mujeres que dejaron Sevilla el 15 de agosto para ir a Sanlúcar de Barrameda. Estas tres beatas extra se explican por la última solicitud que la reina hizo al guardián de San Francisco de Sevilla el 25 de febrero de 1530, citada anteriormente, donde pidió que “holgaría que fuesen con ellas otras doss o tress de la calidad” de las de Salamanca que seguro las encontraría en la ciudad de Sevilla.⁴¹⁹ Finalmente, se tiene noticia de una última incorporación. Los registros de la casa de Contratación transcribieron la cédula donde la reina confirmó que se sumarían a la misión “otra [beata] e una niña”.⁴²⁰ El documento no mencionó de dónde eran pero es probable que fueran de Salamanca puesto que, la reina después de proveer a las primeras dos beatas y sus dos sobrinas, solicitó información al padre guardián del monasterio de San Francisco de Salamanca de la “otra muger de buena vida de la calidad destas con deseo de servir” y de pasar a Nueva España.⁴²¹ Lo que da pauta para pensar que compartía vecindad con las anteriores.

En total, la “cuenta” señaló que para finales de mayo de 1530 eran ocho las personas que pasarían a Nueva España, con la siguiente distribución:

⁴¹⁸ El documento original en AGI, Contratación, 4675B, L. 4, ff. 203v/59v-205v/61v [Imágenes 122-126 en PARES]. También lo transcribió con algunos errores en la lectura de las cuentas Ángel Ortega en “Cuenta detallada de todos los gastos correspondientes a las cédulas V, VI y VII”, ORTEGA, “Las primeras maestras”, p. 268.

⁴¹⁹ Real Cédula, La reina al guardián de San Francisco de Sevilla, Madrid, 25 de febrero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, f. 176r-176v.

⁴²⁰ “Libro manual de cargo y data de la Tesorería de la Casa de la Contratación”, 31 de mayo de 1530, AGI, Contratación, 4675B, L. 4, f. 184/41. [Imagen 83 en PARES].

⁴²¹ Real Cédula, La reina al guardián de San Francisco de Salamanca, Madrid, 4 de febrero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 163r-164r.

las seys beatas religiosas que ha de llevar fray Antonio de la cruz de la horden de san francisco y con ellas un hijo de una y una persona que las syrva en el dicho viaje por manera que por todas son ocho personas⁴²²

De tal suerte, se puede concluir que dos de esas seis eran Elena Medrano y Juana García. Probablemente una de las sobrinas fuera contada entre las beatas, y la otra como sirvienta, lo que explicaría la referencia de la Casa de Contratación cuando afirmó que se quedaron “tres beatas y una sirvienta” a finales de marzo. Luego, está la mujer incorporada con una criatura. Es casi seguro que ella se contara como una sola beata porque su acompañante lo toman como infante. Las fuentes nos confunden porque la reina aseguró que iba una niña pero las cuentas hablan de niño. Lo que es certero es que era alguien muy joven que no se contó entre el número de beatas. Finalmente, quedan las otras dos beatas que con certeza fueron reclutadas en la ciudad se Sevilla por el guardián franciscano. Lo que da el número total de ocho: seis beatas, un infante y una sirvienta.

Tabla 4. Las mujeres que llegaron en 1530

	NOMBRE	DENOMINACIÓN	ORIGEN	DESTINO CONOCIDO
1	Elena de Medrano	Beata emparedada, tomó el hábito en Santa Isabel	San Juan de Barbalos, Salamanca	
	Paula de Santa Ana	Sobrina de Elena de Medrano		
	[Francisca de San Juan Evangelista]			
2	Juana García	Beata tercera	San Juan de Barbalos, Salamanca	
3	Catalina Hernández			
4	Juana Velázquez	Beata terciaria franciscana		
5	Ana de Mesto	Beata terciaria franciscana		1547 regresó a Sevilla
6	Luisa de San Francisco	Beata terciaria franciscana		Madre de Dios, México

⁴²² “Libro manual de cargo y data de la Tesorería de la Casa de la Contratación”, 31 de mayo de 1530, AGI, Contratación, 4675B, L. 4, f. 203v/59v. [Imagen 122 en PARES].

FUENTE: AGI, México, 1088, L. 1, f. 151v-152v; 153v; 156r-156v. AGI, México, 1088, L. 2, f. 152r, 153r, 157r. Los datos sombreados los da MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 28.

Orden y buenas costumbres

En las Instrucciones a la Segunda Audiencia, la emperatriz Isabel de Portugal hizo referencia como punto relevante en la idoneidad de fomentar las labores de manos entre la población femenina en Nueva España. Ella afirmó que:

He sido informada que en la dicha tierra se dará lana y lino y otras granjerías en que se puedan ocupar dueñas: provereis de dar orden cómo todas las mujeres, así españolas como naturales de la tierra, se pongan en costumbre de hilar lino, lana y algodón, y hacer telas de paños y lienzos en sus casas; porque demás de ser útil y provechoso a la tierra, *es bien que a los principios de su población las mujeres se pongan en buenas costumbres*.⁴²³

La emperatriz recalca que hilar y tejer era parte de las “buenas costumbres” que se esperan cultivar en las mujeres tanto españolas como naturales en la Nueva España. Pero también destacó que esto sería muy útil y provechoso para la tierra. Sin lugar a dudas, la información que la llevó a plantear esto la debe a un informe temprano de fray Juan de Zumárraga. El obispo electo sugirió que una forma segura de incrementar el valor del tributo indígena era subir la calidad de las telas labradas. La carta no hizo referencia al trabajo femenino exclusivamente, sin embargo, se sabe que tejer algodón fue una práctica asociada a las mujeres en el mundo mesoamericano. Dijo Zumárraga que en la tierra de Nueva España:

syenbran cogen hilan y labran algodon en abundancia no syn mucha dificultad porque para lo texer les falta el arte principal y aparejos y con todo esto vale entre ellos una manta de tres braças en ancho y quatro en luengo dos reales y menos / pues sy estos tubiesen lino y cañamo y manera de perfecionallo y labrallo ellos y los españoles serian ricos y podrianse probeer diez tantos y veinte tantos españoles de los que agora ay porque con muy poco repartimiento de yndios se podria sostener del valor de los tributos que reciben que les valdria mas lo que los yndios les dan en especial las telas de lino que del tamaño baldria mas de a

⁴²³ [La emperatriz Isabel de Portugal], “Instrucciones para la Segunda Audiencia”, Madrid, 12 de julio de 1530, en TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, p. 62. El subrayado es mío.

ducado y tambien enriquecerian los yndios porque venderian para llebar a castilla lienços cañamaços angeos co lonas para navios etc. y por tanto seria menester probeer que benga de castilla mucha symilla de lino regantio y vayal y cañamo y persona que introduzgan y enseñen el arte de senbrallo y perfectionallo y texello entre los yndios y maestro para labrallo.⁴²⁴

La propuesta de Zumárraga fue aprovechar la producción de algodón y agilizar su transformación enseñando a los indios, en este caso también a las indias que son quienes sabían hilarlo y tejerlo, nuevas técnicas e instrumentos para perfeccionarlo. Si esto no fuera suficiente, la incorporación del lino y el cáñamo, según la propuesta del obispo, elevaría el valor de las telas a tal grado que crecería el valor de los tributos, luego entonces, se podrían multiplicar las encomiendas y los indios podrían producir lo suficiente como para vender telas a Castilla. Para conseguir tal fin, lo único que Zumárraga solicitó fue el envío de semillas y de personas que enseñaran cómo tejer lino.

Párrafos adelante el obispo electo incorporó también la seda a los hilos que, en su opinión, bien se podrían incorporar al trabajo de los indios. El objetivo era el mismo, enseñarle a los naturales a criar y tejer seda para incrementar la riqueza de ellos, y en consecuencia del reino. No obstante, lo que llama la atención en su sugerencia es la mención a las personas que pidió para enseñar. Zumárraga recomendó traer “moriscos casados del reyno de Granada” para que vivieran entre los indios y desde ahí les mostrasen cómo criar, producir y tejer seda. Escribió Zumárraga que:

se ha visto que se da la seda aqui y su granjeria principal entre los yndios para ser ricos es esta / seria bien que desde luego se proveyese que su magestad mandase venyr algunos moriscos casados del reyno de granada e que truxeren cantidad de symiente della y que su magestad les diese pasaje franco y lo que viniesen menester hasta aca y avezindasen en algunos pueblos de su magestad para que yntroduxiesen en los yndios el arte del labrar y se aprovechar que segun su manera se dara a criarla y segun es mucha la gente podra se labrar mucho y estos han de venir en tiempo que puedan traer la symiente della y usar della.⁴²⁵

⁴²⁴ Fray Juan de Zumárraga, “Parecer del obispo cerca de la policia etc desta nueba españa para ser rica”, [1528], AGI, Patronato, 180, R. 23, f. 379r.

⁴²⁵ Fray Juan de Zumárraga, “Parecer del obispo cerca de la policia etc desta nueba españa para ser rica”, [1528], AGI, Patronato, 180, R. 23, f. 379v. ff. 379r-380v.

La recomendación es notable no sólo por la propuesta y el objetivo económico del obispo, sino también por la facilidad con la que incentiva el viaje de “moriscos”, es decir, seguidores del islam recién convertidos al cristianismo. Es posible imaginar que los prejuicios contra los recién convertidos no habían alcanzado niveles radicales de intolerancia para 1528, fecha estimada de la carta. Zumárraga pidió moriscos de Granada porque a su parecer son los que mejor podían instruir en el cultivo y producción de seda. Y no le parecía mala idea radicarlos en tierras de quienes estaban en proceso de evangelización.⁴²⁶ No obstante, esta sugerencia del electo Zumárraga, la emperatriz en las Instrucciones prefirió encargar el trabajo a dueñas y “a todas las mujeres, así españolas como naturales”.

Tejer, labrar y coser

Las “buenas costumbres” a las que se refirió la emperatriz parece no ser una simple referencia a lo que hoy en día podemos entender simplemente como labores mujeriles. Más bien, sugiere toda una forma de organización social alrededor del trabajo con el hilado y el tejido sobre la cual se organizaron las mujeres. Tanto las mujeres del viejo mundo como las del nuevo compartieron esta práctica, pero explicada y fundamentada bajo diferentes cosmovisiones.⁴²⁷

Está documentado, por ejemplo, el hecho de que la emperatriz Isabel de Portugal, en sus pocos ratos libres “con sus damas hilaba y tejía telas con las que confeccionaba después ropas que enviaba a Jerusalén para ser distribuidas entre los peregrinos que visitaban los Santos Lugares”.⁴²⁸

⁴²⁶ La tolerancia con los moriscos parece que la comparte el Consejo de Indias por lo menos hasta 1540. En la cédula que enviaron al obispo para recomendarle que no aplicara penas de muerte contra los indios idólatras juzgados por la Inquisición dice que así como con los moriscos se ha tenido consideración a pesar de que “hace mucho tiempo que se tornaron cristianos”, a ellos siempre se les aplicaron penas moderadas y respetando sus bienes, por lo que recomendaban hiciera lo mismo con los nuevos vasallos venidos a la fe. Núm. 18, Cédula al obispo Zumárraga, Madrid, 22 de noviembre de 1540, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, vol. 4, p. 171.

⁴²⁷ Sigo la interpretación del México prehispánico formulada por Alfredo López Austin y comparto su concepto de cosmovisión, que se entiende como la articulación de “sistemas ideológicos” que ofrece a individuos o a grupos sociales una forma relacionada y coherente de aprehender el universo en un determinado momento histórico. LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 20.

⁴²⁸ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, p. 190.

La práctica del hilado y el tejido entre las mujeres nahuas, según la interpretación de Rosario Ramírez, formaba parte indispensable en la sociedad mesoamericana “ya que se vestían ellas mismas, vestían a la familia y cooperaban para el tributo elaborando infinidad de mantas.”⁴²⁹ Queda fuera de duda el hecho de que hilar y tejer algodón y pelo de conejo fueron prácticas que requerían muchas manos femeninas. Baste ver el Códice Mendoza. En la sección dedicada a explicar la vida cotidiana, se explica la asociación de la práctica del tejido con las mujeres en el rito del nacimiento y durante su educación infantil. Y en la parte de tributos se puede apreciar la cantidad de cargas de mantas exigidas por los mexicas a diversos pueblos entregadas semestral o cuatrimestralmente.⁴³⁰ Barbara Mundy también notó una fuerte presencia de mujeres “productoras de textiles” en el manuscrito *Genaro García* 30. Este documento, datado entre 1553 y 1554, se elaboró para demandar al gobernador de Tenochtitlan, Diego Tehuetzquititzin, el pago de productos que no se contabilizaban como parte del tributo y que se debían a los habitantes indígenas de la ciudad.⁴³¹

A pesar de la visibilidad del trabajo femenino indígena en las sociedades mesoamericanas, no se puede perder de vista el peso de la estratificación social y su relación directa con las posibilidades de participación que tenían las mujeres. A decir de López Austin:

No puede imaginarse que la situación y la valoración de hombres y mujeres fuese la misma para todos los antiguos nahuas si se toma en cuenta que existían grandes contrastes entre las relaciones sociales dadas en las aldeas y en las grandes concentraciones de las ciudades, en sociedades campesinas, militaristas o artesanas, o entre los dominantes y los dominados.⁴³²

⁴²⁹ RAMÍREZ, “El hilado y el tejido en la época prehispánica”, p. 68. Yásnaya Elena A. Gil en su ensayo número 6 sobre Malintzin aborda el tema de los huipiles y el peso simbólico además de su valor utilitario en el pasado reciente de la comunidad mixe a la que la autora pertenece. AGUILAR GIL, *Tres veces tres*, pp. 30-33.

⁴³⁰ Véase CÓDICE MENDOZA:

https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish&folio_number=7&type=r§ion=m
[Recuperado el 26/06/21].

⁴³¹ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, pp. 298-307. Otro trabajo que demuestra la importancia de las mantas en el sistema económico, simbólico y cotidiano en la sociedad mexica del siglo XVI pero sin destacar el papel preponderante de las mujeres en el proceso, es el de María Teresa Sepúlveda. SEPÚLVEDA, *Las mantas*, 2013.

⁴³² LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, p. 329.

No obstante la anotación, a él sí le fue posible concluir que el valor de la mujer tuvo una importancia secundaria a pesar de que hubo excepciones tanto en los ámbitos de poder político como en los espacios de comercio.⁴³³ Las investigaciones recientes y lo mostrado aquí en capítulos anteriores cuestionan cada vez más fuerte esta conclusión. Es cierto que la sociedad prehispánica no puede considerarse paritaria, pero tampoco se sostiene ya la hipótesis de que al ser una sociedad guerrera la mujer ocupaba un lugar secundario con algunas excepciones. Frente a las posibilidades y limitaciones que la sociedad hispana ofrecía a las mujeres de diferentes estratos, las sociedades mesoamericanas revelan espacios notables de mayor participación y visibilidad.

El conocimiento de las habilidades de las mujeres nahuas se fue descubriendo con el correr de los años. El contador Rodrigo de Albornoz desde 1525 sugirió en su carta al emperador enseñarles “labores de manos” a las niñas indias. Se puede suponer que desconocía que este era un arte que ellas dominaban o bien, puede ser un indicio para pensar que era necesario que alguien les educara en ese ámbito para que aprendieran a tejer otro tipo de hilos además de los que ya manejaban.

Fray Toribio de Benavente (Motolinia) refirió en sus *Memoriales* que:

tejer muy bien lo saben las naturales, y hacer telas de mil colores, y en las telas, ahora sea por mantas de hombres, ahora para camisas de mujeres, que llaman huipiles [...] mucha de esa ropa va tejida de colores de algodón teñido, o de pelo de conejo, que es como sirgo o seda de Castilla; también hacen camas graciosas y vistosas, más que costosas. La obra que es de pelo de conejo, que acá llaman *tochimitl*, ésta, aunque se lave, no recibe detrimiento, antes cada vez queda bien blanca, porque es teñida en lana.⁴³⁴

Motolinía distingió sutilmente la acción de *tejer* de la de *labrar* y *coser*. Las niñas nahuas sabían *tejer*, es decir, hacer hilos a partir de plantas (algodón, maguey) y animales (conejo) para luego crear telas. Pero *labrar* y *coser* que se relacionaba con la decoración y transformación de esa tela en ropa y otros utensilios fue lo que desde su perspectiva se pretendía enseñar y se les enseñó. Afirmó Motolinía líneas después que:

⁴³³ LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano*, pp. 328-330.

⁴³⁴ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, pp. 432-433.

ya en esta tierra *se hace seda*, y teñida con los colores de acá sube mucho más y tiene mejor color que la de Castilla, y aunque la echen en colada fuerte no desdice. Las labores que son de algodón no se sufre lavar, que todo cuanto hay mancha, porque el algodón es teñido en hilo. De *lana merina de las ovejas* hacen muy buenas obras, tan buenas y mejores que de pelo de conejo, por lo cual los indios hacen mucho por ella. *De toda esta obra labraban las niñas*.⁴³⁵

En esta descripción Motolinía confirmó el manejo de dos hilos introducidos en la tradición indígena: la seda y la lana merina de las ovejas españolas.⁴³⁶ Pero además aseguró el dominio de la técnica del tejido aprovechando animales recién incorporados a su tierra, así como su transformación por parte de las niñas nahuas. Lo que nunca dijo fue dónde se hicieron diestras estas niñas en el tejido de los hilos de seda y lana merina. Pero todo lleva a suponer que fue parte de la educación que les dieron en los llamados “monasterios”.

Varias cosas contribuyen a fortalecer esta propuesta. Fray Juan de Zumárraga, también corroboró la labor y destreza de estas niñas pero además refirió el lugar de aprendizaje. En un Memorial que él, como obispo de México envió a Martín Ibáñez mencionó que entre las cosas inventariadas viajaban:

para las Beatas de Oñate, va una casulla de tochomite *hecha de las Indias Beatas de acá*, con su estola, manípulo, y avanpies y bocasmangas⁴³⁷

El testimonio no deja lugar a dudas de la existencia del trabajo de las “indias beatas” en el ámbito textil. El tochomite que Zumárraga mencionó en el inventario era el pelo de conejo (tochimitl), tal y como lo mencionó Motolinía en sus testimonios.⁴³⁸ Todo lo cual lleva a concluir tres cosas. Primero, el hecho de que en los monasterios se enseñó

⁴³⁵ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, p. 433. El subrayado es mío.

⁴³⁶ El “Diccionario histórico de términos textiles barrocos novohispanos” especifica el doble significado de las palabras Merina o Merino, el primero como tejido y el segundo como raza de oveja. “1. Tejido castellano, confeccionado con lana de ovejas merinas de la más alta calidad, sin estar afiltrado o batanado. 2. Raza de oveja española de la cual se obtiene una lana muy fina y de gran calidad, que se exportó a diversos países y continentes”. “Diccionario histórico de términos textiles barrocos novohispanos” en CORRALES CALVO, *Hilos virreinales*, p.358.

⁴³⁷ Carta 10-B, “Memorial de lo que el Obispo le dio al dicho Martín Ibáñez”, AGI, Justicia, 1011 en GREENLEAF (ed.), *Zumárraga and His Family*. p. 116. Agradezco a Enrique González el haber llamado mi atención sobre esta fuente y en particular a sus detalles.

⁴³⁸ El vocabulario de Alonso de Molina recoge el término específico de *tochomitl* para referir el pelo de conejo. MOLINA, *Vocabulario en lengua mexicana*, p. 148.

a las indias a tejer seda y lana. Segundo: les fue permitido elaborar ornamentos para el culto sagrado cristiano. Y tercero, que con toda probabilidad la mayor parte de los tejidos elaborados con pelo de conejo fueron hechos por manos femeninas indias.⁴³⁹ Además, no es menor el hecho de que Zumárraga llamara “beatas” a las naturales y no monjas o simplemente “nobles indias”. El obispo utilizó este nombre sin importarle que fueran nuevas en el cristianismo para señalar que vivían juntas, en un lugar común, aprendiendo labores y doctrinándose en la nueva fe.

Las indias pusieron una técnica que dominaban y su conocimiento al servicio de la nueva religión; tejieron y decoraron ornamentos cristianos durante la primera mitad del siglo XVI. Esto también demuestra la rapidez con la que las comunidades indígenas femeninas aprendieron las formas de hacer de los peninsulares y sugiere que no dependieron totalmente de otras mujeres (o quizás de muy pocas) en el proceso de adquisición de este conocimiento.⁴⁴⁰ Pues como se ha visto las mujeres castellanas que llegaron a regir las casas para “niñas y doncellas” fueron apenas ocho en 1530, escasas en comparación con la gran cantidad de mujeres nahuas que podrían ser aprendices.

Las beatas y el avance de la evangelización femenina

La protección de los monasterios femeninos de Tezcoco y Huejotzingo encontró en la emperatriz Isabel de Portugal una aliada poderosa. Los franciscanos, aprovechando que fueron los primeros misioneros y los más favorecidos por el rey y el papa, buscaron por todas las formas posibles acrecentar el número de frailes para fortalecer el proceso de evangelización de los nuevos vasallos. Durante la década de 1530 la empresa evangelizadora femenina también se vio favorecida por este impulso general. Sin embargo, la configuración de los “monasterios” bajo los parámetros de vida monacal exigió también el encierro y la exclusividad femenina dentro de las casas. Esta misma

⁴³⁹ En el memorial de Zumárraga hay por lo menos otras 2 casullas y un frontal de tochomite sin especificar su procedencia. Es factible que también hayan sido producidos en los monasterios y por mujeres nahuas. Carta 10-B, “Memorial de lo que el Obispo le dio al dicho Martín Ibáñez”, AGI, Justicia, 1011 en GREENLEAF (ed.), *Zumárraga and His Family*, p. 118.

⁴⁴⁰ En opinión del mismo Albornoz “porque como estos indios sean vivos de ingenio, é bien dispuestos y recios, y de tanta razon que en dos años tomaran la orden é forma de vivir de España”. Carta, [Rodrigo de Albornoz a Carlos V], Temistitlán, 15 de diciembre de 1525, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v.1, pp. 498-499.

determinación bloqueó la posibilidad de que los franciscanos se hicieran cargo de la instrucción de las niñas indias. Los religiosos, al reconocerlo, enviaron una comitiva a la península en búsqueda de maestras propicias. Al enterarse la emperatriz no dudó en favorecer y facilitar la empresa misional.

En 1532 la emperatriz en cuatro cédulas dirigidas a la Real Audiencia de México solicitó se atendieran las necesidades materiales que las beatas enviadas en 1530 a la ciudad de México acusaban sufrir en la ciudad, lo más pronto posible.⁴⁴¹ Juana Velázquez “por sy y en nonbre delas otras beatas sus compañeras” informó a la emperatriz que “para su onestidad conviene bibir en una cassa onesta” de la que tenían necesidad. Esto confirma que la “casa” que la reina dotó y mandó hacer en 1530 para ellas todavía no estaba construida.⁴⁴² Las beatas también le comunicaron a la reina que les faltaban recursos para sustentarse y mantenerse.⁴⁴³ Y además, señalaron la necesidad que tenían “de físico y boticario” para el cuidado de su salud y “de las personas que estan en la cassa donde abitan”.⁴⁴⁴ Esto último destaca porque el trabajo femenino sobre el cuidado de la salud de la comunidad donde habitan ha pasado desapercibido en la historiografía novohispana. Era una función principal entre las beatas castellanas y, todo apunta a que lo continuó siendo en la nueva tierra.

Un testimonio temprano comprueba la actividad curativa de las beatas. La declaración de Catalina López, india, esposa del intérprete Francisco López, en el juicio inquisitorial contra el indio Martín Ocelotl registrado entre 1536 y 1537, afirmó que ella “y la beata de las niñas de Santa Isabel, iban algunas veces a ver y á curar” al gobernador indígena Pablo Xochiquentzin.⁴⁴⁵ Tal como lo afirmaron Jessica Ramírez

⁴⁴¹ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 152r-152v; Real Cédula, ff. 153r-153v; Real Cédula, ff. 154r-154v. Publicada la primera en: Carta 7, “La reina a la Real Audiencia de México”, Madrid, 27 de noviembre de 1532, en GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos*, p. 400.

⁴⁴² Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 157r.

⁴⁴³ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 154r.

⁴⁴⁴ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 152r-152v.

⁴⁴⁵ La actividad de las beatas fue hallada por Jessica Ramírez y Rossend Rovira. Lo único que los autores olvidaron mencionar es que Catalina López era india. RAMÍREZ MÉNDEZ y ROVIRA MORGADO en “El sueste de la ciudad de México”, p. 223. Véase también: Proceso del Santo Oficio contra Martín Ucelo, por idólatra y hechicero, México, 21 de noviembre de 1536 - 10 de febrero de 1537, en PROCESOS DE

y Rosend Rovira, la referencia confirma la movilidad de las beatas entre la ciudad de españoles y la ciudad indígena así como su función en los ámbitos terapéuticos. No es menor el dato de que una mujer europea tuviera la potestad de curar a un indio principal. El simple hecho de permitirle acceder a su vivienda para tratarlo muestra la flexibilidad y la apertura que expresaron algunos caciques frente a las formas de curar de los recién llegados. Pero no sólo eso, todo apunta a que el noble indígena no tuvo problema en que fuera una mujer la poseedora de ese conocimiento. Y la india Catalina López, otra mujer, nuevamente la intermediaria (de la misma manera que su esposo intérprete) entre los dos mundos.

Por otro lado, la referencia sobre la procedencia de la beata es un dato que ha propiciado confusión entre los investigadores. El testimonio de Catalina López aseguró que la beata era “de las niñas de Santa Isabel”. La advocación de Santa Isabel, propusieron Ramírez y Rovira, pudo hacer referencia a dos cosas: la primera, a la demoninación que ellas mismas se pudieron dar retomando el nombre para recordar a la emperatriz, o bien, la segunda, como referencia al beaterio de Durango protegido por Zumárraga y dedicado a esta misma santa.⁴⁴⁶ Aunque esto último es poco probable, la balanza se inclina a que la relación con la emperatriz jugó un papel decisivo en la adopción del nombre. Además, no se puede descartar que la vida de esta santa pudo encontrar entre las indias un parelelo importante con alguna deidad mesoamericana.

Las quejas que Juana Velázquez, en representación de todas las beatas, presentó a la emperatriz Isabel a finales de 1532, iban acompañadas de una posible solución. Las beatas le propusieron a la reina que les favoreciera perpetuamente de la Real Hacienda o les diera licencia para pedir limosna en la ciudad y sus provincias, pues sabían que encontrarían buena respuesta por parte de los vecinos.⁴⁴⁷ La petición no

INDIOS, pp. 17-36, 47. El nombre del intérprete Francisco López se suma a los identificados por Caroline Cunill. CUNILL, “Un mosaico de lenguas”, pp. 7-16.

⁴⁴⁶ RAMÍREZ y ROVIRA en “El sueste de la ciudad de México”, p. 231. Es poco probable que la advocación del monasterio de Durango se relacionara con esta Santa Isabel puesto que las mujeres traídas por Zumárraga en 1534 no se presentaban como beatas (2 de ellas eran casadas) ni se decían originarias del beaterio de Durango. Véase en este trabajo: Tabla 5. Mujeres que llegaron en 1534, p. 167.

⁴⁴⁷ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 152r-152v; Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 154r; Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 157r.

carecía de precedentes pues las beatas en la península ibérica utilizaban la mendicidad para sobrevivir y autofinanciarse. Sin embargo, no deja de sorprender que la emperatriz negara la licencia y dejara al criterio de la Real Audiencia de México la decisión,⁴⁴⁸ y, obligara a los padres de las niñas a “dar a las dichas beatas lo que obieren menester para su mantenimiento e su vistuario”.⁴⁴⁹

La cuestión de financiamiento de las “casas” será un problema constante y decisivo en la vida o extinción de la doctrina de las niñas. Pues como se ha visto y se continuará viendo a lo largo de los siguientes apartados, este tipo de ejercicios sociales dependerán directamente de quienes estuvieran dispuestos a correr con los gastos de construcción y mantenimiento: monarcas, obispos, caciques, ayuntamientos o personas devotas.⁴⁵⁰

Otra de las quejas que Juana Velázquez elevó a la reina tenía que ver con la cuestión de jurisdicción. La beata defendió que “ellas no son religiosas ny estan sujetas a vysitacion” sino “mujeres honestas”. Y por lo tanto pedían que:

no fuesen vysitadas de los frayles de la horden de san francisco ni las pusiese en estrecha regla proveyendo que fuesen visytadas por vosotros o que los dichos frayles no tuviesen que hazer en la visytacion de la dicha su cassa e sy alguna cedula o probison se oviese dado a los dichos frayles la mandasemo rebocar o dar por ninguna⁴⁵¹

Como se afirmó párrafos atrás, esta libertad de acción de las beatas era una de sus principales características. Las mujeres enviadas por la emperatriz defendieron esa forma de vida que habían elegido, que practicaron en la península y que no tenían por qué variar en la Nueva España. No obstante, la presión cada vez más fuerte del obispo Zumárraga y de los franciscanos fracturará el util equilibrio entre las beatas y las

⁴⁴⁸ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 152v y Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 157r-157v.

⁴⁴⁹ Real Cédula, La reina a la Real Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 154r.

⁴⁵⁰ El problema económico como un factor de abandono o fracaso de los “colegios de doncellas” también lo destaca María del Mar Graña. GRAÑA CID, “Mujeres y educación”, pp.142-143. La suficiencia o precariedad económica, como se verá más adelante, también se relaciona con los grados de autonomía que pudieron alcanzar algunas casas de beatas.

⁴⁵¹ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Madrid, 27 de noviembre de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 153r.

autoridades eclesiásticas. La necesidad de regular las formas de expresión religiosa femenina se hará patente cada vez con mayor intensidad. Este proceso de ninguna manera fue aislado ni particular. Formó parte de un fenómeno generalizado en el mundo occidental que buscó instaurar un “disciplinamiento social” (*socialdisiplinierung*) mediante la divulgación de modelos de comportamiento. Dentro de este proceso se inscribe la tendencia de sujetar a las mujeres religiosas totalmente a la autoridad diocesana (monacalización) y la intención de extinguir cualquier forma no regulada de manifestación religiosa femenina. Sin embargo, hacia 1532 en Nueva España el momento decisivo aún no había llegado.

El asunto sobre las beatas y la doctrina de las niñas también recibió la atención de la Audiencia y se mencionó en muy buenos términos en su informe de agosto de 1533. La Audiencia comunicó lo que parecía un gran avance en la empresa de evangelización femenina y vislumbró una posible expansión:

las mugeres que vuestra magestad mando venir a esta tierra han hecho e
hacen mucho fruto y tienen en esta ciudad una casa / y otra en tezcoco
y otra en guaxocingo / y otra en cholula y se da horden convenya otra
en tascal / y otra en chalco en que hay mucha copia de muchachas hijas
de principales thenemos esto por muy ymportante para la conversion
universal desta gente⁴⁵²

Las seis beatas que la emperatriz financió parecían dar resultados a pesar de las necesidades materiales que Juana Velázquez acusó un año atrás. Este informe de la Audiencia mencionó que a los monasterios existentes en 1529 (Tezcoco y Huejotzingo) se había sumado uno en México y otro en Cholula. Y que se estaban proyectando la fundación de otros en Tlaxcala y Chalco. Es decir, se planeaba el crecimiento de la empresa, pero no en ciudades españolas sino en lo que se iba constituyendo como ciudades y pueblos de indios.⁴⁵³

A mediados de 1532, el obispo electo fue llamado a España para arreglar diversos asuntos y consagrarse. A su vuelta, además de sus bulas, trajo consigo a mucha gente,

⁴⁵² Carta, [La Audiencia de México a la emperatriz Isabel de Portugal], Tenochtitlán, 5 de agosto de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 9.

⁴⁵³ Véase el proceso de los tlatocayotl (señoríos) del Altiplano Central. GONZÁLEZ-HERMOSILLO, “La nobleza indígena”, pp. 19-64 y GONZÁLEZ HERMOSILLO, “Indios en cabildo”, pp. 25-63.

entre ellos a ocho mujeres más para “que atiendan en la ynstrucción y enseñanza de las niñas yndias”.⁴⁵⁴ En esta ocasión, el mismo prelado fue quien buscó a las candidatas y las eligió.⁴⁵⁵ A diferencia del primer envío, en este segundo proceso poco pudo aportar la emperatriz. El regreso de Carlos V a los reinos españoles en abril de 1533 la removió de los asuntos de gobierno por un breve tiempo. Y él no se involucró como Isabel en el asunto de la evangelización de las naturales; de entre todos sus problemas, los del Nuevo Mundo eran los menos apremiantes en esos momentos.⁴⁵⁶

El emperador se limitó por mediación del Consejo de Indias a pagar el viaje y ofrecer una ayuda económica a las mujeres. En mayo de 1534 expidió una Real Cédula a los oficiales de Nueva España mandando se les entregara cuatro pesos de oro “para que con mejor se puedan el presente proveer de lo necesario”.⁴⁵⁷ Sin embargo y a pesar de que en la cédula se dijo que viajaron ocho mujeres sólo se solicitó el dinero para seis de ellas. El libro de cargo y data especificó que de las ocho que viajaban con el objetivo de instruir a las niñas indias, dos estaban casadas y pasaban con sus maridos y seis eran solteras. Es posible suponer que los cuatro pesos eran para las solteras ya que las casadas bien se pudieron contar entre los “oficiales” que había traído Zumárraga con sus casas y familias, y a los que no se les cobró el almojarifazgo por merced real.⁴⁵⁸

Una característica destacable en estas mujeres, respecto de las que pasaron al Nuevo Mundo en 1530, es que de ninguna de ellas se afirmó que fueran beatas, recogidas, emparedadas o monjas. Únicamente se les calificó de mujeres “onestas y de buena fama y doctrina”.⁴⁵⁹ Se destacó su estado de solteras o casadas, pero parece que

⁴⁵⁴ “Libro manual de cargo y data de la Tesorería de la Casa de la Contratación”, AGI, Contratación, 4675B, L. 5, f. 164/372. [Imagen 227]. Esta última numeración corresponde a la foja numerada por PARES.

⁴⁵⁵ En el memorial que Zumárraga envió al Consejo se lee: “que manden dar orden en lo de las ocho mujeres que han de ir para la instrucción de las niñas, porque sean avisadas con tiempo y de lo que para el camino se les ha de dar”. Núm. 7, Fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias, “Insigne memorial”, [1533], en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 115.

⁴⁵⁶ JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 207-216.

⁴⁵⁷ Núm. 25, Real Cédula, El rey, “A los oficiales de la Nueva España”, Toledo, 21 de mayo de 1534, en CARREÑO (ed.), *Un desconocido cedulario*, p. 95.

⁴⁵⁸ Núm. 26, Real Cédula, El rey, “A los oficiales de la Nueva España”, Toledo, 21 de mayo de 1534, en CARREÑO (ed.), *Un desconocido cedulario*, p. 96.

⁴⁵⁹ “Libro manual de cargo y data de la Tesorería de la Casa de la Contratación”, AGI, Contratación, 4675B, L. 5, f. 164/372. [Imagen 227]. Esta última numeración corresponde a la foja numerada por PARES.

importó menos que estuvieran adscritas a alguna orden religiosa. Dato curioso si se tiene en cuenta que fue el mismo Zumárraga quien las eligió.

Tabla 5. Mujeres que llegaron en 1534

NOMBRE	ESTADO	ORIGEN
Elvira Díaz de Olmedilla	Casada con Diego Ramírez	Villa de Alcalá
María Ramírez	Soltera	
Juana Rodríguez	Soltera	
Magdalena de Urbina	Soltera	
Isabel Martínez	Soltera	
Gerónima Valmaseda	Soltera	
Juana Guerra	Soltera	
Elena de Loyola	Casada	Castilla

FUENTE: Construida a partir de AGI, Contratación, 4675B, L. 5, ff. 161/369-165/373v y 176/384v. [Imágenes 321-330 y 351]

La empresa de evangelización femenina, aunque modesta, hizo eco en otras mujeres devotas en la península. A finales de 1533 el rey recibió la solicitud de una mujer llamada Catalina Rodríguez de Carvajal, quien dijo ser religiosa de la orden de San Francisco y vecina de la ciudad de Sevilla “que tiene voluntad de pasar a la nueva España para enseñar y doctrinar a los indios naturales della en las cosas de nuestra santa fe católica” y licencia de su prelado.⁴⁶⁰ Catalina solicitó el pago de su pasaje y provisiones “para ella y una criada que la sirviese hasta llegar a la dicha tierra y de libros y otras cosas necesarias como se había hecho con otras religiosas que havian pasado”.⁴⁶¹

Ante tal petición, el rey por medio del Consejo de Indias solicitó el 6 de enero de 1534 al provisor del arzobispado de Sevilla y guardián del convento de San

⁴⁶⁰ “Solicitud de información sobre Catalina Rodríguez Carvajal”, Zaragoza, 6 de enero de 1534, en AGI, Indiferente, 1961, L. 3, ff. 106r-106v. Esta solicitud también la mencionó Jacqueline Holler. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 63.

⁴⁶¹ “Solicitud de información sobre Catalina Rodríguez Carvajal”, Zaragoza, 6 de enero de 1534, en AGI, Indiferente, 1961, L. 3, ff. 106r-106v.

Francisco la información necesaria sobre la edad, la religión, la vida y ejemplo de Catalina para proveer lo que mejor conviniera. No se conoce aún la suerte de la petición, pero independientemente de ello, el hecho de que existieran solicitudes así, demuestra la inquietud que provocaron los viajes de las maestras de 1530 y 1534 en otras mujeres honestas y devotas que quisieron imitarlas.

Fray Juan de Zumárraga regresó a la ciudad de México a finales de 1534. Y ya consagrado se dedicó a continuar su trabajo pastoral como obispo. En varias cartas escritas en 1536 y 1537 expresó algunos de los avances y obstáculos de la evangelización. Nuevamente, una de las principales receptoras de las buenas y malas noticias fue la emperatriz Isabel, quien reasumió el gobierno de Castilla (marzo) y Aragón (mayo) de 1535 hasta diciembre de 1536 por una nueva ausencia de su esposo.⁴⁶²

Dos comentarios de la reina en una carta se mostraron muy entusiastas respecto del avance de la evangelización. El obispo le había hecho saber a la emperatriz y a los señores del Consejo de Indias en misivas firmadas en febrero de 1536 que:

hay grandes congregaciones de niñas y muchachas hijas de caciques y principales en ocho o diez casas de trescientas y cuatrocientas en cada una, que aprenden y dicen bien la doctrina cristiana y horas de nuestra Señora, como monjas, a sus tiempos en tono, y que vienen a oírlas sus padres, y que dotrínadas y enseñadas las que tienen edad las casáis con los muchachos que ansi criáis⁴⁶³

El objetivo de Zumárraga al hablar tan maravillosamente del número de educandas era pedir alguna merced y limosnas para aliviar las necesidades de manutención y medicinas de las mujeres, así como de los religiosos que se estaban haciendo cargo de la enseñanza de las niñas indias. Sin demora alguna, la reina envió junto con la carta de respuesta al obispo, una cédula al virrey Antonio de Mendoza solicitando su apoyo económico.

⁴⁶² JIMÉNEZ ZAMORA, *Isabel de Portugal*, pp. 215-282.

⁴⁶³ Núm. 35, Carta, La reina Isabel al obispo Zumárraga, Valladolid, 3 de septiembre de 1536, en CARREÑO (ed.), *Un desconocido cedulario*, p. 106.

La emperatriz Isabel también le pidió al obispo agradeciera en su nombre a una de las maestras que viajó con él en 1534 y que según su informe estaba logrando grandes avances en la educación de las niñas. Elvira Díaz de Olmedilla y sus hijas, le había presumido Zumárraga a la emperatriz, en tan sólo dos años habían aprendido la lengua de las naturales y se dedicaban con éxito a la educación de las mujeres indias.⁴⁶⁴

Tal éxito y rapidez, sin embargo, contrastan con algunos inconvenientes que el mismo obispo acusará en sus cartas de noviembre de 1536. Zumárraga se quejó de que el virrey, apenas aposentado en 1535, no había cumplido con el mandato de edificar una casa decente y lo más cerca posible de la iglesia mayor para la doctrina de las niñas. En su opinión, a pesar de que se atendían cientos de niñas, se podría hacer más de tener más casas y maestras dispuestas para ello:

ay gran necesidad que se hagan casas[,] y en cada cabecera y pueblos principales donde se crien e doctrinen las niñas y sean escapadas del aldilabio maldito de los caciques⁴⁶⁵

A partir de 1536, Zumárraga comenzó constantemente a denunciar que los caciques se resistían a los matrimonios monógamos. Aseguró que esconden a las mujeres en “lugares soterraneos y en abstondrijos donde nadie las puede ver ni hallar”.⁴⁶⁶ Su mayor preocupación al no atenderlas era la reproducción de prácticas idolátricas y polígamias en detrimento del sacramento del matrimonio y de la autoridad obispal.

La necesidad de casas y maestras argüida por Zumárraga debieron motivar a Catalina Bustamante a emprender un nuevo viaje en búsqueda de más personal femenino para el proyecto misional. Catalina dirigió la casa de Tezcoco hasta 1530, año en el que ya aparece asentada en la ciudad de México. Con mucha probabilidad,

⁴⁶⁴ “Lo que decís que Diego Ramírez y su mujer, uno de los casados que llevaste con vos haya aprobado mejor que ninguno de los otros, pues decís que él tiene escuela de indios, y ella con sus hijas han aprendido la lengua y leen bien y enseñan las mujeres indias que se andan pos della y aprovecha mucho.” Núm. 35, Carta, La reina Isabel al obispo Zumárraga, Valladolid, 3 de septiembre de 1536, en CARREÑO (ed.), *Un desconocido cedulario*, p. 106.

⁴⁶⁵ Carta, [fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias], México, 24 de noviembre de 1536, AGI, Patronato, 184. R.28, f. 2/14. También publicada en Apéndice. Doc. 9, Carta, obispo Zumárraga al Consejo de Indias, México, 24 de noviembre de 1536, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 122.

⁴⁶⁶ Carta, [fray Juan de Zumárraga al Emperador], México, 25 de noviembre de 1536, AGI, Patronato, 184. R.28, f. 3/19. También publicada en Apéndice. Doc. 10, Carta, obispo Zumárraga al Emperador, México, 25 de noviembre de 1536, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 127.

tanto Catalina como las demás beatas y mujeres honestas, a semajanza de los frailes, no permanecían en un sólo lugar, iban y venían de una casa a otra tal vez supervisando la doctrina y el cuidado de las casas. Por otro lado, es difícil determinar si su decisión fue tomada por iniciativa propia, o si se debe contar como parte del apoyo franciscano y las casas de evangelización femenina. Lo cierto es que en su petición a la emperatriz no mencionó ni a los franciscanos ni al obispo como parte de su labor. Lo único que recapituló la cédula fue que:

ha muchos dias que paso a la nueva españa donde dizque ha trabajado y padecido mucho en admynystrar y tener a cargo muchas donzelllas *asy hijas de los pobladores / de la tierra como de los naturales* de que dios nuestro señor avia sydo y era muy servido. A que a causa que de cada dia se aumentan mas donzelllas / ella sola no puede sufrir el trabajo / e me suplico mandase embiar a aquella tierra algunas otras religiosas / de su habito que fuesen con ella a la ayudar a doctrinar y admynystar las dichas donzelllas⁴⁶⁷

La emperatriz pidió al Consejo solicitar la información necesaria sobre las edades, vida y costumbres de las mujeres que propusiera Catalina, para que después de comprobar su idoneidad se les favoreciera con el dinero suficiente para financiar su viaje hasta la Nueva España. Todo apunta a que Bustamante tuvo un papel prominente en el proyecto de doctrina de mujeres indias, sin embargo, la documentación disponible no sugiere que las otras beatas y mujeres estuvieran o trabajaran directamente bajo su dirección. En este sentido se puede decir que la evangelización femenina no contó con una sola directriz pues se muestran varios frentes sin uniformidad en la doctrina de niñas indias: Catalina Bustamante por un lado, las beatas que llegaron en 1530 por otro, y el obispo Zumárraga planeando un nuevo modelo de doctrina.

⁴⁶⁷ “Licencia de pase a Catalina de Bustamante”, Madrid, 16 de junio de 1535, AGI, Indiferente, 1961, L. 3, ff. 284r-285r. “Pago de flete a Catalina de Bustamante”, Madrid, 18 de junio de 1535, AGI, Indiferente, 1961, L. 3, ff. 291r-291v.

Tabla 6. Las mujeres traídas por Catalina Bustamante en 1536

NOMBRE	ESTADO	ORIGEN
Catalina de Bustamante	Beata del hábito de San Francisco.	
Catalina de Muela	Beata del hábito de San Francisco	Sevilla
Isabel Pérez	Beata del hábito de San Francisco	Sevilla
Francisca de Velazco	Beata del hábito de San Francisco	Sevilla

FUENTE: Construido a partir de: AGI, Indiferente, 1961, L. 3, ff. 284-285.

Las cuatro beatas congregadas por Catalina embarcaron, nos dice Josefina Muriel, en octubre de 1536.⁴⁶⁸ Hasta la fecha no se ha indagado sobre el trabajo de estas mujeres en la evangelización de niñas y nada se sabe aún sobre su destino.⁴⁶⁹ No obstante, hay algo que sí se puede concluir. Con la llegada de estas beatas se cierra el periodo de búsqueda y envío de mujeres para doctrinar niñas indias. A partir de 1536 las propuestas de evangelización femenina tomarán otros caminos. El obispo propondrá otro tipo de mujeres para dirigir los “monasterios” femeninos de indias. Pero ni su propuesta ni la enseñanza de niñas indias en lugares propios, encontrarán cabida bajo el nuevo contexto político y los cambios sociales en la década de 1540. Las niñas hijas de los naturales dejarán de ser un objetivo relevante para los evangelizadores.

La necesidad de monjas profesas: el proyecto de Zumárraga

Gran parte de la historiografía sobre los inicios de la educación femenina en el Nuevo Mundo y sobre los orígenes de la vida conventual americana destacan al obispo fray Juan de Zumárraga como el primer promotor de los colegios para niñas en la ciudad de

⁴⁶⁸ MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, pp. 81-82.

⁴⁶⁹ Encontré a una Francisca de Velasco, sevillana, que llegó a Nueva España entre 1537 y 1538 acusada de amancebamiento con Lope de Saavedra, vecino de México en 1540. Sin embargo, no puedo asegurar que sea la misma porque nada en el proceso inquisitorial la relaciona directamente con la doctrina de las indias. “Proceso del Santo Oficio contra de Lope de Sayavedra [Saavedra]”, 1538-1540, AGN, Inquisición, vol. 34, exp. 3, ff. 17.

Méjico y le atribuyen la introducción de los conventos de monjas de clausura en América.⁴⁷⁰ Sin embargo, se ha pasado de largo el lugar y la particularidad del proyecto que planteó el obispo al respecto.

Siguiendo los primeros pasos de la evangelización, su primera apuesta había sido la búsqueda de mujeres en la península para doctrinar indias. En 1534 arribaron a la Nueva España ocho maestras para ayudar a la evangelización. Pero muy pronto surgieron problemas de tipo operativo que se vieron acompañados por cambios en la administración peninsular y en la social indígena que obligaron al obispo a proponer otras formas de atender el trabajo doctrinal femenino.

En las cartas que Zumárraga dirigió entre 1536 y 1537 al emperador y al Consejo de Indias,⁴⁷¹ así como las denominadas instrucciones para sus procuradores en el Concilio Universal,⁴⁷² el obispo esbozó un proyecto distinto del que se había trabajado hasta entonces respecto de la evangelización de las naturales. En todas sus misivas destacó reiteradamente la necesidad de favorecer y acrecentar las “casas” de niñas. Estas casas, le dijo al emperador, sirven y servirán para que “fuesen doctrinadas e industriadas las hijas de los naturales, como lo son sus hijos en los monasterios por los religiosos”.⁴⁷³

Hasta ese momento la función de la “casa” para Zumárraga quedaba clara: seguiría siendo un centro de evangelización dirigido a las hijas de caciques y de gente principal. Ahí, el obispo pretendía que las niñas desde tierna edad (desde los cinco años) se educaran en la fe cristiana hasta que estuvieran en edad de tomar estado “y no antes de desposadas, con las bendiciones de la Iglesia, se entreguen a sus maridos para

⁴⁷⁰ MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 31; LEJARZA, “Expansión de las clarisas”, 14:54, p. 138; VAN DEUSEN, *Entre lo sagrado y lo mundial*, pp. 43-44 y GONZALBO, *Las mujeres en la Nueva España*, p. 84.

⁴⁷¹ Doc. 12, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias”, México, 24 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 55-57; Doc. 13, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México, 25 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 58-62.

⁴⁷² Doc. 14, “Instrucción de don Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal”, México, febrero de 1537, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 63-71; Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal” [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 487-497.

⁴⁷³ Doc. 13, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México, 25 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 60.

hacer vida maridable”⁴⁷⁴ para formar familias cristianas alejadas de las costumbres e influencia idolátrica de sus padres y abuelos.

Dicho proyecto requería de un tipo de “maestras” que educaran a las niñas en clausura y recogimiento. Y fue precisamente en esas cartas que el obispo empezó a mencionar a las monjas profesas como la posibilidad más factible para conseguir el objetivo de las “casas” ya que:

no se puede hacer nada sin maestras convenientes que las guarden y doctrinen [a las niñas], dándoles el ejemplo que es razón, porque imitan y aprenden mucho de lo que ven, bueno o malo; y que sean monjas o beatas profesas, que de las mujeres seglares no vemos la doctrina y fructo que los religiosos han plantado y se parece en los que han doctrinado⁴⁷⁵

La novedad en la propuesta del obispo era sustituir a las mujeres seglares por monjas profesas. Las mujeres, beatas y mujeres honestas, de buena vida y doctrina que hasta 1535 que hasta ese momento se habían encargado de la evangelización femenina, en opinión de Zumárraga no era lo que se necesitaba.

A lo largo de sus cartas e instrucciones escritas después de 1536 el obispo enlistó las razones por las que a su parecer convenía que fueran monjas profesas quienes educaran a las niñas indias. A partir de este año, el recelo del obispo frente a las mujeres, en especial a las seglares que él mismo buscó y trajo en 1534, no desaparecería. Su incomodidad con el trabajo que ellas habían realizado la resumió afirmando que no se obtuvieron los resultados esperados. Por eso pensó en mujeres más acordes a sus propósitos y en sus cartas buscó convencer al rey de la necesidad de traer monjas profesas a la Nueva España.

En primera instancia, el obispo argumentó la necesidad que había de instruir en cosas de la fe católica. Enseñarles a rezar y a tejer, bien lo podrían hacer también mujeres seglares, pero las monjas que tenían alguna experiencia en la enseñanza de infantes eran teóricamente, dentro de la población femenina disponible, las que mejor

⁴⁷⁴ Doc. 14, “Instrucción de don Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal”, México, febrero de 1537, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 67.

⁴⁷⁵ Doc. 12, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias”, México, 24 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 57.

conocían la doctrina. Zumárraga buscaba también que las religiosas les transmitieran a las niñas el fervor religioso y su modelo de conducta; la honestidad, el silencio, el recogimiento y sobre todo la obediencia, en su sentido monacal, eran los principales valores por radicar en las mujeres indias.⁴⁷⁶

La segunda razón que Zumárraga arguyó para traer monjas profesas fue “la condición de la tierra y manera y pobreza y descalcez de las indias”,⁴⁷⁷ “tan tímida y subjeta dellas” y “tan imitadoras de lo que ven”.⁴⁷⁸ Zumárraga afirmaba que el solo ejemplo de vida monástica ayudaría a la conversión y cristianización de las naturales. Además, según argumentó, los padres de las niñas que estaban dispuestos a cooperar con ellos, verían con mejores ojos a las maestras que estuvieran en clausura y recogidas puesto que esperaban una “continuidad” de sus prácticas respecto a la educación que recibían las hijas de los principales antes de la conquista.⁴⁷⁹

Si bien, es cierto que la educación de las mujeres nobles en Mesoamérica parecía ser más estricta y rigurosa que la de macehuales, todo apunta a que Zumárraga echó mano de este argumento solamente para dar fuerza a su petición. La restricción de la movilidad no fue una característica de la vida femenina prehispánica. Se extremaban los cuidados y la vigilancia en las niñas y mujeres principales, pero la clausura tal y como la entendía y la quería Zumárraga nunca existió. Era un deseo del obispo contar con maestras enclaustradas y recogidas independientemente de la opinión de los padres de las indias.

Las prácticas que los frailes rescataron de la sociedad mexica respecto de la vida de las mujeres muestran una voluntad por mantener restringida su participación

⁴⁷⁶ “debrían de venir religiosas beatas o monjas que sepan de religión, que tengan el recogimiento y obediencia necesarias”. Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal” [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 495. Holler le llama a la propuesta de convivencia entre mujeres españolas y naturales un “aprendizaje de feminidad cristiana”. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 42. La traducción es mía.

⁴⁷⁷ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal” [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 488.

⁴⁷⁸ Doc. 13, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México 25 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 61.

⁴⁷⁹ Doc. 13, “Carta de fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México 25 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 61.

pública. La mujer que se estaba educando en los monasterios debía vivir resguardada en donde fuera, en la casa paterna, en el lugar de doctrina y después, en la casa de su esposo. La honestidad, el recogimiento, la obediencia y la devoción se erigieron como los valores máspreciados en la conducta de una mujer. Las niñas nahuas debían aprender a ser virtuosas imitando el modelo de la vida monástica, en la opinión de Zumárraga. Hay que señalar, un modelo muy diferente del que habían seguido como nobles indias.

La tercera razón que el obispo ofreció para argumentar la conveniencia de traer monjas profesas se relaciona con la facilidad de organización y dirección que tendría la evangelización femenina si las maestras estuvieran bajo las órdenes directas del obispo. De esta forma, Zumárraga como prelado en funciones y sus sucesores, podrían establecer los pasos a seguir y uniformar la educación cristiana de las niñas, así como evitar cualquier tipo de insubordinación, desobediencia o expresión heterodoxa.

Las quejas del obispo hacia las mujeres de Castilla hablan de lo que buscaba componer sustituyendo a las maestras por monjas o beatas profesas. Zumárraga relató en sus cartas que las mujeres que envió la emperatriz y algunas de las que él mismo trajo a su regreso del viaje a la península no lo obedecían y, a sus ojos, descuidaban la instrucción de las niñas. El obispo aseguró que a estas maestras no les era suficiente lo que materialmente él les proveía, que frecuentemente afirmaban que “mueren de hambre”⁴⁸⁰ y que por eso preferían servir a quienes les pagaran mejor en la ciudad.⁴⁸¹ Además, señaló que antes que interesarse por sus pupilas buscan el bienestar de sus propios hijos y familias, y que a la primera oportunidad que encontraban se regresaban a España.⁴⁸² Su opinión más franca la trascribió en una carta de 1536 dirigida al Consejo de Indias. Este testimonio no es el único en la que expresó sus quejas, sin

⁴⁸⁰ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 495.

⁴⁸¹ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 496.

⁴⁸² Doc. 12, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias”, México 24 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 57, 61,

embargo, esta carta en particular fue muy transparente con sus pretensiones. Zumárraga afirmó que:

de las mujeres seglares no vemos la doctrina y fructo que los religiosos han plantado y se parece en los que han doctrinado, y antes se ha visto que quieren aquirir para sí y para sus hijos que trujeron y enfardelan para se volver en Castilla; y a lo menos las religiosas profesas no dirán que no prometieron obidencia ni andarán fuera como éstas ni hay quien las haga estar en casa ni salir ni volver de la iglesia mayor con las niñas, sino poner otras substitutas indias.⁴⁸³

No toda la culpa recaía en las “desobedientes” mujeres. En otra carta, firmada en coordinación con el obispo de Oaxaca [Lic. Juan López de Zárate], Zumárraga le volvió a reiterar al rey la falta de recursos económicos para sustentar la casa de niñas de México en particular, y acusó el nulo apoyo por parte de la Audiencia

algunas [de las] mugeres honrradas y de buenas costumbres e doctrina que yo el dicho obispo de mexico traxe de la castilla se me han salido de los dichos encerramientos [monasterios] por no tener [yo] con que les dar de comer vestir y calçar y les pagar medicos e mediçinas [que no cuestan aca poco] y *no se ha hecho en esta cosa [lo] que para ellos esta por mandado de vuestra magestad en esta ciudad de mexico cosa alguna mas desto que yo hize antes que de aquy me fuese [a su corte]* y despues de venydo con my pobreza y gastos e fletes que pague e hize con mucha gente que traxe no les he podido ny puedo ayudar como querria⁴⁸⁴

El obispo de México señaló que “ellos”, los de la Audiencia, no habían hecho nada en su ausencia, es decir, de mayo de 1532 a junio de 1534, a pesar de tener órdenes explícitas para ayudar en la construcción y sostenimiento de la casa de niñas de México. Este dato no es menor, pues sugiere, además de la poca atención con que la Audiencia tomaba estos mandatos, lo solos que los religiosos estaban en el proyecto de evangelización de la población nativa. O por lo menos, esa era la imagen que quería

⁴⁸³ Doc. 9, Carta, fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias, México, 24 de noviembre de 1536, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, pp. 122-123.

⁴⁸⁴ Carta, [De los obispos de México y Oaxaca a Carlos V], s. f., AGI, Indiferente, 1381, s. ff. Las palabras entre corchetes fueron añadidas o cambiadas en la paleografía de Frances V. El documento II presentado por Scholes corresponde a la carta que localicé en AGI, Indiferente, 1381. La transcripción de Scholes dice: “y por mandado de vuestra magestad en esta çibdad de mexico se començo a hedificar una casa para ellas y no se ha hecho cosa alguna mas de lo que yo hize antes que de aqui me fuese a su corte y despues de venydo con mi pobreza gastos que hize fletes que pague con mucha gente que traxe no les he podido ni puedo ayudar como querria.” SCHOLES, “Unpublished Letters”, p.106. El subrayado es mío.

presentar Zumárraga al rey. Sus quejas parecieran decir que, en el tema de la evangelización, los religiosos recibían mayor apoyo de los caciques y principales que de los oficiales reales. A los funcionarios y pobladores poco les interesó apoyar económicamente la evangelización de los indios. En estricto sentido los colonos tenían razón, ese problema debía atenderlo el rey, el obispo y sus misioneros, pero no ellos. Los funcionarios, por el contrario, sí estaban faltando a sus obligaciones en tanto brazo ejecutor del rey.

Por el lado de la postura de las maestras, el obispo sabía que no las podía obligar a nada pues ellas argumentaron y con razón que “no son monjas ni prometieron obediencia”.⁴⁸⁵ Aunque Zumárraga era el obispo y la emperatriz en las Instrucciones a la Segunda Audiencia habían encomendado su cuidado a él, el intento de visita de los franciscanos a los monasterios de las beatas rebasó el límite de lo tolerable por parte de las maestras. Las beatas no hubieran aceptado la visita ni de los frailes ni de ningún miembro del cabildo catedralicio pues esto implicaba una transformación en sus actividades y directamente la restricción de su movilidad. Por esta razón Zumárraga sugirió como mejor remedio que se hicieran:

venir religiosas profesas como han venido religiosos, para que *in utroque sexu* [ambos sexos] sean doctrinadas en las cosas de la fe y se les dé industria en cosas de policía para no tener tanta miseria⁴⁸⁶

Finalmente, y para cerrar su argumentación, el obispo encontró una explicación providencial de por qué debían ser monjas las que se encargaran de la instrucción de las hijas de los naturales. Zumárraga afirmó que sería conveniente y deseable que fueran religiosas monjas de la primera regla de San Francisco las que dirigieran el proyecto evangelizador de mujeres y niñas indígenas de la misma forma en que a los

⁴⁸⁵ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 495-496.

⁴⁸⁶ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 496.

frailes menores reformados les estuvo destinada la evangelización de los indígenas varones.⁴⁸⁷

Los movimientos generales de reforma religiosa en la península ibérica del siglo XV no cambiaron radicalmente el modo de vida ni la función de los conventos de clausura femenina. A decir de José García Oro, los conventos femeninos resistieron la embestida del movimiento reformador de *observancia* que sí transformó las órdenes regulares masculinas durante los siglos XIV y XV por su naturaleza aristocrática, el carácter patrimonial de las fundaciones y por la variedad de su dependencia jurisdiccional.⁴⁸⁸ Como bien lo apuntó Pedro Borges, el grado de autonomía de las monjas respecto del clero regular, se debe sobre todo a que sus fundaciones no hacían provincias, ni se jerarquizaban, y a que su jurisdicción se compartía entre los obispos y las órdenes regulares.⁴⁸⁹

Desde el siglo XIII es posible rastrear manifestaciones claras de corrientes de espiritualidad particularmente femeninas que buscaban mayor participación en lo que hoy podemos denominar “labor social”. Mujeres de todos los estados (doncellas, casadas, viudas), sin necesariamente sujetarse a ninguna autoridad religiosa, desde muy diversos lugares (casas, parroquias, obrajes) y sin necesidad tampoco de formar comunidades impulsaron una forma de vida consagrada (*vita apostolica*) volcada al servicio comunitario y al trabajo en el mundo. Aunque su labor fue reconocida, muy pronto trató de ser regulada. El proceso que debía ser lento se vio acelerado debido a los movimientos radicales que buscaron reformar las costumbres durante los siglos XV y XVI. Como resultado, las recientes corrientes intolerantes que trataron de frenar las nuevas propuestas terminaron condenando todas las manifestaciones diferentes.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Zumárraga aseguró que “sería conveniente que así como los primeros religiosos que acá fueron enviados siguen las pisadas de San Francisco conforme a su primera regla, así las religiosas monjas fueren de la misma regla del mismo padre”. Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 488.

⁴⁸⁸ GARCÍA ORO, “Reformas y Observancias”, pp. 207-211.

⁴⁸⁹ BORGES, “Las órdenes religiosas”, p. 232.

⁴⁹⁰ PASCUA SÁNCHEZ, “La carmelita María de San José (Salazar)”, pp.77-78; CHICO DE BORJA, *La mujer en el mundo medieval*, pp. 133-137; GRAÑA CID, “Vivir la vida celestial”, pp. 512-515, 528-545.

Así pues, las mujeres reformadas que necesitaba Zumárraga existían en la península, pero sus movimientos comenzaban a vivir persecución y condena.⁴⁹¹ O tal vez, eran como las mujeres beatas y seglares que llegaron a hacerse cargo de la educación de las niñas nobles, un poco más autónomas, con mayor movilidad, sin estricta dependencia a las autoridades religiosas; justo lo que el obispo no podía tolerar.

La propuesta de Zumárraga fue clara. Solicitó que fueran monjas de la Primera Regla las que vinieran a fundar al Nuevo Mundo. Es decir, aquellas que tenían en la pobreza radical su principal precepto y que a semejanza de los primeros franciscanos vivieran de limosnas y no tuvieran nada propio. Nada más adecuado en su opinión, para sufrir las necesidades materiales de la Nueva España.

Lo que se conocía como Primera Regla de Santa Clara hacía referencia tanto al *Privilegium paupertatis* como a la Regla escrita por la santa. Por un lado, el *Privilegium* era el documento otorgado por Inocencio III en 1216 a la comunidad de mujeres recogidas en la ermita de San Damián que declaraba la pobreza radical bajo la cual se comprometían a vivir las comunidades que compartieran la propuesta de vida religiosa de Clara de Asís. Y, por otro lado, la Regla propiamente dicha, consistía en una serie de normas generales elaboradas por la santa italiana que distinguían y guiaban su forma de vida monástica. La Regla redactada por Clara de Asís, consiguió la aprobación

⁴⁹¹ Este proceso de control de las manifestaciones religiosas de las mujeres a inicios de la Edad Moderna se ha valorado como algo negativo. Por ejemplo, Holler afirma que: “the history of female monasticism from the Middle Ages to the Renaissance has been seen as a decline, cramping the creativity of religious women and removing their control over the system of which they were part”. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 14. No obstante, la historia de las mujeres no es lineal, parece más un movimiento, aunque ascendente, al mismo tiempo ondulatorio. Ascendente porque sí se puede hallar una tendencia por parte de las mujeres a incursionar en todas las esferas de la vida y a participar de los cambios históricos. Sin embargo, también es necesario subrayar que, dentro del devenir de la historia, los movimientos considerados conquistas o avances para la humanidad no siempre las han favorecido, tal como lo cuestionó a finales de los 70’ del siglo pasado Joan Kelly-Gadol en su ensayo sobre las mujeres en el Renacimiento. KELLY-GADOL, “Did Women have a Renaissance?”, en BRIDENTHAL y KOONZ (eds.), *Becoming Visible*, pp. 175-201. De ahí que proponga un movimiento al tiempo que ascendente, también ondulatorio. De esta manera, los períodos normativos como el sufrido por las mujeres durante los siglos XV y XVI que buscaron limitar y restingir a espacios controlados las expresiones femeninas, propició una búsqueda de otras formas de expresión bajo nuevas reglas. Gabriella Zarri defiende que el movimiento de “disciplinamiento social” afectó a todos con resultados muy distintos si lo analizamos desde las experiencias femeninas. ZARRI, “La viuda cristiana”, pp. 39-48 y ZARRI, “Introduzione”, pp. 8-53.

pontifícia de manos de Inocencio IV el 9 de agosto de 1253, poco antes de la muerte de la santa.⁴⁹²

En el año de 1253 la orden de Santa Clara logró su independencia frente a la Orden de San Damian fundada por Gregorio IX en 1218. Como apunta María del Mar Graña, el desarrollo paralelo y enfrentado de la propuesta religiosa y espiritual de santa Clara (clarisas) con el proyecto monástico femenino de Gregorio IX (damianitas) en el siglo XIII espera nuevos estudios que expliquen a profundidad la lucha y el posterior triunfo del “franciscanismo femenino” dirigido por la santa, en detrimento de la orden de San Damian (también llamada orden damianita) auspiciada y promovida por el papa Gregorio. No obstante, lo que no se puede negar es que la disputa por capitalizar la fuerza del movimiento de espíritu franciscano femenino y por determinar su jurisdicción vio su fin con el reconocimiento apostólico de la Segunda Orden Franciscana (clarisas) en 1253. Y la aprobación de una regla propia un año antes, la diferenció definitivamente de la llamada “regla hugoliniana” que dirigía a las fundaciones de la orden femenina de San Damian y que pretendía absorber el espíritu de renovación franciscana, someter las nuevas fundaciones a la Regla benedictina, imponer estricta clausura y adscribirlas a la obediencia de Roma.⁴⁹³

Se puede decir entonces que el obispo Zumárraga anhelaba mujeres que siguieran el modelo de la comunidad primitiva de Santa Clara en Asís. Pero sabía que no las hallaría en Castilla porque todas las fundaciones de clarisas del reino eran de la Segunda Regla “que son las de Santa Clara encerradas”. La llamada Segunda Regla se caracterizaba por su flexibilidad en el precepto de pobreza pero también por la implementación de la estricta clausura. El papa Urbano IV permitió en 1263 a los monasterios fundados bajo la orden de Santa Clara poseer propiedades pero a cambio varió su jurisdicción poniéndolas bajo la protección de un Cardenal Protector. A esta Regla se le llamó Segunda o Urbanista, y favorecida por sus características y por el

⁴⁹² LA CORTE y McMILLAN (eds.), *Regular life*, p.147.

⁴⁹³ Se llama regla hugoliniana porque fue impulsada por el cardenal Hugolino de Ostia, futuro Gregorio IX. GRAÑA CID, “Clara de Asís y la implantación”, pp. 224-228, 241-243.

apoyo de fundadores y autoridades fue la Regla que concentró la totalidad de los monasterios franciscanos femeninos en Castilla.

Para resolver la falta de monjas de la Primera Regla, Zumárraga pidió que por dispensación papal se les permitiera a las monjas encerradas (Segunda Regla) cambiarse a la Primera y además, que tuvieran la posibilidad de salir de sus monasterios “salvo a las cosas necesarias para la instrucción de las indias”.⁴⁹⁴ Según se deduce de sus cartas, el obispo de México estaba planteando que estas mujeres estuvieran bajo algún tipo de doble dirección, tanto del obispo como del provincial de su orden.⁴⁹⁵ Un tipo de movilidad y flexibilidad que recuerda lo que las primeras discípulas de santa Clara ejercían y que en definitiva, iba contra el precepto de la estricta clausura.⁴⁹⁶

Por otro lado, la ventaja que le representó la sugerencia de traer monjas o beatas profesas fue una cuestión de control. Zumárraga quería y necesitaba que las potenciales “maestras” de las niñas obedecieran las directrices del proyecto de iglesia que él se había planteado, que soportaran la estrechez económica y que siguieran el modelo monacal de los religiosos: vida común y oración cotidiana. Sin embargo, la cuestión de la clausura no sería, como se podría imaginar, una directriz en el modelo que el obispo propuso. Es cierto que él sugirió que salieran lo menos posible y avaladas por el obispo y provincial, pero de ninguna forma les impidió la interacción con el mundo seglar. La instrucción de las hijas de los naturales requería una mayor movilidad por parte de las maestras, Zumárraga lo sabía y por eso propuso controles, pero dejó abierta la posibilidad de darles permisos de entrada y salida a las religiosas. Las monjas profesas y su vida conventual entonces estarían dotados de una función nueva, pues se les incluiría en el programa de evangelización y se dotaría de un papel más activo y público.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 488.

⁴⁹⁵ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 488.

⁴⁹⁶ GRAÑA CID, “Clara de Asís y la implantación”, p. 237.

⁴⁹⁷ Jacqueline Holler afirma que los colegios de niñas indias fueron instituciones residenciales que intentaron seguir la estructura y forma de los conventos de monjas. Sin embargo, parece que Zumárraga

En una muestra de optimismo, el obispo de México explicó en 1537 su deseo de incluir a las mujeres mestizas en el proceso de evangelización femenina. Siempre teniendo a Castilla por modelo, aspiraba a construir en la Nueva España:

[...] monasterio suntuoso de monjas profesas de la manera de Castilla
[...] encerrado de buenas paredes altas y convenientes aposentos, con su
iglesia y coros alto y bajo, de manera que puedan estar en lo alto las
mestizas y en lo bajo las niñas de los naturales⁴⁹⁸

Si bien, las mestizas y las naturales fueron desde aquel momento sus principales preocupaciones y hacia quienes dirigió sus solicitudes y esfuerzos, el modelo que propuso y defendió los últimos años de su vida, se centró en crear espacios semi-claustrales en los que mujeres peninsulares doctrinaran de manera diferenciada y jerarquizada a niñas mestizas e indias. Las mujeres peninsulares que solicitaba para estos espacios darían el primer impulso a la fundación formando a mujeres de la tierra que en lo sucesivo, tomarían el lugar de sus maestras. Y aunque no especificó si daría a las educandas la posibilidad de profesar de manera solemne a pesar de ser mestizas o indias, sí dejó claro que las monjas venidas de Castilla mantendrían como su principal objetivo la doctrina de niñas. Es decir, en los planes del obispo las monjas profesas siempre fueron el medio pero no el fin en la fundación de monasterios.

El proyecto de Zumárraga era simple aunque a todas luces irrealizable. Y a pesar de eso, lo intentó hacer viable a los ojos del rey. El obispo ofreció las medidas para mantenerlo y financiarlo. Zumárraga sabía que, resolviendo el problema de financiamiento de las casas de instrucción, el rey no dudaría en aprobar y apoyar su iniciativa. Por eso pidió que le otorgaran un pueblo más rico en tributos para así poder financiar él mismo, la búsqueda de las religiosas en la península, el viaje, las aprobaciones papales convenientes y lo necesario para el sustento del futuro monasterio: libros, papel, maíz y mantas. De tal suerte que del rey necesitaba solamente el permiso, la dotación de solares y la financiación de la construcción de las casas.

no quería simplemente copiar sino también dotar de un rol más activo a las monjas maestras, meta que al parecer tampoco consiguió. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 42.

⁴⁹⁸ Doc. 32, “Carta de los Ilustrísimos señores obispos de México, Oaxaca y Guatemala sobre la ida al Concilio General, y piden sobre distintos puntos, así de diezmos, como otros para la buena planta y permanencia de la fe en este Nuevo Mundo”, 30 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, pp. 106-116.

Esto último también podría ahorrárselo a la Real Hacienda al permitir e incentivar u obligar a los indios principales a pagar la construcción de las casas donde sus hijas se instruirían. Pues según aseguró el obispo, así ya se había hecho en Tezcoco.⁴⁹⁹ O, como última opción, podría esperarse la donación de algún encomendero que deseara contribuir a la construcción de dicha obra.

En dos ocasiones durante 1537 Zumárraga escribió sobre algunas personas dispuestas a dotar un monasterio. En la carta colectiva de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala con Instrucciones para el Concilio, y en otra que dirigió directamente a Juan de Sámano (secretario del emperador), Zumárraga mencionó la posibilidad de recibir en donación unos pueblos para el mantenimiento de un colegio de estudiantes indios, de un monasterio encerrado y para pagar los fletes de más frailes.⁵⁰⁰ Y suplicó a sus interlocutores que solicitaran la aprobación del rey. Según el obispo de México podía darse una veinteava parte del pueblo de Tezcoco o las tres partes de Ocuituco para la construcción de los edificios que se necesitaban. María de Estrada, viuda encomendera,⁵⁰¹ Alonso de Escobar y Zumárraga tenían cada uno una tercera parte de Ocuituco y según sus informaciones, los tres “renunciarán y harán dejación de sus partes” de buena voluntad para contribuir a los proyectos del obispo; María de Estrada dejaría Tetela para la sustentación del monasterio, mientras que Alonso de Escobar renunciaría a Ximultepeque en favor del colegio de indios.⁵⁰²

Claramente la intención de Zumárraga fue la creación de una corporación que le permitiera incluir en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo a las niñas, en una primera instancia de forma exclusiva a las hijas de la nobleza indígena, pero muy rápidamente también a las “otras” niñas indígenas y a las mestizas. La idea del obispo

⁴⁹⁹ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [1537], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 496-497.

⁵⁰⁰ Doc. 32, Carta, [Obispos de México, Oaxaca y Guatemala sobre la ida al concilio General], México, 30 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, pp. 94-122 y Doc. 32, Carta, [Zumárraga a Juan de Sámano], México, 20 de diciembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, pp. 125-139.

⁵⁰¹ Esta María es la mujer soldado que llegó con Narváez en 1520. Véase el apartado “Esposas, doncellas y prostitutas” del capítulo 1 en este trabajo.

⁵⁰² Doc. 32, Carta, [Zumárraga a Juan de Sámano], México, 20 de diciembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, p. 133. Ni la donación ni el monasterio se concretaron como Zumárraga quería, esta propuesta de financiamiento sólo quedó en planes.

fue fundar una casa en cada pueblo principal, y por iniciativa de una de las beatas enviadas por la emperatriz en 1530, Luisa de San Francisco, proponía implementar el mismo método de coerción utilizado con los niños principales: separar a las niñas de sus padres a una edad entre los 5 y 6 años, doctrinarlas e industrialas en las casas con sus maestras monjas hasta que tuvieran edad para casarse.⁵⁰³

El proyecto contribuiría a la evangelización de los naturales de dos maneras. En primer lugar, evitaría que las niñas conocieran las antiguas creencias de sus padres y ayudaría a que se educaran bajo los valores católicos; y en segundo lugar, combatiría la poligamia. Puesto que saldrían de los monasterios ya casadas, sería más difícil para las mamás entregarlas a algún hombre y a los caciques tomarlas por esposas. Sin embargo, los monasterios de mujeres seguían dependiendo del apoyo de la corona, de la voluntad del obispo y de su forma de entender la evangelización de los naturales. El sostenimiento material de las casas de doctrina para indias estaba directamente relacionado con los ingresos y posibilidades del prelado. Bien afirmó Zumárraga que hacía lo que podía y resumió la labor asegurando que:

También tengo ocho o nueve casas a manera de monasterios donde se enseñan gran número de mochachas, y se enseñan muchas hijas de caciques en la doctrina cristiana por las mujeres de Castilla que las tienen consigo y las guardan y doctrinan e industrialan, y éstas tienen la misma necesidad de ser socorridas y así yo hago de mi parte lo que puedo con ellos y con ellas.⁵⁰⁴

El obispo tenía razón. Él financiaba con las rentas de su pueblo encomendado sus proyectos educativos, en especial el de la ciudad de México, pagando, aunque poco en opinión de las beatas, el mantenimiento, la ropa, la comida y las medicinas para maestras y discípulas. Evidentemente sabía que de esta forma las casas para indias sólo

⁵⁰³ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [1537], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 495; Doc. 12, “Carta de don fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias, México 24 de noviembre de 1536”, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 56-57; Doc. 13, “Carta de fray Juan de Zumárraga al Emperador”, México, 25 de noviembre de 1536, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, pp. 60-61; Doc. 14, “Instrucción de don fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal”, México, febrero de 1537, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 67.

⁵⁰⁴ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, [1537], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 491.

prosperarían mientras él viviera, o hasta que la encomienda soportara. Pero no tuvo que esperar su muerte para verlos cerrar. Las casas para niñas no prosperaron como él quería: como monasterios con maestras profesas dedicados a la evangelización de indias y mestizas. La enseñanza y cuidado de niñas indias principales se abandonó como proyecto independiente de manera definitiva hacia 1540.

Las mujeres indias y el gobierno secular

Un aspecto que no debe perderse de vista al momento de explicar el proceso de cierre de estos monasterios es la participación de los funcionarios reales y de la misma corona. En 1537, Sebastián Ramírez de Fuenleal expresó su parecer sobre todos los puntos que fray Juan de Zumárraga sugirió al Consejo de Indias en su carta del 24 de noviembre de 1536.⁵⁰⁵ Esto es, su propuesta de enviar monjas profesas como maestras de las indias y solicitar la dotación de terreros y dinero a la corona para la construcción de las casas.

Después de servir como obispo en la isla de Santo Domingo y de presidir la Audiencia de México, Ramírez de Fuenleal opinó que el virrey Antonio de Mendoza podría resolver sin dilación el problema de la falta o insuficiencia de casas de doctrina para mujeres siguiendo las formas en las que se habían hecho las siete existentes.⁵⁰⁶ Es decir, encargando la construcción y mantenimiento de las doctrinas femeninas a los caciques y señores principales de cada lugar donde se quisiera fundar alguno. La evangelización, así como la planteó el obispo se proyectó para ciudades y pueblos de indios. En las ciudades españolas no era necesario evangelizar sino administrar los sacramentos y fortalecer la expresión externa del dogma en fiestas y procesiones. Además, en opinión de Fuenleal, funcionaban siete casas de doctrina femenina en la Nueva España.

⁵⁰⁵ Apéndice 6, “Parecer de Don Ramírez de Fuenleal sobre varios puntos que proponía el obispo de México”, ¿Sevilla?, 1537, en GIL, *Primeras «Doctrinas»*, pp. 625-627. El original en: AGI, Patronato 184, R. 28, ff. [21-22].

⁵⁰⁶ Ramírez de Fuenleal menciona las casas de Texcoco, Otumba, Tepeapulco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. Apéndice 6, “Parecer de Don Ramírez de Fuenleal sobre varios puntos que proponía el obispo de México”, ¿Sevilla?, 1537, en GIL, *Primeras «Doctrina»*”, p. 627. El original en: AGI, Patronato 184, R. 28, ff. [21-22].

Por otro lado, y sin tener en cuenta que Zumárraga pidió monjas profesas para que fueran maestras en estas casas, no para que fundaran conventos de clausura en la Nueva España, Ramírez de Fuenleal sentenció que “religiosas de voto no conviene que las haya al presente a mi parecer”.⁵⁰⁷

Resulta un poco paradójico porque la solución que sugirió al Consejo respecto a las casas de doctrina para niñas indias fue dar continuidad a las que ya existían y dejar su cuidado en manos del virrey Mendoza, en detrimento de la autoridad que hasta el momento había tenido el obispo sobre algunas de esas casas. Ramírez de Fuenleal propuso que:

Las hijas de los naturales se pongan en las casas según y como las que al presente están y se pusieron. Y la madre que las tiene a cargo tenga cuidado de las pedir a sus padres, pues será avisada de las otras que consigo tuviere donde las hay. Y si no se las dieren, que el Virrey provéa cómo se les den. Y pues se sabe que algunos principales cometan el delito que se scrive, que el Virrey los prive del mando y los castigue, que con uno que sea privado escarmentarán muchos.⁵⁰⁸

Un punto en el que Zumárraga había insistido era en el apoyo de la autoridad secular para obligar a los padres de las niñas a entregarlas a las casas de las beatas. Resulta interesante que Ramírez de Fuenleal dejara la responsabilidad de reclutar a las niñas a la “madre” encargada y la vigilancia del comportamiento monógamo de los indios al virrey. Parecería que la resistencia de las comunidades nativas fuera mínima, tanto, que no necesitaría siquiera el apoyo de las autoridades seculares ni de la Audiencia. Pero no sólo eso, Fuenleal habló de obligar a los “principales” a dejar sus prácticas polígamias a cambio de mantenerles sus espacios de poder. Lo que sin duda, deja de lado la evangelización y privilegia otros métodos de transformación social más inmediatos. Y además, encarga a la autoridad secular recién llegada, el virrey Antonio

⁵⁰⁷ Apéndice 6, “Parecer de Don Ramírez de Fuenleal sobre varios puntos que proponía el obispo de México”, ¿Sevilla?, 1537, en GIL, *Primeras «Doctrinas»*, p. 627. El rey parece que adoptó la opinión de Fuenleal pues encontramos la reafirmación de la negativa para fundar un “monasterio de monjas” que “por agora no debe aber en las Indias” en una cédula de 1538. Real Cédula, “Respuesta a los Obispos de México y Guaxaca y Guatimala”, Valladolid, 23 de agosto de 1538, AGI, México, 1088, L. 3, f. 161r.

⁵⁰⁸ Apéndice 6, “Parecer de Don Ramírez de Fuenleal sobre varios puntos que proponía el obispo de México”, ¿Sevilla?, 1537, en GIL, *Primeras «Doctrinas»*, p. 627.

de Mendoza, el buen cumplimiento de prácticas que iban más allá de la administración y recta aplicación de la justicia.

Bajo el punto de vista de un funcionario con amplia experiencia como Fuenleal en temas americanos sólo queda preguntarse ¿cómo pretendía que se continuara la evangelización en las casas sin “madres” que las dirigieran? O mejor aún, ¿de dónde quería que se tomaran esas maestras? ¿daría acaso la posibilidad a una niña educada ahí, probablemente india, de cuidar y regir una de esas casas?

En una segunda consulta, que parece ser respuesta a las cartas de Zumárraga de 1537, Ramírez de Fuenleal en su calidad de presidente del Consejo de Indias respondió que:

En lo que por otra petición piden que vuestra magestad ayude a hacer las casas y mantener las hijas de los yndios y a las mugeres de Castilla que las doctrinan le parece que se deve mandar al virrey que ynfornado de la orden que se a tenydo en hacer las casas que estan fechas para criar y doctrinar las dichas niñas procure como se hagan otras don[de] a el y al obispo pareciere, y porque la casa de mexico tiene neçesidad de algun edificio que la vean y provea com se acabe por los yndios que entienden en hacer las obras publicas y porque las niñas que fasta aora se an doctrinado las an proveydo los yndios rrepartiendo entre si el mantenimiento y vestidos que les dan y a otras proveyéndolas sus padres por ser principales tenga cuidado que sean proveydas como no tenga falta.⁵⁰⁹

En esta ocasión se observa un cambio de actitud por parte de Ramírez de Fuenleal, tal vez debido a la insistencia de Zumárraga y al apoyo que recibió también del obispo Zárate de Oaxaca. En la carta solicitó informes, autorizó que se funden otras casas y pidió se favorezca la de México. Sin embargo, la cuestión de la manutención continuaba siendo el mayor obstáculo para la continuidad de las casas. Hasta el momento todos los encerramientos, recogimientos y monasterios dedicados a las niñas indias se habían fundado en ciudades indígenas y eran financiadas por las mismas comunidades y caciques. La excepción a la regla fue la casa de México y no porque Tenochtitlan no tuviera un gobernador y un cabildo indígena, sino por haberse fundado

⁵⁰⁹ Doc. III, Relación del obispo de Santo Domingo, sin fecha, en SCHOLES, “Unpublished Letters”, pp. 106-107. Original en AGI, México, 2555.

en el centro de la traza española, al lado de las sedes del poder virreinal, de la Real Audiencia, del ayuntamiento y del obispado de México.

La casa de la ciudad de México parecía una escisión espacial en la república de españoles; un lugar pensado originalmente para la atención y doctrina de mujeres indígenas dentro de la traza europea. Sin embargo, la comunidad femenina retirada ahí, también parecía ser la casa más diversa de las fundadas hasta el momento. Sobre todo, por la presencia y concentración de las mujeres de Castilla que habían llegado a dirigir la empresa de evangelización entre las principales indias, algunas viudas y muchas mestizas.

La atención que le merecieron las maestras castellanas al presidente Ramírez de Fuenleal fue mínima. El obispo aseguró que:

Las mugeres que las doctrinan [a las indias] pueden ganar con obras que hizieren y con las que haran hazer a las indias lo que oviere menester fuera del comer y porque de lo que dan a las yndias ellas se an mantenido y proveydo por animarlas a mucho cualquier limosna que vuestra magestad les mandase hazer.⁵¹⁰

Si las beatas se quejaron de Zumárraga en 1532 porque no les proveía de lo suficiente, la opinión de Ramírez de Fuenleal las hubiera indignado todavía más pues las condenaba a vivir de la mendicidad. Por un lado, afirmaba que se podrían auto sustentar con sus trabajos manuales, lo que recuerda la forma de financiamiento de las beguinas. Y, por otro lado, estaba convencido de que los caciques también podrían cubrir sus necesidades. La limosna real únicamente la presenta como un extra, de ahí que asegurara que cualquier cantidad autorizada sería contemplada como incentivo pero no como la principal fuente de financiamiento.

El abandono de la evangelización femenina india

La historiografía se ha concentrado menos en ver el proceso que en explicar el abandono de estos ensayos evangelizadores. Josefina Muriel lo resumió en cuatro

⁵¹⁰ Doc. III, Relación del obispo de Santo Domingo, sin fecha, en SCHOLES, “Unpublished Letters”, p. 107. Original en AGI, México, 2555.

causas: la epidemia de 1545, el rechazo de los jóvenes educados por los frailes a casarse con las mujeres instruidas en los monasterios, el desamparo económico de los caciques, y finalmente, el abandono paulatino de obispos y religiosos al considerar prescindible la educación de las mujeres indias a partir de la segunda generación de bautizados.⁵¹¹ Por otro lado, José María Kobayashi, aunque también tuvo en cuenta las causas descritas por Muriel, consideró, así como afirmó Zumárraga, que el principal motivo del abandono del proyecto educativo fue la resistencia tanto de los padres caciques como de los jóvenes educandos a variar el lugar y las responsabilidades de sus mujeres dentro de la organización familiar. Esto es, permitir que la manutención de las mujeres pasara a ser responsabilidad de los maridos y no como lo había sido en el mundo precolombino, donde a decir de Zumárraga, la responsabilidad sustentar al marido y a los hijos era de la mujer.⁵¹²

Otro argumento propone que una de las causas del abandono de los proyectos evangelizadores enfocados en mujeres fue el miedo al indio y a la necesidad de privilegiar fundaciones que pudieran servirles más a los españoles que a la población nativa. Esta es la hipótesis que Jacqueline Holler sostiene respecto al nulo apoyo que ella ve en los colonos respecto de las casas de evangelización femenina indígena.⁵¹³ Esto es muy cuestionable, pues como se vio párrafos atrás, la Audiencia no mostró signos de rechazo a las casas de mujeres por lo menos hasta 1533. Al contrario, le merecieron buenas referencias y apoyo. Por otro lado, no tendrían por qué cuestionarlos, ya que los proyectos eran para niñas indias, no para peninsulares, estaban financiados por los caciques y se habían fundados en sus lugares de dominio, no en ciudades españolas. La exclusión de las y los indígenas de los espacios habitados y pensados para españoles que se insiste en justificar desde los primeros tiempos de contacto de una forma tajante e irremediable ha llevado a no cuestionar el proceso histórico que llevó a ello. Por supuesto que esta separación existió pero no fue inmediata, se construyó a la par que se redefinió el poder peninsular en el Nuevo Mundo y se estableció el lugar tanto de españoles como indígenas dentro de él. Los

⁵¹¹ MURIEL, *La sociedad novohispana*, pp. 101-103.

⁵¹² Núm. 20, Carta, “Fray Juan de Zumárraga al príncipe Felipe”, México, 2 de junio de 1544, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, pp. 177-178.

⁵¹³ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 44.

indios principales no desaparecieron, los del centro se integraron a las nuevas élites o a la burocracia hispana, y los de provincias más alejadas encontraron otras formas de sortear los cambios, se adaptaron y adquirieron el lenguaje político de los recién llegados.⁵¹⁴

En los testimonios de la Audiencia, no parece existir una resistencia o negativa por parte de las autoridades peninsulares sobre la creación de casas de doctrina para niñas nahuas principales. Tampoco se transmite algún temor o preocupación al respecto. Las luchas por el poder incluían también a los indígenas, sobre todo en fechas tan tempranas como 1540. Tal vez, ya no a los antiguos y poderosos linajes pero sí a quienes fungieron como intermediarios, los puentes culturales y lingüísticos que buscaban un buen lugar en la nueva organización política. El gobierno peninsular necesitaba a los líderes, necesitaba su presencia, su fuerza, sus redes y de su autoridad para seguir funcionando. A pesar de que el linaje más golpeado fue el de Moctezuma, no se puede obviar el acomodo de otros nobles en los pueblos más allá de la laguna y en la misma ciudad de México. Las élites nativas encontraron la forma de adaptarse e integrarse al nuevo mundo, bajo las reglas y las condiciones impuestas pero en su lengua y con su gente.

Lo que es posible afirmar, respecto a la evangelización femenina, es que el fin de los monasterios para mujeres indias no fracasó por falta de resultados. Pues como se cansaron de mostrar los religiosos, la respuesta había sido extraordinaria. Tal vez el aspecto que más resaltaron los testigos y cronistas fue la habilidad en el canto de las niñas que se educan en las casas de doctrina. En sus instrucciones para el Concilio Universal por 1537 el obispo Zumárraga afirmó refiriéndose particularmente a la casa fundada en la ciudad de México que:

ya la experiencia ha mostrado la habilidad de los mochachos y también de las muchachas, y sin tener quien les enseñe a leer cantan las horas de nuestra Señora en esta casa y los maitines a alta voz que *las oyo* desta casa obispal, y así broslan y hacen cosas de manos cuanto les enseñan⁵¹⁵

⁵¹⁴ GARCÍA MARTÍNEZ, *Los pueblos de la sierra*, pp. 182-190.

⁵¹⁵ Apéndice, “Instrucción dada por don fray Juan de Zumárraga, obispo de México, a fray Juan de Osseguera y fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal” [sin fecha], en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 497. El subrayado es mío.

Motolinía, por su parte, contó su experiencia en Huejotzingo y describió el tipo de actividades a las que se dedicaban las mujeres nahuas durante los primeros años del nuevo régimen y que se realizaban en sus “monasterios”, lo que, sin duda, se devela mucho más complejo que la simple dedicación a las actividades del hogar y repetición de oraciones básicas. Dice Motolinía:

y fue cosa muy de ver en Vejocinco [Huejotzingo] un tiempo que había copia de casadas nuevas, y cerca de sus casas tenían una devota ermita de Nuestra Señora, hasta nona, y cierto era muy devota [devoto] verlas decir sus vísperas cada día e cantar las antífonas y salmos y himno, con *Magnificat*; tenían su hebdomadaria y cantoras que comenzaban los salmos y antífonas, y por esta orden de coro, sin saber leer.⁵¹⁶

Ambos relatos son testimonios directos de las actividades de las niñas y mujeres en los “monasterios”. Sorprende que los dos subrayen el hecho de que las indias conocen y cantan oficios litúrgicos sin o con muy poca ayuda. En lo que seguramente no exageraron fue en el hecho de subrayar la habilidad de las mujeres nahuas para aprender.

La complejidad en la organización del canto relatada por los frailes aunado a la cotidianidad con que lo practican pone a discusión el impacto de la evangelización femenina. Pero también contribuye a reforzar la hipótesis de la continuidad de tradiciones precolombinas que encontraron asilo en el proyecto evangelizador de los frailes franciscanos. Específicamente la tradición del canto y baile femenino enseñado en el *Cuicacalli*. Además, la forma en la que relató fray Pedro de Gante los contenidos de su predicación a los muchachos hace suponer que las niñas recibían los mismos contenidos y desarrollaban las mismas tareas, por lo menos durante las primeras dos décadas de evangelización.⁵¹⁷

⁵¹⁶ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, p. 433. Edmundo O’Gorman remite a la obra de Zorita para encontrar el complemento de este párrafo, y a la *Historia de los indios* también de Motolinía para leer otra versión. Zorita complementa: “[...] de Nuestra Señora, a donde acudían de mañana a decir prima de Nuestra Señora, hasta nona [...].” MOTOLINÍA, *El libro perdido*, p. 433, nota 9. La *Historia* dice “[...] y había una devota ermita de Nuestra Señora, a la cual todas o las más iban luego de mañana a decir sus horas de Nuestra Señora muy entonadas y muy en orden, aunque ninguna de ellas no sabía el punto del canto.” MOTOLINÍA, *Historia de los indios*, p. 182.

⁵¹⁷ Fray Pedro de Gante describe la rutina del trabajo diario: “Es que de mañana hacían los Religiosos se ayuntasen y rezasen y cantasen el Oficio menor de Nuestra Señora, dende Prima hasta Nona, y luego oían misa, y luego entraban á leer y á escribir, y otros á enseñarles á cantar el Oficio divino para lo

De testimonios como este surgen algunas dudas muy concretas. Por ejemplo, ¿en qué idioma cantan las mujeres? ¿en latín, en nahuatl o en castellano?⁵¹⁸ ¿Cómo organizan los tiempos y las formas de los cantos sin libros y sin saber leer? ¿cuál fue la intención de Motolinía y Zumárraga al registrar estas noticias si dieron por terminada su evangelización?

Fray Bernardino de Sahagún, aunque también compartió la decisión de terminar con la doctrina femenina india, fue el único de los cronistas que llegó a afirmar que “muchas” de aquellas mujeres instruidas en las cosas espirituales “supieron leer y escribir”.⁵¹⁹ Su testimonio cuestiona el silencio de grandes predicadores como Motolinía o Zumárraga al respecto. Pero al mismo tiempo, explica parte de los alcances y logros de la evangelización femenina india.

Un testimonio más demuestra también la participación pública y activa de las mujeres en un campo que se creía exclusivo de los varones: la predicación. Motolinía al referirse a las niñas que “se recogieron y enseñaron” afirmó que:

muchas de estas niñas, a las veces con sus maestras, otras veces acompañadas de algunas indias viejas [...] salían a enseñar, así a los patios de las iglesias como a las casas de las señoras, y muchas convertían a ser baptizadas y a ser devotas cristianas y limosneras, y siempre han ayudado a la doctrina a las mujeres, aunque no discurriendo.⁵²⁰

Sus palabras son interesantes además, por mencionar la manera en la que esas niñas eran acompañadas por “sus maestras” o por “indias viejas”, semejante a la forma en

oficiar. Los más hábiles aprendían la doctrina para la predicar á los pueblos y aldeas, y después de haber leído, cantaban Nona de Nuestra Señora de Finados, rezaban los Psalmos y Canticum gradum, de tal arte que nunca estaban ociosos.” Carta, Fray Pedro de Gante a Felipe II (principal), San Francisco de México, 1558, en *Códice franciscano*, p. 205

⁵¹⁸ Josefina Muriel afirma que cantaban en castellano. Sin embargo, no existen pruebas que indiquen que así haya sido. MURIEL, *La sociedad novohispana*, p. 77. Es mucho más probable que lo hicieran en náhuatl, idioma al que se le dio preferencia durante las primeras décadas de evangelización por ser la lengua franca del imperio mexica y a la que dedicaron muchos esfuerzos de traducción. O bien, pudo haber sido en latín, ya que la capacidad de imitación y memorización de los y las naturales sí está comprobada. [Zumárraga], “El orden que los religiosos tienen”, en *Códice franciscano*, p. 60.

⁵¹⁹ SAHAGÚN, *Historia general de las cosas*, libro X, cap. 27, p. 162.

⁵²⁰ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, pp. 433-434.

que las *cihuateopixque*, según el relato de fray Diego Durán, cuidaban a las indias doncellas.

Ahora bien, si se refuerza la idea de la continuidad entre lo que fueron las formas de asociación con fines religiosos prehispánicos, que este trabajo supone, y los monasterios para niñas indias, la fractura del sistema pudo darse una vez que las formas y las posibilidades de ser mujer y hombre en el mundo occidental comenzaron a arraigar en el mundo indígena. Apoyando la versión de Kobayashi que supone el rechazo a los cambios en los comportamientos de las mujeres es posible suponer también una profunda transformación de la educación masculina. Un cambio que les hizo perder de vista el valor social de las mujeres y que de alguna u otra forma, los llevó a verlas como un grupo homogéneo que, independientemente de su ascendencia, le correspondía siempre restringir su presencia pública y dedicarse a labores dentro del hogar.

Fray Toribio Motolinía relató de manera muy escueta el fin de este ensayo catequizador dirigido a las niñas indígenas nahuas. Afirmó que:

Duró esta doctrina obra de diez años, y no más, porque como estas niñas no se enseñaban más de para ser casadas, y para que supiesen coser y labrar.⁵²¹

Resulta interesante su explicación porque el mismo argumento aplicaría para proponer el abandono de la evangelización general. ¿qué justificaría la continuidad de la evangelización si los nuevos hijos ya nacían en familias cristianas? Algo no parece del todo congruente, pues él mismo llegó a afirmar que “en esos diez años que se enseñaron, muchas que entraron algo mujercillas se casaban y enseñaban a las otras”.⁵²² Es decir, el matrimonio no les significó un impedimento a las indias para continuar con la práctica de la predicación entre mujeres dentro de los monasterios. Motolinía afirmó que al monasterio de Huejotzingo asistían a rezar mujeres casadas también. Entonces, el modelo de resguardo hogareño y la transformación de vida para las mujeres casadas

⁵²¹ MOTOLINÍA, *El libro perdido*, p. 432.

⁵²² MOTOLINÍA, *El libro perdido*, p. 433.

de los europeos restringió radicalmente la movilidad a la que algunas mujeres nahuas estaban acostumbradas.

Por otro lado, fray Juan de Zumárraga resumió en un sólo argumento el abandono de la casa de doctrina para niñas indias de la ciudad de México. En una carta dirigida al príncipe Felipe en 1547 sentenció que la doctrina:

ha cesado por lo que la experiencia ha mostrado, por consejo de los religiosos, porque los indios ni los que se crián en los conventos rehusaban de casar con las doctrinadas en las casas de las niñas, diciendo que se criaban ociosas y a los maridos los tenían en poco, ni los querían servir según *la costumbre suya que ellas mantienen a ellos*, por haber sido criadas y doctrinadas por mujer de Castilla; y así, habiendo cesado por la mayor parte la dicha crianza y doctrina, se han ido casi todas a casa de sus padres e ya no hay en la casa más de cuatro o cinco indias mayores⁵²³

Zumárraga ofrece en este testimonio dos claves para indagar sobre el abandono del proyecto. La frase “por consejo de los religiosos” da a entender que la decisión se tomó de forma colectiva. Tal vez se relaciona directamente con la Junta Eclesiástica celebrada en 1539, en la cual, el debate sobre los matrimonios de los indios tuvo una gran relevancia. Coincide además con el año en que Zumárraga comenzó a referir el cese de actividades de los “monasterios”, 1540.

El otro argumento parece relacionarse con el rechazo de los indios hacia las mujeres educadas en los “monasterios”. Algunos o muchos de los cambios que se empezaron a implementar en la conducta de las mujeres no fueron del agrado de los caciques, y los frailes prefirieron terminar con el proyecto evangelizador femenino antes que dejar perder el avance que veían en los jóvenes y niños indios. Puede ser este un motivo por el cual la nobleza indígena suspendiera el financiamiento de los monasterios en sus pueblos. O tal vez, la razón tenga que ver con la caída de los nobles indígenas, especialmente del centro de la Nueva España, de la pérdida de su autoridad y de recursos que comenzó a fracturar las antiguas estructuras para imponer las nuevas.

⁵²³ Núm. 20, Carta, “Fray Juan de Zumárraga al príncipe Felipe”, México, 2 de junio de 1544, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, pp. 177-178.

Otra opción nos llevaría a cuestionar de una manera diferente los testimonios de los frailes. Zumárraga y Motolinía aseguraron de manera abrupta el cierre de las casas para niñas pero cabe dudar si fue así o si tal vez, las niñas continuaron aprendiendo la doctrina, o continuaron hilando y tejiendo e incluso cultivando el canto en otros espacios como los atrios de las iglesias o en casas de particulares.⁵²⁴

En lo que respecta a las maestras castellanas se sabe que la mayor parte se disgregaron por la ciudad de México o regresaron a España. Fray Juan de Zumárraga en 1544 le confirmaba al príncipe Felipe que:

y una de las mujeres que la Emperatriz nuestra señora vuestra madre, de bienaventurada memoria (envió), que agora residía en la dicha casa [de la ciudad de México], que se dice Ana de Mesto, se va a Sevilla para no volver acá, en esta flota; y así queda la casa despoblada⁵²⁵

En 1544 fray Juan de Zumárraga dio por terminado el proyecto educativo de las niñas indias. Su carta al emperador señaló el despoblamiento de la casa de México. No es posible precisar aún, qué fue de las otras casas fundadas en los antiguos señoríos indígenas. Pero no parece probable que corrieran con la misma suerte simplemente por la decisión de los religiosos de ya no seguir con la conversión de las niñas indias. La financiación de las casas en los pueblos de indios así como su mantenimiento corrían a cargo de los caciques. Los frailes pudieron abandonar la instrucción de los monasterios, pero de ahí a que desapareciera cualquier rastro de lo que fueron queda una gran brecha.⁵²⁶

Tampoco queda claro si alguien permaneció en la casa de México. Zumárraga dijo que Ana de Mesto se iba pero líneas antes había asegurado que quedaron “cuatro o cinco indias mayores”. No mencionó nada de las maestras que llegaron con Catalina

⁵²⁴ En el proceso que Zumárraga mandó levantar por idolatría contra Cristóbal y Catalina, indios principales del pueblo de Ocuituco en 1539, se anotó en la confesión de ella que al preguntarle el Pater Noster, el Ave María y la Salve Regina “lo dixo todo bien, y bien pronunciadas las palabras, aunque en algunas la lengua no le ayudaba” según la opinión del juez Juan González y del notario Ortuno de Ibarra. Al contrario, sobre Cristobal, su marido se aseguró que “comenzó á lo decir y no lo acertó, ni declaró, ni pronunció bien”. Proceso e información que se tomó contra Cristobal y su mujer, 19 de agosto de 1539-16 de marzo de 1540, en PROCESOS DE INDIOS, pp. 157 y 160.

⁵²⁵ Núm. 20, Carta, Fray Juan de Zumárraga al príncipe Felipe”, México, 2 de junio de 1544, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 178.

⁵²⁶ Así lo sugiere Lino Gómez al presentar indicios sobre la casa de indias beatas en Tlalmanalco. GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, p. 130.

de Bustamante en 1536, pero sí dijo en un memorial que las indias beatas elaboraban ornamentos litúrgicos. Ese memorial, posterior a 1544, no habla en pasado de las indias beatas, ni refiere el final de los monasterios; lo que fortalece las dudas sobre el verdadero destino de las niñas y mujeres doctrinadas en la casa de la ciudad de México.

Parece que Zumárraga encontró otro modo de continuar algo parecido a su proyecto de evangelización femenina o por el contrario, sus proyectos cambiaron adecuándose a la nueva política. No es casual, que las primeras noticias de una casa llamada “monasterio” de la Madre de Dios daten justamente de 1541. Y que entre las primeras menciones se registre la profesión de dos mujeres en manos del mismo obispo. Si bien, la historiografía no ha negado la existencia de referencias a monjas profesas para tan temprana fecha, si se ha debatido la naturaleza de la corporación de la que formaron parte. Como se analizará en adelante, el “monasterio” de la Madre de Dios albergó desde 1541 monjas profesas. La nueva propuesta de Zumárraga viró hacia la creciente población española de la ciudad de México. En adelante, los lugares de evangelización femenina en los que se pondrán los mayores esfuerzos fueron olvidando a las niñas indias para dar paso al resguardo de mujeres de diferentes calidades en espacios de reclusión perpetua.

En conclusión, la década de 1530 vio florecer un proyecto novedoso de evangelización dirigido a particularmente a mujeres nobles indias. La propuesta se vio notablemente favorecida por la emperatriz Isabel de Portugal quien como gobernadora de los reinos de Castilla en ausencia de Carlos V, apoyó la evangelización de las indias nobles, en particular la casa que se deseaba fundar en la ciudad de México con dinero, mercedes y pagando los gastos de viaje de seis beatas en 1530 y cuatro en 1536. Fray Juan de Zumárraga sumó esfuerzos y además de encargarse del recogimiento de la ciudad de México, trajo consigo a su regreso a la Nueva España en 1534 otras ocho mujeres (seis solteras y dos casadas) para acrecentar los trabajos de evangelización femenina india.

Las crónicas de religiosos y los informes al Consejo de Indias notificaron avances y buenos resultados en la doctrina femenina. Mujeres indias de diferentes orígenes y calidades escucharon la doctrina cristiana de los conquistadores,

aprendieron a hilar y a tejer seda y pelo de oveja, confeccionaron ornamentos y memorizaron cantos de la liturgia cristiana, incluso algunas de ellas aprendieron a leer y a escribir en alguno de los tres idiomas que se manejaban en los centros de doctrina: nahualt, latín o castellano. No obstante, el ejercicio se dio por terminado hacia el año de 1540. Las casas de evangelización para mujeres indígenas se abandonaron como proyecto por los frailes quienes dejaron de apoyarlos. Varios argumentos justificaron la decisión: la epidemia, la resistencia de los indios a casarse con ellas, la falta de financiamiento por parte de los caciques, incluso, la idea de que su evangelización ya estaba terminada. Empero no es posible afirmar que tales ensayos de organización femenina concluyeran de manera definitiva a inicios de 1540 ni que los motivos fueran solamente los argüidos. Las casas estaban en los pueblos de indios, las dirigían en su mayoría mujeres locales, por lo que su funcionamiento y posterior declive tal vez deba seguir buscándose dentro del proceso lento pero sostenido de transformación de la estructura de dominio de la nobleza indígena.

Después de dar por concluida la doctrina de mujeres y niñas nahuas en casas de doctrina, la cuestión femenina y sus formas de organización viraron hacia otro sector de la población. La evangelización femenina india se siguió atendiendo en los patios de los monasterios de frailes, en las parroquias y en cada iglesia fundada en pueblos de indios pero de forma general, porque como grupo social diferenciado parece que ya no volvieron a recibir atención particular.

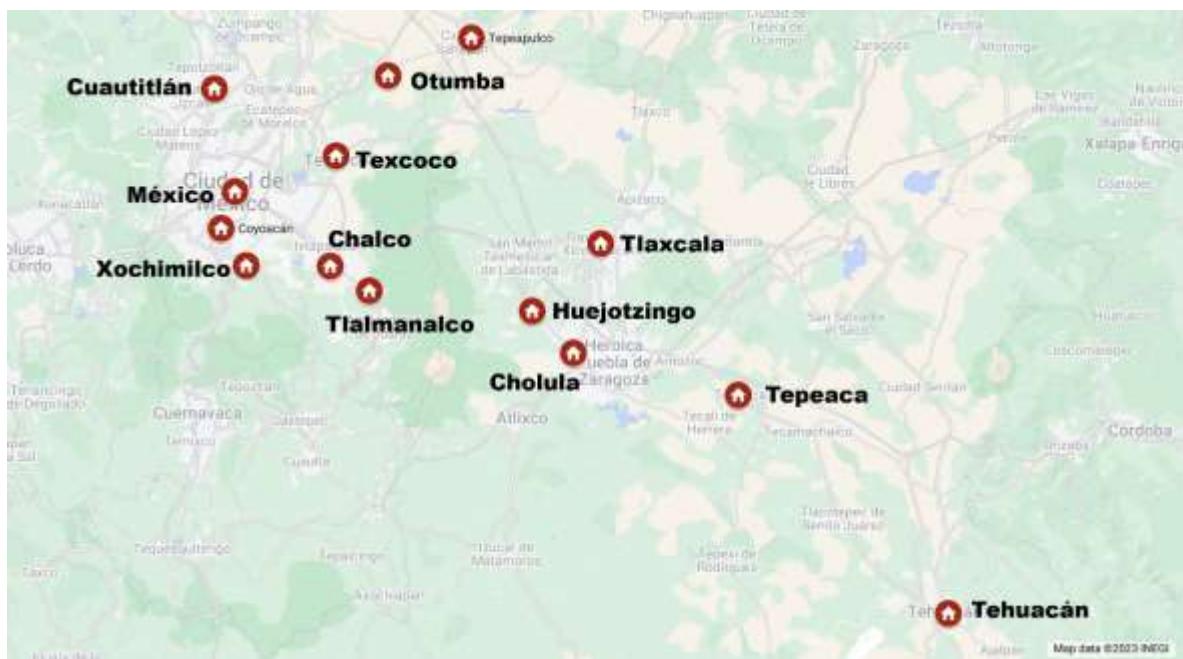
Fray Jerónimo de Mendieta en su crónica titulada *Historia eclesiástica indiana*, escrita a finales del siglo XVI, especificó la ubicación de las casas de indias, que según recuerda, recibieron la doctrina en los “primeros tiempos” y afirmó que:

De estas doncellas hubo en tiempos pasados muy señaladas matronas en muchos pueblos, particularmente en el contorno de México, Suchimilco, Tezcoco, Guatitlan, Tlalmanalco y Tepepulco, y hacia lo de Tlascala, Cholula, Guaxocingo, Tepeaca y Tehuacan, las cuales recibieron con tanta devoción y buen espíritu la doctrina de aquellos primeros padres, que desde su mocedad perseveraron en perpetua contienencia hasta su muerte, a manera de beatas.⁵²⁷

⁵²⁷ MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, L. IV, cap. 16.

La información proporcionada por el franciscano se contempla aquí para dejar registro de la duda alrededor de la existencia, funcionamiento y posible destino de otras casas fundadas para la doctrina de niñas indias de las que poco o nada se ha indagado. Si bien es cierto que fray Jerónimo vivió los primeros embates en contra de la orden de menores, y que gran parte de sus escritos buscaron exaltar la evangelización de los primeros años para mostrar el trabajo y los logros pastorales de los franciscanos entre los indios, no se puede omitir la referencia a las casas de beatas en sus espacios de doctrina. Ya sea para desmentirlo o corroborar la información, es necesario profundizar en la historia de los primeros años de cada pueblo que fray Jerónimo menciona. Trabajo que por el momento, queda pendiente.

Mapa 1. Casas de doctrina de indias según fray Jerónimo de Mendieta.



FUENTE: elaboración propia tomando como base los datos de fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india*, L. IV, cap. 16.

Tabla 7.

Otras fuentes que dieron la ubicación de las casas de doctrina para indias

Casas		Informante	Año	Referencia
Hechas	Por hacer			
Tezcoco México Huejotzingo Cholula	Tlaxcala Chalco	Real Audiencia	1533	Carta, [La Audiencia de México a la emperatriz Isabel de Portugal], Tenochtitlán, 5 de agosto de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 9.
Tezcoco Tepeapulco Otumba Huejotzingo Cholula Tlaxcala Coyoacán		Sebastián Ramírez de Fuenleal	1537	“Parecer de Don Ramírez de Fuenleal sobre varios puntos que proponía el obispo de México”, s. l., 1537, AGI, Patronato 184, R. 28, ff. [21-22].

CAPÍTULO 4. VIUDAS INDIAS E HISPANAS EN LA CONSOLIDACIÓN DE CIUDADES ESPAÑOLAS (1531-1542)

Durante las décadas de 1530 y 1540 otro sector femenino empezó a manifestar los estragos de la implementación de la política centralizadora de la corona impulsada por la Segunda Audiencia. Las viudas de conquistadores y primeros pobladores, entre las que se contaban indias, caribeñas e hispanas, sufrieron de manera particular el paulatino empobrecimiento de los conquistadores. Desde 1533 las menciones sobre la orfandad de algunas viudas de peninsulares comenzaron a ser más frecuentes. La muerte de los primeros conquistadores ofreció un buen momento para interrumpir la transferencia de encomiendas. Quitarles a las viudas y a los descendientes el tributo de los indios resultó ser un camino sencillo para poner bajo jurisdicción real las tierras conquistadas más redituables, controlar a los encomenderos y repensar la repartición de mercedes con vistas a renegociar términos de servicio. El problema fue encontrar una nueva manera de recompensar a los primeros pobladores, continuar motivando la migración de hombres y mujeres peninsulares y, sobre todo, asegurar su arraigo en el Nuevo Mundo.

El reacomodo de la política de ocupación y conquista que llevó a expandir los espacios y las zonas de control hispano, también provocó que las ciudades de españoles o con mayor presencia de ellos, comenzaran a concentrar a los cristianos y a sus familias legítimas. Entonces, la atención de las mujeres se concentró en los núcleos poblacionales de México-Tenochtitlan, Puebla de los Ángeles y Antequera. De ahí que las mujeres indias ya no fueran motivo principal de preocupación de las autoridades seculares y religiosas. Su evangelización se siguió realizando en los atrios parroquiales y probablemente también en los hospitales pero se abandonó de manera definitiva el proyecto de doctrinarlas en un lugar propio. En adelante, la atención se concentró con mayor intensidad en la población femenina que habitaba las ciudades españolas: indias esposas o viudas de conquistadores y de primeros pobladores, huérfanas y mestizas.

Las viudas y la Segunda Audiencia

La suerte de las mujeres viudas de conquistadores en Nueva España empezó a decaer con la llegada de la Segunda Audiencia. A partir de 1531, los oidores y su presidente, Sebastián Ramírez de Fuenleal, comenzaron a cumplir la provisión general de repartimiento que el rey había mandado desde 1528.

La política de la Segunda Audiencia, se reconoce en la historiografía, como una gobernación “eficaz” que buscó y consiguió reforzar la jurisdicción del rey entre los pobladores peninsulares y los indígenas. Los cambios más notables fueron de orden jurisdiccional y administrativo. Por un lado, la impartición de justicia en los pueblos de indios quedó bajo responsabilidad únicamente de la Audiencia y se debilitó el poder de los señores indígenas con el nombramiento de los alcaldes y corregidores en las repúblicas de indios. Esta última medida también fracturó la fuerza de los encomenderos, quienes se vieron afectados directamente por las políticas de tasación de tributos y por la concentración de las encomiendas más redituables y vacantes en cabeza del rey.⁵²⁸

Los reclamos de los colonos afectados por tales cambios no se hicieron esperar. Ramírez de Fuenleal remitió al Consejo de Indias una serie de testimonios levantados a mediados de 1532 que daban cuenta de las palabras escandalosas que algunos vecinos pronunciaron sobre la aplicación de las instrucciones.⁵²⁹ La opinión de aquellos era que “toda la gente esta descontenta [con la Audiencia y su presidente] por averles quitado los yndios a los que los quitaron”.⁵³⁰ Y que los más “se quieren [ir] de la tierra e llebar a sus mugeres y haziendas”.⁵³¹

Lope de Samaniego, por ejemplo, declaró que:

⁵²⁸ RUIZ MEDRANO, *Gobierno y sociedad*, pp. 31 y 68.

⁵²⁹ Los testigos de la relación fueron Diego Delgadillo, Antonio Serrano de Cardona, Lope de Samaniego, Miguel López, Diego Fernández de Proaño, Juan de Montejo, Pedro de Sámano y Alonso de Malvienda.

⁵³⁰ Testimonio de Alonso de Malvenda, en Carta, “La Real Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlan, 24 de mayo de 1532, AGI, México 68, R. 3, N. 5, f. 6.

⁵³¹ Testimonio de Juan de Montejo, en Carta, “La Real Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlan, 24 de mayo de 1532, AGI, México 68, R. 3, N. 5, f. 5v.

se mobio platica en el dicho cabildo que seria bien que se juntasen el cabildo y algunas personas particulares e fuesen todos a pedir e suplicar al presyidente y oydores que remediasen esta tierra en por ver que no se despoblase esta ciudad ni se fuesen della ni desta tierra los españoles questaban en ellas por que de cada dia se despoblaba y disminuya la poblacion con no tener yndios ni aparejo para se sustentar⁵³²

Los testigos de ninguna manera eran confiables. La mayor parte de ellos estaban vinculados a los miembros de la anterior gobernación o eran los principales afectados por los cambios y ajustes del gobierno, por eso tampoco es de extrañar que opinaran así.⁵³³ Lo que definitivamente reflejaban sus declaraciones eran las ideas hostiles de un grupo de peninsulares con una fuerte presencia en el cabildo de la ciudad contra Ramírez de Fuenleal, la Segunda Audiencia y sus políticas de centralización en favor de la corona.⁵³⁴

A partir de 1532, el cabildo de la Ciudad de México comenzó a disentir abiertamente de las políticas de la Audiencia. No sorprende que los colonos sintieran que el presidente e oydores “faborecen mucho a los yndios naturales y desfaborecen a los españoles”.⁵³⁵ Con preocupación, la Audiencia informó en febrero de 1533 que los vecinos de la ciudad habían mandado procuradores a la corte para asegurarse el favor del rey a toda costa. A tal grado llegaba su confianza y desvergüenza que afirmaban que “el que llebare dineros abra yndios de repartimiento”.⁵³⁶

El cabildo de la ciudad y los vecinos peninsulares tampoco eran un grupo homogéneo, no todos eran conquistadores, algunos habían recibido mercedes por ser de los primeros pobladores o por cumplir algún cargo administrativo. No obstante, hubo otras políticas implementadas por la Audiencia que debieron provocar

⁵³² Testimonio de Lope de Samaniego, Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlan, 24 de mayo de 1532, AGI, México 68, R. 3, N. 5, f. 4.

⁵³³ Para 1533 se tiene registrado que 53 encomiendas se habían puesto bajo la corona. RUIZ MEDRANO, *Gobierno y sociedad*, p. 75.

⁵³⁴ “Oyo dezir este testigo [al regidor Francisco de Santacruz] que dixo que cada mañana del mundo rezaba una ave maria por que dios llebase al parayso al presyidente y oydores”. Testimonio de Alonso de Malvienda, en Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlan, 24 de mayo de 1532, AGI, México 68, R. 3, N. 5, f. 6v.

⁵³⁵ Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlan, 24 de mayo de 1532, AGI, México 68, R. 3, N. 5, f. 5v.

⁵³⁶ Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 9 de febrero de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 3, f. [2].

enemistades entre los mismos vecinos. Por ejemplo, el acuerdo que mandó a todos los mancebos “que no son conquistadores y tienen yndios” a casarse en un plazo no mayor a 16 meses. Según la Audiencia, los vecinos y pobladores casados “tomarian mucho contentamiento” de esta decisión, aunque no así los solteros a quienes se les advirtió que, en caso de incumplir, sus indios se declararían vacos “y se pondrian en corregimiento o se dispondria dellos”.⁵³⁷ Lo mismo se propuso para los casados que en ese mismo lapso de tiempo no se reunieran con sus respectivas esposas.

El objetivo de la Audiencia con estas iniciativas no era simplemente ganar estas encomiendas para la corona sino redistribuirlas en personas que “pueblen la tierra y permanezcan en ella y den mejor enxenplo a los naturales”.⁵³⁸ Es decir, se encontró una manera de obligar a los pobladores a seguir el proyecto de arraigo de la corona, basado en la migración o consolidación de familias, y de quitar del camino a aquellos que buscaran estar de paso por las Indias.

Ahora bien, ya que se había planteado una solución al problema de la falta de esposas, surgió la necesidad de resolver otro que parece no se había previsto: el de la orfandad de las viudas e hijos de los encomenderos. En agosto de 1533 la Audiencia reportó al Consejo el problema de la sucesión de encomiendas asociado a la posibilidad de heredar en las viudas e hijos de conquistadores. Se afirmó que:

Algunos conquistadores casados mueren y dexan mugeres o hijos y ganados e granjerias y como muriendo le quitaban el pueblo o pueblos que tenia y se ponían en corregimiento perdianse las tales granjerias y la mujer o hijos no tienen que comer y por que de pocos dias aca han muerto dos por esta / abdiencia le dexo a la una de las mugeres un pueblo de dos que el marido conquistador tenia permitiendole que recibiese el mantenimiento del *syn darle titulo alguno* / y la otra se le permite / aprovecharse de *los tributos* de un pueblo que el marido conquistador tenia y desto han recibido los conquistadores mucho contentamiento por que ponían por grand ynconveniente para se casar que muriendo sus yndios se han de poner en corregimiento y no quedar a su muger de que

⁵³⁷ Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 11 de mayo de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 7, f. [2].

⁵³⁸ Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 11 de mayo de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 7, f. [2].

se sustente[. M]ande vuestra magestad que se responda / a esto lo que
fuere servido.⁵³⁹

Tal y como lo planteó el informe de la Audiencia, la situación de las mujeres se tornaba desesperada después de la muerte del marido. Al no poder recibir las encomiendas, ellas, en su calidad de viudas, quedaban en el completo abandono, muchas veces, a cargo de varios hijos. Según se deduce de la información, las indicaciones del rey eran poner en corregimiento las encomiendas una vez que falleciera el titular.⁵⁴⁰ Pero tal y como lo informó la Audiencia eso condenaba a muerte a las viudas.

La solución provisional que dieron, en espera de las instrucciones reales fue permitir que recibieran el mantenimiento o bien, el tributo indispensable para sobrevivir, pero “sin darles título alguno”. Esta medida de caridad, más que de reconocimiento, por supuesto que no podía ser bien recibida por los conquistadores ni mucho menos por las esposas o candidatas a serlo. ¿Quién se aventuraría a atravesar el mar para morir de hambre en el Nuevo Mundo?

El caso de Marina de la Caballería, viuda del tesorero y exgobernador Alonso de Estrada desde finales de 1529, muestra otras caras del problema que se hizo cada vez más frecuente en Nueva España. Marina (o María) de Estrada, también referida como Marina Gutiérrez, hizo llegar a la Real Audiencia una petición para validar un pueblo que le fue encomendado a su esposo. Ella consiguió una cédula firmada por la emperatriz Isabel confirmando la “restitución” de la mitad del pueblo de Tlapa en sustitución del pueblo de Tepeaca al que renunciaba. Según argumentó en su relación, Tepeaca había sido encomendada por Hernán Cortés al veedor Almíndez Cherino, pero durante el interinato de Rodrigo de Albornoz y del mismo Alonso de Estrada en 1525, el tesorero administró el pueblo y consiguió que Cortés le confirmara la encomienda un año después. No obstante, ella dijo que fue la Primera Audiencia quien le restituyó a Cherino el pueblo de Tepeaca y le dio a Alonso de Estrada la mitad de Tlapa como

⁵³⁹ Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlán, 5 de agosto de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 9. El subrayado es mío.

⁵⁴⁰ “En la instrucción secreta de 1530 dirigida a la Segunda Audiencia, se decidió colocar bajo la corona a los indios encomendados por la Primera Audiencia. Como una medida transitoria para disminuir el poder de los encomenderos, se ordenó que estos indios estuvieran a cargo de un corregidor”. RUIZ MEDRANO, *Gobierno y sociedad*, p. 58.

compensación. Por eso, lo que reclamaba la viuda desde 1530 era esta mitad “por quedalle muchas hijas y con poca hacienda e no tener yndios con que se sustener”.⁵⁴¹ La resolución no resultaba fácil para Ramírez de Fuenleal y los oidores de la Segunda Audiencia puesto que, algunos pueblos de Tlapa los tenía Hernán Cortés y éste, en su defensa, alegó no sólo que lo tenía “por residio”⁵⁴² sino que la viuda no era tan pobre como argumentaba. Según Cortés, Marina Gutiérrez:

es muy rica e vale lo que quedó del dicho tesorero su marido mas de treinta mil pesos de oro, e ha casado sus hijas e dándoles a siete e a ocho mil castellanos de casamiento y tiene muchos ganados e granjerías e bienes raíces de casas, tiendas, huertas y estancias e labranzas, que bastan para sustentación de diez conquistadores, y tiene en encomienda la mitad de la provincia de Tacuba que es junto a esta cibdad de México [...], tiene tres hijas casadas con tres caballeros principales, personas destas partes por cuyo respeto tiene más mando e honor que ninguno de cuantos están en estas partes⁵⁴³

Ante la importancia de los querellantes y siguiendo las instrucciones del rey, la Segunda Audiencia remitió el caso al Consejo para que resolviera lo mejor posible no sin antes poner en corregimiento y en cabeza de su majestad Tepeaca y la mitad de Tlapa por ser “como son provincias de las prencipales de la tierra” e lugares “ynportantes e utiles”.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Real Cédula, “La mujer del tesorero Estrada”, Valladolid, 18 de septiembre de 1538, AGI, México, 1088, L. 3, f. 204r.

⁵⁴² Según el procurador de Cortés, Pedro de Valladolid, explicó que Tlapa le daba al Marqués “el residuo” de lo que tributaba el pueblo después de pagar los salarios del corregidor, capellanes y oficiales. Esto a razón de que dicho pueblo no se consideró como parte de las mercedes que se le otorgados a perpetuidad. Doc. 222, [Pedro de Valladolid, procurador de Hernán Cortés], “Nueva petición a la Audiencia de México”, México, 22 de noviembre de 1532, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 3, p. 344. Véase también: Doc. 11, “Residuos de pueblos para Hernán Cortés”, ZAVALA, *Tributos y servicios*, pp. 83-84.

⁵⁴³ Doc. 222, [Pedro de Valladolid, procurador de Hernán Cortés], “Nueva petición a la Audiencia de México”, México, 22 de noviembre de 1532, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 3, p. 344.

⁵⁴⁴ Carta, “La Audiencia de México a [la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 9 de febrero de 1533, AGI, México, 68, R.3, N. 3, f. [4]. Las provincias de Tlapa y Tepeaca provocaron muchos pleitos no sólo por su importancia económica sino porque los quería Hernán Cortés para sus hijas. Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 11 de mayo de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 7, f. [3]. Aquí cabe destacar que el pleito contra María de la Caballería lo encabeza la viuda de Cortés, Juana de Zúñiga, en nombre de su hijo Martín. Además, los bienes resultantes se pretenden usar en las dotes de sus hijas María, Catalina y Juana a las que se busca dar “mas de docientos y veinte mill ducados”. [Petición. Martín Cortés y Juana Zúñiga], s. l., 12 de junio de 1549, AGI, Hospital de Jesús, vol. 300, exp. 106, f. [2v].

El pleito duró por lo menos 6 años más y todo apunta a que fue el virrey Antonio de Mendoza el que dio la resolución del caso. Una cédula firmada en 1538 confirmó que para ese año, Marina de la Caballería mantenía la solicitud de la mitad del pueblo de Tlapa pero ahora ya no para ella sino para el esposo de su hija Beatriz. María de Estrada, sin tener certeza de la posesión de los tributos del pueblo, lo dio como dote matrimonial a una de sus hijas, con lo que no sólo defendía lo que consideraba parte de su patrimonio sino que también involucraba a nuevos personajes en el pleito y por consiguiente, en la defensa de los tributos de Tlapa.⁵⁴⁵

El caso de Marina de la Caballería permite cuestionar varias cosas. En primer lugar, el hecho de la orfandad utilizada como argumento para defender los bienes bien o mal ganados. Doña Marina, al igual que algunos otros conquistadores, pudo llevar a los tribunales sus peticiones y quejas gracias a una posición ventajosa y sobre todo, a una situación económica holgada. La viuda de Estrada al perecer, no quedó completamente desamparada una vez muerto su esposo. La defensa de Cortés la tiene por “tenedora” de los bienes de su difunto marido y es de sorprender que destaque el “mando y honor” conseguido por ella en Nueva España gracias a los buenos casamientos que logró con sus hijas.

Sin embargo, el hecho de que Marina Gutiérrez peleara el pueblo de Tlapa para su familia también demuestra lo frágil que se consideró el sistema de mercedes reales y los cambios en la administración de la corona respecto de las nuevas tierras. En menos de 20 años, Marina de Estrada había presenciado la inestabilidad de la posesión de tributos. Su marido, enviado primero como tesorero real, fue destituido por el veedor y el factor al año de haber llegado a Nueva España. Las batallas por la dirección del gobierno en la ciudad de México, la crisis política que trajo consigo la gobernación de la Primera Audiencia y la tenaz defensa de los intereses reales de la Segunda demostró cuan fácil podía perderse todo de un año a otro.

Parece que doña Marina entendió bien su posición, las desventajas de la viudez y las posibilidades que como “tenedora” de los bienes de su difunto esposo le daban

⁵⁴⁵. Real Cédula, “La mujer del tesorero Estrada”, Valladolid, 18 de septiembre de 1538, AGI, México, 1088, L. 3, f. 204v.

para reubicar sus bienes en sus yernos y consolidar así nuevas redes familiares que la ampararan en la vejez y la muerte. Por supuesto que este no fue el caso de otras viudas. Como aquellas dos que según contó la relación de la Audiencia en 1533, murieron de hambre tras el fallecimiento de sus esposos encomenderos.⁵⁴⁶

La posibilidad de heredar encomiendas en mujeres e hijos

Ya Ethelia Ruiz Medrano ha explicado la mudable posición de la corona respecto a las encomiendas desde la etapa antillana hasta mediados del siglo XVI. Y ha demostrado que si bien, el *corregimiento* le sirvió a la Segunda Audiencia para disminuir el poder de los conquistadores y primeros pobladores, estuvo lejos de funcionar como una alternativa al sistema de repartimiento de indios.⁵⁴⁷

Los pobladores defendieron férreamente las encomiendas y la declaración de perpetuidad como la mejor forma de asegurar su permanencia en Indias y de incentivar la emigración de la península. Su principal argumento fue que, teniendo la certeza de que el trabajo de los indios los tendría para siempre, les moderaría la carga y no los explotarían hasta la muerte por la incertidumbre provocada al desconocer en qué momento los dejarían sin ellos. Además, en tono amenazante sugerían en sus quejas enviadas al Consejo en 1532 que, al no tener indios, la tierra se perdería por quedar desierta de vecinos peninsulares. Eran tiempos de incertidumbre tanto para la corona como para los colonizadores. Ya lo decía Diego de Ordaz en una de sus cartas desde 1529: “ay muy poca seguridad en todas las cosas”.⁵⁴⁸

El proceso de asentamiento presentó rápidamente otros dos obstáculos. El primero fue la poca o nula intención de muchos de los primeros colonos por radicarse y enviar por sus esposas. Y un segundo obstáculo lo tuvieron quienes sí pudieron viajar con sus esposas o regresar por ellas en un corto plazo, pero no se asentaron, sino que continuaron con el proceso de exploración y conquista por tierras del Nuevo Mundo.

⁵⁴⁶ Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlán, 5 de agosto de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 9.

⁵⁴⁷ RUIZ MEDRANO, *Gobierno y sociedad*, pp. 70-79.

⁵⁴⁸ Carta 2, “Diego de Ordás a Francisco Verdugo”, Toledo, 23 de agosto de 1529, en OTTE, “Nueve cartas”, p. 116.

La dinámica creciente del descubrimiento de nuevas tierras y su sujeción hizo que los hombres aventureros tardaran en establecerse en algún lugar de manera definitiva. El ejemplo de la movilidad de Hernán Cortés no fue único. También tenemos a Diego de Ordaz, Pedro de Alvarado, Pánfilo de Narváez, entre muchos otros. El contexto belicoso acrecentado por los levantamientos indígenas en las islas, Tierra Firme y los incipientes virreinatos durante las primeras décadas del siglo XVI, tampoco favoreció la ubicación definitiva de las familias que sí pudieron reunirse. Al contrario, las ansias de conquista aunadas a la inestabilidad social provocadas por los pelitos entre colonizadores y las rebeliones propiciaron muertes tempranas entre los moradores varones. Ello desembocó también en el incremento de viudas y niñas y niños huérfanos en las tierras americanas.

En 1536 el rey exhortó al virrey Antonio de Mendoza, a la Real Audiencia de México y al obispo Zumárraga, a moderar los tributos de los indios y declaró provisionalmente las medidas a tomar en los asuntos de la sucesión del repartimiento del trabajo indígena.⁵⁴⁹ La idea se mantuvo. Dar continuidad a la encomienda permitiendo su traspaso a hijos o esposas para asegurar la permanencia de los peninsulares en el territorio. No obstante, se aprecia un sutil pero notable cambio en las condiciones. El rey exigió que, para poder heredar la encomienda en un hijo, éste debía ser “hijo legítimo y de legítimo matrimonio nacido”.⁵⁵⁰ Dicho requisito tuvo como objetivo regular la vida maridable de los encomenderos, es decir, controlarla por medio de su ritual sacramental pero también obligar a elegir a la compañera de vida según intereses políticos. La cantidad de uniones pre-matrimoniales o extramatrimoniales de la primera generación de pobladores fue excesiva, dejando muchos niños en el limbo legal y social. Las nuevas disposiciones buscaban evitar la multiplicación de vasallos mestizos que todavía no tenían un lugar definido en la nueva sociedad.

En lo que respecta a las viudas, el rey reafirmó la posibilidad que ellas tenían de heredar. Sin embargo, para evitar la concentración de encomiendas en pocas manos,

⁵⁴⁹ MIRANDA, *El tributo indígena*, pp. 90-120.

⁵⁵⁰ Doc. 96, El rey Carlos, “Real cédula sobre la tasación de los tributos de indios y la sucesión de encomiendas”, Madrid, 26 de mayo de 1536, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 173.

el rey notificó que de darse el caso de que alguna de ellas volviera a casarse y su segundo marido tuviera también indios a su cargo sólo se le permitiera quedarse con una.⁵⁵¹ El objetivo era claro, había que evitar por todos los medios la concentración de tributo y trabajo indígena en pocas familias.

Para paliar un poco la inconformidad y resolver el problema que representaba la gratificación de los conquistadores y primeros pobladores, así como sus descendientes, el rey necesitaba conocer la situación y sobre todo el número de solicitantes. Por ello, en uno de los puntos de la Instrucción que dio a Antonio de Mendoza pidió que:

Os informareis qué número de conquistadores hay vivos que residen en la Nueva España o están ausentes de ella con nuestra licencia o la del presidente y oidores en nuestro nombre, y *de los que son muertos cuyos herederos hay* en esta Nueva España, y qué número de otros pobladores hay en ella, y de la calidad de las personas de todos ellos, y de los que nos han servido, y de los aprovechamientos que ha habido después que fueron a esta tierra, y así por merced que de vos hayan recibido como por encomienda o en otra cualquier manera.⁵⁵²

También se le encargó a Mendoza un memorial donde debía asentar detalladamente lo que a cada persona se le podía dar, con el fin de gratificar a los conquistadores y primeros pobladores. No obstante, tanto las indicaciones y solicitudes de información respecto a encomenderos y descendientes que el rey hizo a la Segunda Audiencia como al virrey Mendoza se fueron cumpliendo lentamente. A mediados del siglo XVI se redactaron diversos documentos, sobre todo listas que, sin duda, son parte de las respuestas a las solicitudes que el rey había hecho años atrás a sus autoridades en Nueva España y que seguiría pidiendo en los años subsecuentes. El análisis de un grupo de ellas, contribuirá a repensar este tipo de fuentes, así como, a dimensionar mejor el problema de viudas y niñas desamparadas y su progresiva concentración en núcleos urbanos regidos por peninsulares.

⁵⁵¹ Doc. 96, El rey Carlos, “Real cédula sobre la tasación de los tributos de indios y la sucesión de encomiendas”, Madrid, 26 de mayo de 1536, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 173.

⁵⁵² [Carlos V], “Instrucción a Antonio de Mendoza”, Barcelona, 25 de abril de 1535, en TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, p. 84.

Las mujeres en las ciudades de españoles (Méjico y Puebla de los Ángeles)

La fundación de ciudades fue punto central en el crecimiento de las redes de expansión del dominio europeo.⁵⁵³ Se sabía que era impresindible poblar pero también era necesario buscar las mejores condiciones para establecer dónde. A diferencia de los territorios ocupados en la península tras la reconquista donde los vencidos tuvieron la opción de convertirse o desterrarse, en la Nueva España había que poblar un espacio previamente distribuido por los pueblos indígenas pero con el gran compromiso de la conversión sin recurrir a la expulsión, lo que acarreó una variedad de problemas y estrategias de ocupación que no se dieron en la península, y que de la misma forma, no fueron unilaterales y mucho menos homogéneos.⁵⁵⁴

A la llegada del virrey Mendoza en 1535, cuatro ciudades españolas (o por lo menos el nombre de ellas) destacaban en el creciente territorio novohispano: Méjico-Tenochtitlan, Antequera (Oaxaca),⁵⁵⁵ Michoacán (sin sede fija hasta 1580)⁵⁵⁶ y Puebla de los Ángeles.⁵⁵⁷ De Méjico y Puebla existen listas de vecinos que contribuyen a entender la proporción de los europeos y los diferentes orígenes de sus mujeres. Cabe aclarar que el hecho de que existiera información de este tipo para estas dos ciudades es reflejo de un mejor conocimiento de la zona y al mismo tiempo de un mayor control sobre las mismas, no porque fueran las únicas o las más pobladas. Ejemplo contrario es el de Antequera y Michoacán, que a pesar de registrar fundaciones tempranas (Antequera 1529 y Nueva Granada 1533) tuvieron procesos de consolidación más lentos que se traslucen en la naturaleza de la información disponible durante sus

⁵⁵³ ROJAS, *Las ciudades novohispanas*, pp. 11, 17, 22, 37-38.

⁵⁵⁴ GARRIDO ARANA, *Moriscos e indios*, pp. 66-72.

⁵⁵⁵ La relevancia de la ciudad española de Antequera en los primeros años de la Nueva España se debe a la cantidad de conquistadores que la habitaron. Sin embargo, y pese a esto, su cabildo no parece tan activo como el de la Puebla de los Ángeles o Tenochtitlan. La relación de la ciudad no la hicieron las autoridades locales, la hizo el virrey Mendoza al final de su gestión, es decir, hasta los Apuntamientos que debió entregar a su sucesor Velasco entre 1549 y 1550. Antonio de Mendoza, “Relación, apuntamientos y avisos a Luis de Velasco”, s. l., s. f., en TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, pp. 114-115.

⁵⁵⁶ El nombre de la ciudad española fundado en 1533 por Vasco de Quiroga fue Nueva Granada, a escasa distancia del pueblo indio de Tzintzunzan. ROJAS, *Las ciudades novohispanas*, p. 30 y MARTÍNEZ BARACS, *Convivencia y utopía*, pp.

⁵⁵⁷ GÓMEZ GARCÍA, *Los Anales nahuas*, pp. 109-123. Agradezco a la doctora Lidia Gómez el compartir conmigo un ejemplar de su maravilloso trabajo.

primeros años de funcionamiento. Algunas cosas se perdieron, pero sin duda, hubo otras que no llegaron a registrarse.

Las Instrucciones que Antonio de Mendoza recibió del rey al momento de ser designado virrey de la Nueva España, más que pautas del buen gobierno fueron requerimientos de información. Lara Semboloni en su estudio sobre la consolidación del poder virreinal en Nueva España, concluyó que “la inquietud de la Corona con la designación del primer virrey era adquirir el conocimiento del territorio de su posesión”⁵⁵⁸ para poder dominarlo mejor. De tal suerte que para el presente estudio interesan las solicitudes de la corona que con mucha probabilidad dieron origen a los documentos que se analizan en este apartado, en particular, dos memorias de vecinos, así como una larga relación de conquistadores, primeros pobladores y descendientes.

En el número 22 de la Instrucción, el rey le solicitó a Mendoza:

ynformad de las poblaciones que nuevamente estan hechas en guaxaca y la puebla de los angeles y santa fee y en mechuacan / e sy son convenientes al servicio de dios / e nuestro e sy convendra / sostenerlas o acrecentarlas o mudar / o ordenar acerca dello alguna cosa e proverlo eys todo como a vos os pareciere que sera mejor para el servicio de dios e nuestro⁵⁵⁹

Como bien se puede notar, la concentración de cristianos en Oaxaca, Puebla de los Ángeles, Santa Fe y en la región de Michoacán hacia 1535 eran consideradas “nuevas” y su conveniencia no quedaba del todo demostrada. De ahí que al rey le interesara saber si sería provechoso impulsar su crecimiento o si la ubicación de esas poblaciones ocasionaba algún problema. En este apartado interesa destacar la información de tipo demográfico que se produjo para mostrar la forma y los ritmos en los que corrió el proyecto de la corona para fomentar el arraigo de los peninsulares mediante la fundación de ciudades españolas y visualizar los puntos a partir de los cuales se fue consolidando la ocupación político-territorial hispana. Se privilegian las ciudades de México-Tenochtitlan y Puebla de los Ángeles por el tipo de información que sobre ellas se produjo, y sin profundizar por el momento porque su estudio requiere otro tipo de

⁵⁵⁸ SEMBOLONI, *La construcción de la autoridad*, p. 141.

⁵⁵⁹ El rey, “Instrucción a Antonio de Mendoza”, Barcelona, 25 de abril de 1535, AGI, Patronato 180, R. 63, f. 5, [973 numeración moderna].

acercamiento y apoyo documental, pero destacando su impronta, se mencionan Antequera en Oaxaca y la región de Michoacán.

Siguiendo la propuesta de Beatriz Rojas, se entiende la ciudad desde su concepción jurídica, como un núcleo político a partir del cual se articuló el territorio y las corporaciones tanto civiles como religiosas sobre las cuales se asentó el nuevo orden, a saber: sede virreinal, audiencia, ayuntamiento, obispado, provincia religiosa, y en su momento, universidad, Tribunal del Santo Oficio, entre los principales.⁵⁶⁰

La ciudad de México, no obstante las múltiples advertencias acerca de lo problemático que podría ser quedarse en medio de la laguna y que efectivamente lo fue,⁵⁶¹ consiguió configurarse hacia mediados del siglo XVI como ciudad hispana. Su traza albergó al Ayuntamiento, a la Audiencia y al virrey. Se erigió también como cabeza arzobispal y sede de las primeras provincias religiosas (el Santo Evangelio de los franciscanos, Santiago de los dominicos y del Santísimo Nombre de Jesús de los agustinos).⁵⁶²

Fundada en medio de altepemes indígenas, la ciudad compartió el espacio lacustre con los gobiernos de los antiguos señoríos de Tenochtitlan y Tlatelolco. Jessica Ramírez y Rosend Rovira quienes recientemente han profundizado en la explicación de la configuración espacial durante las dos primeras décadas, demostraron lo imbricadas que estuvieron las administraciones hispanas e indígenas, llegando incluso a plantear la puesta en marcha de un cabildo interétnico que no llegó a ejecutarse.⁵⁶³ Esta característica, la cercana convivencia entre indios y europeos, aunque fue compartida por otros asentamientos de mayoría hispana que iban despuntando hacia 1535 no lo serán en el mismo grado que en Tenochtitlan. Pero independientemente de esto, es innegable el hecho de que desde ahí, la Audiencia y sobre todo el virrey,

⁵⁶⁰ ROJAS, *Las ciudades novohispanas*, pp. 9-14.

⁵⁶¹ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, pp. 151-155, 369-380.

⁵⁶² La custodia franciscana del Santo Evangelio de México logró su autonomía de Castilla en 1535 convirtiéndose en Provincia, la de Santiago de dominicos se separó del gobierno religioso de Santo Domingo tres años antes (1532), y los agustinos consiguieron su independencia de la provincia castellana hasta 1565. RUBIAL GARCÍA (coord.), *La iglesia en el México*, p. 121.

⁵⁶³ RAMÍREZ Y ROVIRA, “El sureste de la ciudad de México”, pp. 206-233.

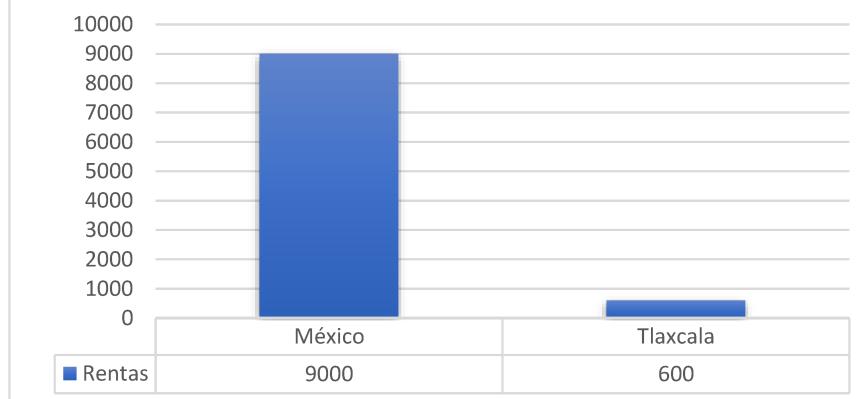
trabajaron para organizar todo el territorio que se continuaba conquistando y poblando de la mano de los aliados indígenas.⁵⁶⁴

La ciudad de Puebla de los Ángeles, por el contrario, se planeó antes de poblarse.⁵⁶⁵ En 1530, los oidores de la Primera Audiencia, Matienzo y Delgadillo, le informaron al rey sobre la despoblación del obispado de Tlaxcala, con sede en una ciudad india, y le sugirieron buscar una forma de aumentar vecinos para subir las rentas reales por medio del incremento de la recolección del diezmo. La carta aseguraba que:

nos pareció que convenía hacer saber a vuestra majestad lo poco que es y vale el obispado de tascal de que vuestra majestad hizo merced a frai Julian Garces *por no tener poblada de cristianos la ciudad de tascal que es la cabeza del obispado* y convendria al servicio de dios y de vuestra majestad que se poblase de cristianos aquella ciudad y que todos fuesen labradores por que es la tierra mejor pa pan que ay en estas partes⁵⁶⁶

Para 1530 los oidores estimaban la desproporción de las rentas de los obispados de Tlaxcala y México en la siguiente medida. Y daban una proyección de crecimiento de las rentas de la ciudad de México de un 30% anual.⁵⁶⁷

Gráfica 1.
Rentas estimadas de obispados, 1530



⁵⁶⁴ SEMBOLONI, *La construcción de la autoridad*, pp. 284-298.

⁵⁶⁵ GÓMEZ GARCÍA, *Los Anales nahuas*, pp. 109-123.

⁵⁶⁶ Carta, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo al rey, Temistitan, 30 de mayo de 1530, AGI, Patronato, 184, R. 11, [f. 8].

⁵⁶⁷ En la carta aseguraron que la ciudad de México “según la tierra se puebla y los ganados van multiplicando tenemos por cierto que cada año han de crecer un tercio como ha hecho este presente año”. Carta, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo al rey, Temistitan, 30 de mayo de 1530, AGI, Patronato, 184, R. 11, [f. 8].

FUENTE: Carta, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo al rey, Temistitan, 30 de mayo de 1530, AGI, Patronato, 184, R. 11, [f. 8].

De tal suerte que, la ciudad que terminó por llamarse Puebla de los Ángeles, fue pensada para responder a la recomendación de los oidores de la Primera Audiencia; fundar una ciudad bajo el ideal de orden cristiano que repartiera las rentas del obispado de México e impulsara otro núcleo político hispano.⁵⁶⁸

El obispado de Tlaxcala, fundado en la poderosa ciudad india, no consiguió asentarse en su primera sede por lo que muy pronto buscó mudarse a una ciudad pensada para “cristianos”: Puebla de los Ángeles. Es probable que otra razón para cambiar de lugar fuera la desventaja que presentaba el hecho de que los indios no pagaran diezmo, de ahí que, aunque aumentara la población, el obispado no podría incrementar sus rentas y sería imposible mantener a dignidades, canónigos y todos los gastos del obispo y de la catedral.

Juan de Salmerón, oidor de la Segunda Audiencia se encargó de valorar el sitio para la nueva ciudad y concretar así las instrucciones reales. El lugar elegido se justificó por estar fuera de la competencia de “las más gruesas provincias de gente que hay en esta Nueva España”, a saber, los centros indígenas controlados por Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo y Tepeaca.⁵⁶⁹ También se subrayó su ventaja estratégica al ubicarse entre las ciudades de México y el puerto de Veracruz, y ser paso obligado para llegar a Antequera y Michoacán. Finalmente, se argumentó la cantidad de recursos naturales disponibles (piedra, madera y agua) para hacer de la ciudad productora de frutos y granos de Castilla.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a la Audiencia de México], Medina del Campo, 20 de marzo de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 50v-51r.

⁵⁶⁹ Doc. 18, [Interrogatorio para recoger información], Los Ángeles, 12 de abril de 1534, en CASTRO MORALES (ed.), *Suplemento de el Libro*, p. 22.

⁵⁷⁰ [Conveniencia de poblar Puebla de los Ángeles], 12 de abril de 1534, AGI, Patronato, 21, N. 4, R. 1, ff. 1-4v. Este documento contiene el cuestionario de 7 preguntas a realizar y los testimonio recopilados por el Consejo de Indias de Don Luis de Castilla (Toledo, 12 de marzo de 1534) y fray Juan de Zumárraga (Toledo, 8 de abril de 1534). Como se puede apreciar, además de la información que se solicitó a las autoridades locales, el Consejo recopiló sus propios testimonios de personas que estaban en la península y que podían conocer la población en cuestión. Las fuentes locales conservan el testimonio de Alonso Martín, vecino y procurador del consejo de la ciudad de Los Ángeles quien mandó su relación fechada

En 1533 visitó la ciudad y la describió al rey bajo los siguientes términos:

Los vezinos que allí an poblado hasta agora an sido pocos como parece por la desçripción / y no sacados desta çiudad [de México]/ porque solo uno que tenia en esta ciudad un meson / es vezino de la puebla. Los demas no tenian casas aqui ni en otra parte / y algunos dellos [s]on conquistadores que andavan enbueltos con yndios vagando por la tierra / onbres de poca suerte y pobres y se an recogido allí y casados con sus yndias y hazen vida de cristianos / y otros son conquistadores viejos y casados con mugeres de sus reynos y algunos solteros y se quieren casar / y todos se aplican a se sustentar con la ayuda que les hazen los indios y con su yndustria y trabajo⁵⁷¹

Aunque Puebla de los Ángeles se quiso poblar sólo con labradores, la realidad se impuso y aglomeró a no pocos conquistadores que, como bien señaló Salmerón, vivían entre los indios. Una vez asentada la ciudad, el cabildo fue quien se encargó de formar “relación e noticia” de la nueva fundación, conscientes, según afirmaron, de que “esta población importa a la seguridad desta tierra” y al servicio de la corona. La “Relación y memoria de los vecinos” de la ciudad de Puebla de los Ángeles fechada el 20 de abril de 1534 formó parte de la información enviada al Consejo de Indias con el fin de conseguir exenciones tributarias y algún otro privilegio (armas, sello, límites, más territorios) para la ciudad.⁵⁷² Y aquí importa sobre todo, por la información que registró en relación con las mujeres, sus calidades y estatus.

La *Relación* enlistó un total de 81 vecinos, 80 varones y una viuda. Cabe señalar que la división interna que estableció la lista fue entre dos calidades de pobladores: por un lado estaban los “conquistadores”, y por el otro los “vecinos”. Después se contó a los casados y los solteros y se terminó refiriendo el origen de sus mujeres.

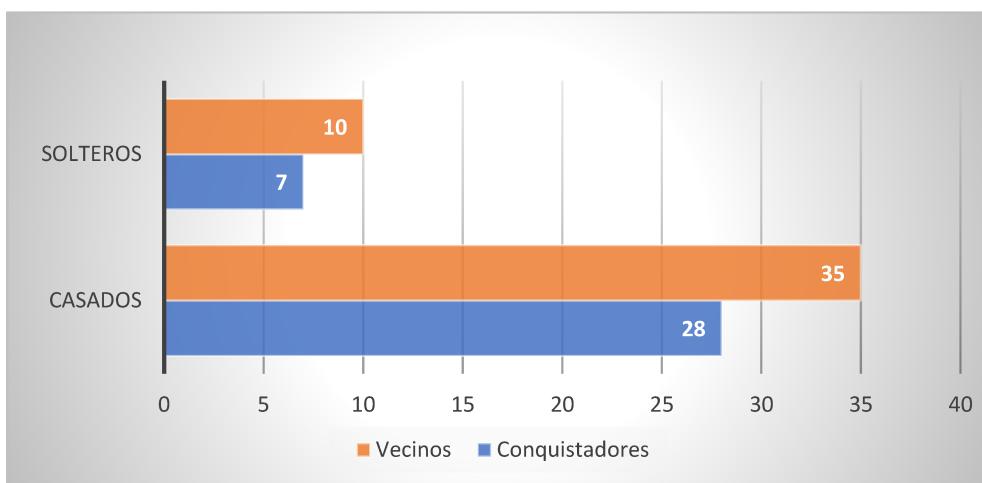
el 12 de abril de 1534. Véase LÓPEZ DE VILLASEÑOR, *Cartilla vieja*, pp. 60-64. El interrogatorio entregado a Alonso Martín que consta de 12 preguntas se reproduce también en CASTRO MORALES (ed.), *Suplemento de el Libro*, pp. 22-24.

⁵⁷¹ Carta, Juan de Salmerón, oidor de la Audiencia de México al Rey, México, 9 de febrero de 1533, AGI, México, 68, R. 3, N. 4, f. [2].

⁵⁷² “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de los Ángeles, 20 abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58, ff. [924-929v numeración moderna]. Publicada también en: Doc. 8, “Relación y Memoria de los vecinos que en dicha fecha hay en la ciudad de Los Ángeles, en Nueva España”, Los Ángeles, 30 de octubre de 1534 en *Colección de documentos inéditos*, v. 13, pp. 345-351; LÓPEZ DE VILLASEÑOR, *Cartilla vieja*, pp. 52-59; Doc. 15-19 en CASTRO MORALES (ed.), *Suplemento de el Libro*, pp. 17-26.

En la gráfica 4 se presenta la cantidad de vecinos varones (80 en total) clasificados entre solteros y casados. Y de entre cada grupo se distinguieron dos clasificaciones pues importaba subrayar si aquellos pobladores eran conquistadores o vecinos.

Gráfica 2.
Número de casados y solteros en la ciudad de Puebla, 1534

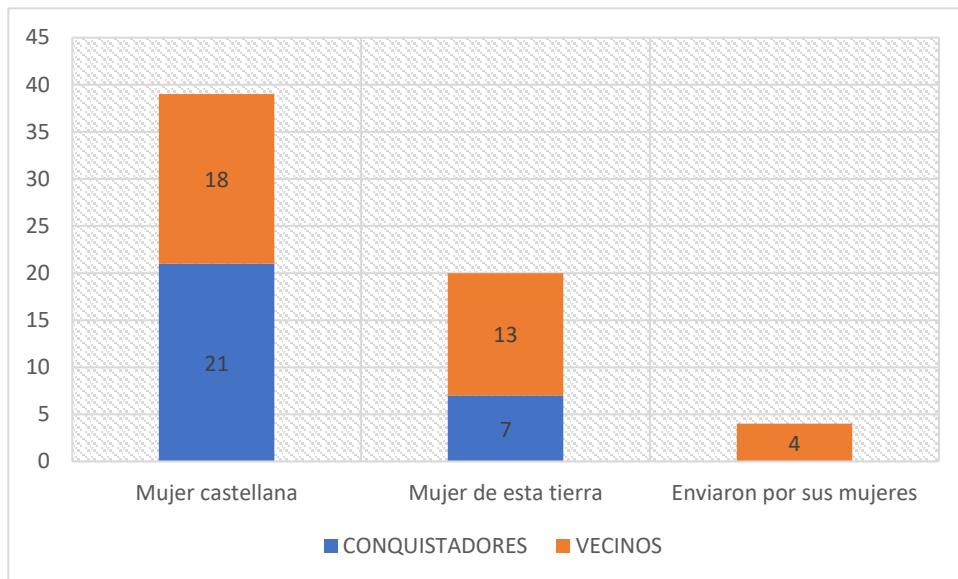


FUENTE: “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de los Ángeles, 20 abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58.

Por otro lado, la gráfica 3 muestra el total de hombres casados pero divididos por el origen de sus esposas. Se observa que 39 varones dijeron estar casados con mujeres de Castilla, 20 con mujeres de la tierra y sólo 4 declararon ser casados pero vivir sin su cónyuge todavía. No es posible asegurar que estos 4 hombres que enviaron por sus mujeres estuvieran casados con peninsulares, sus esposas también pudieron residir en alguna de las islas, sin embargo, lo único cierto es que esas mujeres no eran indias. En resumen se puede decir que del total de casados (63), poco menos de la tercera parte (20), tenía esposas de la tierra, una proporción nada despreciable para una ciudad que nacía como hispana.⁵⁷³

⁵⁷³ Beatriz Rojas señala que durante los primeros años de ocupación, en la ciudad de Tlaxcala residían muchos españoles casados con cacicas indias, al grado que las autoridades vieron necesario prohibir estos matrimonios. ROJAS, *Las ciudades novohispanas*, p. 24.

Gráfica 3.
Número de casados con mujeres castellanas y con mujeres de esta tierra, Puebla de los Ángeles, 1534



FUENTE: “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de los Ángeles, 20 abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58.

Otro dato que resalta en las gráficas es la mayor cantidad de casados con respecto de los solteros, de tal suerte que se puede confirmar el cumplimiento de hacer vida maridable según se insistía en las cédulas y ordenanzas. También se observa una mayor proporción de vecinos que de conquistadores. Este dato no debe parecer extraño en una ciudad que se pensó para labradores.

La *Relación* de la ciudad de Puebla de los Ángeles agregó información adicional. Se señaló a quienes “no residen” en la ciudad y al margen se anotó la cantidad de indios que el cabildo les había otorgado a algunos de ellos. De tal suerte que, de 13 que no residían, 7 eran conquistadores y 2 eran vecinos. Estos 9 compartían la característica de estar casados con mujeres de Castilla, mientras que los 4 restantes se registraron como solteros. Entre estos últimos se encontraba al conquistador soltero

Diego de Ordaz quien, a pesar de no residir en la ciudad, sí se le otorgaron indios en servicio bajo el argumento de que tenía casa poblada en el lugar.⁵⁷⁴

En lo que respecta a los indios repartidos se debe mencionar que esta información sólo es evidente en el documento original. A pesar de que la lista está publicada en tres lugares distintos, únicamente en las fojas originales se lee de manera clara el nombre del conquistador o vecino y el número de indios asignados. Las cantidades de indios de servicio iban de los 15 hasta los 40 por poblador. Y entre un total de 45 pobladores beneficiados se registró el reparto de 1130 indios.⁵⁷⁵

Finalmente destaca la mención de la única mujer registrada en la *Relación* de Los Ángeles: Marina Muñoz, mujer viuda “con tres hijos chiquitos” a la que se le otorgaron 20 indios en servicio.⁵⁷⁶ El documento no mencionó de quién fue esposa, pero como aparece en el apartado de “Vecinos no conquistadores” es probable que llegara con su marido después de 1525 a Nueva España. El testimonio es relevante no sólo por ser el único en el documento sino también porque ofrece uno de los primeros registros de la presencia de viudas e hijos huérfanos en la ciudad desde fechas muy tempranas.

La otra ciudad de la que se tienen considerables registros de tipo demográfico en el que se incluye información sobre mujeres y sus calidades, es por supuesto, la ciudad de México. En 1535, el obispo de México fray Juan de Zumárraga hizo una relación de los casados sin sus mujeres en su diócesis.⁵⁷⁷ El documento debió responder a alguna instrucción dada por los reyes al obispo para vigilar la vida maridable de los

⁵⁷⁴ “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de los Ángeles, 20 abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58, f. [925v].

⁵⁷⁵ “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de los Ángeles, 20 abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58, ff. [924r-925v].

⁵⁷⁶ “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de los Ángeles, 20 abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58, f. [925r]. En la referencia a la viuda identifiqué dos errores paleográficos en las versiones impresas. En la transcripción de la *Colección de los Documentos Inéditos* dice Martina en lugar de Marina, mientras que en la presentada por Pedro López de Villaseñor añade un hijo a la viuda asegurando que son cuatro y no tres los niños chiquitos. Véase: Doc. 8, “Relación y Memoria de los vecinos que en dicha fecha hay en la ciudad de los Ángeles, en Nueva España”, Los Ángeles, 30 de octubre de 1534 en *Colección de documentos inéditos*, v. 13, p. 347, y, LÓPEZ DE VILLASEÑOR, *Cartilla vieja*, p. 54.

⁵⁷⁷ Fray Juan de Zumárraga, “La memoria de los casados que ay sin sus mugeres en mexico”, 1535, AGI, Patronato, 180, R. 61, ff. [943-946v]. Publicado también en: Doc. 1, “Memoria o relación”, 1535, en *Colección de documentos inéditos*, v. 13, pp. 287-293.

nuevos pobladores. En lo que respecta a su composición y forma, se tiene que es una lista muy sencilla dirigida al virrey Antonio de Mendoza y a los oidores de la Real Audiencia, en donde se anotó el nombre de los casados muchas veces añadiendo el oficio y excepcionalmente el lugar o la casa en donde vivían, o bien, de donde eran originarios. La lista sumó un total de 498 registros de los cuales 478 pertenecen a hombres (96%) y 20 a mujeres (4%).⁵⁷⁸

Si se tiene presente la lista de la ciudad de Puebla de los Ángeles de 1534 y ésta de 1535 se puede obtener una idea de la desproporción de las ciudades en cuanto a la cantidad de población hispana presente en una y en otra. Puebla de los Ángeles enlistó 80 familias (es decir, hombres casados aunque no todos residan ahí), y únicamente 4 vecinos que residían sin sus mujeres. Mientras que Zumárraga notificó 446 hombres sin sus mujeres en la ciudad de México. La desproporción es inmensa pero da una idea de cómo se fue concentrando la población europea a mediados de la década de 1530 y por qué el corazón administrativo de la Nueva España destacó de entre todas las demás.

Como se observa en la siguiente tabla, la abrumadora mayoría de casados lejos de sus mujeres residían en la ciudad de Tenochtitlan, lo que no sorprende. No obstante, destaca el hecho de encontrar contabilizada la población en las minas, dato que muestra la estrecha vigilancia que el obispo ejercía sobre ellas para 1535 y lo relacionado de este territorio con la diócesis de México. De la misma forma, la referencia a hombres en Pánuco, Tezcoco, Cuernavaca, Coyoacán y probablemente la Mixteca dan una idea de algunos otros lugares de residencia de la población hispana bajo la custodia del obispo de México.

⁵⁷⁸ Seguramente cuando fue vista por el virrey o los oidores se intentó numerar la lista pero mi revisión del original encontró la omisión de 10 registros, una mala suma en la foja 943v y el registro de un renglón complementario como si fuera un nombre diferente en la foja 945. Es importante destacar que a las mujeres fueron las únicas a las que no se les numeró. Fray Juan de Zumárraga, “La memoria de los casados que ay sin sus mugeres en mexico”, 1535, AGI, Patronato, 180, R. 61, ff. [943-946v].

Tabla 8.
Lugares de residencia de los hombres sin sus mujeres en la Diócesis de México, 1535

LUGAR DE RESIDENCIA	NÚMERO
Tenochtitlan	446
Minas de Tlaxco	31
Minas de Cultepeque	8
Panuco	4
Minas de Sunpango	3
Minas de Chiautla	2
Cuernabaca	2
Tezcuco	1
Cuyoacan	1
Mistela [Mixteca]	1

FUENTE: Fray Juan de Zumárraga, “La memoria de los casados que ay sin sus mugeres en mexico”, 1535, AGI, Patronato, 180, R. 61, ff. [943-946v].

No deja de ser un dato notable encontrar la mención de 20 mujeres en una lista que únicamente buscaba dar cuenta de los esposos sin sus esposas. Queda la duda de por qué fray Juan de Zumárraga las enlistó ¿acaso eran mujeres casadas que viajaron solas a Nueva España? ¿son viudas? ¿por qué incluirlas en una lista de casados? Pero aún más enigmático es la razón por la que seis de ellas aparecen referidas con apelativos.

Tabla 9.
Las 20 mujeres enlistadas por Zumárraga

1	La Jordana
2	La tobar
3	La guzmana
4	Mari albarez
5	Leonor de Torres
6	Francisca de Hojeda
7	La Salazar
8	Francisca de Araçena
9	Leonor de Orbaneja
10	La martines
11	La angulo
12	Ysabel de la Torre
13	Juana Rodriguez morisca

14	Maria gutierrez hermana de Gaspar Gutierrez
15	Mari Garcia en casa de Jeronimo de Medina
16	La rodriguez
17	Ysabel de Pineda
18	Catalina Lopez
19	Juana Ortiz hermana de la Guebara
20	Hernanda Rodriguez en casa de terrazas

FUENTE: Fray Juan de Zumárraga, “La memoria de los casados que ay sin sus mugeres en mexico”, 1535, AGI, Patronato, 180, R. 61, ff. [945v].

Sin aventurar una interpretación superficial es posible destacar el uso de apelativos semejantes casi siempre cuando se habla de prostitutas. El léxico germanesco del siglo XVI genéricamente las relacionó con mujeres populares, pero fue la literatura del Siglo de Oro quien usó apelativos parecidos para referirse a mujeres públicas.⁵⁷⁹ Es muy poco probable que Zumárraga haya agregado a meretrices en su lista y las haya presentado en el mismo grupo que las demás. Más bien, parece que eran mujeres sencillas, sin ascendentes relevantes o conocidos que andaban sin sus maridos en la ciudad de Tenochtitlan en 1535.

En otros documentos aparecen algunos apelativos haciendo referencia a algunas esposas de conquistadores y primeros pobladores, lo que demuestra su uso cotidiano para referirse a algunas mujeres casadas. Por ejemplo, Zumárraga llama “la Hojeda” a la esposa de Antonio Villaroel⁵⁸⁰. Por otros testimonios se sabe que su nombre era Isabel de Ojeda. También está el caso de “la Gallarda”, una vecina “que sabía de partera” en la ciudad de México hacia 1529.⁵⁸¹

Ahora bien, como nota relevante se puede decir que de los oficios que aparecen en la lista sólo se registraron 4 conquistadores y un encomendero sin sus mujeres. Sobre Juan Sánchez, el único encomendero, Zumárraga no dijo que fuera conquistador pero sí especificó que “tiene yndios”. Todos los demás eran de oficios diversos. Destacan

⁵⁷⁹ Véase REDONDO RODRÍGUEZ, “El léxico de germanía”, pp. 575-576; VÁZQUEZ GARCÍA y MORENO MENGÍBAR, *Poder y prostitución en Sevilla*, pp.182-199; ALONSO HERNÁNDEZ, *Léxico del marginalismo*, 1977.

⁵⁸⁰ GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 2, p. 208.

⁵⁸¹ “Declaración de María Hernández en el Juicio de Residencia de Hernán Cortés”, México 8 de octubre de 1529, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 2, p. 95

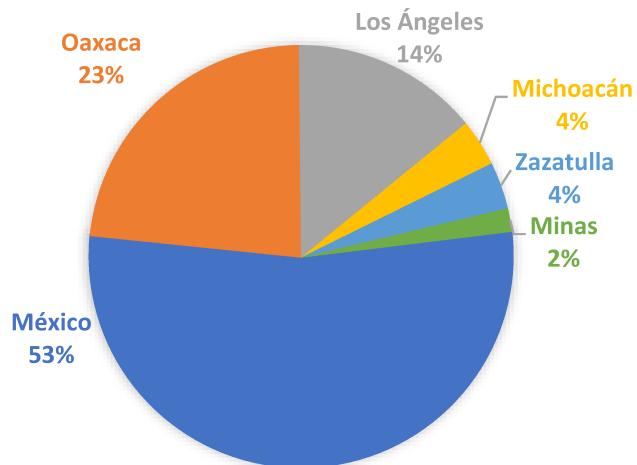
los mercaderes quienes siempre fueron los más difíciles de regular porque su trabajo implicaba mucha movilidad.⁵⁸²

Para cerrar la presentación de información demográfica sobre la ciudad de México, a continuación se sintetiza un documento denominado “Memorias de conquistadores”.⁵⁸³ Este registro es el más simple de todos lo que aquí se analizan: el documento señala el nombre del conquistador, especifica con qué capitán llegó a la Nueva España (en el caso de contar con la información) y consigna su lugar de residencia. No tiene fecha, ni siquiera estimada. Pero todo apunta a que formó parte de las informaciones producidas a petición del virrey entre 1535 y 1540. La información que presenta permite conocer los lugares en donde se estaba concentrando la población europea y su proporción. Por supuesto que no se espera que la “Memoria” haya registrado la totalidad de nombres, historia y domicilio de los conquistadores avecindados hacia 1540, pues sólo consigna 56. No obstante, lo que aquí interesa destacar son los lugares de residencia anotados y sus porcentajes.

⁵⁸² Los mercaderes y este denominador común de andar sin sus mujeres en la América española no pasó desapercibido por la corona. Sin embargo, su poder económico les permitió negociar y conseguir excepción. Ellos fueron a los únicos que se les permitió pasar a las Indias hasta por tres años para hacer negocios, y en el caso de que optaran por permanecer en tierras americanas se les otorgarían dos años más de plazo para enviar por sus mujeres. Real Cédula, El rey Carlos, [Se permite a los mercaderes puedan pasar a las Indias y estar en ellas por término de tres años no embargante que sean casados"], Valladolid, 16 de julio de 1550, en ENCINAS, *Cedulario indiano*, vol. 1, pp. 421-422; “Capítulo de carta que su Magestad escribió al gobernador de tierra firme”, 14 de julio de 1563, en ENCINAS, *Cedulario indiano*, vol. 1, pp. 420-421 y “Capítulo de la dicha carta que manda que quando por algun mercader se pidiese prorrogacion para estar en las indias, lo pida por termino de la licencia”, 1563, en ENCINAS, *Cedulario indiano*, vol. 1, p. 421.

⁵⁸³ “Memorias de conquistadores”, s.l., s.f., AGI, Patronato, 20, N. 1, R. 1, ff. 4. Publicada también en Doc. 45, “Relación de los conquistadores, descubridores y pobladores que pasaron con el Marqués del Valle”, s.l., s.f., en *Colección de documentos inéditos*, vol. 9, pp. 426-429.

Gráfica 4.
Concentración de conquistadores por lugar



FUENTE: “Memorias de conquistadores”, s.l., s.f., AGI, Patronato, 20, N. 1, R. 1, ff. 4.

Nuevamente se observa la desproporción de la ciudad de México acogiendo a 30 conquistadores de los 56 que se registraron. En segundo lugar está la ciudad de Oaxaca (Antequera) como el sitio que concentró más conquistadores después de México, y muy por debajo, se encuentra la ciudad de Puebla de los Ángeles. Ya figura también Michoacán y por supuesto las minas que no se dejan de contabilizar.

Antequera (villa desde 1528 y ciudad a partir de 1532)⁵⁸⁴ atrajo muchos conquistadores desde fechas muy tempranas pero retardó su consolidación como ciudad española debido a la inestabilidad política provocada por las rebeliones indígenas y por los pleitos de Hernán Cortés con sus opositores. Sin embargo, esta situación no fue impedimento para que en 1535 la ciudad se convirtiera en cabeza de obispado.

La concentración de peninsulares en pocos lugares ayudará a comprender mejor por qué son las solicitudes de los Ayuntamientos y de las principales autoridades religiosas, sobre todo obispos, quienes intentarán dar solución a tres problemas femeninos que parecen complicarse conforme avanza el siglo: el desamparo de las mujeres viudas, el resguardo de hijas de vecinos cristianos y la orfandad de las niñas

⁵⁸⁴ Provisión concediendo el título de ciudad a la villa de Antequera, Medina del Campo, 25 de abril de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 82v-83v.

mestizas. La ciudad de México tomará la iniciativa y ensayarán varias respuestas con muchas dificultades. Lo mismo intentarán las ciudades de Antequera y Los Ángeles, la primera sin llegar a concretar nada hasta finales del siglo, mientras que la segunda en procesos que se desarrollaron al parecer con menos complicaciones pero a la sombra de los ejercicios iniciados en la capital virreinal.

El informe de 1542

Este informe datado cerca de 1542 lleva por título “Este libro contiene mil trescientos quarenta y un informes de los conquistadores y pobladores de Mexico y de otras partes de la Nueva España”.⁵⁸⁵ La información contenida en la relación y la organización de la presentación del documento hacen suponer que son extractos, o resúmenes de testimonios recopilados en diferentes lugares y por diferentes personas entre 1535 y 1542 pero copiados por una misma mano, tal vez ya en el siglo XVII. El cronista Gil González Dávila los consultó en 1644 y todo parece indicar que a él se debe el índice onomástico que precede al expediente.⁵⁸⁶

Francisco A. De Icaza en sus “Noticia bibliográficas” aseguró que este documento permaneció inédito hasta 1923, año en el que él lo publicó bajo el título *Conquistadores y pobladores de Nueva España. Diccionario autobiográfico sacado de los textos originales* en dos volúmenes. Además, enumeró lo que con seguridad son algunos legajos (bajo la signatura antigua) en donde se encuentran las informaciones e interrogatorios en extenso de algunas personas de la relación general. Su publicación ha servido como una valiosa fuente documental para investigaciones como las de Julia Hirschberg, Himmerich, Delamarre y Bertrand Sallardy, Camilla Townsend y otros

⁵⁸⁵ Manuscrito, “Este libro contiene mil trescientos quarenta y un informes de los conquistadores y pobladores de Mexico y de otras partes de la Nueva España”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1. En adelante “Este libro”. El título también incluye la sentencia: “leyolo todo en el año 1644 el maestro Gil Gonçales D Avila coronista Mayor de las Indias”. Eso me lleva a suponer que a él o a sus ayudantes se les debe el índice que se encuentra al inicio del extenso documento.

⁵⁸⁶ El libro tiene al inicio un índice que se presume fue elaborado durante su consulta por Gil González y cuenta con 55 fojas. El resto del manuscrito lo componen 224 fojas numeradas ininterrumpidamente y organizadas bajo un solo estilo. Es decir, se comprueba que la información recopilada fue pasada en limpio y entregada en un solo volumen.

más,⁵⁸⁷ sin embargo, hasta ahora no se había vuelto al libro original y menos aún se había considerado como fuente en sí misma.

La información contenida en esta relación estuvo pensada no sólo para gratificar a los conquistadores y primeros pobladores sino también para conocer con mayor certeza la posesión de encomiendas y poder reorganizar, redistribuir y reestructurar el reparto de tributos otorgados hacia mediados del siglo XVI. La información se presenta a dos columnas, la primera da cuenta del nombre del solicitante y la segunda desglosa la información que justifica sus méritos. Cabe señalar que a pesar de que, el título habla de 1341 registros, se cuentan 1384, esto se debe a que algunas personas además de presentar su petición fungieron como albaceas de otros familiares, casi siempre menores o ausentes. Ahí la razón del desfase.

Entre las informaciones presentadas se encuentran los testimonios de 111 mujeres que justificaron su orfandad, pobreza y desamparo al tiempo que describieron sus méritos o los de sus parientes más cercanos: hijos, esposos o padres. Por la información contenida en los registros es posible afirmar que son posteriores a la cédula de 1536 pero anteriores a las Leyes Nuevas (1542). Estas últimas nunca se nombran, ni bajo el nombre de *Leyes Nuevas* ni como *Ordenanzas*, únicamente se hace referencia constante al “Repartimiento General” que se le encargó al virrey Mendoza desde 1536.

María de Guzmán, vecina de la ciudad de México y viuda de Martín de Sepúlveda argumentó que la encomienda de la que gozaba su marido en vida, a saber, el pueblo de xcatevpa, otorgada por sus servicios como maestro de obras de la ciudad, fue puesta en “cabeça de su Magestad” a su muerte. La razón por la que no pasó a sus manos, aseguró muy conscientemente María, fue “por no aver hecho la merced [el rey] que sucediese las mugeres e hijos de los conquistadores en los yndios”.⁵⁸⁸ Esta merced a la que se refirió María fue la cédula del 26 de mayo de 1536, que permitía la sucesión de encomiendas a mujeres e hijos legítimos.⁵⁸⁹ Se desprende de este testimonio que

⁵⁸⁷ HIRSCHBERG, “Social Experiment”, 1979, HIMMERICH, *The Encomenderos*, 1991, DELAMARRE y SALLARD, *Las mujeres en tiempos*, 1994 y TOWNSEND, *Malintzin*, 2015.

⁵⁸⁸ [María de Guzmán], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 57. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, pp. 134-135.

⁵⁸⁹ Doc. 96, El rey Carlos, “Real cédula sobre la tasación de los tributos de indios y la sucesión de encomiendas”, Madrid, 26 de mayo de 1536, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, v. 1, p. 173.

Martín de Sepúlveda murió antes de 1536 y que el registro de María de Guzmán es posterior a ese año puesto que se menciona el contenido del documento pero no su implementación.

El testimonio de María de Guzmán no fue el único caso. Leonor de Osorio también echó mano del mismo argumento para señalar que “como a la sazon su Magestad no avia hecho la merced que al presente ay[,] a las mugeres se los quitaron [los indios de su segundo matrimonio]”. Leonor dijo ser sevillana con más de 20 años de residencia en Nueva España. Se casó tres veces y al momento del registro se declaró viuda y con tres hijos legítimos que “andan descarriados” por no tener con qué sustentarse.⁵⁹⁰

La mención y el conocimiento de la cédula de 1536 no fueron exclusivos de mujeres peninsulares, las naturales mesoamericanas también la refirieron y se quejaron ante la imposibilidad de heredar. Ana Gonzalez, vecina de la villa de Colima y natural “desta tierra” declaró que “quando murió su marido se le quito [un pueblo en el valle de Aguatan] por no aver a la sazon la merçed que despues vino de su magestad a las mujeres e hijos de conquistadores”.⁵⁹¹ En el momento que declaró dijo estar casada con Pe[d]ro Gonzalez y vivir de limosnas. Tal y como se presentó la declaración parecería que se casó por segunda vez para sobrevivir del desamparo en que la dejó la muerte de Juan de Villacorta, conquistador, su primer marido y titular de la encomienda. Sin embargo, el hecho de que viviera en pobreza en su segundo matrimonio demuestra que su situación no mejoró del todo. Lo único favorable, en tal caso, fue que declaró no tener hijos.

Las últimas dos mujeres declarantes que mencionaron abiertamente del desamparo anterior a la cédula de 1536 fueron Doña Inés Cabrera originaria de Córdoba e Inés Hidalga, quien no declaró origen ni padres. Doña Inés de Cabrera, viuda

⁵⁹⁰ Fue mujer de Juan de Espinoza [Joan de spinosa], Francisco de Ribadeo y del tercero no dice el nombre. La encomienda que no pasó a sus manos perteneció a su segundo esposo y según declaró era la cuarta parte de Tlapa y los pueblos de eurecho y papaltepec. [Leonor Osorio], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 59v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, pp. 141-142.

⁵⁹¹ [Ana Gonçalez], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, ff. 72-72v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 177.

de Juan de la Torre y una de las primeras vecinas de la ciudad de México aseguró que habían recibido el pueblo de Tultitlan primero y luego Aiztlauaca “y como fallecio su marido y no abia a la sazon la merced que agora ay a las mugeres e hijos se los quito la audiencia pasada”.⁵⁹² Mientras tanto, Inés Hidalga, viuda de García de Mérida, un soldado de la compañía de Francisco de Garay, sin proporcionar más información ni de sus pueblos ni de más familia, únicamente declaró que la causa de su pobreza y necesidad fue la pérdida de sus indios que “por su fallescimyento [de su esposo] fueron puestos en cabeza de su Magestad, por no aver benydo a la sazon la merced que al presente ay”.⁵⁹³

En lo que respecta a la composición del documento, la distribución de los registros respetó, al parecer, el origen de su procedencia. En la siguiente tabla se pueden ver las divisiones internas en que se compone el inmenso informe y el número de registros que contiene cada uno.

⁵⁹² [Doña Ynes Cabrera], “Este libro contiene mil trescientos quarenta y un informes de los conquistadores y pobladores de Mexico y de otras partes de la Nueva España”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 117. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 2, p. 35.

⁵⁹³ [Ana Gonçalez], “Este libro contiene mil trescientos quarenta y un informes de los conquistadores y pobladores de Mexico y de otras partes de la Nueva España”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 160v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 2, pp. 164-165.

Tabla 10. Divisiones internas de la compilación de informes

NOMBRE	Entradas Totales	N.º de mujeres
Relación de las personas que pasaron a esta Nueva España	33	1
Las personas que pasaron con el Marqués del Valle, e no tienen indios	16	0
Las personas que pasaron a esta Nueba España con Narváez, así que tienen yndios en encomienda como que no los tienen	43	0
Las personas que pasaron con Narbáez y no tienen yndios	30	0
Las personas que pasaron a esta Nueva Spaña después que vino el marqués del Valle y Narvaez, y se hallaron en la toma e conquista desta ciudad, e son avidos e tenidos por conquistadores	32	0
Las personas que pasaron a esta Nueva Spaña luego que binieron el marqués y nrbáez, que son tenidos por conquistadores y no tienen indios	23	0
Las mujeres e hijos de los conquistadores que pasaron con el marqués del Valle y tienen indios	5	2
Los que dexaron mugeres e hijos, y fueron descubridores, y pasaron con el marqués, y no tienen indios	7	3
Memoria de las mujeres e hijos, que pasaron con Narváez y tienen indios	20	9
Memoria de las mujeres e hijos de conquistadores, así que tienen entretenimiento en la caxa, como que no lo tienen, ny tienen yndios y sus padres los tienen	153	43
Memoria de los pobladores que tienen yndios encomendados en esta Nueva España	553	34
Vezinos de Los Ángeles, pobladores sin indios	96	6
Otros pobladores sin yndios, vezinos de Guaxaca, Mechocán, Jalisco, Colima, Çacatula Pánuco e Çipotecas y otros	148	8
Otros pobladores vezinos que tienen indios	61	1
Solteros y viudos que dizan tener sus mugeres en Spaña	164	4
TOTALES	1384	111

Cabe señalar que dentro de las mujeres que alegaron pobreza y necesidad hubo variedad de orígenes y calidades. Desde españolas como Doña Catalina de Sotomayor, conquistadora vecina de Michoacán, hasta indias principales e hijas mestizas.

Isabel Ortiz, natural de la provincia de Tlaxcala, india principal, reclamó que los indios otorgados a su primer marido Melchior de Villacorta “le fueron quitados por esta rreal Audiencia”.⁵⁹⁴ Y argumentó necesidad a pesar de que estaba casada en

⁵⁹⁴ [Ysabel Ortiz], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 65. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 187.

segundas nupcias con Antonio Ortiz. Ella, en su calidad de principal y presentando los títulos de la encomienda, solicitó ayuda para poder socorrer a sus cuatro hijas, dos de su primer matrimonio ya casadas y dos solteras hijas de Melchior.⁵⁹⁵

Otras viudas indias, aunque no principales, también se encuentran en los registros. Leonor de Nájara, viuda de Pedro Moreno de Nájara,⁵⁹⁶ Catalina de Cáceres, viuda de Pedro Borjes;⁵⁹⁷ Catalina de Rodas, viuda legítima de Agustín de Rodas;⁵⁹⁸ Catalina Hernández, viuda de Cristóbal Hernández;⁵⁹⁹ Leonor García, viuda de Francisco García;⁶⁰⁰ Catalina Descobar, viuda de Juan Serrano;⁶⁰¹ y Ana González, ya referida, viuda de Juan de Villacorta, pero vuelta a casar.

Dos reflexiones fundamentales se desprenden de estos últimos registros. La primera tiene que ver con los nombres de las viudas quejasas. Son mujeres indias y ninguna refiere nombre o apellido en su lengua, la mayoría tomó el apellido del marido y así se presentó. De no haberse señalado de manera explícita en el informe que eran “yndias” o “mujeres desta tierra” difícilmente se podría imaginar que se trataba de nativas mesoamericanas. ¿Cuántas otras mujeres indias estarán registradas así? Sin duda, habrá que tenerlo en cuenta al cuestionar cada fuente, en particular del siglo XVI.

La segunda reflexión se desprende de la pobreza y necesidad que reclamaron las viudas. Muchas de ellas eran mujeres principales que no tuvieron que esperar a la nueva generación para verse pobres y desamparadas. Es verdad que el número de quejas respecto a la población en general no es grande, sin embargo, sí es significativo que varias alegaran ser mujeres principales. Esto habla sobre los cambios desfavorables

⁵⁹⁵ CARRASCO, “Indian-Spanish Marriages”, pp. 100-101.

⁵⁹⁶ [Leonor de Nájara], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 53. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 124.

⁵⁹⁷ [Catalina de Cáceres], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 53v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 125.

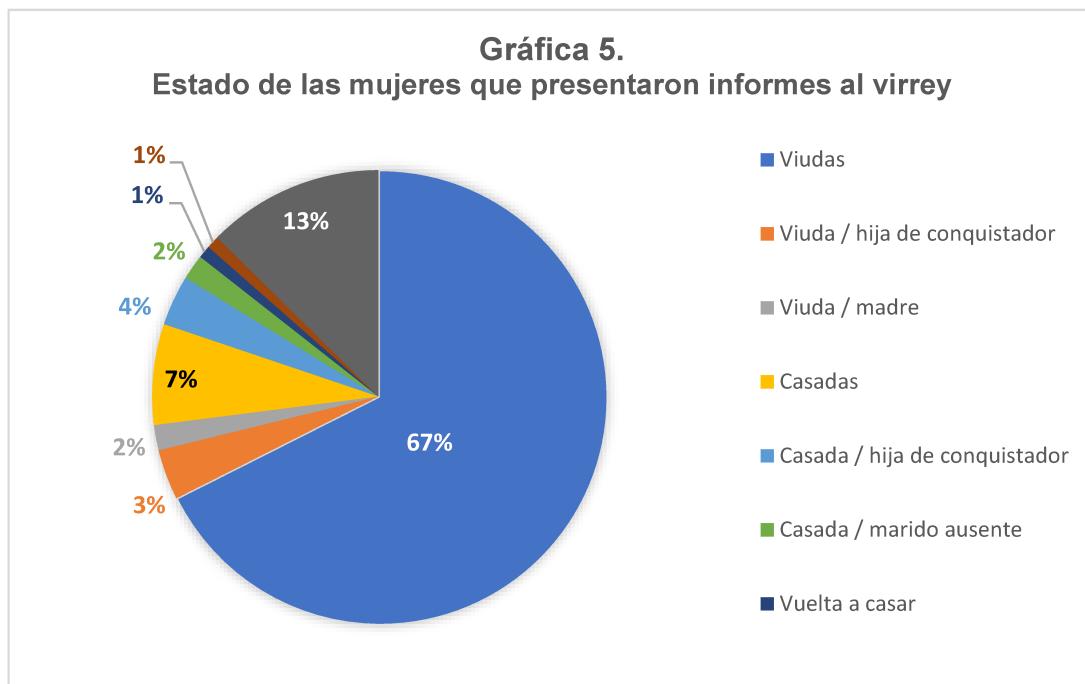
⁵⁹⁸ India de Huaquechula. [Catalina de Rodas], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 53v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 126.

⁵⁹⁹ Diego Diaz fungió como curador de Catalina y su hija Leonor. [Catalina Hernández], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 55. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 129.

⁶⁰⁰ [Leonor García], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, f. 55v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 131.

⁶⁰¹ [Catalina descobar], “Este libro”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1, ff. 65v-66. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 160.

que iban sufriendo las mujeres peninsulares, mesoamericanas y mestizas hacia 1540, antes de la promulgación de las Leyes Nuevas.



FUENTE: “Este libro contiene mil trescientos quarenta y un informes de los conquistadores y pobladores de Mexico y de otras partes de la Nueva España”, [probable 1542], AGI, México, 1064, L. 1.

De entre estas 111 mujeres que presentaron sus peticiones destacan los datos que ofrecen los registros de Isabel de Ojeda, Ginesa Lopez, Ana Lopez y Marina Velez de Ortega. Estas cuatro mujeres además de argumentar pobreza dijeron estar a cargo de niñas huérfanas en diferentes ciudades. La información es relevante para demostrar los cambios en la estructura social y la forma y los espacios que encontraron las mujeres para paliar sus necesidades inmediatas.

El registro describió así la petición de Isabel de Ojeda:

No dize de donde es ny cuya hija y que fue muger de Antonyo de Villarroel el qual paso con Pedrarias a tierra firme y de alli vino a Cuba con Diego Velazquez y de alli paso a esta Nueva Spaña con el Marques con el qual se hallo en todas las conquistas della y de Mechoacan y Panuco y Jalisco el qual nunca fue gratificado y que ella quedo con debda de veinte myll pesos y que tiene en su casa sobrinos y sobrinas y

donzellaz pobres para casar y por no aver tenydo con que no las a casado y por proveellas padesce neçesidad, y que fue cavallero y rregidor desta çiudad.⁶⁰²

El expediente de los méritos y servicios de su esposo se presentó al Consejo en 1525.⁶⁰³ Sus hazañas y méritos estaban más que argumentados. Él tuvo cargo de regidor en la ciudad de México y a pesar de ello, Isabel de Ojeda afirmó que debía 20,000 pesos. Cabe preguntarse ¿por qué vive con sobrinas y sobrinos y doncellas pobres?, ¿cuántos son?, ¿cómo llegaron ahí?, ¿hijos de quiénes son?

Por otro lado, el registro correspondiente a Ginesa López relató que era:

natural de villa de Palos e hija legitima de Diego de Lepe y de Catalina Vanegas y que fue muger de Joan Picon conquistador y descubridor que fue desta Nueva Spaña el qual la dexo de cinco semanas casado con ella por venir a servir a su Magestad e que a çinco años que paso a esta Nueva Spaña y que padesce neçesidad por tener como tiene dose mugeres spañolas en su casa pobres y que ansi mysmo el dicho su marido fue conquistador de otras provinçias desta Nueva Spaña que declara.⁶⁰⁴

El esposo de Ginesa López fue menos preeminente que el de Isabel de Ojeda sin embargo, su situación fue igual de difícil. Aseguró que tenía apenas 5 años en la Nueva España. Muy probablemente residía en la ciudad de México. Sin embargo, no queda claro cómo es que 12 mujeres españolas viven con ella. Es curioso que no mencionara a hijos o hijas, tal vez porque no los tiene. Tampoco declaró una relación familiar con las mujeres de su casa ni la intención de casarlas. Pero lo que sí se debe destacar es que independientemente de dónde hayan salido las mujeres que viven en su casa, el hecho de que las españolas vivían juntas para procurarse algún tipo de protección y cuidados fue una realidad.

⁶⁰² Isabel de Hojeda, [Los que dexaron mujeres e hijos y fueron descubridores y pasaron con el marques y no tienen yndios], AGI, México, 1064, ff. 45-45v. Publicada también en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, pp. 106-107.

⁶⁰³ Antonio de Villarroel, “Méritos y servicios”, AGI, Patronato, 54, N. 2, R. 1, 14 ff.

⁶⁰⁴ Ginesa Lopez, [Memoria de las mujeres e hijos de conquistadores, así que tienen entretenimiento en la caxa como que no lo tienen, ni tienen yndios y sus padres los tienen], AGI, México, 1064, f. 73v. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 1, p. 181.

El registro de Ana López afirmó que era originaria de Sevilla, hija legítima de Alonso Lopez y Elvia Sánchez y vecina de la ciudad de México, pero además dijo que:

ha beinte y dos años que paso a esta Nueva Spaña en busca de Francisco Martyn rroman su marido el qual supo que avia fallecido en el Peru e que es la primera muger que yndustrio y mostro a labrar a las yndias y a bivido siempre del trabajo de sus manos con el aguja onrradamente; y tiene en su casa cinco huérfanas que a criado e yndustriado para casar y a casado otras doss y que es ya muger en dias y no puede trabajar como solia ny tiene posibilidad para efetuar el deseo que tiene de casar las dichas huérfanas.⁶⁰⁵

Ana López tenía más tiempo viviendo en la Nueva España. Y aunque aseguró que vivía en la ciudad de México, no se puede afirmar que siempre hubiera sido así. Por otro lado, era evidente que con tantos años conocía las dinámicas y las formas de sobrevivir en el Nuevo Mundo. Su declaración es muy sugerente porque habla de una mujer que se aventuró a viajar en búsqueda de su marido, de quien no especificó si la llamó o simplemente ella tomó la decisión y encontró los recursos o la manera de costear el viaje. Tuvo la ventaja de vivir en Sevilla, el puerto de salida para las Indias. Pero parece que no había intención por parte de su esposo de traerla puesto que no le dijo que participaría de la empresa de conquista en el Perú. Ella, según se encuentra en el registro, se enteró del paradero de su marido estando ya en Nueva España. Y su desición de no seguirlo, demuestra que fue lo suficientemente prudente como para no aventurarse al sur una vez que supo que su esposo ya había muerto. Dblemente meritorio fue el hecho de presentar sus propios trabajos para solicitar el socorro del rey. Una ayuda que más que para ella, que “esta en dias” de morir, la quería para casar a las 5 huérfanas que vivían en su compañía.

Ana López llegó a Nueva España y mientras investigaba el paradero de su marido, dice, se ocupó en enseñar a labrar a las indias. Es decir, encontró entre las naturales un espacio para enseñar y sobrevivir de su trabajo manual. Y lo mejor del caso es que parece haber sido bien recibida. De tal suerte que entre la población nativa y europea su trabajo con la aguja le permitió vivir y dotar a dos huérfanas para el

⁶⁰⁵ Ana Lopez, [Memoria de los conquistadores y pobladores que tienen indios encomendados en esta Nueva España], AGI, México, 1064, f. 126. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 2, p. 61.

matrimonio. Ana no dio más información sobre el origen o la calidad de las niñas, tampoco mencionó los lugares en dónde enseñó. Pero su caso es un claro ejemplo de una mujer española que pudo sobrevivir sola, en una tierra nueva, entre culturas extrañas gracias al trabajo de sus manos y que, además, encontró la manera de conseguirles un futuro a otras mujeres desamparadas.

Finalmente, el testimonio de Marina Vélez de Ortega, natural de Gadalcánal y vecina de la ciudad de Puebla dijo que era:

hija legitima de Anton rruiz de Ortega y de Catalina Martyn e que es muger de Cristoval Martyn Camacho natural de Moguer el qual paso a esta Nueva Spaña con Garay y sirvio a su Magestad en algunas conquistas della y no declara en quales e que es una de las primeras mugeres que binyeron a esta Nueva Spaña e una de las primeras vezinas de la dicha ciudad de los Angeles donde siempre ha tenydo su casa poblada con çinco doncellas huérfanas criandolas e yndustriandolas dende niñas a su costa entre las quales tiene una hija legitima de Joan Gomez de Peñaparda conquistador desta Nueva Spaña y que todas son muy pobres y ella con ellas y padese neçesidad.⁶⁰⁶

Es notable que, en este caso, a pesar de que no declaró algún mérito prominente de su padre, ella justificó la necesidad de ayuda porque fue una de las primeras vecinas de Los Ángeles y porque “industria” doncellas, huérfanas y hasta legítimas. Su esposo, Cristóbal Martín Camacho aparece registrado en la “Memoria de conquistadores” de Puebla de los Ángeles presentada en esta investigación párrafos atrás, y en la cual se especifica que para 1534 él era vecino, casado con mujer de Castilla, no conquistador y con 30 indios a su servicio. En la misma lista de vecinos también se registra Juan Gómez de Peñaparda. Curiosamente de él se señaló que sí fue conquistador y que estaba casado con una mujer “desta tierra”.⁶⁰⁷ ¿Qué habrá sucedido con su esposa india y con él como para que Marina Vélez afirmara que ella cuida a una hija legítima suya? La información con que se cuenta hasta el momento únicamente permite afirmar que a Juan Gómez de Peñaparda a pesar de ser conquistador y estar casado en la ciudad de

⁶⁰⁶ Marina Vélez de Ortega, “Vecinos de los Ángeles, pobladores sin indios”, AGI, México, 1064, f. 168. También en ICAZA, *Conquistadores y pobladores*, vol. 2, p. 188.

⁶⁰⁷ “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de Los Ángeles, 20 de abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58, ff. [924-924v].

Puebla de los Ángeles no se le otorgaron indios en servicio en 1534; el motivo todavía queda por averiguar.⁶⁰⁸

El problema de las niñas huérfanas y desamparadas aunado a la condición desfavorable de la viudez necesitaba encontrar soluciones prontas. La primera respuesta de ayuda y, también la más efectiva, la brindaron otras mujeres que compartían el desamparo. La solidaridad entre ellas y el espacio doméstico utilizado como refugio fue el principal canal de resguardo y supervivencia en los años difíciles de mediados del siglo XVI.

Viudas afectadas por las Leyes Nuevas (1542)

La historiografía marca un parteaguas en la historia del Nuevo Mundo en 1542. Las denominadas *Leyes Nuevas* o simplemente *Ordenanzas* expedidas en Barcelona el 20 de noviembre del mencionado año son, desde el punto de vista de esta investigación, las primeras directrices generales y con conocimiento de causa emitidas por Carlos V para la gobernación del Nuevo Mundo, entendido este ya como un nuevo continente.⁶⁰⁹

Las políticas para dirigir y controlar las acciones de ocupación en las hasta ese momento desconocidas tierras encontradas por los europeos se vieron superadas a partir de 1521. Hasta entonces sólo se había contemplado la administración de unas cuantas islas, pero a partir de las expediciones a Tierra Firme y más concretamente después de la conquista de la gran Tenochtitlan, el emperador y sus Consejos se vieron en la necesidad de replantear la forma en que los nuevos territorios serían aprovechados y gobernados.

Las múltiples preocupaciones del emperador en territorio europeo aunado a la complejidad de las empresas de conquista en ultramar y el catastrófico desarrollo de la ocupación de las islas, retardaron el posicionamiento general de la corona frente a la

⁶⁰⁸ “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de Los Ángeles, 20 de abril de 1534, AGI, Patronato, 180, R. 58, f. [924v].

⁶⁰⁹ El análisis profundo y de más larga duración de lo que significaron las Leyes Nuevas puede verse en DIEGO-FERNÁNDEZ, “Mito y realidad”, pp. 213-226.

forma de organizar el gobierno en las Indias. En las mismas ordenanzas el rey reconoció la tardanza:

Sepades que habiendo muchos años há tenido voluntad y determinacion de nos ocupar despacio en las cosas de las Indias, por la grande importancia dellas, ansí en lo tocante el servicio de Dios nuestro Señor y aumento de su santa fe católica, como en la conservacion de sus personas, aunque hemos procurado desembarazarnos para este efecto, no ha podido ser por los muchos y continuos negocios que han ocurrido, de que no nos hemos podido excusar, y por las ausencias que de estos reinos yo el Rey he hecho por causas tan necesarias como á todos es notorio⁶¹⁰

Por supuesto que uno de los principales inconvenientes, además de la poca atención prestada a las Indias, fue la variedad de información con la que contaba la corona para tomar decisiones, lo contradictorio de algunas, los vacíos en otras y lo propagandístico de la mayoría. De tal suerte que, a falta de un criterio definitivo del rey sancionado en el Consejo, se había retrasado el posicionamiento final.

La primero que regularon las nuevas leyes fueron las formas, los lugares y las funciones de las Audiencias americanas y luego, establecieron nuevas pautas para el buen tratamiento y cuidado de los indios. Tales medidas motivadas por el interés protecciónista de los nuevos vasallos terminaron por fortalecer el poder real en detrimento de los locales.⁶¹¹ Entre las disposiciones más fuertes para los hispanos avecindados en las Indias y Tierra Firme fue la desaparición de la encomienda como forma de remuneración y subsistencia para los conquistadores, y para las mujeres en particular, la imposibilidad de heredarla una vez muerto el marido. La corona decretó que:

de aquí adelante ningun visorey, gobernador, audiencia, descubridor ni otra persona alguna, no pueda encomendar indios por nueva provision, ni por renunciaciion ni donacion, venta ni otra cualquier forma, modo, ni

⁶¹⁰ [El emperador Carlos V a todas las Audiencias de las Indias], “Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios”, Barcelona, 20 de noviembre de 1542, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v. 2, p. 206.

⁶¹¹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “Nostalgia de la encomienda”, pp. 545-546.

por vacacion ni herencia, sino muriendo la persona que toviere los dichos indios, sean puestos en nuestra corona real⁶¹²

Aunque los motivos argumentados para tomar tan radical determinación fueron protecciónistas, al final, la corona lo que hizo fue concentrar en su cabeza todo el trabajo, y por tanto, el tributo de los nuevos vasallos. Esto es, empobreció a los conquistadores, desplazó definitivamente a la nobleza indígena, e impidió la creación de grandes linajes, ricos y de tipo señorial en la Nueva España y en el Perú.

Para 1542 el rey y su Consejo ya tenían un amplio conocimiento sobre la situación desfavorable que los hijos y las viudas de encomenderos enfrentaban ante la falta de recursos una vez muerto el titular de los indios. Por eso, en 1536 ya se había dado la oportunidad de que las mujeres e hijos legítimos pudieran heredar. Sin embargo, las presiones de los frailes dominicos en la corte, los crueles abusos de algunos encomenderos y, muy por encima de todo, el interés económico de la corona, justificaron la decisión de extinguir paulatinamente la encomienda. Como último remedio el rey ofreció una forma de ayudar a los herederos: con mediación de la Audiencia, el rey esperaría informes detallados sobre la calidad de los descendientes para así decidir qué y con cuánto se les podría ayudar. El rey mandó que:

las abdiencias tengan cargo de se informar luego particularmente de la persona que murió y de la calidad de ella y sus méritos y servicios, y de cómo trató los dichos indios que tenía. Y si dejó mujer e hijos, ó qué otros herederos; y nos envíen relación de la calidad de los indios y de la tierra, para que Nos mandemos proveer lo que sea nuestro servicio, y *hacer merced que nos pareciere á la mujer e hijos del difunto*; y si entretanto parece á la abdiencia que hay necesidad de proveer á la tal mujer e hijos de algund sustentamiento, lo puedan hacer de los tributos que pagarán los dichos indios, dándoles alguna moderada cantidad, estando los indios en nuestra corona, como dicho es.⁶¹³

⁶¹² [El emperador Carlos V a todas las Audiencias de las Indias], “Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios”, Barcelona, 20 de noviembre de 1542, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v. 2, p. 206.

⁶¹³ [El emperador Carlos V a todas las Audiencias de las Indias], “Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios”], Barcelona, 20 de noviembre de 1542, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v. 2, p. 215.

La cantidad de información solicitada por el rey era abrumadora. La Audiencia, entre todas sus demás obligaciones de justicia, debía mandar informes sobre cada encomendero difunto, sobre su administración, sobre sus encomendados y sobre la tierra. Sólo así, con toda esa información a la mano, la corona podía decidir qué merced sería justa para los herederos. Sin embargo, y en un reconocimiento a la urgencia de socorro que necesitaban las viudas, mandó y permitió que la Audiencia otorgara “alguna moderada cantidad” a ellas y a sus hijos que les permitiera sobrevivir a la inmediatez de la orfandad.

Una adición a estas leyes en 1543 mostró un poco más de flexibilidad para con los hijos de encomenderos. A ellos se les permitió recibir directamente los mantenimientos que tenían sus padres pero sin retener la encomienda.⁶¹⁴ No obstante, las viudas ya no fueron tomadas en consideración y sólo se les dio ayuda siempre y cuando lo solicitaran y demostraran méritos. El panorama desventajoso para ellas sería en muchas formas irreversible. A partir de entonces, debían considerar la desventaja legal en territorios americanos que como viudas de algún encomendero tendrían al final de sus días, pues dependían en su totalidad de trámites extremadamente largos, de la voluntad del rey y de la cantidad que él tuviera bien otorgarles para sobrevivir.

La efervescencia política que provocó en los virreinatos la noticia de la puesta en marcha de estas leyes tuvo consecuencias de largo alcance. En los reinos del Perú, la sola intención de aplicar las medidas por parte de Blasco Nuñez Vela, enviado como primer virrey en 1544, propició una rebelión de gran envergadura por parte de una facción de conquistadores encomenderos. Gonzalo Pizarro se hizo de la gobernación del reino, sus aliados asesinaron al virrey a inicios de 1546 y hasta abril de 1548 Pedro de la Gasca recuperó el control del reino para la corona. Por el contrario, en Nueva

⁶¹⁴ “decretamos y mandamos que con los hijos de los primeros conquistadores de la dicha Nueva España que no tovieren repartimientos de indios y quedaren pobres, siendo de legítimo matrimonio nacidos, se verifiquen en ellos los dichos capítulos, como se hiciera en sus padres si fueran vivos, y que á estos tales teniendo habilidad y edad, el nuestro visorey que es ó fuere de la dicha Nueva España, les den y provean de corregimientos y otros aprovechamientos en ella; y á los que destos no tovieren edad para ello, les den de los dichos tributos que paguen los dichos indios que ansi se quitaren, lo que pareciere, para con que se crien y sustenten.” Real Cédula, “El emperador Carlos V a todas las Audiencias de las Indias, (Añadido a Las Leyes Nuevas)”, Valladolid, 4 de junio de 1543, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v. 2, p. 221.

España, el virrey Antonio de Mendoza, retrasó prudentemente la aplicación de las Leyes Nuevas. En su opinión, le informaba al rey, su puesta en marcha provocaría levantamientos que llevarían a perder la tierra por lo que recomendaba esperar mejores condiciones. No obstante, la incertidumbre de los principales afectados se acrecentó, así como las cartas y los procuradores enviados a la corte solicitando su derogación.

Entre toda la documentación producida en relación, como respuesta o bien, como parte de la aplicación paulatina de las Leyes, se encuentran documentos que dieron cuenta de la situación de algunas encomiendas. Muchos de ellos elaborados hacia mediados del siglo. Esta investigación destaca dos listas en las que mujeres, viudas, esposas o madres aparecen como poseedoras. Por un lado, se presenta una “Lista de las encomiendas de indios en esta nueva España que an sucedido de maridos a mugeres por la sucesión general e los que los poseen por haverse cassado con la tales viudas siendo bibas y algunas difuntas los maridos de las cuales poseen las tales encomiendas en virtud del título que como en tal marido se le dio conforme a la provision general de la sucesión”.⁶¹⁵ Y por otro, la “Relación de las personas que tienen yndios encomendados en esta nueva España que son viejos y no tienen hijos ni hijas que les sucedan y se han de poner en cabeza de su magestad después de sus vidas”.⁶¹⁶ En adelante, para abbreviar los extensos títulos se referirá como *Lista* a la primera y como *Relación* a la segunda. Ambos registros aunque aparecen en un mismo legajo fueron elaborados por manos diferentes y cabe suponer que en diferentes lugares y tiempos, pero lo que ambos comparten es el privilegio que dan a la información que destaca el valor económico de los pueblos.

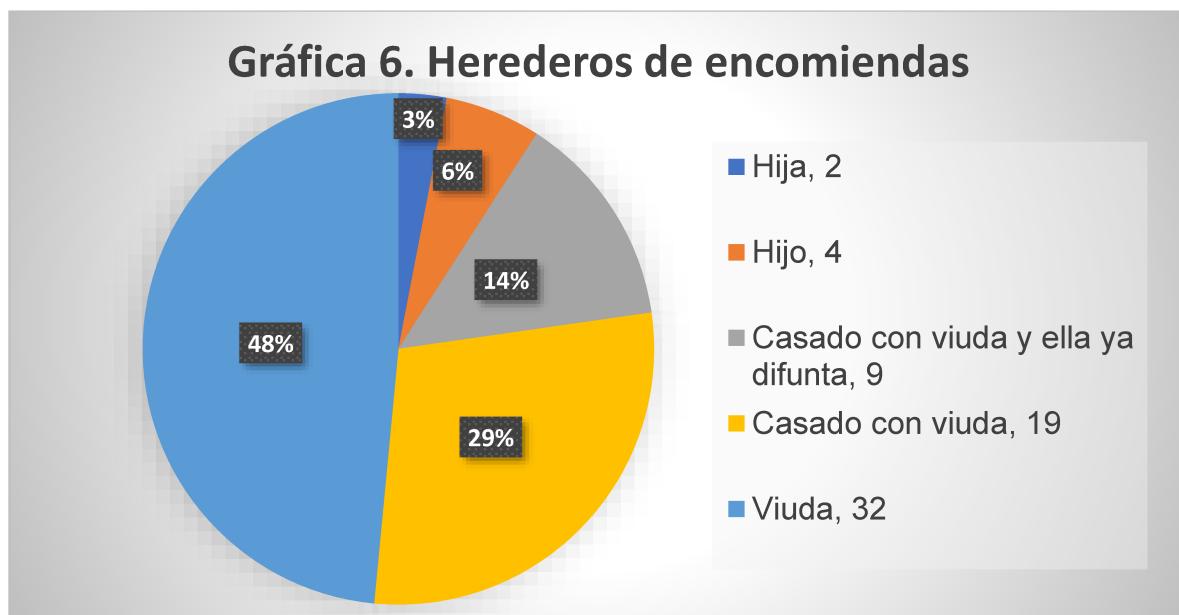
Los registros de la *Lista* tomaron como criterio de enumeración el pueblo encomendado, es decir, comienzan enumerando el pueblo o los pueblos y

⁶¹⁵ “Lista de las encomiendas de indios en esta nueva España que an sucedido de maridos a mugeres por la sucesión general e los que los poseen por haverse cassado con la tales viudas siendo bibas y algunas difuntas los maridos de las cuales poseen las tales encomiendas en virtud del título que como en tal marido se le dio conforme a la provision general de la sucesión”, [s. l.], [s. f.], AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 20 (1), 4 ff. En adelante la llamaré en las notas: *Lista*.

⁶¹⁶ Esta lista refiere una fecha al margen que la data en 1554. “Relación de las personas que tienen yndios encomendados en esta nueva España que son viejos y no tienen hijos ni hijas que les sucedan y se han de poner en cabeza de su magestad después de sus vidas, [s. l.], 1554, AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 20 (2), 3 ff. En adelante la llamaré en las notas: *Relación*.

posteriormente señalan al propietario. Luego describen sucintamente la cadena de sucesión de la encomienda en viudas y segundos matrimonios, y concluyen dando un número de tributarios y mencionando la producción principal de la tierra. Esto da una idea muy clara de la riqueza de la encomienda sin importar que se desconozca la ubicación geográfica de los pueblos o se ignoren las condiciones de sus habitantes.

La *Lista* contiene 66 registros y es de sorprender que cerca de la mitad de encomiendas estén bajo mujeres titulares. No es ocioso señalar que estas gratificaciones pocas veces se les otorgaron a ellas, la explicación que hasta ahora ha permeado en las investigaciones tiene que ver con su “poca” participación en actividades belicosas y de conquista. Sin embargo, bien pudieron acceder a ella en calidad de pobladoras. Pese a ello, hay algo que sí es posible destacar: la importancia que adquirieron en la cadena de sucesión de estas mercedes. Las mujeres fueron los engranajes que hicieron posible la continuidad de poder a la manera castellana y la transición pacífica de este en algunos pueblos indígenas. En el siguiente gráfico se presentan de manera sintética los datos contenidos en la *Lista*.



FUENTE: AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 20 (1), 4 ff.

Es relevante notar los pocos hijos e hijas herederos de las encomiendas, el porcentaje asciende a un 9% (resultado que obtenemos de la sumatoria del 6% de encomenderos hijos con el 3% de herederas hijas). Mientras que la importancia de las viudas en este registro no tiene parangón; ya sea que ellas estén como titulares (48%) o que sean el enlace del traspaso (29% más 14%) abarcan el 91% de los registros recopilados.

La siguiente tabla presenta a las 32 viudas que están registradas como poseedoras de encomienda en la *Lista*. Están organizadas de manera descendente respecto del número de tributarios que se registró poseían. Es decir, en primer lugar aparece el nombre de la viuda poseedora de encomienda con mayor número de tributarios, luego se registra el nombre del titular, en algunos casos se especifica si fue poblador o conquistador y posteriormente se dice qué pueblo o pueblos abarca la merced junto al señalamiento de la comarca para una ubicación estimada.

El número de tributarios ofrece una idea del tamaño e importancia de la encomienda. Las cantidades registradas en la *Lista* son muy heterogéneas. De entre los 66 registros que componen el registro completo, los tributarios oscilan entre los 9167 hasta los 25.⁶¹⁷ Las pertenecientes a las viudas, como se aprecia en la tabla 9, van de los 3184 a los 30. Entonces, se puede concluir que las encomiendas que ellas detentaron fueron modestas pero significativas, tanto por el número de tributarios registrados como por la ubicación de los pueblos asignados. Ni poseían las más pobres, ni las más recónditas.

⁶¹⁷ La encomienda más rica en tributarios es la de Xilotepeque, la mitad propiedad de Beatriz de Andrada, viuda de Juan Xaramillo y casada en segundas nupcias con “don Francisco de Velasco”. Por otro lado, la encomienda de sólo 25 tributarios era Miquitlanen Zacatula, propiedad de “un fulano Correas”, después de su viuda y Hernán Martín su segundo esposo. *Lista*, [s. l.], [s. f.], AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 20 (1), ff. [2-3].

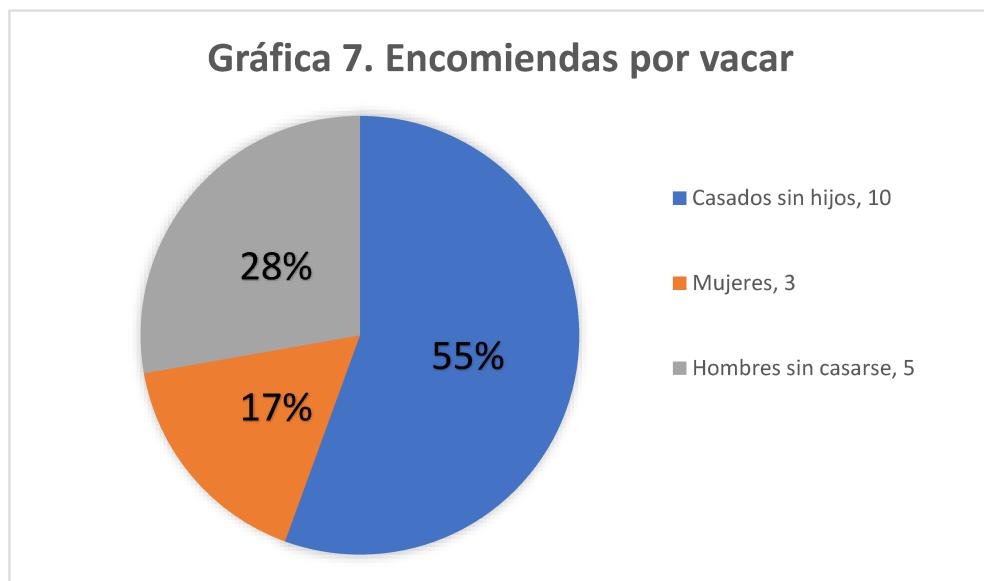
Tabla 11. Viudas propietarias de encomiendas en la *Lista*

	Poseedora	Titular	Pueblo	Comarca	Tributarios
1	Doña Luisa de Acuña (viuda)	Luis de la Torre (poblador)	Acasuchitlan y pablatan	Tulancingo	3184
2	Doña Marina de Montesdoca	Antonio Caiçedo (conquistador)	Peribanitepeguacan	Mechoacan	1400
3	Doña Francisca del Rincón (viuda)	Lope de Mendoza (poblador)	Pazayuca	México	1350
4	Maria de la Torre (vuelta a casar)	Alonso de Venevides (conquistador)	Maxcalango	Camino de la Veracruz	1300
5	Beatriz descovar (viuda dos veces). En España	Marcos rruiz (conquistador), Pedro de Fuentes	Metatepeque y Tantoyuca	Guasteca	1130
6	Doña Apolonia de la Serna (viuda)	Francisco Rodriguez Magarino (conquistador), Juan Enríquez (su hijo, muerto)	Queçala y Tlacotepeque (en pleito)	Minas de Tasco	1100
7	Doña Ysabel de Alvarado (viuda dos veces)	(conquistador), Pedro de Medinilla	Guayacocotla	Tulancingo	1025
8	Doña Francisca Calderon (viuda)	Servan Vexarano (conquistador)	Mitad de Uquila	Toluca	903
9	Doña Catalina de Zarate (viuda)	Leonel de Cervantes, Alonso de Cervantes (su hijo)	Atlapulco	México	800
10	Su mujer viuda	Rodrigo de Segura	Yzcatalan	Misteca	800
11	Leonor Marin (viuda, hija de Francisco de Solís conquistador)	Joan Navarro (conquistador), Juan Bautista de Marin	Cayanaquipa (en pleito)	México	700
12	Doña Ynes de Leiva (viuda)	Diego Pardo (conquistador)	Cacaguatepeque	En los Yopes	600
13	Doña Francisca Calderon (viuda)	Servan Vexarano (conquistador)	Guatepeque	Toluca	500
14	Maria de Godoy (viuda)	Melchor de San Miguel	Tequecistepeque y Nanalcatepeque	Misteca	500
15	Su mujer viuda	Gonzalo Gimenez (conquistador)	Ayacastla Nabua Madobaque	Zapotecas	350
16	Viuda dos veces	Francisco de Aguilar (conquistador), Bartolome Tufino (conquistador)	Marinaltepeque	Guaxaca	300
17	Doña Apolonia de la Serna (viuda)	Francisco Rodriguez Magarino (conquistador), Juan Enríquez (su hijo, muerto)	Chihiguautla	México	260
18	Su mujer viuda	Alonso Morçillo	Ystactepeque y chicauastepeque	Misteca	260
19	Doña Ysabel de Volanos	Alonso Gonzalez (conquistador)	Mitad de Teupatlan	Ciudad de Los Ángeles	260
20	Francisca de Grijalva (viuda)	Marcos de Paredes (poblador)	Cultepeque Cogioeutitlan	Zapotecas	250

21	Maria de Villanueva (viuda)	Sebastian Rodriguez (conquistador)	Chocaman	Veracruz	206
22	Viuda dos veces	Juan de Gallegos, Juan Rodriguez	Tanpaca	Pánuco	200
23	Ynes Corneja (viuda)	Vezerra (poblador)	Acayastepeque	Zapotecas	200
24	Ynes Corneja (viuda)	Vezerra (poblador)	Catoan y Metaltepeque	Zapotecas	200
25	Doña Ana de Agüero	Juan de Morales (conquistador)	Suchitepeque	Teguacan	160
26	Su mujer viuda	Francisco de Saldana	Totolina	Zapotecas	150
27	Su mujer viuda	Leon Sanchez	Teulotepeque	Zapotecas	150
28	Maria de Campo (viuda)	Gregorio de Saldana (poblador)	Moyutla y uzalvama	Pánuco	100
29	Su mujer viuda	Fulano de Lorita (poblador)	Xareta	Zapotecas	100
30	Ana Vasquez (viuda)	Juan de Villanueva	Tanbicin Tanguitantoi	Pánuco	58
31	Teresa Mendez	(conquistador)	Miagualtan y Guatepeque	Guaçáqualco	40
32	Su mujer viuda	Alonso Martin Bieba (poblador)	Micauztoc	Veracruz	30

Por otro lado, la “Relacion de las personas que tienen yndios encomendados en esta nueva spaña que son viejos y no tienen hijos ni hijas que les sucedan y se han de poner en cabeza de su magestad despues de sus vidas”, datada de manera aproximada en 1554 enlista 18 personas de entre las cuales sólo tres son mujeres titulares de encomienda, a saber: la viuda de Mendoza, quien tiene indios por haber sido esposa de conquistador y es de más de 70 años de edad; doña Leonor de Andrada que por ser sus hijas ya casadas con hombres que poseen encomiendas, las suyas pasarán a la cabeza de su majestad a su muerte; y Cecilia Luzero de 80 años.⁶¹⁸

⁶¹⁸ AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 20 (2), ff. [1 y 2].



FUENTE: AGI, Patronato, 20, N. 5, R. 20 (2), 3 ff.

A diferencia de la *Lista* esta *Relación* no menciona los pueblos encomendados pero sí destaca como primer dato el valor estimado en pesos de las posesiones. La más valiosa nuevamente es la de Beatriz de Andrada, esposa en segundas nupcias de Francisco de Velasco (hermano del virrey Luis de Velasco). Las dos terceras partes de “Xilotepé” se valuaron entre 7 y 8 mil pesos. No obstante, la *Relación* señala que doña Beatriz y su segundo esposo “no tienen hijos ni están en edad de tenerlos” por lo que se justifica que su encomienda pase a cabeza de su majestad una vez que fallezcan ambos.

La riqueza de la encomienda en disputa, por supuesto, interesaba tanto a la corona como a las familias poseedoras. El caso de Xilotepéc se resolvió a favor de Beatriz de Andrada. Según consta en una provisión firmada por Felipe II en 1585, Beatriz consiguió una facultad real para crear un mayorazgo en favor de un sobrino “o en otra persona qual quisieredes”.⁶¹⁹ Beatriz formaba parte del poderoso clan Cervantes-Andrada, a decir de la historiografía, muy influyente en el ayuntamiento de

⁶¹⁹ Real Provisión, Felipe II, “Facultad a doña Beatriz de Andrada vecina de la ciudad de México, de la Nueva España para hacer mayorazgo de sus bienes”, Poblete, 21 de abril de 1585, AGI, México, 1091, L. 11, f. 162v.

la ciudad de México y con fuerte presencia en la corte.⁶²⁰ Y fueron quizás además de los méritos de su padre Leonel Cervantes y la fuerza de la red familiar en la ciudad, el parentesco de su segundo esposo, Francisco de Velasco, con el virrey Luis de Velasco los que ayudaron a conseguir la facultad para instituir un mayorazgo en un pariente que no fuera su hijo legítimo. A semejanza de su único hermano varón, Beatriz no tuvo descendencia ni con Juan Jaramillo, su primer esposo y viudo de Malintzin, ni con Francisco de Velasco. Pero peleó para que la rica encomienda heredada por Jaramillo se quedara en su clan familiar. Y no era para menos, el sobrino en el que se instituyó el mayorazgo fue el primogénito del virrey, el futuro Luis de Velasco “El mozo”.⁶²¹

Mortandad y desamparo femenino

Los peligros inmediatos y las condiciones de todo tipo (climáticas, geográficas, materiales y políticas) elevaron los niveles de mortandad en la población hispana que migró al Nuevo Mundo. Las fuentes afirman que murió una tercera parte de la población peninsular que llegó a Nueva España entre 1520 y 1550. Las mujeres que poco a poco se reunían con sus esposos en el Nuevo Mundo corrieron el riesgo no sólo de sobrevivir al viaje, de por sí peligroso y azaroso; de igual manera debieron soportar y sobrevivir al clima, y adaptarse a la diversidad del suelo y al cambio de alimentación. Estos elementos que equivocadamente podrían asumirse como anecdoticos, jugaron un papel determinante en el proceso de asentamiento hispano en América.⁶²² Tampoco se debe perder de vista la amplia posibilidad de las viajeras casadas de quedar desamparadas por la muerte de sus respectivos esposos, quienes ya sea por las continuas actividades bélicas, o por ser de mayor edad que ellas, morían dejándolas a cargo de la casa y los hijos.

Múltiples casos muestran como algunas mujeres (esposas e hijas) que viajaron con los oficiales reales quedaron totalmente desamparadas por la prematura muerte de sus cónyuges. Este fue el caso de Rodrigo Infante y su familia. En tal circunstancia, al

⁶²⁰ Para un acercamiento a la parentela de los Cervantes-Andrade véase GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “Nostalgia por la encomienda”, pp. 552-553 y PORRAS, *El gobierno de la ciudad de México*, pp. 250-253.

⁶²¹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “Nostalgia de la encomienda”, p. 564.

⁶²² ALMORZA, «*No se hace pueblo sin ellas*», pp. 116-127.

carecer de redes familiares en sus nuevos lugares de trabajo su único auxilio fue el rey y su disposición para pagar pensiones o salarios según los méritos que los padres hubieran demostrado durante su servicio.

En la isla Española el doctor Rodrigo Infante, oidor de la Real Audiencia de Santo Domingo, fue uno de los primeros oficiales que viajó a Indias con su familia. El rey le encargó la residencia del gobernador García de Lerma y la pacificación de la provincia de Santa Marta (actual territorio colombiano) en 1534.⁶²³ Y a pesar de que sus cartas e informes al rey, de ninguna manera tuvieron como objetivo exponer su situación familiar se encuentran referencias importantes que hablan de sus preocupaciones inmediatas.

Cuando Rodrigo Infante notificó al rey el 18 de enero de 1535 el inicio de la empresa también describió su situación familiar adversa:

Yo me pudiera excusar, con muy justas causas, por haber fallecido mi mujer en esta coyuntura y dejar tres hijas doncellas sin deudo ni parientes y en estas tierras tan lejanas de su naturaleza y principalmente por estar aquella tierra tan perdida y despoblada [...]⁶²⁴

Al parecer, y después de cumplir su misión, el oidor regresó enfermo a Santo Domingo y murió allí un año después. La Audiencia de la isla notificó al rey su deceso y sin solicitar nada en concreto pidió se tuviera en cuenta el servicio de Rodrigo Infante para favorecer a las hijas.

En las últimas cartas hicimos relación a vuestra majestad de la enfermedad del doctor Infante, oidor de esta Real Audiencia, después falleció y dejó tres hijas doncellas con harta necesidad. A vuestra majestad suplicamos sea servido mandar se tenga memoria de lo que sirvió.⁶²⁵

El caso del oidor Rodrigo Infante muestra una de las muchas circunstancias por las que quedaron mujeres peninsulares solas y desamparadas en el Nuevo Mundo. La mala

⁶²³ Rodrigo Infante al Rey Carlos, “Carta”, La Española, 18 de enero de 1535, en RODRÍGUEZ MOREL (ed.), *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo*, p. 175.

⁶²⁴ Rodrigo Infante al Rey Carlos, “Carta”, La Española, 18 de enero de 1535, en RODRÍGUEZ MOREL (ed.), *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo*, p. 175.

⁶²⁵ Fuenmayor y Zuazo al Rey Carlos, “Carta”, La Española, 8 de junio de 1536, en RODRÍGUEZ MOREL (ed.), *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo*, pp. 248-249.

fortuna hizo que las tres hijas doncellas quedaran a su suerte después de la muerte de sus padres y muy lejos de familiares que pudieran hacerse cargo de ellas y proveerles certeza en un futuro inmediato.

Si el caso del oidor Rodrigo Infante, un funcionario del rey, parece adverso, la suerte de las viudas de encomenderos en las islas ofrecía un panorama peor. Los procuradores de la ciudad de Santiago de la isla Fernandina en 1528 informaron al rey que era común que, al morir un colono titular de encomienda, sus indios se reasignaran a otras personas por conveniencia de las autoridades en turno, sin respetar a la viuda y a los hijos del difunto. Los procuradores aseguraron que esto era un gran impedimento para incrementar la migración y sobre todo la permanencia de los colonos en la isla. El rey lo sabía, pero tampoco estaba dispuesto a declarar la perpetuidad de las encomiendas. En ese momento prefirió favorecer la necesidad inmediata de socorro a las viudas y huérfanos de conquistadores por lo que concedió que:

cuando algunos [indios] vacaren por fallecimiento de cualesquier personas casados no les sean quitados a sus mujeres e hijos, *no embargante que los tales hijos no sean legítimos*, y si el tal difunto no dejare hijos ningunos, las personas que por nuestro mandado tuvieren cargo del repartimiento o encomienda de los dichos indios, *los dejen a su mujer*, porque con ellos se pueda sustentar y casar mejor, y los vecinos de la dicha isla se perpetúen en ella.⁶²⁶

El rey dio grandes facilidades para que los hijos, aun sin ser legítimos tuvieran acceso a las encomiendas de los padres. Esto dejó abierta la puerta para que muchos de los primeros hijos “habidos” en indias pudieran convertirse en encomenderos. Y por otro lado, para las mujeres la posibilidad de heredar (con o sin hijos) las favoreció en dos sentidos. En primer lugar, les dio la posibilidad de sustentarse una vez viudas, es decir, las protegió de la orfandad inmediata que antes significaba la muerte de sus maridos. Y, en segundo lugar, la herencia mejoraba su posición social y hacía más fácil, cuando no apetecible, un segundo matrimonio sin importar su edad.

⁶²⁶ Doc. 56, El rey Carlos, “Real cédula sobre la sucesión de viudas e hijos de difuntos en las encomiendas de indios”, Toledo, 6 de noviembre de 1528, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, v. 1, p. 109. El subrayado es mío.

En 1529, la corona, ocupada en promover la migración y asegurar la ocupación permanente de la isla Española, ofreció generosamente una serie de gracias y mercedes a todos aquellos interesados en poblarla. El documento, además de facilitar el viaje condonando muchos impuestos, prometía grandes y tentadoras oportunidades; se podría decir que ofrecía la posibilidad de convertir en algo cercano a grandes señores a todo aquel que aceptara la propuesta. Destaca, sin embargo, la promesa de ascenso social inmediato para los migrantes y sus descendientes.

por la presente les prometemos y aseguramos que en el título y donación que ansí les haremos del dicho término y territorio o aparte, como ellos más quisieren, *les crearemos homes hijosdalgo de solar conocidos*, y con los apellidos y renombres que ellos quisieren tomar o tuvieran, y les armaremos caballeros y les daremos armas y blasón a su voluntad, de que finguen contentos, para que en el dicho pueblo y en otras cualesquier ciudades, villas y lugares de las dichas Indias, islas y tierra firme del mar Océano, donde ellos y sus hijos habidos y por haber y nietos y otros descendientes vivieren y moraren y estuvieren, sean homes hijosdalgo y caballeros y personas nobles de linaje y solar conocido, y por tales sean habidos y tratados y gocen de todas las honras, preeminencias, exenciones y prerrogativas [...]⁶²⁷

Esta promesa sentó un precedente en la migración a Indias. Y también en la manera de pensarse como posibles conquistadores y colonos. En 1529 la Nueva España ya tenía 8 años de incorporada al reino de Castilla, pero aún no se sometían los reinos del Perú. Teniendo en cuenta esto, es por demás revelador que sólo meses después de que esta cédula se expediera para La Española, también se declararan por medio de otra real cédula “hidalgos” a los “ciudadanos pecheros” y “caballeros” a los hidalgos que acompañaban a Francisco Pizarro en su empresa conquistadora.⁶²⁸ Por supuesto que esta diferencia en la denominación de los protagonistas de la campaña militar al Perú tendría sus repercusiones en la forma de presentarse y exigir prerrogativas durante las

⁶²⁷ Doc. 60, El rey Carlos, “Real cédula concediendo gracias y mercedes a los que hicieren nuevas poblaciones en la isla Española”, Toledo, 15 de enero de 1529, en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, p. 125. El subrayado es mío.

⁶²⁸ Doc. 61, El rey Carlos, “Real cédula que sean hidalgos los que fueron a las Indias con Don Francisco Pizarro”, Toledo, 26 de julio de 1529 en KONETZKE (ed.), *Colección de documentos*, vol. 1, pp. 126-127. El subrayado es mío.

siguientes décadas, privilegios de los que conquistadores y pobladores de la Nueva España no gozaron.

No obstante esta distinción, la suerte de mujeres casadas y casaderas en el Nuevo Mundo encontró dificultades y problemas semejantes: cómo sobrevivir a la muerte de sus maridos en una tierra nueva. A pesar de que las fuentes difícilmente abordan el desamparo femenino de manera particular sí se puede dimensionar el problema a partir de las menciones a la mortandad general de peninsulares que iban llegando a territorio americano.

Zumárraga, por ejemplo, informó al emperador que de los cuatro oidores que llegaron a Nueva España con la primera Audiencia gobernadora fallecieron dos.⁶²⁹ También habían muerto en la ciudad de México el juez de residencia de Cortés Luis Ponce de León y su sucesor Marcos de Aguilar, la madre del conquistador, y sus primeros hijos con Juana de Zúñiga.⁶³⁰ En un memorial al Consejo de Indias relató que “la gente que vino en estos navíos [es decir, con él en 1534], en la Vera Cruz y en el camino y llegados a esta ciudad [de México] son enterrados más de doscientas personas”.⁶³¹ El obispo estimó que una “tercia parte” de los viajeros que desembarcaban en Veracruz entre octubre y noviembre morían, ya sea en el puerto o durante el camino a la ciudad.

La insistencia de Zumárraga para erigir y sustentar hospitales en Nueva España tiene mucho que ver con la necesidad de dar alivio físico y espiritual (cuidados terapéuticos, santos óleos y una buena muerte) a los europeos que llegaban a México. Según él mismo refirió en sus cartas, las muertes estimadas las conocía por medio de

⁶²⁹ Doc. 4, Carta, fray Juan de Zumárraga al Emperador, México, 27 de agosto de 1529, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 2, p. 158.

⁶³⁰ La muerte de personajes como Luis Ponce (20 de julio de 1526), Marcos de Aguilar (marzo de 1527) e incluso, los hijos de Cortés están envueltos en disputas políticas. Se mencionó por ejemplo, la muerte por envenenamiento de Ponce, y otro tanto se dijo contra la primera Audiencia por haber provocado la muerte de los hijos y la madre de Cortés al retardar la entrada del marqués a la ciudad de México en 1530. No obstante, como se refirió en líneas anteriores, las peleas entre el bando conquistador también se deben contar como una causa de mortandad sobre todo en las primeras décadas de ocupación. Doc. 89, “Acta de pregón para tomar la residencia de Hernando Cortés”, Temistlan, 4 de julio de 1526, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, vol. II, pp. 11-14; MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 461-463 y VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, pp. 21-22.

⁶³¹ Apéndice, Doc. 9, Carta de Zumárraga al Consejo de Indias, México, 24 de noviembre de 1536, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 120. AGI, Patronato 184, N. 28, Carta 4.

los clérigos que le daban noticia, pero la situación de enfermedad la sabía de primera mano puesto que se traducían en gastos para él. En una carta suya dirigida al emperador en 1536, el obispo de México le explicó al rey que la construcción de un hospital en la ciudad era muy necesaria por “tantos enfermos de los casados y mujeres y gente que conmigo truje”.⁶³² Zumárraga embarcó y se comprometió a pagar el matalotaje de 30 grupos familiares para fomentar el crecimiento de comunidades peninsulares en Nueva España. Esta fórmula, traer matrimonios ya fuera de labradores u oficiales, se consideró el camino más efectivo para consolidar el dominio en el Nuevo Mundo.⁶³³ Lo que es necesario considerar aquí además de la migración familiar es la probabilidad del fallecimiento de alguno de los esposos durante el largo viaje. Aunque las fuentes aseguran que no todos los casados que llegaron con Zumárraga pasaron con hijos es un hecho que viajaron 30 mujeres, es decir, las esposas de los grupos familiares que viajaron con él en 1534;⁶³⁴ entre los enfermos atendidos en el hospital por el obispo se debieron encontrar algunas de ellas.

Esta situación de peligro se mantuvo durante la primera mitad del siglo XVI y no sólo en Veracruz. Otras regiones de concentración hispana también hicieron referencia a la urgencia de construir lugares para hospedarse, descansar y restablecer la salud. La ciudad de Puebla de los Ángeles por ejemplo, en el interrogatorio preparado para redactar la primera relación general de la ciudad, preguntaba en el inciso 9 sobre la necesidad de pedirle al rey la fundación de un hospital en razón de que ahí “se reforman muchos caminantes y enfermos, que como vienen de Castilla les prueba la tierra e se quedan por las ventas e despoblados e muchos mueren”.⁶³⁵ También la

⁶³² Apéndice, doc. 10, Carta de Zumárraga al Emperador, México, 25 de noviembre de 1536, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 124.

⁶³³ En este caso, Zumárraga habla de oficiales más que de labradores. El obispo afirmó que se vino “cargado en tres navíos de casados oficiales con sus mujeres e hijos, cuyos fletes y matalotajes, y curas de boticas y médicos, hasta ahora no los he podido pagar”. Doc. 31, Parecer al virrey Antonio de Mendoza, [1536], en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 2, p. 93.

⁶³⁴ Una cédula dirigida a la Casa de Contratación declaraba la obligación de la Casa de igualar y concertar los fletes de los 30 casados “juntamente con las mujeres e hijos de las que dellos las llevaren”. Carta acordada del Consejo de Indias a los Oficiales de la Casa de Contratación, [Sobre acompañantes de fray Juan de Zumárraga], Valladolid, 29 de julio de 1534, AGI, Indiferente, 1961, L. 3, f. 153.

⁶³⁵ Doc. 18, [Interrogatorio para recoger información], Los Ángeles, 12 de abril de 1534, en CASTRO MORALES (ed.), *Suplemento de el Libro*, pp. 22-24. La petición también aparece como primer punto en la lista de solicitudes del cabildo. Véase: Doc. 19, “Lo que la cibdad de los Ángeles suplica a su Magestad”, en CASTRO MORALES (ed.), *Suplemento de el Libro*, pp. 24-26.

ciudad de Antequera primero por petición de Diego de Porras a nombre de su cabildo (1532) y después por relación del obispo Juan López de Zárate, solicitó a la corona ayuda para fundar iglesias y hospital “donde se recojan los pobres y enfermos que a ella fueren”.⁶³⁶

En la ciudad de México fray Juan de Zumárraga mencionó además su gestión para dotar un hospital especializado en curar a los enfermos de bубas en el sitio donde pretendía construir la cárcel arzobispal. El hospital conocido bajo el nombre *Del Amor de Dios* sanaba a base de “agua del palo y buen regimiento y cuidado”⁶³⁷ a los enfermos que no recibían “en ningún cabo ni en el hospital del Marqués”.⁶³⁸ Según él mismo aseguró, el hospital se encontraba junto al solar que la Audiencia compró con los 200 pesos donados por la emperatriz para edificar la casa de doctrina de las hijas de los caciques, y en el que, para 1544 ya sólo vivían en ella cuatro o cinco indias mayores.⁶³⁹

La vulnerabilidad de los viajeros se mantuvo en alta escala durante la primera mitad del siglo XVI. Especialmente se destacó el riesgo de muerte en la ciudad de Veracruz. Una misiva personal de Álvaro Zambrano señaló ya en 1558 que “ha estado este puerto de la Veracruz tan peligroso que de 300 pasajeros que en seis navíos llegaron se han muerto los 200”.⁶⁴⁰ Se puede afirmar entonces que la variable mortandad debe tenerse muy en cuenta al momento de analizar los flujos de migración y asentamiento de familias hispanas en la Nueva España. Además del trayecto por mar, los viajeros debían sobrevivir a las condiciones de la nueva tierra y tal vez, a la muerte de alguno o algunos de sus acompañantes.

Los hospitales también ayudaron a la atención de los cuerpos de los indios. La llegada de enfermedades desconocidas hasta entonces en el Nuevo Mundo pegó con

⁶³⁶ Real Cédula, Isabel de Portugal a la Audiencia de México, Medina del Campo, 24 de abril de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, f. 70r y Real Cédula, Carlos V al virrey Antonio de Mendoza, Valladolid, 23 de agosto de 1538, AGI, México, 1088, L. 3, ff. 171v-172r.

⁶³⁷ Apéndice, Doc. 20, Carta, [Zumárraga al príncipe Felipe], México, 2 de junio de 1544, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 176.

⁶³⁸ Carta, [Zumárraga a Sancho García de Larraval], México, 23 de agosto de 1539, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, p. 185.

⁶³⁹ Apéndice, Doc. 20, Carta, [Zumárraga al príncipe Felipe], México, 2 de junio de 1544, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, pp. 178-177-178..

⁶⁴⁰ Carta 3, Álvaro Zambrano a Juan Martín en la Fuente del Maestre, México, 20 de enero de 1558, en OTTE, *Cartas privadas*, pp. 40-41.

mayor fuerza entre la población indígena. Los registros de la epidemia de 1545 hablan de la muerte de la tercera parte de la población a causa de la viruela. No obstante, no se pueden dejar de lado las enfermedades y malestares provocados por los trabajos excesivos y los malos tratos que peninsulares y esclavos negros daban a los indios, ya fuera encomendados, libres o herrados. La fundación de hospitales en pueblos de indios creció en proporción a la ocupación peninsular y, cabe señalarlo, fue bien aprovechada por los frailes de las diferentes órdenes (franciscanos, dominicos y agustinos) para llevar el cristianismo a los neófitos de la tierra.

Así lo relató fray Pedro de Gante al emperador Carlos en su carta de 1532. El franciscano explicaba que adjunto a la casa, escuela y capilla conocida como San José de los Naturales se había hecho también una *enfermería* “para los enfermos naturales donde, allende de los que en casa se enseñan, vienen otros a ser curados”, entre 300 y 400 personas aproximadamente según sus estimaciones.⁶⁴¹ En opinión del religioso, esta forma de alivio que buscaban los indios entre los frailes contribuía a la conversión y facilitaba el acercamiento físico y cultural porque “conocen la caridad que entre los cristinos se usa, y ansí son convivados a la fe y querernos bien, y conversar con nosotros”.⁶⁴²

La necesidad de atender la salud y acompañar la muerte dio razón de ser a esta forma muy específica de atención y articulación social tanto entre indios como entre españoles. Esta información cobra sentido puesto que los hospitales funcionaron como una corporación más dentro del entramado de formas de organización bajo las cuales se fue consolidando la sociedad virreinal. Sin embargo, se han destacado con mayor énfasis sus funciones en el área de la evangelización. La historiografía reciente, en particular las investigaciones de José Pardo-Tomás, ha denominado “medicina de la conversión” a las técnicas y métodos usados en los hospitales para acercar la doctrina cristiana particularmente en las fundaciones establecidas en pueblos de indios o de

⁶⁴¹ Carta, Fray Pedro de Gante a Carlos V, México, 31 de octubre de 1532, en TORRE VILLAR, *Fray Pedro de Gante*, p. 80.

⁶⁴² Carta, Fray Pedro de Gante a Carlos V, México, 31 de octubre de 1532, en TORRE VILLAR, *Fray Pedro de Gante*, p. 80.

mayor concentración indígena.⁶⁴³ El trabajo de Vasco de Quiroga en la provincia de Michoacán destacó de entre todos por su cantidad y eficacia pero no fue el único. Josefina Muriel en su sugerente trabajo sobre los *Hospitales de la Nueva España* muestra de manera sucinta las innumerables fundaciones hechas durante los siglos XVI al XVIII a lo largo del actual territorio mexicano, algunas más efímeras que otras. Sin embargo, llama la atención la proliferación de este tipo de corporaciones durante el siglo XVI y sobre todo la advocación más recurrente en sus denominaciones, a saber: “de la Concepción”. Muriel registró 116 hospitales bajo esta advocación fundados en ciudades y pueblos de indios a lo largo del territorio conquistado en la primera centuria de dominio peninsular.⁶⁴⁴

Aún no se ha indagado sobre la participación de mujeres dentro de las corporaciones hospitalarias; debieron formar parte de estas nuevas formas de organización puesto que muchas de ellas poseían conocimientos terapéuticos que bien pudieron favorecer la atención de enfermos y pobres. Está el ejemplo de aquella mujer no indígena llamada la Gallarda “que sabía de partera” y vivía en la ciudad de México hacia 1529. Tampoco se puede pasar por alto la existencia de médicas y parteras en la sociedad mesoamericana de las que casi nada se sabe todavía. Pero, independientemente de esto, fue un hecho que estas corporaciones no estuvieron pensadas para ellas de manera diferenciada. Por esa razón, la investigación que aquí se presenta no profundiza en ello.

En resumen, la administración de la Segunda Audiencia trajo consigo importantes cambios en la organización del nuevo reino con especial impacto en un grupo muy específico de mujeres: las viudas de conquistadores y primeros pobladores. En el proceso de reacomodo de encomiendas y la puesta en marcha de la política de concentración de los mejores pueblos en cabeza de la corona se aprovechó en muchos casos la muerte de los encomenderos titulares para despojar a los herederos de las

⁶⁴³ PARDO-TOMÁS, “La “Medicina de la Conversión” ”, pp. 19-21 y PARDO-TOMÁS, “Hospitals in Mexico City”, pp. 156-180.

⁶⁴⁴ MURIEL, *Hospitales de la Nueva España*, vol. 1, pp. 116 y 318.

mercedes otorgadas. Entre estos herederos estuvieron las viudas, peninsulares e indias, algunas mujeres principales, casadas con conquistadores y primeros pobladores.

Dentro del conflicto de largo alcance por la perpetuidad de las encomiendas, el problema de la sucesión en viudas e hijos, tanto legítimos como ilegítimos llevó a aplicar medidas paliativas, una cédula de 1536 permitió la transferencia de la titularidad en viudas y herederos legítimos. No obstante, la extinción de esta forma de remuneración y subsistencia continuó su camino con puntos de mayor o menor resistencia por parte de los vecinos, viudas, hijos e hijas de conquistadores y primeros pobladores.

Para atenuar la constante amenaza de los colonos de despoblar la tierra, se insistió en el incremento de la población por medio de la reunión de esposos o bien, por la llegada de nuevos vecinos. Al mismo tiempo, se favoreció la fundación de nuevos núcleos políticos hispanos, como la ciudad de Los Ángeles y se fortalecieron otros, como en el caso de Antequera nombrada cabeza de obispado hacia 1535. En este proceso, las ciudades de españoles irán incrementando su fuerza política y su visibilidad. Sus calles irán concentrando a la población hispana, hombres y mujeres, dispersos entre los indios, pero también a mestizos, mestizas y algunas indias casadas con peninsulares. Al tiempo que esta concentración se iba dando, los problemas derivados de la orfandad de viudas y niños y niñas huérfanos requirió entonces de una mayor atención por parte de ayuntamientos y personas seculares. Por este motivo, como se verá en el siguiente capítulo, la participación de los cabildos de las ciudades españolas, de vecinos y pobladores en relación con el tema de la atención a mujeres irá en aumento.

El ritmo de asentamiento y congregación en ciudades hispanas, aunque constante, se vio pausado por los altos índices de mortandad. La consecuencia inmediata fue la orfandad de los miembros de la familia que conseguían sobrevivir a peligros de viaje, enfermedades, incursiones de conquista, riñas políticas o adaptación a un clima y a una dieta diferente. Los testimonios disponibles en las muy diversas fuentes llevan a plantear un escenario más adverso para las mujeres y para los niños. Los registros de quejas y peticiones levantados durante la década de 1530 demuestran

la situación desfavorable de muchas viudas y otras tantas mujeres, indias y españolas, que acusaron pobreza y necesidad. Destacan, sin embargo, aquellas que se organizaron para sobrevivir bajo el amparo del espacio doméstico, procurándose alivio, refugio y en la medida de lo posible, un mejor futuro.

Las mujeres indias no desaparecieron. Pero sí se les dejó de prestar atención diferenciada. En la medida en que las ciudades y los pueblos de indios se iban diferenciando de las hispanas, sus mujeres y sus problemas también debieron pasar a ser atendidos por sus nuevos líderes. Con mucha probabilidad, los hospitales fundados en sus núcleos políticos albergaron a muchas de ellas, pero hasta no emprender una investigación particular sobre sus destinos, con un método apropiado y, de preferencia, con conocimiento de lenguas indígenas, cualquier idea quedará por el momento como una hipótesis a demostrar.

CAPÍTULO 5. MONASTERIOS Y COLEGIOS (1542-1555)

Una vez finiquitado el ensayo monástico evangelizador de las casas para indias en pueblos indígenas cuidados por los franciscanos y dirigidos por el obispo Zumárraga, fundar otro tipo de “monasterios” para mujeres apareció como nueva preocupación, ahora por parte de los vecinos de la ciudad de México.

El crecimiento de la población europea, a pesar de la mortandad y su concentración en la capital novohispana aunado a los cambios político administrativos que experimentaron las Audiencias de las Indias provocaron que para la década de 1540 surgieran nuevos problemas asociados a la protección de la población femenina. Los vecinos comenzaron a fundar y a exigir a la corona la aprobación de espacios para educar y resguardar a lo que definieron como “sus mujeres”. La generación descendiente de conquistadores y primeros pobladores requería, a decir de sus padres, un lugar en la nueva tierra. Por eso hicieron llegar varias solicitudes al Consejo de Indias pidiendo la fundación de monasterios “de monjas” para sus hijas “legítimas y naturales”. Pero mientras esperaban la aprobación y los recursos para ello, algunos prominentes vecinos de la ciudad impulsaron la fundación de “Colegios para doncellas”, cuyo objetivo también era favorecer a mujeres jóvenes emparentados con ellos.

Los “monasterios de monjas” y los “Colegios de doncellas” se pensaron entonces por los conquistadores y primeros pobladores como las mejores opciones para resolver el apremiante problema de encontrar dónde resguardar, a niñas, muchas de ellas huérfanas, pero muchas otras hijas ilegítimas y mestizas. A partir de la década de 1540 los vecinos de la ciudad de México y de Puebla de los Ángeles comenzaron a promover la fundación de corporaciones para cuidar, doctrinar e instruir a las mujeres de la nueva generación. Indirecta aunque estrechamente relacionado, solicitar los permisos para establecer un monasterio e impulsar la construcción de lugares de resguardo femenino equivalía a echar raíces definitivamente en la Nueva España. Los primeros conquistadores y pobladores dieron el paso definitivo en el proceso de arraigo ofreciendo un lugar en la nueva sociedad a sus niñas y a sus mujeres.

Monasterios de monjas como necesidad de los vecinos. Las solicitudes de la ciudad de México (1537 y 1542)

En 1542 el ayuntamiento de México comisionó al licenciado Francisco de Loaisa (oidor de la Real Audiencia) y al veedor Peralmíndez Cherino como procuradores ante la corte para negociar una serie de solicitudes a favor de la ciudad. Entre los varios capítulos se pedía la fundación y dotación no de uno sino de dos monasterios de monjas, de preferencia uno adscrito a la orden de menores y el otro a la de predicadores. Las autoridades locales debieron conceder a la petición un alto grado de importancia ya que se encuentra entre los primeros puntos que los procuradores debían presentar al rey.

Después de enumerar las principales preocupaciones de los conquistadores y primeros pobladores (perpetuidad de la encomienda, dinero para la ciudad y control de rebeliones) la instrucción a los procuradores mandaba solicitar el permiso para establecer dos corporaciones que se relacionan directamente con las nacientes generaciones. En primer lugar, se pedía la creación de una universidad para los hijos de los españoles y de los naturales con el objetivo de que “aprendan y se ocupen de toda virtud e buenos ejercicios”.⁶⁴⁵ E inmediatamente, se enlistó la necesidad que tenía la ciudad de dos monasterios donde “se metan e sean monjas” las “doncellas hijas de españoles, legítimas y naturales, hijas de personas honradas y principales” que por falta de dote y “otros justos impedimentos” no se podían casar.⁶⁴⁶

La solicitud de la ciudad para fundar universidad y monasterios de monjas presupone un crecimiento considerable de la población joven.⁶⁴⁷ La Nueva España llevaba 21 años de construcción y las necesidades de los conquistadores y primeros pobladores comenzaban a cambiar. Ahora se pedía para ellos pero también para sus hijos. Estos monasterios de monjas, a diferencia de los administrados por Zumárraga y los franciscanos, se pensaron específicamente para las mujeres jóvenes, con padres

⁶⁴⁵ Doc. 24, “Capítulos que por instrucción y delegación de la Ciudad de México fueron expuestos ante S. M. por los procuradores Loaiza y Cherinos”, México, 28 de noviembre de 1542, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 112.

⁶⁴⁶ Doc. 24, “Capítulos que por instrucción y delegación de la Ciudad de México fueron expuestos ante S. M. por los procuradores Loaiza y Cherinos”, México, 28 de noviembre de 1542, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 112.

⁶⁴⁷ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *El poder de las letras*, pp. 223-224. La relación entre Universidad y Convento de monjas ya fue destacaba por Diana Barreto. BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 138-150.

europeos (se presupone) pobres que no podían dotarlas, o no lo suficiente, para el matrimonio o bien, a juicio de sus padres no podían casarse o no debían casarse.⁶⁴⁸

Hasta el momento este cambio se ha explicado a partir del empobrecimiento generalizado de los conquistadores y primeros pobladores consecuencia de la tasación y apropiación de encomiendas por parte de la corona. También se ha argumentado la necesidad del grupo encomendero de hacerse de lugares que propiciaran “la estratificación y diferenciación de las mujeres” y en abierta oposición al mundo indígena.⁶⁴⁹ Y finalmente, no pueden olvidarse los trabajos que defienden la hipótesis de la existencia de una sobreoferta de mujeres peninsulares y criollas casaderas.⁶⁵⁰ No obstante, si el poblamiento se fortalecía con la formación, multiplicación y asentamiento de familias cristianas, y estas apenas iban en aumento en 1542 con la migración de mujeres peninsulares y el nacimiento de hijos legítimos en la Nueva España cabe preguntarse, ¿por qué la ciudad pedía dos monasterios para formar monjas?

Hay un aspecto que la historiografía ha obviado y otro que ha pasado totalmente por alto. En primer lugar, casi todas las investigaciones dan por hecho que las hijas de los conquistadores son “criollas”, es decir, que son hijas de hombres y mujeres peninsulares nacidas en el Nuevo Mundo. De ahí la explicación que encuentra en la solicitud de la ciudad una “exclusión” del mundo indígena. Se minimiza la referencia de las dos calidades de niñas hijas de españoles: unas legítimas y otras naturales. En ambos casos, lo que marcaba la diferencia era la situación sacramental de sus padres (es decir, el matrimonio) no la procedencia de las madres. Sin embargo, este argumento por sí sólo no demuestra nada. De ahí que sea necesario recurrir al aspecto que no ha llamado la atención en la historiografía: la mención a las personas “principales”.

En febrero de 1538, Isabel de Portugal envió una cédula a la Audiencia de México explicando que se había discutido en el Consejo de Indias un problema que afectaba el “servicio y prehemynençia real”. A saber, el hecho que muchos indios de

⁶⁴⁸ No me refiero en ningún momento a cualidades físicas. Es probable que uno de esos impedimentos fuera su calidad de ilegítimas.

⁶⁴⁹ BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 141-142, 149-150.

⁶⁵⁰ RATTO, “Monjas, mecenas y doctores”, pp. 241-242.

la nobleza mesoamericana se hacían llamar “señores” de sus pueblos. Por lo que ella ordenaba que:

no consintais ni dys lugar que de aqui adelante ninguno de los dichos yndios prinçipales de los dichos pueblos se llame ny yntitule señor dellos *salvo prinçipales dellos*⁶⁵¹

Ya Bernardo García había señalado que los peninsulares hicieron tabla rasa de la nobleza indígena y así la utilizaron. Al momento de nombrarla no reconocieron las diferencias ni las jerarquías que existían en ella. Otras tantas investigaciones también demuestran el uso del término “principales” para referirse genéricamente a la nobleza indígena o lo que los españoles reconocieron como tal.⁶⁵² Cabe entonces preguntarse ¿por qué se incorpora el término en la petición de la ciudad? ¿acaso se está pensando en juntar doncellas de ambos padres? Es decir, ¿de españoles e indios principales en una sola casa, en un sólo monasterio? Esto sin duda, abonaría al debate historiográfico reciente que postula un “ensayo de articulación social” al sureste de la ciudad de México durante la primera mitad del siglo XVI que favorecía una convivencia interétnica, tal como lo han demostrado recientemente Jessica Ramírez y Rossend Rovira-Morgado.⁶⁵³

Sin duda, había gran cantidad de mujeres casaderas, de diferentes calidades, según se mostró en los apartados anteriores, pero sin posibilidad de ser dotadas para el matrimonio. Esto lleva a plantear un tipo de orfandad que se relacionó menos con la calidad de la mujer y más con el tipo de pobreza que impedía cualquier tipo de dotación para una mujer en edad de casarse. El ejemplo de las viudas es muy esclarecedor. Si una viuda mantenía en su casa a 12 mujeres, le sería imposible dotar a todas suficientemente para casarlas y además mantenerse ella y su casa. Y aunado a esto, parece que ningún hombre estaba dispuesto a casarse con una mujer sin recibir algo a cambio.

⁶⁵¹ Real Cédula, La reina a la Audiencia de México, Valladolid, 26 de febrero de 1538, AGI, México, L. 3, f. 2r. El subrayado es mío.

⁶⁵² GARCÍA MARTÍNEZ, “Los años de la Conquista”, p. 183; GONZÁLEZ-HERMOSILLO, “La nobleza indígena”, p. 42; ROMERO FRIZZI, “Reflexionando”, pp. 48-49 y LAZCARRO, “Los trastornos de la *pax hispánica*”, pp. 44-45.

⁶⁵³ RAMÍREZ Y ROVIRA, “El sureste de la ciudad de México”, pp. 203-233.

En una de sus cartas, el obispo Zumárraga relató el caso de Pedro de Frunez, un conocido suyo al que pensaban “casar con alguna que tenga indios” para que viva de ellos puesto que el no saber algún oficio le impediría generar alguna riqueza y sobrevivir en Nueva España una vez gastado lo poco que trajera consigo.⁶⁵⁴ Párrafos antes Zumárraga insistía en que todo aquel maestro u oficial que decidiera viajar a la Nueva España tenía un futuro alentador porque “venidos no se descontentarán de la tierra; oficiales ganan” a diferencia de quienes sin indios no saben hacer otra cosa para sustentarse que robar.⁶⁵⁵

Para 1542 se puede afirmar que la cantidad de hijos ilegítimos y naturales había crecido notablemente, muchos de ellos eran mestizos que necesitaban encontrar un lugar en la sociedad que comenzaba a organizarse en cabildos y a marcar una división cuando menos discursiva entre los gobiernos indios y los españoles, y consecuentemente entre los problemas de unos y de otros.⁶⁵⁶ La condición indeterminada de los mestizos los hacía más asimilables a los hispanos, sin embargo, alguien debía de encargarse de educarlos como tales y ubicarlos socialmente después, para que no propiciaran desórdenes *a posteriori*.

Por medio de diversas personas el rey era informado de la necesidad de atender a la población femenina mestiza que no dejaba de crecer. Por ejemplo, en 1549 el prior de la orden de San Agustín, fray Juan Cruz le escribía al rey que:

en estas partes ay muy grande neçessidad del que Vuestra Magestad provea algun medio para que las mestizas hijas de españoles y de indias se recojan en alguna casa a donde sean enseñadas y se crien en buenas costumbres para que alli salgan a casarse o a tomar algun estado en que a dios sirvan, porque ay gran copia dellas y de no tener este remedio redunda que dan muchos malos ejemplos a estos naturales y andan muy muchas perdidas sin que nadie les vayan a la mano.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Carta, [Zumárraga a Suero del Águila], México, 17 de septiembre de 1538, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 168.

⁶⁵⁵ Carta, [Zumárraga a Suero del Águila], México, 17 de septiembre de 1538, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 167.

⁶⁵⁶ RAMÍREZ y ROVIRA, “El sureste de la ciudad de México”, pp. 232-233.

⁶⁵⁷ Carta, “Fray Juan Cruz, prior de San Agustín al Rey”, México, 12 de junio de 1549, AGI, México, 280, N. 40, f. 235r-235v.

En estos informes se hizo referencia únicamente a un tipo de mestizas: las hijas de españoles con indias. Lo que no se debe perder de vista porque no se encuentran solicitudes semejantes para otro tipo de población nueva por el momento, a pesar de que hubo cédulas que llamaron la atención al amancebamiento entre indias y negros. Por otro lado, estos informes confirman el hecho de que el contacto sexual entre españoles e indias no cesó ni disminuyó con la llegada de mujeres españolas. Al contrario, parece haberse incrementado con las nuevas oleadas migratorias y concentrado en las ciudades de mayor presencia hispana.

Dentro de la carta del provincial hay otro dato que subraya la preocupación particular por las mujeres mestizas. Fray Juan Cruz reconoció los avances asegurando que no estaban del todo abandonadas pero subrayó la insuficiencia de lo hecho hasta ese momento. Aunado a esto aseguró que a los mestizos varones se les había atendido ligeramente mejor. Con mucha seguridad, es posible que el prior se refiera a la fundación del Colegio de San Juan de Letrán de 1547.⁶⁵⁸ Por eso, su solicitud iba a encaminada a pedir se favoreciera de la misma forma a las mestizas para evitar inconvenientes futuros. Fray Juan Cruz afirmó que:

Algun remedio se a comenzado a poner en ello y es muy neçessario que
Vuestra Magestad socorra con el mismo fabor que a dado a los mestizos
porque en ello hara Vuestra Magestad muy gran servicio a nuestro señor
y muy gran merçed a esta republica miserable y muy dessosegada⁶⁵⁹

Llamar a los mestizos “republica miserable y muy desosegada” era una advertencia fuerte al rey. Ya Magnus Lundberg, en su estudio sobre la administración del arzobispo Montúfar, demostró que el concepto *miserable* se asoció en la época con la falta de recursos (pobreza), de fuerza y de ánimo, en suma, con gente que necesitada de dirección y protección.⁶⁶⁰ Caroline Cunill, quien también ha trabajado el término, lo presenta como una categoría jurídica a partir de la cual se entendieron sobre todo a los indios de la América española. No obstante, la relación del adjetivo *miserable* con personas necesitadas de algún tipo de auxilio (material y jurídico) o bien, en clara

⁶⁵⁸ GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, pp. 223-231.

⁶⁵⁹ Carta, “Fray Juan Cruz, prior de San Agustín al Rey”, México, 12 de junio de 1549, AGI, México, 280, N. 40, ff. 235-235v.

⁶⁶⁰ LUNDBERG, *Unificación y conflicto*, p. 188.

desventaja frente a la población hispana, se mantiene, así como la obligación del rey o de los obispos de favorecerlos.⁶⁶¹ Por lo tanto, el descuido de los mestizos en situación de abandono y presentados también bajo la condición de miserables, significó un llamado de atención para las autoridades pero también dejó ver un peligro latente para el orden social porque aunado a su aumento, estos niños y niñas crecían “sin ley ni fe”,⁶⁶² lo que equivalía a decir que se formaban sin rey ni dios, los dos articuladores básicos de la sociedad colonial que se buscaba arraigar en la Nueva España.

Algunos hijos e hijas nacidos dentro de legítimo matrimonio también comenzaron a padecer por falta de una buena dote o herencia. La orfandad de algunos y la exacerbada búsqueda de nobleza por parte de otros conquistadores y pobladores por medio de la máxima concentración de hacienda y el establecimiento de alianzas matrimoniales con familias de mayor tradición hispánica, llevó a que hijas e hijos segundones tuvieran mayor dificultad para sobrevivir al futuro inmediato. Tal y como se verá en los siguientes apartados, la carrera de religión ofreció una salida a gran cantidad de descendientes y nuevos migrantes.

En la solicitud que hizo la ciudad de México en 1542 también subyace el valor utilitario y poco devoto que el ayuntamiento vio en la fundación de un monasterio de monjas. Los vecinos tenían un incentivo, sus hijas, pero no la convicción de ponerlas al servicio de la divinidad sino de ampararlas y resguardarlas en primer lugar. Además, la insistencia de la ciudad porque las futuras monjas estuvieran sujetas a las órdenes regulares (franciscanos y dominicos) y no al obispo tampoco fue casual. Estas órdenes religiosas trabajaron de la mano con los conquistadores, primeros pobladores y caciques indígenas durante las primeras décadas de ocupación.⁶⁶³ Sin embargo, y a pesar de las diferencias que nacieron entre ellos y que se acentuaron en relación con el tema de la defensa de los indios macehuales, los religiosas seguían siendo un aliado poderoso de los vecinos para hacer contrapeso a los obispos y a su creciente

⁶⁶¹ CUNILL, “El indio miserable”, pp. 231-234 y para un balance historiográfico sobre el uso y transformación del término jurídico en territorios americanos de la monarquía española, CUNILL, “L’Indien, personne misérable”, pp. 21-37.

⁶⁶² Núm. 24, Carta, “Fray Juan de Zumárraga al príncipe Felipe”, México, 4 de diciembre de 1547, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 227.

⁶⁶³ ISRAEL, *Razas, clases sociales*, pp. 58-61.

jurisdicción. No obstante, la petición de la ciudad respecto al tema de los monasterios de monjas fue desestimada con la nota al margen que aclaró: “por ahora no ha lugar”.

En 1561, la ciudad volvió a enviar procuradores a la corte para solicitar la fundación de un monasterio de monjas específicamente de la orden de Santo Domingo. Desde 1541 funcionaba, a manera de monasterio, el de la Concepción de la Madre de Dios, que no era propiamente franciscano a pesar de que Zumárraga lo inició, pero sí había quedado a cargo del arzobispo en turno (fray Alonso de Montúfar) y era atendido espiritualmente por sacerdotes dominicos mientras tanto. Sin embargo, la ciudad insistía en tener otro de la orden de predicadores tal como lo había pedido en 1542. Con este fin, la ciudad libró 100 pesos de minas para fray Tomás de la Corte en 1561.⁶⁶⁴

El apoyo brindado por las órdenes religiosas a los intereses de los vecinos de la ciudad en el tema de la fundación de monasterios de monjas tal y como se mencionó en apartados anteriores, ya se había hecho patente. El vicario general de los dominicos de Nueva España elevó la petición de un vecino para pedir la fundación de una casa para mestizas hijas de conquistadores en 1533. El prior de la orden de San Agustín, fray Juan Cruz, en sus cartas también había solicitando se favoreciera a las mestizas en 1549. En suma, la colaboración entre religiosos y pobladores continuaba aunque no quedaba exenta de procesos de negociación y cabildo. Las alianzas de ninguna forma se dieron de manera natural y sin oposición. Pero la colaboración entre el cabildo de la ciudad y las órdenes religiosas encontró mayor continuidad que otras.

Al final de su solicitud, el ayuntamiento de la ciudad de México refirió la conquista de Granada como argumento para justificar y presionar los permisos de las fundaciones monacales. La petición expresaba que:

E pues los Reyes Católicos, progenitores de S. M. los fundaron y dotaron en la cibdad de Granada, que se ganó como se ha ganado este reino, con más justa cabsa S. M. lo debe hacer en estas partes, pues dello resulta servicio a Dios Nuestro Señor e de S. M. e gran merced, pró e utilidad a

⁶⁶⁴ Acta, 31 de enero de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, p. 444. La solicitud del monasterio de monjas de la orden de Santo Domingo se reitera en las instrucciones que el Cabildo de la ciudad dio a García de Albornoz en 1561. “Instrucción para corte”, 3 de octubre de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, p. 495.

los españoles en ellos por la seguridad del estado de las tales doncellas.⁶⁶⁵

No cabe duda de que, al equipararse con Granada, las autoridades de la ciudad de México se mostraron tan merecedores de lo que pedían como aquellos guerreros de la Reconquista. Anclaron en sus proezas béticas el mérito por el cual la corona debía favorecer sus solicitudes. Pero, además, transparentaron el servicio y merced que ellos tendrían y no sus hijas con la fundación de los monasterios.

De igual forma, la relación entre el ennoblecimiento familiar y una fundación conventual femenina tan defendido por la historiografía conventual femenina, la tuvo muy presente Hernán Cortés.⁶⁶⁶ Tan prestigiosa era la fórmula a mediados del siglo XVI que el conquistador eligió un monasterio de monjas como morada final de sus restos mortales y los de su descendencia legítima. En la primera cláusula de su testamento, Hernán Cortés sabiendo que moriría en los alrededores de Sevilla, estipuló que deseaba que sus restos descansaran en la Nueva España, específicamente en su villa de Coyoacán. Por lo tanto, mandó a su sucesor que pasados 10 años de su muerte llevara sus huesos a la Nueva España y:

allí les den tierra en el monasterio de monjas que mando hacer y edificar en la dicha mi villa, intitulado de *la Concepción*, de la orden de Sanct Francisco, en el enterramiento que en el dicho monasterio mando hacer para este efecto. El cual señalo y constituyo por mi enterramiento y de mis sucesores.⁶⁶⁷

Las únicas cosas que Hernán Cortés especificó fue la advocación a la que se debía consagrar el convento (*La Concepción*) y la jurisdicción a la que se debería adscribir (franciscanos). Los detalles de la fundación (edificación, ocupación y dotación) los encargó a su esposa Juana Zúñiga y a su sucesor legítimo.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Doc. 24, “Capítulos que por instrucción y delegación de la Ciudad de México fueron expuestos ante S. M. por los procuradores Loaiza y Cherinos”, México, 28 de noviembre de 1542, en CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos*, p. 112-113.

⁶⁶⁶ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 44; BARRETO, “La fundación”, pp. 141-142.

⁶⁶⁷ “Testamento de Hernando Cortés”, Sevilla, 11/12 de octubre de 1547, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 4, pp. 314-315. El subrayado es mío.

⁶⁶⁸ “Testamento de Hernando Cortés”, Sevilla, 11/12 de octubre de 1547, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 4, p. 316.

Al conquistador no le importó si el convento era de utilidad en la Nueva España, o si la villa era el mejor lugar para fundarlo, o qué mujeres ingresarían, ni siquiera tenía proyectado el ingreso de algún grupo de mujeres en particular, simplemente mandó construir y dotar un convento femenino por el prestigio que su construcción aparejaba. Cortés deseaba enterrarse en un espacio sagrado, asegurar oraciones por su alma y recalcar la calidad de su estirpe legítima al asumir el costo de edificación de un monasterio femenino.

Este aspecto es el que precisamente confirman las tesis que defienden Jacqueline Holler⁶⁶⁹ y Diana Barreto.⁶⁷⁰ La fundación de un monasterio femenino promovido por la élite secular sí buscaba el prestigio simbólico y nobiliario que les daba la corporación. Tal y como lo definió Ángela Atienza para los territorios peninsulares, la fundación de un monasterio femenino en la España Moderna se relacionó directamente con las necesidades de las más poderosas familias locales que buscaban ennoblecimiento, legitimación y diferenciación social.⁶⁷¹ Sin embargo, en el Nuevo Mundo de la Monarquía española estas propuestas, aunque existieron, no se concretaron porque la corona impidió la consolidación de élites locales poderosas y su expresión en patronatos y en grandes construcciones. De ahí que es posible afirmar que estos motivos nobiliarios sí se buscaron radicar en las fundaciones monásticas femeninas pero no se concretaron en los modos ibéricos, en este caso particular, por los múltiples problemas del único conquistador con título nobiliario en Nueva España, y por la fuerza del patronato real sobre la iglesia en Indias.

José Luis Martínez afirmó que el monasterio del marqués no se edificó por insuficiencia de dinero.⁶⁷² La situación política de la Nueva España a mediados del siglo XVI y las dificultades de sus descendientes en la dura década de 1560 tampoco favorecieron el cumplimiento de su voluntad, es decir, la fundación de un monasterio de monjas en Coyoacán. No obstante, se deben señalar algunos indicios que muestran

⁶⁶⁹ HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 44.

⁶⁷⁰ BARRETO, “La expansión de la orden”, pp. 41-42.

⁶⁷¹ ATIENZA, *Tiempos de conventos*, pp. 187-193.

⁶⁷² Nota 4. “Testamento de Hernando Cortés”, Sevilla, 11/12 de 1547, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 4, p. 315.

una correspondencia muy cercana entre el Hospital, conocido hoy día como el Hospital de Jesús y el monasterio que se debía dedicar a La Concepción.

El papa Clemente VII concedió a Cortés mediante una Bula, el patronato del hospital que edificó “debajo de la invocación de la Virgen Santa María”⁶⁷³ así como de todas las iglesias y hospitales que lograra fundar posteriormente. Sobra decir, que la corona le suprimió el ejercicio de este privilegio. No obstante, por otros testimonios sabemos que las personas se referían a él como el hospital y la iglesia de La Concepción. Por ejemplo, Juan Díaz, en su declaración presentada ante el fiscal del Santo Oficio en noviembre de 1547 señaló que después de haber sido capellán de Hernán Cortés “sirvió de Capellán en el hospital de Ntra. Señora de la Concepción de esta ciudad”⁶⁷⁴ La confusión se acrecienta hacia 1598, año en que el registro de cuentas del hospital incluyó en el nombre dos corporaciones más: un colegio y un monasterio. El registro lo presentó como “ospital de nuestra señora colegio e monasterio que mando fundar el valeroso don fernando cortes marques del valle”.⁶⁷⁵ El hospital, aunque se le llamó de La Concepción, no se relaciona con el monasterio de monjas. Tuvieron el mismo nombre en el siglo XVI pero, como se verá en adelante, fueron desde sus inicios dos corporaciones diferentes, y edificadas en distintos espacios.

Por último, en el asunto de la última voluntad de Cortés habrá que subrayar el contraste de los deseos del conquistador con los de su legítima esposa Juana de Zúñiga. Si bien, Cortés esperaba que su descendencia (presuponemos que esto incluía a toda su parentela, su familia en sentido extenso) se enterrara en México, su esposa Juana parecía no compartir la idea. La marquesa regresó a la península hacia 1550 y vivió en Sevilla hasta su muerte. Fue una mujer muy longeva, falleció a los 74 años. Y en su testamento pidió ser enterrada en el monasterio de monjas dominicas llamado de la Madre de Dios, el lugar donde pasó sus últimos años junto a su hija Catalina fallecida en 1575 y a su nuera Ana Ramírez de Arellano, la primera esposa del segundo Marqués

⁶⁷³ Doc. 154. Bula, “Patronato del hospital”, Roma, 16 de abril de 1529, en MARTÍNEZ (ed.), *Documentos cortesianos*, v. 3, p. 43.

⁶⁷⁴ Extracto de los procesos seguidos a Diego Díaz clérigo por amancebado, homicida y otros delitos, febrero de 1542 – 28 de diciembre de 1547, en PROCESOS DE INDIOS, p. 246.

⁶⁷⁵ “Cuentas que presentan los administradores de las rentas, obras y censos del Hospital de Nuestra Señora de La Concepción fundado por Hernán Cortés, Marqués del Valle de Oaxaca”, AGN, Hospital de Jesús, vol. 21, leg. 11.1, exp. 1, f. 472.

del Valle muerta en 1578.⁶⁷⁶ En aquel monasterio sevillano también descansó durante un tiempo Juana, la hija menor de los marqueses, fallecida en 1588 tan sólo tres años después que su madre.⁶⁷⁷ De tal manera que los restos de cuatro miembros de la familia del Marqués del Valle se quedaron en Sevilla mientras que los de Cortés habrían regresado a México en 1566.⁶⁷⁸

El monasterio de la Madre de Dios

La discusión historiográfica respecto a lo que existía bajo el nombre de Monasterio de la Madre de Dios sigue dando de qué hablar. La mayor parte de los estudios históricos han argumentado que la falta de documentación impide saber con claridad qué era y cómo funcionaba aquel monasterio.⁶⁷⁹ Sin duda, el desconcierto historiográfico se relaciona directamente con el presupuesto que sostiene la mayor parte de las investigaciones, a saber, que la casa de doctrina de nobles indias, el Monasterio de la Madre de Dios y el convento que terminó por llamarse de La Concepción comparten

⁶⁷⁶ Falta indagar sobre el paradero de los restos de Ana de Arellano. Sorprende el hecho de que ya no estén actualmente en Sevilla. Según Sergio Ramiro, quien recupera la investigación de Celestino López Martínez, afirma que Martín Cortés en su testamento firmado en 1589 dispuso en primer lugar ser enterrado junto a su segunda esposa Magdalena de Guzmán, y en el caso de no querer ella, mandó que sus restos fueran llevados junto con los de su primera esposa, Ana de Arellano enterrada en la Madre de Dios de Sevilla, a la Nueva España para ser depositados junto a los de su padre Hernán Cortés. RAMIRO RAMÍREZ, “Encargos artísticos”, p. 155.

⁶⁷⁷ Parece haber una confusión entre Vicens y Martínez en relación con el tema de las esculturas orantes que se encontraban en el monasterio de la Madre de Dios y que fueron talladas para las tumbas de la marquesa y una de sus hijas. Martínez asegura que la hija a la que se dedicaba la escultura era Juana, la hija menor, mientras que Vicens dice que era Catalina, la hija soltera muerta en 1578. VICENS HUALDE, *Juana de Zúñiga*, pp. 37-40 y MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 520, 524-526. Por la documentación que cita Vicens y gracias a la investigación de Sergio Ramiro Ramírez sabemos con seguridad que era Catalina, y que fue Juana, la hija menor, quien encargó las esculturas que actualmente se encuentran en el monasterio de Santa María de las Cuevas, también conocido como La Cartuja. Los restos de Juana Cortés debían reposar unos años en una cripta el monasterio de la Madre de Dios para finalmente pasar al monasterio de la Cartuja, donde se enterraban los miembros de la familia Enríquez de Ribera, al lado de su esposo. Sin embargo Sergio Ramiro afirma que su sepultura ha desaparecido de ahí, sin saber por qué y se ignora su paradero actual. RAMIRO RAMÍREZ, “Encargos artísticos”, pp. 154 y 158.

⁶⁷⁸ MARTÍNEZ, *Hernán Cortés*, pp. 779-795. Después de muchos vaivenes todavía hoy, los restos del conquistador descansan en la iglesia del Hospital de Jesús, la que fuera corporación de su patrocinio en el siglo XVI.

⁶⁷⁹ AMERLINCK DE CORSI, “Los primeros beaterios”, p. 16.

el mismo origen en tanto que representan una evolución o el proceso de definición de una misma cosa.⁶⁸⁰

Sin embargo, otro tipo de documentación puede ayudar a comprender que la casa que sirvió de doctrina para las indias hijas de caciques no fue la misma que albergó al monasterio de monjas. Entre los primeros procesos inquisitoriales dirigidos por fray Juan de Zumárraga se mencionó varias veces un monasterio llamado de *Santa Clara* que servía de refugio, lugar de castigo y adoctrinamiento a mujeres sentenciadas por la justicia inquisitorial o víctimas de los infractores. El registro más temprano data de 1536, lo que lleva a suponer que era el nombre con el que se conocía la casa de doctrina de las indias por aquellos años.

A este monasterio de *Santa Clara* enviaron a re-doctrinar a María, hija de Antonio Tecatecle, indio otomí acusado de continuar practicando ritos paganos después de bautizado, y sentenciado junto con su hermano Alonso Tanixtecle. La sentencia mandaba a María:

que esté en el monasterio de Santa Clara, de esta cibdad, por tanto tiempo quanto fuere nuestra voluntad, para que allí sea informada y sepa que el dicho delito que cometió es grave pecado⁶⁸¹

El pecado del que se le acusaba era vivir como manceba de su padre y haber parido dos hijos suyos. Lorenzo Suárez, vecino de México, en su declaración llegó a afirmar que su padre Tecatecle la tenía “por diosa” y que además de tener dos hijos con ella, era la encargada de recolectar “los tributos para los papas”, es decir, para los antiguos sacerdotes. El testimonio de ella contenido en el proceso, negó la relación consanguínea. María, según la traducción de la lengua, al igual que Alonso Tanixtecle, aseguró que no era hija de Tecatecle, que ella “le tiene por padre, por haber sido marido de su madre”, que sí parió dos hijos pero que sólo uno vivía todavía, que no sabía que era pecado vivir como mujer de su padre y que él la había forzado a ello.⁶⁸² Zumárraga

⁶⁸⁰ LEJARZA, “Expansión de las clarisas”, 14:56, pp. 160-184; AMERLINCK DE CORSI, “Los primeros beaterios”, pp. 8-16 y BARRETO, “La fundación del convento”, pp. 138-157.

⁶⁸¹ Proceso del Santo Oficio contra Tecatetl y Tanixtetl, indios por idólatras, México, 28 de junio de 1536 - 23 de octubre de 1536, en PROCESOS DE INDIOS, p. 15.

⁶⁸² Proceso del Santo Oficio contra Tecatetl y Tanixtetl, indios por idólatras, México, 28 de junio de 1536-23 de octubre de 1536, en PROCESOS DE INDIOS, p. 14.

mandó depositar a María en la ciudad de México mientras que a su padre y tío los envió al monasterio de Tula, de donde dijeron ser originarios, para que el guardián franciscano los mantuviera recluidos ahí hasta que se mandara otra cosa.

Este mismo año Francisco Vázquez denunció ante el obispo a su compañero Juan Franco, lapidario, por usar hechicerías de los indios, tener una esclava india llamada Beatriz (Beatrizita) como su manceba y por haber “echado a su muger legitima de su casa”. Lo interesante fue que Vázquez afirmó que su esposa legítima, Ana de Gallegos “estaba en el monasterio de santa clara” de la ciudad de México.⁶⁸³ El año siguiente (1537) y después de haber declarado Ana de Gallegos, Juan Franco pareció ante las autoridades religiosas y confirmó que durante uno de sus viajes a Nochistlan dejó en el “monasterio” a su mujer.⁶⁸⁴ La india Beatriz le había dicho echando suertes a Juan Franco que “la beata queria tener a su muger en el monasterio y que ella no queria”.⁶⁸⁵ No obstante, la acusación del fiscal del Santo Oficio, el tesoro de la catedral Rafael Cervanes, señaló que la había dejado en el “monasterio de la madre de dios desta ciudad”.⁶⁸⁶

Todo apunta a que en 1537 aquel monasterio llamado por algunos de *santa Clara* también era conocido y referido con el nombre *de la Madre de Dios*. Sin embargo, no deja de ser llamativo el hecho de que sea denominado con nombres tan diferentes en un mismo expediente. Mientras los vecinos, en el caso de Juan Franco, se refirieron a él como monasterio de *Santa Clara*, el tesorero de la catedral y fiscal del Santo Oficio lo denominó *de la Madre de Dios*. Este último nombre también aparece en un documento notarial datado en 1536. La memoria testamentaria de Miguel García

⁶⁸³ [Denuncia de Francisco Vazquez, México, 14 de agosto de 1536] en “Proceso del Santo Oficio contra Juan Franco”, México, 1536-1537, AGN, Inquisición, vol. 38, exp. 1, f. [2r]. Agradezco a mi director Gabriel Torres el haber llamado mi atención sobre este expediente y haber compartido su contenido. La incorporación a esta investigación de fuentes inquisitoriales mucho le deben a sus investigaciones y aportes al tema.

⁶⁸⁴ [Declaración de Juan Franco, México, 31 de julio de 1537] en “Proceso del Santo Oficio contra Juan Franco”, México, 1536-1537, AGN, Inquisición, vol. 38, exp. 1, f. [7r].

⁶⁸⁵ [Declaración de Beatriz, india, México, 4 de agosto de 1537] en “Proceso del Santo Oficio contra Juan Franco”, México, 1536-1537, AGN, Inquisición, vol. 38, exp. 1, f. [15v].

⁶⁸⁶ [Acusación del fiscal del Santo Oficio, México, 3 de agosto de 1537] en “Proceso del Santo Oficio contra Juan Franco”, México, 1536-1537, AGN, Inquisición, vol. 38, exp. 1, f. [12r].

dejó cuatro pesos “de oro del que corre” al Monasterio *de la Madre de Dios* de la ciudad de México.⁶⁸⁷

Una nueva mención del monasterio *de la Madre de Dios* se refirió en otro proceso inquisitorial levantado entre 1538 y 1540. Lope de Sayavedra (o Saavedra), exjusticia mayor y tenedor de bienes de difuntos en Pánuco fue acusado por su cuñada (Beatriz de Alcocer) de haber mantenido relaciones carnales y engendrado hijos en Francisca de León (hermana suya y de su esposa), y en su prima, Francisca de Velasco.⁶⁸⁸

Francisca de León falleció cuatro o cinco años antes de la acusación; probablemente a consecuencia de un parto difícil. Y Elvira de León, la mujer legítima de Lope, dedujo que los gemelos que parió su hermana eran de su marido, primero porque había rumores, segundo porque Francisca le pidió perdón antes de dar a luz “con muchas lágrimas” aunque sin decirle por qué y tercero, porque Lope de Sayavedra tenía bajo su cuidado y trataba bien al hijo que sobrevivió. Si bien, parece que Francisca de León no había consentido el trato carnal, con Francisca de Velasco sucedió lo contrario. Esta última, en su primera deposición negó haber tenido contacto carnal con Lope, pero cuando se comprobó que la niña que parió sí era de él, también se supo que Francisca de Velasco maltrataba a Elvira, la esposa legítima de Lope, en su propia casa.⁶⁸⁹

El inquisidor apostólico, fray Juan de Zumárraga, mandó apresar a Sayavedra y retenerlo en las cárceles del obispado desde el 18 de marzo de 1540 y el 27 del mismo mes le dictó sentencia. En consideración a que Lope de Sayavedra estaba enfermo y que el delito “no es erégia” lo condenaron a tener su casa por cárcel y a pagar mil pesos de oro de penas. No obstante, la condena no llegó a efectuarse puesto que el reo falleció

⁶⁸⁷ “Testamento de Miguel García”, núm. 2036, 9 de noviembre de 1536, fols. 198v y 200v, en MILLARES y MANTECÓN, *Índice y extractos*, vol. 2, pp. 72-73.

⁶⁸⁸ “Proceso del Santo Oficio contra de Lope de Sayavedra [Saavedra]”, 1538-1540, AGN, Inquisición, vol. 34, exp. 3, ff. 17 y Licencia a Lope de Saavedra para venir a España, Madrid, 11 de marzo de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, f. 200r-200v.

⁶⁸⁹ “Proceso del Santo Oficio contra de Lope de Sayavedra [Saavedra]”, 1538-1540, AGN, Inquisición, vol. 34, exp. 3, ff. 54r-55v.

el 26 de marzo. El caso se cerró y sólo se castigó a Francisca de Velasco, a quien se le mandó que el día señalado:

est[é] la dicha doña francisca en el monasterio de la madre de dios desta ciudad a la misa que en el se dixere sin manto e con una candela encendida en la mano / hasta los santos / y desde alli de rodillas hasta ser consumido el Corpus divino / y todo demas de la dicha misa torne a estar en pie⁶⁹⁰

Hay que señalar que fue el mismo Zumárraga quien nombró así al monasterio, no puede creerse entonces que él mismo se equivocara al referir un lugar que está bajo su cargo. Las fechas mantienen en vilo cualquier aseveración porque justo se presenta entre los últimos años de funcionamiento de la casa de doctrina de las indias (1538) y las primeras referencias a un monasterio de monjas profesas (1541). Lo que resulta más probable es que los monasterios franciscanos o dirigidos por franciscanos, durante estas primeras décadas, se les llamara genéricamente *de Santa Clara*.

Para abonar a la hipótesis de que el monasterio de las indias fue llamado de diversas maneras dependiendo de quién lo nombrara, se trae a colación la representación de un monasterio bajo el nombre de *Santa Clara* en el mapa de Uppsala, también conocido como mapa de Santa Cruz. El mapa ha servido de fuente de información para acercarse al conocimiento de la ciudad de Tenochtitlan hacia mediados del siglo XVI. No obstante, interpretaciones recientes de investigadores como Bárbara Mundy, Jessica Ramírez y Rosend Rovira, han renovado su lectura y presentado nuevas formas de leerlo que ofrecen más información sobre la composición y funcionamiento de la ciudad, así como, de la manufactura del mapa y la influencia franciscana en él, que no se había destacado.

Las investigaciones han aproximado como posible fecha de elaboración de la representación pictórica del núcleo urbano mexica y sus alrededores lacustres, los años 1537 y 1541. Según la interpretación de Edward Calnek, uno de los puntos de referencia para proponer la datación fue la construcción del Convento de La Concepción que contempla en 1541 y que no aparece todavía representado en el

⁶⁹⁰ “Proceso del Santo Oficio contra de Lope de Sayavedra [Saavedra]”, 1538-1540, AGN, Inquisición, vol. 34, exp. 3, f. 61v.

mapa.⁶⁹¹ Barbara Mundy rastreando la construcción del Tecpan del cabildo indígena de Tenochtitlan, y el cambio de sitio del hospital de San Lázaro también llegó a una conclusión similar: el mapa resguardado en Uppsala se pintó entre 1537 y 1541.⁶⁹²

Por otro lado, indagando sobre la posible causa, lugar y autoría de la elaboración del mapa, Mundy sostiene un posible interés de los principales indígenas del colegio de Santiago, en razón de que Tlatelolco ocupa un lugar y tamaño destacado en la pintura. Asimismo, destaca formas occidentales de representación espacial conviviendo con técnicas y materiales nativos de elaboración.⁶⁹³ Jessica Ramírez y Rossend Rovira, recientemente han analizado con mayor profundidad las dinámicas sociales del sureste de la ciudad de Tenochtitlan en las primeras décadas de convivencia indígena-europea, y han confirmado la impronta franciscana en la manufactura del mapa de Uppsala.

Jessica Ramírez y Rossend Rovira hicieron énfasis en la estrecha relación interétnica vivida en la ciudad de Tenochtitlan entre los años 1520 y 1540, y señalaron que entre los emplazamientos que demuestran la vinculación de españoles e indígenas estaba la casa de beatas (beaterio) a cargo de Zumárraga donde se intruían las niñas indias nobles. Ahora bien, ambos autores encuentran que hubo por lo menos dos formas en las que se nombró el sitio: Santa Isabel y Santa Clara. Mientras la primera denominación correspondía a los comentarios de la india Catalina López que declaró convivir estrechamente con una de las beatas “de las niñas de Santa Isabel”,⁶⁹⁴ la razón de llamarlo Santa Clara, se explicaría por la visión que los frailes menores incorporaron en el mapa de Santa Cruz. Jessica Ramírez y Rossend Rovira dejan fuera de toda duda que la casa de doctrina para las niñas nobles indias, dirigida por las beatas enviadas por la emperatriz Isabel de Portugal, se representó en el mapa de Uppsala bajo el nombre de *Santa Clara*.⁶⁹⁵

⁶⁹¹ CALNEK, “Tenochtitlan-Tlatelolco”, pp. 149-202.

⁶⁹² MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, pp. 212-214.

⁶⁹³ MUNDY, *La muerte de Tenochtitlan*, pp. 88-89.

⁶⁹⁴ RAMÍREZ y ROVIRA en “El sueste de la ciudad de México”, pp. 229-230.

⁶⁹⁵ RAMÍREZ y ROVIRA en “El sueste de la ciudad de México”, pp. 213, 231-232



Ilustración 5. Santa Clara en el mapa de Uppsala, c. a. 1537-1555.

Fray Juan de Zumárraga nunca se refirió a la casa de las indias con un nombre en particular, lo que dificulta dar una conclusión definitiva, pero por la documentación diversa que se acaba de presentar es posible decir que fue conocido por los vecinos por lo menos bajo tres nombres: Santa Clara, la Madre de Dios y Santa Isabel.⁶⁹⁶

Otro planteamiento que dificulta el estudio de la casa para mujeres llamada “monasterio” de la ciudad de México es la idea preconcebida sobre lo que debía ser un monasterio femenino; un supuesto que dificulta imaginar otros usos que no coinciden con lo que se piensa debió ser tal o cual cosa. Cuando se afirma que no hay documentos que prueben su funcionamiento desde 1541 es porque no se encuentran bulas de aprobación, algún breve papal, reales cédulas, textos fundacionales, registros contables o libros de profesiones desde los años en que se empezó a nombrar el monasterio. Sin embargo, si se tiene en cuenta el contexto imperial en el que surgió esta corporación, las personas que los incentivaron, los diferentes intereses que se entrecruzaron y sobre

⁶⁹⁶ RAMÍREZ y ROVIRA en “El sueste de la ciudad de México”, pp. 223-232.

todo, la situación material por la que atravesaban muchas mujeres en la Nueva España, se entenderá por qué es probable que aquellos documentos ni siquiera hayan existido.

Del año de 1541 se tiene noticia de las primeras dos profesiones pero ¿es posible imaginar un monasterio con dos monjas nada más, sin edificio propio, compartiendo espacios con otras personas, sin muros altos, con dificultades para mantener la clausura, sin certeza de rentas fijas, teniendo en el obispo su única guía para aprender el oficio de monjas y además, cuidando niñas? En un contexto europeo difícilmente, pero en una sociedad que se estaba formando, en una tierra lejana, todavía desconocida, poblada con gente muy diferente, en una ciudad en construcción, en permanente conflicto, y dependiente del trabajo indígena, por supuesto que cabe la posibilidad.

Diana Barreto afirmó en su trabajo “La fundación del convento de Jesús María a partir del convento de Nuestra Señora de la Concepción” que el obispo Zumárraga, gracias a la creación de la cofradía del Santísimo Sacramento, considerada baluarte del sector encomendero, pudo “tener algún tipo de respaldo jurídico” para dar las primeras profesiones en 1541.⁶⁹⁷ Sin embargo, es más factible pensar que tal vez no lo necesitaba. Desde 1537 la corona había negado el permiso para fundar monasterios de monjas profesas argumentando la necesidad de acrecentar las familias en la ciudad. El mismo obispo, a partir de 1540, comenzó a hablar del abandono de las casas de doctrina para niñas indias, pero insistió en buscar rentas para sostener un monasterio que formara monjas maestras, y atendiera a la creciente población mestiza y de paso, también a algunas hijas de los naturales.

Es totalmente comprensible que gran parte de la historiografía tomara como una misma cosa las casas donde se educaban las indias, el monasterio de la Madre de Dios y el colegio de Nuestra Señora de la Caridad. Pues la confusión la propician las mismas fuentes. No obstante, parece que tal enredo se debe al peculiar proyecto que Zumárraga impulsó. El monasterio de la Madre de Dios también educaba niñas. Por lo tanto no es erróneo decir que el monasterio también era un colegio, así como las casas de las indias, pero no el colegio que instituyó la cofradía.

⁶⁹⁷ BARRETO, “La fundación del convento”, p. 155.

El colegio de doncellas de Nuestra Señora de la Caridad, como se verá adelante, inició en 1548. En 1552 con la redacción de las nuevas ordenanzas y con la compra definitiva de las casas que albergarían a las niñas se puede decir que se asentó definitivamente en la ciudad. Alicia Bazarte aseguró que las primeras 12 niñas del Colegio “se encontraban en un local anexo al convento de San Francisco desde el año de 1532”⁶⁹⁸, mientras que Josefina Muriel afirmó que en escritura de 12 de agosto de 1552 se compró el sitio definitivo para el Colegio, a saber, la casa del matrimonio de Francisco Gómez y Catalina Ovalle, hoy esquina de la calle Bolívar y Venustiano Carranza.⁶⁹⁹

Las primeras noticias del monasterio de la Madre de Dios datan de 1541. Empero, la historiografía ha negado la existencia “verdadera” de un monasterio de monjas en ese año porque, a decir de la mayoría, no hubo clausura ni mujeres que hicieran votos perpetuos.⁷⁰⁰ Sin embargo, diversas fuentes ofrecen información que corrobora la existencia de un lugar en el que había monjas y se le llamaba Monasterio de la Concepción de la Madre de Dios.

Fray Juan de Zumárraga en una carta dirigida a Francisco Tello de Sandoval a finales de 1547 confirmó la jurisdicción que tuvo sobre el “monasterio de las monjas”. El obispo relató, a quien fuera visitador, el caso de doña Catalina Martel, una niña menor de 12 años, al parecer heredera de una gran hacienda a quien la Audiencia buscaba casar a toda costa. Zumárraga alegó que era la tercera vez que el presidente y los oidores intentaban sacarla del “monasterio de las monjas”. Aunque en la carta el obispo afirmó que la niña “quería ir al monasterio para criarse allí y aprender y tomar buena doctrina”, los señores de la Audiencia, entre ellos el oidor Santillana, creían que “por codicia de su hacienda habían engañado a la dicha mochacha doña Catalina Martel”.⁷⁰¹ El engaño según el oidor, consistía en hacerla profesor para que el

⁶⁹⁸ BAZARTE, *Las cofradías de españoles*, p. 172, el dato lo confirma Muriel. MURIEL, *La sociedad novohispana*, vol. 1, pp. 141-142

⁶⁹⁹ MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, pp. 131, 185-187.

⁷⁰⁰ AMERLINCK DE CORSI, “Los primeros beaterios”, p. 12.

⁷⁰¹ Apéndice, Doc. 23, Carta, [Zumárraga a Tello de Sandoval], México, 12 de noviembre de 1547, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 193.

monasterio se quedara con su dinero. Pero qué podían alegar los señores de la Audiencia si ellos tenían el mismo motivo al buscar casar a la niña.⁷⁰²

Más allá del pleito, lo que interesa destacar aquí es la confirmación de las profesiones y la mención de ritos y espacios propios de un conjunto claustral. Zumárraga defendió su jurisdicción frente al oidor Santillana argumentando que él era prelado del monasterio “por autoridad apostólica con aprobación, de la profesión que las dichas monjas hicieron en mis manos”. Aunque fueran sólo cuatro monjas para 1547, el hecho de haber hecho “profesión” en manos del obispo ya las autorizada a denominarse “monjas”. La sacralización de las promesas (castidad, pobreza y obediencia) frente a la máxima autoridad religiosa de la diócesis siguiendo un rito las hacía verdaderas monjas.

Líneas adelante, en la carta de Zumárraga, se mencionó la existencia de la “puerta reglar”. Un vano que separaba simbólicamente el espacio sagrado (la clausura) de uno secular. A pesar de que no se dieran más detalles, el hecho de diferenciar espacios confirma la voluntad de marcar límites. Límites que por supuesto no eran infranqueables. Las cuatro monjas profesas compartían la clausura con otras mujeres. Así lo confirmó el caso de Catalina Martel. Ella entró al monasterio para aprender y doctrinarse, pero vivía dentro de la clausura puesto que de ahí la sacaron la primera vez que el oidor solicitó interrogarla.

Finalmente, el testimonio de Zumárraga comprueba que el monasterio pretendía y ya estaba formando monjas. Al referir el tercer intento de la Audiencia para sacar a Catalina Martel del monasterio dice que “le faltan dos meses para cumplir el año de probación de novicia”. De ahí la premura por sacarla. Cabe recalcar que el año de noviciado se retomará por el Concilio de Trento como requisito indispensable para profesar, pero la práctica ya existía y Zumárraga la aplicó en el monasterio de la Madre de Dios.

⁷⁰² El análisis detallado de un expediente de Justicia ofrecerá una explicación pormenorizada de la niña en disputa. Doc. 3, “Doña Elvira Martel, vecina de la ciudad de Sevilla, con Alonso Ortiz, residente de México, sobre la culpa que este tuvo en el casamiento de doña Catalina de Sepúlveda, menor, nieta de la referida doña Elvira”, AGI, Justicia, 1008, N. 3, R. 1, 1543.

La memoria testamentaria del obispo de México en varias ocasiones hizo referencia al monasterio, su nombre y a las monjas. A las “monjas de la Concepción o de la Madre de Dios, de la ciudad de México” donó los guardamaciles de su capilla y sala.⁷⁰³ Nuevamente a “las monjas de la Concepción” heredó sus alhajas y su ropa de cama.⁷⁰⁴ También hizo donación “al monasterio de la Madre de Dios, de la Concepción, desta ciudad de México, donde están recogidas las monjas” de los otros guardameciles y del retablo de la casa episcopal, así como de 50 fanegas de trigo.⁷⁰⁵

La primera carta de la que se tiene conocimiento enviada por “monjas” novohispanas al Consejo de Indias está fechada el 15 de febrero de 1552. Y, aunque ha sido citada profusamente por historiadoras como Diana Barreto, Jessica Ramírez y Concepción Amerlinck, leída bajo nuevas preguntas ayuda a entender la composición del sitio y su naturaleza plural en un contexto en el que los problemas femeninos necesitaban de atención urgente.

Las monjas de *La Concepción* se dirigieron al emperador para pedirle ayuda económica. Las mujeres que habitaban aquel monasterio argumentaron la demanda creciente de solicitudes de ingreso, y su pobreza para edificar una nueva iglesia y casa. La falta de espacio y recursos, en su opinión, les hacía imposible cubrir las necesidades de las mujeres que deseaban entrar. Escribieron las monjas que:

a nascido a todos los desta tierra un nuevo animo que ninguno de buen cristiano se presçia teniendo hijas sino ofresçé una y algunos mas a jesucristo. / en tanta manera que *ay numero y cantidad de religiosas donçellas y pobres en esta casa.* procuramos con la ayuda del salvador aunque miserables y pecadoras con todo buen exemplo por servirle para que los naturales destos reynos sean edificados en su nueva conversion⁷⁰⁶

⁷⁰³ Doc. 56, “Memoria testamentaria del Señor Zumárraga”, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, p. 283.

⁷⁰⁴ Doc. 56, “Memoria testamentaria del Señor Zumárraga”, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, p. 283.

⁷⁰⁵ Doc. 57, “Testamento del Señor Zumárraga”, México, 2 de junio de 1548, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 3, pp. 289-290.

⁷⁰⁶ Carta, “La abadesa y convento de la ciudad de México al Emperador”, México, 15 de febrero de 1552, AGI, México, 280, N. 61, f. [335]. El subrayado es mío.

Este “nuevo ánimo” del que las monjas hablaban fue la razón que ellas ofrecieron al emperador para explicar la causa del crecimiento en las demandas de ingreso. Esto no quiere decir que los habitantes de la ciudad de mediados de siglo hayan sido más religiosos que aquellos de décadas anteriores. Lo que sí demuestra es el crecimiento de la población femenina cercana a la cultura hispana, o bien, su concentración en la ciudad. Estas mujeres pudieron ser hijas de conquistadores, primeros pobladores, con mezcla o sin mezcla con indígenas aliados o conquistados. También entre ellas pudieron estar viudas, mujeres solas y desamparadas. Dentro de la denominación “pobres” cabe la asimilación a un grupo considerable de mujeres que no necesariamente tenían que ser “españolas” entendidas estas como grupo diferenciado y cohesionado por valores culturales fijos que no destacan las fuentes. Bajo este contexto, la vida en religión parecía ofrecer un camino que daba seguridad y un buen futuro en la sociedad colonial que se estaba consolidando.

La historiografía ha asegurado que el crecimiento y expansión de los llamados de manera general “conventos” femeninos, sobre todo en las ciudades definidas como españolas, se explica por el supuesto exceso de mujeres casaderas, en gran medida españolas y criollas, que no encontraban acomodo en otros lados, ni siquiera en la casa paterna.⁷⁰⁷ También se ha destacado la cuestión económica: la concentración de la riqueza en los hijos varones mayores que dejó en desventaja a los hijos segundos independientemente del sexo que fueran. O bien, por el proceso de fortalecimiento del clero secular en detrimento del regular, donde las fundaciones monásticas femeninas se entienden como resultado y parte de la pugna entre dos modelos de iglesia, una dirigida por obispos y otra atendida por frailes.⁷⁰⁸

No obstante, las carreras eclesiásticas y monásticas adquirieron un renovado interés por parte de la población urbana joven a mediados del siglo XVI pues se vieron entonces como un camino seguro y conveniente para posicionarse en la nueva sociedad,

⁷⁰⁷ LORETO, “La función social y urbana”, pp. 238, 242, 247-250.

⁷⁰⁸ RUBIAL GARCÍA (coord.), *La iglesia en el México*, pp. 239-246; RAMÍREZ MÉNDEZ, “¿Ubicaciones fortuitas?”, pp. 49-75.

una sociedad que debía aprender a vivir sin depender del trabajo gratuito de los indios, pero sin perder su lugar del lado de los “conquistadores”.

Ahora bien, si se da seguimiento a los argumentos esgrimidos por las monjas, el beneficio que ellas mismas veían en sus corporaciones lo justificaron como un bien público, pues señalaron que su forma de vida era “buen ejemplo” y las cosas que realizaban servían a “los naturales destos reynos” para que “sean edificados en su nueva conversion”. Ellas mismas declararon las múltiples funciones de la corporación de la que forman parte. Fueron totalmente conscientes de su utilidad en la sociedad novohispana y del valor de sus proyectos, además de doctrinales, religiosos y asistenciales.

sera muy gran servicio a dios el que vuestra magestad hara y muy
creçida limosna y merced a nosotras. *que no solo terna nombre de
monasterio y casa de religiosas mugeres mas colegio y ospital de
virgenes pobres. que clamen a nuestro señor cada dia sin cesar*⁷⁰⁹

El monasterio de la Madre de Dios en 1552 era la expresión de una forma de vida femenina religiosa muy válida así tal cual se describió, resultado de las necesidades de las mujeres novohispanas de mediados del siglo XVI. En aquel momento el monasterio no buscaba convertirse en otra cosa, sólo crecer. Por lo tanto, es difícil sostener que le faltaba algo, llámeselo definición, aprobación o legitimidad. Era un lugar que albergaba y formaba monjas, ayudaba a pobres y huérfanas y doctrinaba y casaba doncellas, sin restricción explícita de calidades. Es decir, un lugar que respondía a las múltiples necesidades femeninas de la joven ciudad virreinal.

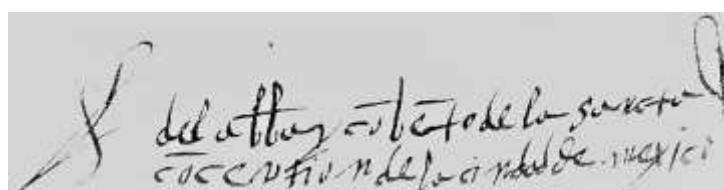


Ilustración 6. Firma de la abadesa y convento de la Santa Concepción de México

⁷⁰⁹ Carta, “La abadesa y convento de la ciudad de México al Emperador”, México, 15 de febrero de 1552, AGI, México, 280, N. 61, f. [335]. El subrayado es mío.

En lo que respecta a lo que la carta menciona sobre el pasado del monasterio encontramos tres datos sumamente interesantes. Primero, la autodenominación de “casa y monasterio de la madre de Dios”. Esta declaración es por demás relevante porque en la firma de la abadesa se lee “convento de la sancta conception”. Al parecer no generaba conflicto el hecho de llamarse Madre de Dios y La Concepción en el mismo documento. Pero esto también confirma que cuando la abadesa firmaba como “convento” se refería directamente a las mujeres profesas que habitaban en la casa. Esta lógica sigue la definición latina de las palabras “conventum” y “conventus”, la cual refiere la forma de vida corporativa bajo la cual se dirigen varias personas voluntariamente.⁷¹⁰ Es decir, cuando se escribió la palabra “monasterio” se aludía a todas las habitantes de la casa, mientras que cuando se asentó el término “convento” se refería únicamente a las mujeres consagradas que habitan aquel lugar.

Las autoridades seculares a partir de estos años utilizan indistintamente la palabra monasterio y convento como sinónimos para referirse a la corporación religiosa de mujeres. Por el contrario, obispos y religiosos fueron mucho más cautelosos en la forma de nombrarlos. Aunque casi siempre hablan de monasterio para hacer referencia a la comunidad y al edificio que las alberga. Esto fue lo que dio pie a la confusión historiográfica que hasta hoy en día los trata como una misma cosa.

El segundo punto interesante en la carta remite a un documento expedido por la corona reconociendo la fundación. En los primeros renglones del documento, las monjas aseguraron que “vuestra cesarea majestad fue servido de aprobarla [la fundación] y favorecernos con sus letras”. Lo que significaría que las monjas contaban para el año de 1552 con algún documento, tal vez una cédula de aprobación o licencia del emperador que demostrar su legitimidad.

Tercero, las monjas afirmaron que “estamos al presente en la casa que al principio de prestado tomamos y a causa de ser pobre y estrecha y con poca

⁷¹⁰ **Conventum, conventi**, n., convenio, pacto, acuerdo; y en una acepción de **conventus, ūs**, m., asamblea, reunión // congreso // asamblea judicial ¶ audiencia, conventum agere, tener, celebrar audiencias ¶ colonia romana ¶ comercio carnal ¶ aglomeración (de los átomos) ¶ acuerdo. PIMENTEL ÁLVAREZ, *Diccionario latín-español*, p. 182.

sustentacion no podemos aunque importunadas resçibir a muchas donçellas que con entera voluntad suya y de sus padres quieren seguir religion". Pero ¿qué casa era esta?

Todo parece indicar que no era la casa que mandó construir la emperatriz en 1530 y que el obispo Zumárraga consiguió para ellas. La carta dijo que era una casa "de prestado" que "tomamos", es decir, si hubiera existido una mediación por parte de alguna autoridad la hubieran mencionado explícitamente. No habría forma de omitir un apoyo como el de Zumárraga o el de la misma emperatriz. Por esta razon, se puede concluir con cierta seguridad que el Monasterio de la Madre de Dios no estuvo hacia 1552 en las casas donde se doctrinaron las indias.

Sobre el destino que albergó la casa de México donde se doctrinaron niñas indias quedan indicios en los pleitos que requirieron el sitio. El canónigo Francisco Rodríguez Santos reclamó las casas en favor del hospital del Amor de Dios el 6 de junio de 1547. En su declaración ante la Audiencia afirmó que:

junto al dicho hospital donde se curaban los enfermos de las bubas *estaba una casa donde se solían doctrinar las hijas de los caciques*, de la cual, por lo que tocaba a S. M. el serenísimo Príncipe, nuestro señor, había hecho limosna y merced al dicho hospital, según constaba por una cédula de que hizo presentación⁷¹¹

La Audiencia alegó la resolución del príncipe argumentando que la ciudad requería con mayor urgencia las casas que habían sido para las indias para que:

en ellas se hiciese una alhóndiga de bastimentos, que era muy común y necesaria; e asimismo para hacer un colegio en que se recogiesen los hijos de españoles huérfanos que no tuviesen que comer y fuesen pobres, y se les mostrase la doctrina cristiana, porque había muchos⁷¹²

La resolución favoreció en última instancia al hospital. El 21 de agosto de 1549 se otorgó la posesión de las casas al mayordomo del hospital con el permiso de echar

⁷¹¹ Núm. 61, "Mandamiento para que el alguacil desta corte, conforme a los autos desta Audiencia, meta a la parte del hospital de las bubas en la posesión de las casas", México, 6 de junio de 1547, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 24. La Cédula del príncipe Felipe que se transcribe en el mandamiento tiene fecha 8 de noviembre de 1546.

⁷¹² Núm. 61, "Mandamiento para que el alguacil desta corte, conforme a los autos desta Audiencia, meta a la parte del hospital de las bubas en la posesión de las casas", México, 6 de junio de 1547, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 26.

“dellas a las personas que en ellas estuvieren”.⁷¹³ La ciudad sólo le pidió que dejara la calle real libre y exenta, como estaba antes de la construcción de la casa para indias.

Con toda probabilidad, lo que empezó a llamarse monasterio de La Concepción de la Madre de Dios se ubicó entre 1541 y 1544 en una propiedad de Luis de Castilla, ubicada en el límite noroeste de la primera traza española, colindante con solares de Andrés de Tapia, en los espacios que actualmente rodean la iglesia que aún sobrevive.

⁷¹⁴ Esta sería la casa que la abadesa en 1552 afirmaba “al principio de prestado tomamos”.⁷¹⁵ Por otro lado, el nombre “de La Concepción”, sin duda, fue lo único que no compartió con la casa de las indias. Pero tampoco era exclusivo de la fundación de las monjas. Como se vio en apartados anteriores, el hospital de Jesús también era llamado hospital de la Concepción, u hospital de nuestra Señora, así como otra centena de fundaciones semejantes en otras ciudades y pueblos de indios en el siglo XVI.⁷¹⁶

Ahora bien, lo que la historiografía ha leído como apoyos del Cabildo de la ciudad de México a las monjas en 1559,⁷¹⁷ bien pueden ser la respuesta a la solicitud que el convento hizo en 1552. El 17 de noviembre de 1559 el Cabildo de la ciudad:

de pedimiento del monasterio de la Madre de Dios le hicieron merced de un solar mas lo que hubiere que es en esta ciudad linde de casa de juan villagomez e de obra del dicho monasterio violo los señores alcalde con saldaña alarife.⁷¹⁸

De tal suerte que desde 1559 puede decirse que las monjas ya tenían el solar como merced y ya no como préstamo.

⁷¹³ Núm. 61, “Mandamiento para que el alguacil desta corte, conforme a los autos desta Audiencia, meta a la parte del hospital de las bubas en la posesión de las casas”, México, 6 de junio de 1547, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, v. 4, p. 28.

⁷¹⁴ AMERLINCK, “Los primeros beaterios”, pp. 16-21; RATTO, “El convento”, pp. 202-203; RAMÍREZ MÉNDEZ, “¿Ubicaciones fortuitas?”, pp. 54-56.

⁷¹⁵ Carta, “La abadesa y convento de la ciudad de México al Emperador”, México, 15 de febrero de 1552, AGI, México, 280, N. 61, f. [335].

⁷¹⁶ MURIEL, *Hospitales de la Nueva España*, vol. 1, pp. 116 y 318.

⁷¹⁷ AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, p. 33. Los nombres de quienes componían el Cabildo en ese momento eran: Juan Guerrero (alcalde ordinario), don Rodrigo Maldonado (alcalde ordinario), don Fernando de Portugal (tesorero), don García (factor), Ortúñez de Ibarra (contador), don Luis de Castilla, Antonio de Carbajal, Juan Velázquez de Salazar, Juan de Samano (alguacil mayor), Bernardino de Bocanegra (regidor) y Bernardino de Albornoz (alcalde). Acta, 17 de noviembre de 1559, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, p. 379.

⁷¹⁸ Acta, 17 de noviembre de 1559, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, p. 379.

Ya en 1561 y 1562 se hallan peticiones del Cabildo de la ciudad enviadas el Consejo solicitando mercedes y favores para las monjas de *la Concepción*. En el Acta del 3 de octubre de 1561 se enlistaron los 46 capítulos que el factor García de Albornoz debía presentar en la corte al rey como procurador de la ciudad.⁷¹⁹ En el número 25 se encontraba la mención al monasterio de Nuestra Señora de la Concepción junto con la indicación de pedir para sus 50 monjas dinero de la hacienda real que se utilizaría en la construcción y ampliación de su iglesia y casas. De la misma forma en que se hacen las de Santo Domingo y San Agustín.

No obstante, llama la atención la descripción de tipo de mujeres que la instrucción dice habitan en el monasterio: “hijas de personas principales conquistadores y vecinos muy honrrados”⁷²⁰ Nuevamente queda la duda si el término “principales” se refiere a indios nobles o sus descendientes, pues los otros dos grupos (conquistadores y vecinos) ya hacen referencia a los peninsulares empobrecidos por la política centralizadora de la corona. La hipótesis de que están relacionados con lo que quedaba de la nobleza indígena se refuerza cuando se leen los términos de la solicitud de un nuevo monasterio regido por la orden de Santo Domingo. El asunto número 26 de la Instrucción decía que:

por quanto haber como hay en esta cibdad mas de dos mill doncellas hijas de conquistadores caballeros y vecinos honrrados que a la mayor parte dellas no pueden sus padres casar ni rremediallas sino con meterlas monjas⁷²¹

Esta petición no mencionó a ningún principal, sólo dijo conquistadores, caballeros y vecinos. Y confirmó, palabras adelante, que este monasterio aunque ya se ha pedido (desde 1542) no se ha hecho por falta de dinero, tanto de la ciudad como de los vecinos “tan necesitados”.⁷²² Aquella petición del Cabildo de México, cabe recordar, solicitaba

⁷¹⁹ Acta, 3 de octubre de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, pp. 485-489. Contiene en adelante la “Instrucción para corte”, por haberse acado el libro donde se debía asentar se puso en el de las Actas. “Instrucción para corte”, 3 de octubre de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, pp. 489-500.

⁷²⁰ “Instrucción para corte”, 3 de octubre de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, pp. 495-496.

⁷²¹ “Instrucción para corte”, 3 de octubre de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, p. 496.

⁷²² El Cabildo de la ciudad propone que el monasterio de monjas mandado a construir por Hernán Cortés en un pueblo de indios (Coyoacán) mejor se haga en la México donde “estara muy mas al propósito en la cibdad y concurso despañoles”. “Instrucción para corte”, 3 de octubre de 1561, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 6, p. 496. Las “Instrucción para corte [revisadas]” se presentan modificadas

dos monasterios, uno adscrito a la orden de San Francisco y otro a la de Santo Domingo. Pareciera entonces que los vecinos daban por hecho que el monasterio de Nuestra Señora de la Concepción cumplía con la mitad de la petición aunque no estuviera sujeto a los franciscanos sino al cuidado del arzobispo, quien para estos años era fray Alonso de Montúfar formado bajo la orden de predicadores. Pero puede también suponerse que La Concepción estaba recibiendo a las hijas de principales y descendientes indígenas. De tal suerte que la entrada de las hermanas Catalina e Isabel Cano Moctezuma al monasterio puede ser uno de varios casos que confirmen esta hipotética relación.⁷²³

El primer Colegio para mestizas (1548)

Hubo en la Nueva España una fundación que sí respondió directamente a los intereses seculares de algunos vecinos principales de la Nueva España, pero no fue un monasterio de monjas sino un colegio para huérfanas, nombrado de Nuestra Señora de la Caridad.

El Colegio ha sido y sigue siendo objeto de estudio de múltiples investigaciones. La primera en acercarse al tema a profundidad fue Alicia Bazarte. En su obra *Las cofradías de españoles en la ciudad de México* destacó la relevancia de este tipo de corporaciones religiosas y subrayó el papel de la Cofradía (muy pronto convertida en Archicofradía) del Santísimo Sacramento y de su obra pía más relevante: el Colegio de niñas de Nuestra Señora de la Caridad.⁷²⁴ Más tarde, Elisa Luque Alcaide enfatizó la “autonomía” de este Colegio y explicó el mecanismo mediante el cual la Cofradía obtuvo la exención de jurisdicción real y eclesiástica. A saber, la Cofradía del Santísimo Sacramento novohispana se agregó a la Basílica romana de San Juan de Letrán en 1570.⁷²⁵ Este dato no es menos importante, ya que, como se verá en adelante,

después de la apelación de la Audiencia al nombramiento del procurador García de Albornoz. “Instrucción para corte”, 9 de enero de 1562, en BEJARANO (ed.), *Actas de Cabildo*, vol. 7, pp. 5-17.

⁷²³ “y a dos hijas que estan monjas profesas en el monasterio de la concepcion desta dicha ciudad”. [Información sobre ascendencia de María Cano Moctezuma], México, 1591, AGI, Patronato, 80, N. 3, R. 2, [f. 2r y foto 23].

⁷²⁴ BAZARTE, *Las cofradías de españoles*, pp. 171-185.

⁷²⁵ LUQUE ALCAIDE, “Autonomía institucional del Colegio”, pp. 55-59.

durante la década de 1560, muchas corporaciones buscarán la forma de alejarse de la jurisdicción obispal.

Un poco más reciente, Josefina Muriel narró detalladamente los inicios de la Cofradía a partir de una fuente documental clave: *El libro de Cabildos de la Cofradía del Santísimo Sacramento y de la Caridad* resguardado en la Universidad de Austin, Texas.⁷²⁶ Sin duda, la consulta de este texto le ayudó a responder las preguntas y a llenar los vacíos que Lino Gómez Canedo destacó en su trabajo *La educación de los marginados* respecto a este Colegio.⁷²⁷

El colegio de huérfanas fue una de las tantas obras de beneficencia que la cofradía del Santísimo impulsó. La Cofradía de la Caridad se constituyó a partir de la creación y aprobación de sus “Ordenanzas” el 1 de enero de 1539. Los 23 fundadores, tal y como lo desglosa Muriel, eran hombres de gran peso político y económico en la ciudad de México.⁷²⁸ Muchos de ellos se encuentran en las listas de primeros conquistadores y pobladores. Contaban con el capital y las facilidades como para promover una fundación monástica, sin embargo, optaron por fundar una corporación que tuviera como finalidad criar y casar niñas huérfanas.⁷²⁹ La corporación se transformó muy rápido. Por motivos que la historiografía no ha explicado todavía, pero que con toda seguridad se relacionan con la llegada de las Leyes Nuevas y en particular con la petición de reducirles las encomiendas a varios de los fundadores,⁷³⁰ la Cofradía

⁷²⁶ “Libro de Cabildos de la Cofradía del Santísimo Sacramento y de la Caridad”, Ms. 1, 1538-1584, The Nettie Lee Benson Latin American Collection, citado en MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, nota 3, p.116.

⁷²⁷ GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados*, pp. 285-292.

⁷²⁸ Los nombres de los fundadores son: Francisco Vázquez de Coronado, Juan Jaramillo, Jorge de Alvarado, Luis de Castilla, Francisco Solís, Alonso de Villanueva, Antonio de la Cadena, Francisco Rodríguez, Alonso de Aguilar, Gonzalo López, Martín Vázquez, Francisco de Villegas, Juan de Cuéllar, Alonso de Navarrete, Hernando Vejarano, Lope de Samaniego, doctor Cristóbal Méndez, Juan de Burgos, Cristóbal de Cisneros, Baltazar Palacios, Juan Alonso Sosa y Miguel López. MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, pp. 116-120.

⁷²⁹ El objetivo general de la Cofradía de la Caridad en 1539 era “socorrer a los menesterosos que hay y suele haber y que cada día concurren y vienen de los reinos de Castilla y otras partes, así indias y doncellas pobres y otros pobres e vergonzantes y para casar huérfanas”, en *Libro de Cabildo* citado en MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, p. 121.

⁷³⁰ A los encomenderos que directamente se les mandó reducir indios en servicio fueron: Juan Infante, Diego de Ordaz, maestre de Roa, **Francisco Vázquez de Coronado**, Francisco Maldonado, Bernardino Vázquez de Tapia, **Juan Jaramillo**, **Martín Vázquez**, Gil González de Benavides y Gil González de Ávila. [El emperador Carlos V a todas las Audiencias de las Indias], “Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios”,

de la Caridad se unió con la del Santísimo Sacramento hacia 1544 e hizo nuevas ordenanzas a mediados de 1545.⁷³¹

La Cofradía debía regirse por un rector, dos diputados y dos contadores o mayordomos, todos varones, cuyos cargos duraban seis meses. Los fieles interesados en formar parte de la corporación debían pagar una cuota de ingreso, dinero que era manejado, al igual que el recibido por vía de donaciones y limosnas, por los oficiales de la Cofradía. Además de ostentar una independencia económica, esta corporación tampoco dependió de ninguna autoridad religiosa o secular a partir de 1570, por lo que, ni el obispo ni el Ayuntamiento a partir de entonces, podían intervenir en la organización o en la vida interna de la Cofradía o de sus obras de caridad.⁷³²

El 10 de junio de 1548 la cofradía fundó oficialmente un Colegio para doncellas que quedaría bajo su administración y cuyo objetivo sería recoger a las huérfanas españolas o mestizas, instruirlas en la fe, en virtudes y buenas maneras para finalmente casarlas.⁷³³ La dirección del Colegio se le encargó a un miembro de la cofradía y a una o varias mujeres “de buena fama, vida y ejemplo”,⁷³⁴ casi siempre viudas, a quien se les llamaba “madres”. Su puesto era elegible y remunerado.⁷³⁵

Dentro de la declaración de motivos para fundar el Colegio, destaca el perfil que según el *Libro de Cabildo* debían tener las aspirantes. Esto es relevante sobre todo

Barcelona, 20 de noviembre de 1542, en GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Colección de documentos*, v. 2, p. 214. Los nombres destacados tomaron parte en la fundación de la cofradía de la Caridad en 1539. Véase: MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, pp. 116-120.

⁷³¹ MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, pp. 125-126.

⁷³² MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, pp. 121-122 y LUQUE ALCAIDE, “Autonomía institucional del colegio”, p. 56.

⁷³³ La transcripción del acta que ofrece Muriel dice que “para que sean instruidas en las cosas de nuestra Santa Fe Católica y enseñadas en toda virtud y buena manera de policía humana para que estando hábiles en lo espiritual y en lo temporal las saquen a casar y ponerlas en orden de vivir”. MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, p. 128.

⁷³⁴ Josefina Muriel añade la característica “española de raza”, pero más parece una conclusión propia que extraída del documento. Las ordenanzas de 1552 que edita Steck solo menciona que “las mujeres que hubieren de tener cargo de las tales huérfanas sean conocidas y aprobadas de buena fama vida y ejemplo al parecer de los diputados y mayordomos que tengan cargo”. MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, p. 133 y Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 373.

⁷³⁵ MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 1, p. 134.

porque contrasta con lo que se terminará estipulando siete años después en la redacción de las nuevas ordenanzas del colegio. En 1545 se pensó que:

más necesario es el remedio de las *huérfanas españolas o mestizas* que no en los varones, porque según su flaqueza femenil están más propicias al caer e sucedan grandes males e daños de los hierros que por falta de recogimiento cada día vemos, queriendo poner algún remedio [...] ordenaron y mandaron que se haga un *encerramiento* en esta ciudad de México donde estén hasta el número de cincuenta huérfanas pobres⁷³⁶

En 1545 el Colegio claramente señaló que era para huérfanas españolas o mestizas y que la capacidad de ayuda sería de hasta 50 niñas. No obstante, en 1552,⁷³⁷ las ordenanzas que “nuevamente” fundaban la ahora llamada “Casa de Nuestra Señora de la Caridad” ordenaron restricciones muy particulares. La primera de ellas redujo el número de ayudas. Si en 1545 se ofrecían 50 cupos en 1552 únicamente se permitían 30. Mientras que una segunda y más reveladora restricción privilegiaba el ingreso de huérfanas “hijas de españoles y españolas” y sólo de manera excepcional permitiría la entrada de mestizas.

en defecto de haber las hijas de españoles y españolas sean tomadas al dicho número de treinta huérfanas, hijas de españoles y de mujeres naturales de esta tierra las cuales, sean examinadas por el dicho rector y diputados y mayordomos si son muy pobres, y que no tienen padre ni madre ni pariente, ni persona que las pueda amparar, sino fuere la casa de nuestra Señora de la Caridad y en tal caso la tomen y amparan aunque sea distraída⁷³⁸

En 1552 no sólo se plantea de manera extraordinaria el ingreso de las mestizas, sino que además se les investiga a profundidad y se les considera de naturaleza “distraídas” de manera general. No es casual que fuera este mismo año, 1552, en el que las monjas de la Madre de Dios, escribieran al rey señalando el incremento en las solicitudes de ingreso al monasterio. El creciente rechazo de las mestizas en corporaciones como el Colegio de la Caridad, puede explicar el aumento de niñas huérfanas que buscaban un

⁷³⁶ Libro de Cabildo citado en MURIEL, *La sociedad novohispana*, vol. 1, p. 128.

⁷³⁷ Francis Borgia Steck en la edición que él presenta de las Ordenanzas las data cerca de 1555 pero Josefina Muriel las fecha en 1552. De ahí que yo tome esta última como válida porque ella la obtiene del Libro de Cabildo.

⁷³⁸ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 371.

lugar con las monjas de La Concepción. De ser así, se entendería la necesidad de ampliar los espacios del monasterio y se fortalecería la propuesta de la entrada de mestizas a la casa que las monjas dirigían. No sobra decir que en las nuevas constituciones del Colegio de la Caridad estipularon también que aceptarían a niñas mayores de 8 años y mujeres menores de 40, sanas y sin enfermedades contagiosas.⁷³⁹

La desventaja de las mestizas se acrecentaba más cuando las mismas ordenanzas del Colegio permitían el ingreso de otras niñas “hijas, sobrinas, parientes o allegadas” de los vecinos de la ciudad quienes no faltándoles nada podían utilizar la Casa como un lugar para “repararlas y ampararlas hasta hallar su remedio de las casar o meter de monjas”.⁷⁴⁰

La razón de esta última medida fue totalmente económica. Las niñas que sí tenían familia podían pagar una manutención anual para su sustentación. Esto significaba un ingreso seguro y constante para la Casa, siempre necesitada de dinero. Aunque los cofrades del Santísimo Sacramento y Caridad se decían poderosos no podían correr con los gastos y el mantenimiento solos. Por lo que se estipuló la recolección de limosna en la ciudad “dos o tres veces en el año” hasta que se consiguiera del rey alguna merced permanente.⁷⁴¹

El tipo de vida que se les exigió a las habitantes de la casa era muy parecida a la monástica. Las ordenanzas de 1552 transcritas por Roderick A. Molina para la revista *The Americas* estipulan una especie de clausura para las huérfanas;⁷⁴² permiten visitas únicamente de mujeres y niños varones menores de 10 años, o bien, de varones en compañía del mayordomo, y se prohíbe la asistencia de las niñas a cualquier

⁷³⁹ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 374.

⁷⁴⁰ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 371.

⁷⁴¹ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 372.

⁷⁴² “Que ninguna salga de las huérfanas que entrare si no fuere para casarse, si no hubiere hecho voto de castidad, el cual hay dentro de la dicha casa, y así se les dé a entender antes que en ella entren”. Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 375. Esta pequeña cláusula abre la posibilidad de imaginar a mujeres que se quedan en la casa de forma permanente. Aquellas que hacen voto de castidad bien pueden ser quienes se encargan de una parte de la instrucción de las nuevas discípulas. Esto sólo podrá comprobarse con un análisis más detallado y profundo de la fuente documental.

celebración pública de la ciudad. Además se les pide a las mujeres encargadas de su doctrina que hagan que las niñas “recen cada día y de noche el rosario y las demás devociones que pareciere, y oigan Misa ordinariamente” pidiendo por ellas y por los bienhechores de la Cofradía,⁷⁴³ que se confiesen y comulguen por lo menos en Pascua y en la fiesta de la Asunción, y que tomen lección a la hora de la comida.

Un punto a destacar en las ordenanzas del Colegio es el lugar del trabajo femenino. Nuevamente, en temas de dinero y sustentación, los oficiales de la Cofradía mandaban que a las niñas se “les busquen obra de manos con que se ayuden a sustentar”.⁷⁴⁴ Es preciso destacar que la elaboración de objetos, que se presupone en su mayoría textiles, formó parte de su instrucción en el Colegio no sólo por el hecho de ser una forma de contribuir a su mantenimiento y al de la casa sino también porque se buscaba que labrando, cosiendo, tejiendo e hilando “se puedan vestir y después cuando Dios les diere compañía se sepan regir”.⁷⁴⁵ Es decir, la venta de sus labores “pagaba” una parte de su manutención y las capacitaba para sobrevivir en su futuro próximo, lo que no era poca cosa.

Por otro lado, el funcionamiento mismo del Colegio requería de maestras o “madres” muy calificadas. A ellas se les encargó la formación de las niñas, su cuidado, cristianización y los registros contables y generales. Dictaban las ordenanzas que:

las mujeres que tuvieran cargo de las dichas huérfanas sean de cuenta y razón para saber gastar y dar cuenta de lo que con ellas se gastare y dar cuenta a los mayordomos conforme a la orden que sobre esto se les diere.⁷⁴⁶

El registro de ventas, limosnas, pagos y gastos de la casa, de las huérfanas y de externos requería a mujeres organizadas y probablemente con conocimientos sólidos en lecto-escritura y aritmética. Todo apunta que también tuvieron que ver en la elaboración de

⁷⁴³ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 373.

⁷⁴⁴ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 374.

⁷⁴⁵ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 372.

⁷⁴⁶ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 373.

un “libro” en que se debían anotar los nombres de las niñas que ingresaban, su origen, sus padres, sus pertenencias y el nombre de sus esposos, en el caso de que optaran por casarse .⁷⁴⁷

La vigilancia externa del Colegio quedaba en manos de los oficiales de la cofradía quienes tenían la obligación de hacerles una visita mensual para revisar las cuentas y proveer las necesidades inmediatas. A su cargo también estuvo la selección del personal clave del colegio: las maestras, el mayordomo y los capellanes. Al virrey y a la Audiencia se les encargó el cuidado del lugar, así como la aplicación de castigos a quienes se atrevieran a importunar a alguna de las niñas residentes. Como se mencionó párrafos atrás, se demuestra que la presencia del obispo, clérigos o religiosos, en corporaciones como esta, desde sus primeros años quedó subordinada a las decisiones de personas seculares.

La historiografía que ha retomado y rescatado el desarrollo de este tipo de corporaciones casi siempre pertenece a la línea de historia de la educación. Sin duda forma parte, pero es necesario rescatar la función asistencial que tuvo al momento de su creación. Esto fue lo que ancló el proyecto a la cofradía pero también fue lo que más varió a lo largo del siglo XVI. Sólo así se entenderá la urgencia por atender a las niñas y las razones por las que se fueron excluyendo paulatinamente las mestizas.

Muchos de los documentos que analizó Josefina Muriel para dar cuenta de los primeros años del Colegio de Nuestra Señora de la Caridad fueron reelaborados en el siglo XVIII. Sin duda, su lectura e interpretación muestran un reto para el historiador que intente acercarse al siglo XVI. Las corporaciones religiosas reinterpretaron su pasado conforme a los requerimientos de los nuevos tiempos. Un ejemplo muy claro se tiene en la modificación constante de las Constituciones. Las primeras que se conocen datan de 1545, las siguientes de 1552. Y como se vio, estas últimas introdujeron variaciones sustanciales omitiendo lo que se dejaba atrás, lo que se

⁷⁴⁷ Doc. 1, “Regulations for girls’ school and orphanage of our Lady of Charity”, en STECK, “La cofradía”, p. 374. El “Reglamento del colegio de Nuestra Señora de la Caridad” que reproduce Alicia Bazarte y que parece datar de 1807, menciona la existencia y por lo tanto el manejo de otros dos tipos de libros: un libro mayor de las elecciones y cabildos (pp. 121-123, 125) y otro libro de constituciones (p. 125). BAZARTE, *Las cofradías de españoles*, pp. 115-126.

sustituiría. El “Reglamento” del Colegio publicado por Alicia Bazarte por ejemplo, menciona cambios introducidos a las constituciones en 1585, 1589, 1590, 1604, 1655, 1657 y 1659.⁷⁴⁸ Esto advierte de una corporación en constante cambio, modificación y reacomodo lo que no puede pasar desapercibido al indagar sobre su historia y que necesariamente lleva a plantear un dinamismo pocas veces señalado en las investigaciones.⁷⁴⁹

Santa Catalina de Siena en Puebla de los Ángeles

En la ciudad de Puebla de los Ángeles hacia mediados de siglo, un grupo de mujeres se recogió en una casa particular con el objetivo de convertirse en monjas. Por los mismos años en los que la documentación sobre La Concepción de la ciudad de México es escasa o muy escueta, aparecen noticias en la Audiencia y en el Consejo de Indias de una corporación femenina que intentaba consolidarse en Nueva España pero en otra ciudad española. Su proceso revela una iniciativa totalmente independiente a los ensayos y proyectos encumbrados en la ciudad de México. Pero la claridad con la que se documentaron sus peticiones y sus necesidades pueden ayudar a imaginar escenarios posibles en otros contextos donde se carece de huellas documentales.

Los inicios del monasterio de Santa Catalina de Siena de la ciudad de Puebla de los Ángeles, a diferencia de la Concepción de la Madre de Dios en México, están más claros para la historiografía. Santa Catalina sobrevivió como comunidad conventual hasta hoy y conserva un pequeño archivo histórico en su residencia actual que ha sido clave para su reconstrucción histórica.⁷⁵⁰ Además, una monja de la propia comunidad es quien se ha ocupado de narrar las transformaciones del monasterio

⁷⁴⁸ BAZARTE, *Las cofradías de españoles*, pp. 115-126.

⁷⁴⁹ La historia de este colegio no se ha agotado. El Archivo Histórico del Colegio de Vizcaínas resguarda infinidad de papeles que aunque dispersos ofrecen noticia del Colegio de la Caridad desde 1550 hasta 1860 aproximadamente. Es probable que no todo esté completo pero se puede rescatar lo suficiente como para reescribir sus transformaciones a lo largo de 300 años.

⁷⁵⁰ La asociación civil denominada “Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México”, ADABI por sus siglas clasificó e inventarió el archivo del monasterio. El alcance y contenido de las 26 cajas se publicó en 2004, siendo priora Sor María de Cristo Santos Morales. GARIBAY (coord.), *Inventario del Archivo*. El templo del antiguo convento mantiene sus funciones sacras. La ahora Rectoría de Santa Catalina de Siena está bajo la administración del clero secular y se ubica en la calle 3 Norte, núm. 201 en el Centro Histórico. Por otro lado, las monjas se encuentran en la calle 5 Oriente núm. 1209 en el barrio de Analco, ambos en la ciudad de Puebla de Zaragoza.

aprovechando las fuentes que tiene a su disposición.⁷⁵¹ Sor María de Cristo Santos Morales es la referente en cuanto a la historia del convento se trata. Su trabajo publicado en 1992 con Esteban Arroyo González y titulado *Las monjas dominicas en la cultura novohispana* es la base de todas las investigaciones subsecuentes.⁷⁵² Concepción Amerlinck lo retomó totalmente en *Conventos de Monjas*,⁷⁵³ y Josefina Muriel también la citó en extenso añadiendo algunos expedientes del Archivo General de Indias y del Archivo del Ayuntamiento en su segundo volumen de *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, publicado en 2004.⁷⁵⁴

Todas las investigaciones denominaron *beaterio* a la primera organización de lo que terminó conformando el monasterio de Santa Catalina. Los argumentos fueron sencillos. Una viuda con una hacienda considerable decidió encerrarse en su casa junto a otras mujeres para, en un primer momento, resguardarse y posteriormente profesar como religiosa. Bien se pudieron referir a él como *recogimiento* de manera más genérica, como lo hizo la Real Audiencia en sus primeros informes al Consejo, pero no.⁷⁵⁵ La denominación de beaterio que le asignó la historiografía provino de la calificación de la viuda como “beata” en los documentos del siglo XVI.

El fenómeno beato y la vida de las beatas tuvieron a finales del siglo XV una transformación notable. Una creciente y relativamente nueva corriente historiográfica española postula la existencia de un proceso de *monacalización* de las incontables formas de vida religiosa femenina existentes en la península ibérica a partir del reinado de los Reyes Católicos. La fuerte presencia de mujeres entre las voces que clamaban por una renovación religiosa durante los siglos XIII, XIV y XV llevó a algunas autoridades a buscar controlar la expresión libre de su espiritualidad mediante la extinción de espacios y formas de vida que escapaban a todo control eclesiástico. Así

⁷⁵¹ Véase por ejemplo: SANTOS MORALES, “Las monjas dominicas”, pp. 489-508; “El monasterio de Santa Catalina, 1861-1970”, pp. 147-176, y “El informe prioral”, pp. 94-104.

⁷⁵² SANTOS MORALES y ARROYO GONZÁLEZ, *Las monjas dominicas*, 1992.

⁷⁵³ AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, 1998.

⁷⁵⁴ MURIEL, *La sociedad novohispana*, v. 2, pp. 38-46.

⁷⁵⁵ Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, 10 ff. La información de este documento nunca llama beata a María de la Cruz y varias veces se refiere a Santa Catalina como “recogimiento”.

inició un proceso que presionó a las beatas y a los beaterios a incorporarse a órdenes Terceras o a convertirse en monasterios de clausura.⁷⁵⁶

Ángela Muñoz enfatiza que se debe tomar en cuenta que el proceso que llevó a los beaterios a adoptar formas regladas (*monacalización*) en el siglo XV hizo que las crónicas y testimonios documentales producidos una vez formalizadas las corporaciones interpretaran como una fase transitoria su vida como beaterio. De tal suerte que la narración de sus historias fundacionales catalogarán como un estadio introductorio o protomonástico sus pasos como beaterio, desvalorizando así la vida beata como forma de expresión de religiosidad femenina válida en sí misma.⁷⁵⁷

El contexto en el que comenzó a funcionar el beaterio de la ciudad de Los Ángeles ya mostraba parte de estas propensiones. El beaterio sí se vio como una condición transitoria, pues el interés de su fundadora desde el inicio de su recogimiento estuvo encaminado a fundar una corporación religiosa regulada. La iniciativa de ayuntarse fue de una viuda: María de la Cruz también llamada María de Montenegro o Monnegro. Es necesario precisar que en la revisión de la documentación en AGI sobre el monasterio de Santa Catalina no se encontraron referencias al apellido. Todos los documentos revisados de manera directa siempre se refieren a la fundadora como María de la Cruz. Escasamente señalaron que fue esposa de Francisco Márquez, vecino de Puebla de los Ángeles. Sor María de Cristo Santos y Josefina Muriel que son quienes consignaron este apellido, citaron su testamento, de donde se deduce, extrajeron esta información y la referente del nombre de sus hijos.⁷⁵⁸

La historiografía mexicana ha datado los inicios del monasterio entre 1556 y 1558. No obstante, la fundación se comenzó a documentar una década más tarde. Una

⁷⁵⁶ GRAÑA CID, “Beatas y monjas”, pp. 371-372 y “Mujeres y educación”, pp. 126-127. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Santas y beatas neocastellanas*, pp. 50-87.

⁷⁵⁷ MUÑOZ FERNÁNDEZ, “Las expresiones femeninas”, p. 67.

⁷⁵⁸ Antonio Rubial en su análisis de los procesos inquisitoriales contra las hermanas Romero en el siglo XVII, hizo mención a la familia fundadora del monasterio de Santa Catalina de Los Ángeles y gracias a la información proporcionada por Rosalva Loreto, aseguró que la viuda se llamó Leonor Montenegro y su esposo Juan Márquez de Amarillas. De tal suerte que, las hermanas gemelas Josefa y María Romero estarían emparentadas por vía materna a la viuda fundadora. En los documentos producidos durante el siglo XVI y relacionados con la fundación monástica no se hizo alusión al linaje nobiliario alguno, no obstante, el esclarecimiento de la influencia de Juan Márquez y de su esposa en la sociedad poblana queda fuera de dudas. RUBIAL GARCÍA, “Las santitas”, p. 14, nota, 2.

solicitud de ayuda económica al rey por parte de las mujeres viviendo juntas dejó el primer testimonio de su vida religiosa en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Los documentos que en adelante se analizarán no han sido trabajados por la historiografía y contribuyen en gran medida a completar, contrastar y/o cuestionar la información hasta ahora conocida.

El primer testimonio remitido al Consejo de Indias sobre el tema de las “irreligiosas e clausura de Santa Cathalina de Sena” está fechado en 1566. Este documento contiene la información de oficio recabada por la Real Audiencia en respuesta a la solicitud de María de la Cruz para fundar un monasterio de monjas. Como parte de un procedimiento ya instaurado en Nueva España para enviar peticiones al rey que se recibían en el Consejo de Indias, los interesados debían presentar un interrogatorio, es decir, una serie de preguntas a las que una lista de testigos debía responder frente a un miembro de la Audiencia y a un escribano real.⁷⁵⁹ Las declaraciones juradas de las personas interrogadas se acompañaban por un “parecer” final de la Audiencia en el que ésta emitía su opinión que podía ser favorable o no a las peticiones de los interesados. En el caso de las recogidas de Santa Catalina y María de la Cruz no se consignó el interrogatorio inicial, más bien, se presentó la relación de información que cuatro testigos corroboraron ante autoridades de la Audiencia de México.

Tabla 12. Testigos de la información de oficio

Testigo	Edad	Calidad
Alonso de Velazquez	50	Vecino de Los Ángeles
Fray Andrés de Moguer	+ de 50	Fraile dominico
Alonso de Leyva	25	Clérigo, natural de Puebla de los Ángeles
Juan de Blandianes de Coronado	No dice	Canónigo de Tlaxcala

FUENTE: Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, 10 ff.

⁷⁵⁹ Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, 10 ff. Ejemplos de este tipo de solicitudes hay muchos, a decir de algunos estudios estas peticiones se hacen constantes desde mediados del siglo XVI. Véase el caso de los frailes dominicos y franciscanos. UQUIOLA PERMISÁN, “«A la vuelta de la esfera...»”, pp. 93-140.

Los cuatro testigos informaron a la Audiencia que conocían y sabían que María de la Cruz era “guarda y mayoral” de un recogimiento en la ciudad de Los Ángeles llamado Santa Catalina de Sena, que ella era una mujer “muy buena cristiana”, “de buena vida y ejemplo”, “medianamente rica”, y viuda de un “marquez difunto”. De la misma manera, todos los declarantes aseguraron que María de la Cruz utilizó sus propios bienes para dar comienzo al monasterio. Convirtió su casa en una clausura poniendo “reja”, “torno”, “campana”, “iglesia” y “portería” y gastó todos sus recursos en su mantenimiento y el de las doncellas que decidieron acompañarla en el encierro.⁷⁶⁰

Alonso Velazquez, quien parece ser el testigo mejor informado fue el único que ofreció una cifra de gastos. Según su apreciación, María de la Cruz habría usado entre 7000 u 8000 pesos de oro durante los 10 años que llevaba funcionando la casa y clausura. La suplica que se quería elevar al rey en buena medida obedecía a la situación de pobreza en el que se encontraba la casa una vez que la hacienda de María de la Cruz se había o se estaba acabado. Además, sólo este testigo mencionó un aproximado de habitantes. Alonso Velazquez aseguró que cerca de 25 mujeres habitaban la casa en 1566.⁷⁶¹

Otro dato sustancial que se destacó en las declaraciones fue el proceso en el que se encontraba la solicitud del permiso apostólico. Todo apunta a que María de la Cruz promovió el envío de personas a Roma para pedir la Bula que les permitiera profesar como monjas y así convertirse en “verdadero” monasterio. La información que se pidió confirmar dijo que “pareciera que por negligencia de sus solicitadores e gran pobreza que padecian hasta agora no les avian venido las bullas para su profision y perpetuydad”.⁷⁶² Es necesario subrayar que en toda esta información nunca se solicitó la aprobación real. La súplica de las monjas era para pedir dinero no para pedir permiso. No obstante, el hecho de que no se mencionara aquí no es referencia suficiente para afirmar que no lo pidieran antes; lo que no quita que sea significativo y sugerente.

⁷⁶⁰ Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, ff. 1-10.

⁷⁶¹ Testimonio de Alonso Velazquez. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, ff. [3-4.]

⁷⁶² Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [1].

Las Bulas además de otorgar el permiso de profesar, respaldar el sentido sagrado de los votos y avalar frente a la feligresía el nacimiento de un nuevo lugar de culto, otorgaban perpetuidad. Es decir, las Bulas permitirían que el monasterio sobreviviera más allá de la vida de sus promotoras. Como corporación religiosa adquiría la posibilidad de establecer el pago de dotes a las mujeres que quisieran ingresar, pedir limosnas y acumular capital mediante la fundación de capellanías y la admisión de herencias. De ahí que Alonso Velazquez declarara que sabía que las mujeres estaban “esperando las bullas para perpetuidad de aquella casa”.⁷⁶³ Como se ha visto suficientemente, sin dinero, este monasterio o cualquier otra forma de organizar a las mujeres estaba condenado a la desaparición.

Finalmente, los testigos ofrecieron tres fuertes argumentos para justificar la necesidad del monasterio. En primer lugar pusieron el servicio de Dios, en segundo, el “bien general e particular para aquella ciudad e rrepublica”,⁷⁶⁴ y en tercero, el “remedio de las muchas donzelas” que ahí había.⁷⁶⁵ Afirieron también que la fundación era “gran byen y utilidad aquella ciudad e vecinos della porque meten alli a sus hijas e biben en ella con todo rrecoximiento e bondad”.⁷⁶⁶ En suma, Dios, la ciudad y los vecinos eran los principales beneficiados, según los testigos, con la fundación monástica.

Por otro lado, la solicitud de dinero de la caja real para el monasterio se justificó no sólo como una buena obra en favor de la ciudad y vecinos sino como una suerte de gratificación para las mujeres que se vieron en la necesidad de resguardarse en él. Por la presentación de información se sabe la calidad de las mujeres que habitaban Santa Catalina y en razón de qué solicitaban la ayuda real. Se afirmó que entre ellas había:

mujeres e hijas de conquistadores de los primeros desta nueva españa e
de pobladores muy antiguos y onrrados que *por la suma pobreza que*

⁷⁶³ Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [1].

⁷⁶⁴ Testimonio de Alonso de Leyva. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [6].

⁷⁶⁵ Testimonio de fray Andrés de Moguer (Moguera). Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [5].

⁷⁶⁶ Testimonio de Alonso Velazquez. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [4].

*avian dejado sus maridos e padres e por que no peligrasen sus famas e
onestidades les avya conbenido rrecoxerse⁷⁶⁷*

Viudas e hijas doncellas de conquistadores y primeros pobladores eran quienes pedían la ayuda del rey suplicándole que en atención a que “sus padres e maridos avian muerto e derramado su sangre” en su real servicio, él se sirviera socorrerlas y ayudarles con alguna limosna de su caja real.⁷⁶⁸ Tanto la petición como los argumentos fueron respaldados por la Real Audiencia quien dio su parecer en favor del monasterio y recomendó ofrecer la ayuda.⁷⁶⁹

Tanto la información presentada por las recogidas como las declaraciones de los testigos utilizaron el adjetivo “noble” para señalar la calidad de algunas de las mujeres que residían en la casa. Habrá que cuestionar entonces qué y quiénes se están considerando nobles y en qué sentido. Sin duda no se está frente a casas nobiliarias, ni nuevas ni de amplio raigambre. La ciudad de Puebla de los Ángeles, como se vio en el capítulo 4 se fue configurando con personas de mediana presencia, algunos encomenderos, pero los más, oficiales o nuevos migrantes que se iban avecindando lentamente, casados con mujeres de los reinos de Castilla o con mujeres de la tierra.⁷⁷⁰ La encomienda más grande de la ciudad la poseía Diego de Ordaz, pero sólo de nombre porque nunca habitó en ella y desde la llegada de la segunda Audiencia perdió pueblos y dinero, además, nunca se casó ni tuvo hijos.⁷⁷¹ Tampoco se podría alegar el hecho de ser sede obispal para detentar nobleza pues el proceso de mudanza de la sede de la diócesis de Tlaxcala a la ciudad de Puebla los Ángeles no estaba concluido. Juan de Blandianes (o Blandiañez), uno de los testigos de la información de 1566 se presentó como “canonigo de la santa yglesia de la ciudad de tlaxcala e rreside en la ciudad de los angeles porque esta alli la silla episcopal”.⁷⁷² Es decir, el cabildo y catedral ya se

⁷⁶⁷ Información de Santa Catalina. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [1]. El subrayado es mío.

⁷⁶⁸ Información de Santa Catalina. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [2].

⁷⁶⁹ Parecer de la Audiencia. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [9].

⁷⁷⁰ HIRSCHBERG, “Social Experiment”, pp.26-32.

⁷⁷¹ HIMMERICH, *The Encomendero*, p. 208.

⁷⁷² Testimonio de Juan de Blandianes. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de los Ángeles”, México, 18 de marzo de 1566, AGI, México, 209, N. 8, f. [7]. Al parecer este personaje entabló pleitos con el cabildo de la catedral de Puebla porque por ser hijo de conquistador no le

habían mudado a la ciudad de Puebla de los Ángeles pero todavía faltaba confirmar la perpetuidad en la nueva sede.

Es poco probable que la alusión a la nobleza se remita a la ascendencia indígena. La ciudad de Puebla de los Ángeles aunque se fundó en tierras sin asentamientos prehispánicos contribuyó a que algunos pueblos de indios migraran y se asentaran junto a la ciudad española. Sin embargo, las élites nativas todavía muy fuertes para 1550 probablemente se congregaron en sus propios espacios y no dentro de la traza. Además, en los documentos nunca se habló de principales. Lo más factible en todo caso, es que la condición de nobleza a la que alude sea más aspiracional que real y tenga que ver con los méritos de armas de los encomenderos y primeros pobladores, esposos y padres de las mujeres del recogimiento. Si bien, los hombres que habían ganado la tierra murieron en la pobreza y esto fue lo que heredaron a sus hijas y viudas, ellas podrían reclamar el reconocimiento de sus hazañas en sus personas y linajes.

El rastreo genealógico de las recogidas en Santa Catalina se vuelve aún más complicado porque gran parte de la documentación que se conservó refiere únicamente sus nombres de profesas. Por ejemplo, en la transcripción paleográfica que Sor María de Cristo Santos hace de las primeras fojas del Libro de profesiones conservado en el Archivo Conventual del Monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana dice que en la lista únicamente aparecen los nombres de profesión.⁷⁷³ De igual manera otros documentos, como los que se analizan en adelante sólo mencionan sus nombres de religiosas. No obstante, a medida que avanzó el siglo, las referencias a los apellidos y redes familiares se hicieron más explícitas y evidentes. Tal vez, en los inicios de la corporación no tuvieron necesidad de subrayar parentesco familiar, apellidos o linajes, o quizás, por alguna razón que no ha quedado del todo clara, buscaron ocultarlo.

En 1567 el rey Felipe II pareció dar respuesta a la petición enviada por la Audiencia en nombre de las mujeres de Santa Catalina. Dirigió cédulas al presidente y

confirmaron la canonjía. Véase: PEÑA ESPINOSA, “Los capitulares angelopolitanos”, p. 134. También: Real cédula, “A Hernando de Villagómez obispo de Tlaxcala”, AGI, México, 1089, L. 5, f. 31r.

⁷⁷³ Apéndice 1. “Documento de la Fundación del monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana de la Puebla de Los Ángeles”, SANTOS MORALES, “El monasterio de Santa Catalina, 1861-1970”, pp. 174-176.

a los oidores de la Audiencia y al obispo de la diócesis de México pero no para confirmar mercedes sino para solicitar más información y nuevos pareceres. La cédula resumió de manera muy precisa la información de oficio enviada en 1566.⁷⁷⁴ No obstante y a pesar de que la Audiencia ya había mandado su parecer aprobando la súplica, el rey mandó que se hiciera la relación nuevamente:

porque yo quiero ser ynformado de la calidad desta cassa y del recogimiento que tienen las mujeres que en ella estan y de la neçesidad y pobreza que tiene y quantas mugeres son por todas y si son mugeres e hijas de conquistadores y estan bien ocupadas y recogidas sin que otra cosa se vea ni sienta en contrario y como se hazen los divinos offícios en la dicha cassa y que beneficio delllo se sigue y podra seguir para adelante⁷⁷⁵

La información enviada en 1566 no fue suficiente para demostrar la necesidad y pobreza que pasaba la casa. Por eso, además de la opinión de la Audiencia, al rey le interesaba escuchar la del arzobispo de México. Pero ¿por qué el de México y no el de Tlaxcala? La cédula dirigida a Alonso de Montúfar seguía a la letra lo solicitado también a la Audiencia.⁷⁷⁶ No obstante, mientras el rey y el Consejo esperaban las respuestas, las recogidas en Santa Catalina debían encontrar la manera de continuar sobreviviendo.

La historiografía afirma que la bula que esperaban se concedió en marzo de 1567, que llegó a finales de ese año y que María de la Cruz profesó el 10 de enero de 1568 junto con 14 mujeres que lo hicieron como novicias. Esta información parece comprobarse parcialmente por una carta, firmada por las ya autodenominadas monjas de Santa Catalina de Sena, enviaron al rey aproximadamente en 1572. La fecha se deduce de la información contenida en la misiva. El documento además de aparecer suelto entre otros muchos en el ramo INDIFERENTE del Archivo General de Indias no tiene fecha pero dice que “abra diez y seys años poco más o menos que maria de la

⁷⁷⁴ Real Cédula, [Felipe II a la Audiencia de México], Madrid, 15 de noviembre de 1567, AGI, México, 1089, L. 5, f. 149r-149v.

⁷⁷⁵ Real Cédula, [Felipe II a la Audiencia de México], Madrid, 15 de noviembre de 1567, AGI, México, 1089, L. 5, f. 149r-149v.

⁷⁷⁶ Real Cédula, [Felipe II al arzobispo de México], Madrid, 16 de noviembre de 1567, AGI, México, 1089, L. 5, f. 147r-147v.

cruz” se recogió en su casa.⁷⁷⁷ Y como la información de 1566 repite insistenteamente que el recogimiento llevaba 10 años parece que el año de 1572 bien puede considerarse aproximado.

Tabla 13. Profesas de Santa Catalina de Siena

	Profesas [1569] Santos Morales, <i>Las monjas dominicas</i>	Carta [1572] AGI, Indiferente, 1379
1	María de la Cruz	Fallecida
2	Ana de Siena	
3	María de San Silvestre	Firma
4	Francisca de la Cruz	Priora
5	María de Santo Tomás	
6	María de San Pablo	Firma
7	Luisa de San Jerónimo	Firma
8	Beatriz de Cristo	
9	Amadora de Siena	
10	Isabel de Santo Domingo	
11	Juana de San Francisco	
12	María de la Cruz	
13	[Elena de Santa Catalina]	Elena de Santa Catalina

El motivo de la carta de 1572 nuevamente fue económico. En esa ocasión las monjas solicitaron “se les haga merced y limosna de alguna cantidad de la caxa” real o bien, se les den 1635 pesos de minas que el obispo de Chiapas dijo tener en su testamento en razón de los diezmos de la provincia de Tabasco que eran del rey. Las monjas alegaban que bien podía el rey no dárselos a los herederos del obispo y reclamarlos para su caja real y otorgárselos a ellas para que pudieran “reparar la casa en que bibien y se

⁷⁷⁷ Carta, [Priora y monjas de Santa Catalina de Sena al rey], Puebla de Los Ángeles, s.f., AGI, Indiferente, 1379, 2 ff.

entreternan por agora hasta que vuestra majestad sea servido de hazerles mas merced y limosna como lo suele hacer a semejantes cosas.”⁷⁷⁸

Las monjas declararon que después de la muerte de María de la Cruz ellas y el monasterio se mantenían de las pocas limosnas que les daban los vecinos, por lo que vivían en gran pobreza y mucha necesidad. Ya eran convento y podían recibir dotes pero parece que no eran suficientes para remediar sus problemas económicos. Por eso insistieron y volvieron a pedir ayuda en razón de ser “todas o las mas de las dichas monjas [...] hijas de conquistadores desta tierra” y el único monasterio en la ciudad de Los Ángeles.⁷⁷⁹

La población de monjas ascendía a un número mayor a 13. Según aseguraron en su carta de 1572 “despues de ella [María de la Cruz] muerta quedaron treze de las dichas monjas profesas sin otras que despues hizieron proffesion e otras que despues an entrado”. Es decir, el monasterio crecía pero no a la par que sus recursos, de ahí que buscaran con tanto afán el auxilio real.

Existe entre las cédulas enviadas al virrey Martín Enríquez la mención de esta súplica de las monjas de Santa Catalina. Sin embargo, la fecha de emisión de la cédula replantea algunas cosas. El 4 de julio de 1570 el rey Felipe II envió a Enríquez la resolución de algunos asuntos propuestos por el virrey en una carta fechada el 20 de enero del mismo año. Entre las últimas resoluciones se encontraba la limosna de 1635 pesos que pedían las monjas de Los Ángeles. El rey respondió que “porque avemos mandado cobrar estos dineros por hacienda nuestra no a abydo lugar de poderse hazer merced y limosna”.⁷⁸⁰

Queda claro que no se les otorgó la limosna. Pero cabe la duda de si el virrey les dio esta información a las religiosas. De haberlo hecho tal vez no hubieran escrito la carta que tentativamente se fechó en 1572. Por otro lado, si la carta de las monjas

⁷⁷⁸ Carta, [Priora y monjas de Santa Catalina de Sena al rey], Puebla de Los Ángeles, s.f., AGI, Indiferente, 1379, 2 ff.

⁷⁷⁹ Carta, [Priora y monjas de Santa Catalina de Sena al rey], Puebla de Los Ángeles, s.f., AGI, Indiferente, 1379, 2 ff.

⁷⁸⁰ Real cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], El Escorial, 4 de julio de 1570, AGI, México, 1090, L. 6, ff. 76v-77r.

fuera de 1570 o anterior, es muy probable que el recogimiento empezara en 1554 y no en 1557. Finalmente, también está la posibilidad de que las monjas enviaran por su parte la carta a finales de 1569 o a principios de 1570, más o menos al mismo tiempo que el virrey, lo que entonces llevaría a pensar que María de la Cruz quien supuestamente profesó en enero de 69 hubiera muerto antes de que acabara ese año. Esto sin duda, se debe tener en cuenta porque la carta de las religiosas no consignó fecha, lo que lleva a plantear de manera hipotética las múltiples posibilidades. En todo caso, lo único cierto fue que el rey en 1570 necesitaba “tener memoria con lo que toca” al monasterio de Puebla de los Ángeles.⁷⁸¹

Hay un tema que la documentación sobre las monjas de Santa Catalina hasta aquí analizada jamás discutió: la licencia del rey. Es muy revelador que el permiso real no aparezca como motivo de debate en las cartas y cédulas. Un hecho es innegable, las mujeres de Santa Catalina de Siena hicieron profesión en 1568 o 1569. Independientemente de que hasta hoy nadie haya visto la bula firmada en 1567, la existencia de un permiso papal parece comprobarse a partir de la transformación del recogimiento en convento. En la carta de 1572 las mujeres de Santa Catalina ya se presentan como priora y monjas y afirmaban que la bula había llegado. Queda claro entonces que el permiso real no fue decisivo para su trasformación de recogimiento a convento, pues todo parece confirmar que las mujeres profesaron sin él. Esta situación particular, lleva a cuestionar su obligatoriedad en la Nueva España de mediados de siglo o bien, las razones del por qué no se les exigió a las monjas de Puebla. Se puede aventurar como hipótesis el hecho de la poca atención que se les dio a estos primeros ensayos de organización femenina regulada. Las mujeres procedieron bajo un mecanismo conocido, es decir, la solicitud a Roma de la Bula fundacional. Sin embargo, omitieron la mediación del Patronato Indiano. Esto debido tal vez a la opacidad respecto de las primeras fundaciones femeninas en el Nuevo Mundo. Confusión que se irá reglamentando y reestructurando en la medida en que la presencia de monasterios de monjas en Nueva España adquiera mayor relevancia.

⁷⁸¹ Real cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], El Escorial, 4 de julio de 1570, AGI, México, 1090, L. 6, f. 77r.

Tal como Rosalva Loreto ha demostrado en sus investigaciones, para fundar un monasterio era indispensable e innegociable contar con la autorización papal (Bula), el permiso real (Licencia) y la aprobación del obispo de la diócesis.⁷⁸² Por lo tanto, si las monjas de Santa Catalina pudieron haber profesado sin la licencia real, fue quizá debido a lo novedoso de la situación. Santa Catalina era el primer monasterio de mujeres en la ciudad de Puebla, nacido de entre mujeres seglares, y el primero de la orden dominica en toda la América española. Además, con toda seguridad subsanaron el requisito en los años subsecuentes.

Las noticias documentales de Santa Catalina de Siena vuelven a aparecer hasta 1587. Poco más de 20 años después de la solicitud de información de oficio y cerca de 15 de la última petición de las monjas, se encuentra en el Consejo de Indias la continuación del proceso y las noticias sobre el destino del monasterio. Aunque las fechas de elaboración de estos documentos van más allá de los límites puestos en este trabajo es necesario presentarlos porque contienen información valiosa de los primeros años de vida de la corporación (sobre todo interesan los trasladados de documentos creados en la década de 1570) y porque ayudan a comprender las formas y los tiempos en los que procedió el Consejo ante casos como el de Santa Catalina en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Tiempos que corrieron a una velocidad muy diferente respecto de las necesidades que acusaban las mujeres que se aventuraron a fundarlos, y que muestran las particularidades de cada proceso fundacional. Cada monasterio siguió su propio ritmo, y su desarrollo dependió en gran medida de sus apoyos y redes familiares, así como de la atención que le prestara el Consejo de Indias o las autoridades seculares y religiosas en la Nueva España.

El documento que se analiza enseguida es un largo informe (78 fojas), sin numerar, a reglón seguido gran parte, que contiene la información levantada en dos momentos diferentes. La primera le fue encargada al virrey Martín Enríquez el 22 de abril de 1577 pero no pudo cumplirla, así que el Conde de la Coruña siguiendo la instrucción dada a su antecesor fue quien envió el mandamiento al alcalde mayor de la ciudad de Los Ángeles a finales de 1581 para cumplir la solicitud del rey.

⁷⁸² LORETO, *Los conventos femeninos*, pp. 49-54.

La cédula de 1577 enviada al virrey Enríquez pedía lo mismo que las anteriores: datos sobre el monasterio, su calidad, sus rentas, el número de monjas, las necesidades de la casa y sobre todo preguntaba “que merced se le podria hacer y en que que no fuese de nuestra hacienda”.⁷⁸³ No obstante, la petición de las monjas a la que esta cédula daba respuesta sí incluyó una variación. Según la cédula las monjas solicitaban en esta ocasión “alguna renta en quitas o bacações o en lo que ultimamente montase la vacante del obispado de la ciudad de los angeles”. Esto significa que existió una petición entre 1572 y 1576 diferente y hasta hoy desconocida enviada al Consejo con el mismo fin que las dos anteriores. Pero también demuestra lo atentas que estaban las monjas de los lugares de donde el rey podía darles dinero, pues en esta ocasión mencionaron las quitas y vacaciones y la parte que recibía del cabildo catedral el obispo cuyo puesto estuvo vacante desde la muerte de Fernando (o Hernando) de Villagómez en 1571 hasta el nombramiento de Diego Romano en 1578.⁷⁸⁴

El virrey de la Coruña encargó al alcalde mayor de la ciudad de Puebla de los Ángeles, Fernando (o Hernando) de Oñate, el cumplimiento del mandamiento y la recopilación de las declaraciones de los testigos presentados. En esta ocasión, el representante legal de las monjas ante el regidor Diego Díaz Vela, clérigo y capellán del monasterio, presentó un interrogatorio de 13 preguntas y los primeros 5 testigos. Los otros 5 fueron llamados por el alcalde Fernando de Oñate. Por lo tanto, un total de 10 vecinos dieron respuesta al interrogatorio que tuvo lugar los días 5, 8, 9 y 13 de marzo de 1582.

⁷⁸³ Real Cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], Madrid, 22 de abril de 1577, AGI, México, 110, ff. [32-33].

⁷⁸⁴ La obra de Juan Pablo Salazar sobre los obispos de Los Ángeles omite por completo la gestión de Fernando de Villagómez. Véase: SALAZAR ANDREU, *Obispos de Puebla*, v. 1, p. 51-75.

Tabla 14. Testigos en 1582

Nombre		Edad	Profesión	Referencias
Juan Deça		+de 40	Médico	Entra a curarlas
Diego de Ojeda		+de 60	Regidor	Sabe de sus posesiones y censos
Cristobal de Morales		+de 75		Ha ido a pedir ornamentos
Diego Cortés		60		Testigo de las profesiones Conoció la casa antes de ser monasterio
García de Vergara		+de 45	Cirujano	Entra a curarlas
Juan de Formizedo		+de 53		
Cristobal Sanchez Paladines		+de 85		
Alonso Diaz		+de 50		
Gonzalo de Aguilar		+de 35		Vive junto al monasterio
Bartolome Rodriguez		+de 60	Labrador	

FUENTE: Traslado de las informaciones de oficio levantadas en 1582, AGI, México, 110, ff. 24-77.⁷⁸⁵

Esta parte del informe constituye el grueso del expediente.⁷⁸⁶ Y a pesar de que no fue enviado en tiempo, es decir en el año de 1582, los testimonios se validaron nuevamente tres años después para enviarlos junto a nuevos testimonios. El 31 de diciembre de 1585 los escribanos certificaron el traslado y Pedro de Ledesma, alcalde mayor de Los Ángeles, se encargó de reunirlos con las nuevas declaraciones levantadas el 9 y 10 de mayo de 1586.

La información que ofrece el traslado de los testimonios de 1582 ayuda a confirmar algunos datos y a llenar huecos de la historia y transformación del monasterio en la década anterior. Es posible asegurar, por ejemplo, que se confirmaron las estimaciones de los testigos respecto al número de mujeres recogidas con la fundadora. Los diez años que duró el recogimiento María de la Cruz vivió con 12 mujeres en su casa, sin aceptar a más. Es muy probable que no se cuenten las personas

⁷⁸⁵ Los nombres que aparecen resaltados son los que no firmaron por no saberlo hacer. Me interesa subrayarlo porque coincide en que son también los más viejos.

⁷⁸⁶ [Traslado de las informaciones de oficio levantadas en 1582], AGI, México, 110, ff. 24-77. Precede al interrogatorio y las declaraciones de los testigos la carta poder entregada por las monjas de Santa Catalina de Siena al presbítero secular Diego Díaz Vela con fecha de 12 de julio de 1576. Fojas 25-32.

que llaman “de servicio” pero lo relevante radica en que no se permitió el crecimiento de la comunidad hasta que se formalizó el monasterio.

Un dato nuevo que destacaron las deposiciones de los testigos fue la afirmación de que las mujeres se recogieron “con licencia del obispo”. Hasta este momento, 1582, no se habían traído a cuenta los permisos. Párrafos atrás se señaló que la solicitud de la licencia real jamás se discutió. No obstante, los 10 vecinos llamados a declarar lo señalaron así ratificando el contenido de la pregunta del interrogatorio. Además, confirmaron sin vacilaciones que la Bula fue lo que posibilitó “que profesasen y fuese monasterio formado”. Diego Cortés declaró que “se hallo presente en el dicho monasterio el día que hicieron la dicha profesion y encerramiento y ansi fue monasterio formado y de aqui tubo su fundacion”.⁷⁸⁷

Gracias a la copia de la carta poder que las monjas otorgaron a su capellán en 1576 y que se incluyó en el informe, se puede saber qué monjas dirigían el monasterio por esos años. (Véase: Tabla 13). Y dicha carta, complementada con las declaraciones de los testigos, ofrece un estimado del número total de habitantes. Los vecinos estimaron el número de monjas profesas entre 30 y 40, más el personal de servicio dentro y fuera del convento. Entre esas personas dice Diego Cortés “ay algunas doncellas pobres a manera de donadas y otros servicios de negras y esclavos”.⁷⁸⁸ En las preguntas del interrogatorio se detalla que son aproximadamente 20 personas (se infiere que incluyen hombres y mujeres) las que ayudan y se mantienen de las rentas del monasterio. La información contenida en la pregunta número 5 afirmaba que “el dicho monasterio sustenta de ordinario sesenta y mas personas con monjas y servicio que dentro y fuera del dicho monasterio ay”.⁷⁸⁹ Es decir, una tercera parte de los habitantes del monasterio de Santa Catalina eran trabajadores. Ya sea que sus servicios fueran pagados o no, como en el caso de los esclavos, no es cosa menor saber el porcentaje de personas que dependían de algún modo de la corporación. Esto también

⁷⁸⁷ [Declaración de Diego Cortés], 8 de marzo de 1582, AGI, México, 110, ff. [53-55].

⁷⁸⁸ [Declaración de Diego Cortés], 8 de marzo de 1582, AGI, México, 110, f. [55].

⁷⁸⁹ [Interrogatorio], 5 de marzo de 1582, AGI, México, 110, f. [36].

lleva a replantear el sentido y significado de la pobreza aludida por las corporaciones en algunos tiempos.

Tabla 15. Cuerpo rector de Santa Catalina en 1576

NOMBRE	CARGO
Francisca de la Cruz	Priora
Ana de Santa Catalina de Sena	
María de San Pablo	
María de San Silvestre	
María de Santo Tomás	

FUENTE: [Traslado de carta poder de las monjas de Santa Catalina a Diego Diaz Vela], 12 de julio de 1576, AGI, México, 110, ff. [24-32].⁷⁹⁰

Dos datos más que se deben destacar de estas deposiciones son las cantidades que se informan al rey respecto de la renta anual de Santa Catalina y el tamaño de las dotes de las doncellas que profesaron en él. Todos los testigos confirmaron que la renta anual ascendía a 1,500 pesos, algunos añadieron que de oro común mientras otros dijeron que de “tipusque” (tepuzque). Mientras que, a las dotes les asignaron un valor máximo de 1,000 pesos de oro de minas cuando las había. Estos datos fueron complementados con la explicación de dos circunstancias que hacían que esta renta no fuera suficiente y que las monjas vivieran en extrema pobreza. En primer lugar, los gastos que cotidianamente tenía el convento, y en segundo lugar, la situación por la que atravesaba la tierra.

A decir de los testigos, con esos 1500 pesos

se sustentan las dichas monjas y visten y calçan y sustentan el servicio que tienen y adereçan el dicho monasterio y reparan sus posesiones y pagan capellan y acuden al ornato de su yglesia y a otras muchas cosas necesarias⁷⁹¹

⁷⁹⁰ Las cinco monjas formaban el cuerpo rector del monasterio. Y según se afirmó en la carta poder todas ellas sabían firmar.

⁷⁹¹ [Declaración de Juan Deça], 5 de marzo de 1582, AGI, México, 110, ff. [41-42].

Por si esto no fuera suficiente, la situación por la que pasaba la Nueva España y en particular la ciudad de Puebla no favorecía la recolección de limosnas. Los vecinos atestiguaron que “por las muchas muertes y enfermedades” tanto de naturales como de españoles la tierra carecía de muchas cosas, y las pocas que llegaban, se cotizaban muy caro. La declaración de Diego Cortés da una idea del tipo de recursos a los que se estaban aludiendo. Él había declarado que en “esta tierra tan cara de bastimentos y vestuarios y para lo necesario del culto divino” no serían suficientes ni 5,000 pesos de renta para cubrir los gastos.⁷⁹²

Finalmente y con el objetivo de reforzar la idea de necesidad en que vivían las monjas, los testimonios describieron las condiciones de humedad y ruina del edificio conventual, tanto de la casa como de la iglesia, la falta de espacio, la inexistencia de claustro y de un huerto en donde pudieran criar “veinte gallinas para su servicio”.⁷⁹³ Refirieron los testigos que la pobreza de las monjas era tanta que ni siquiera contaban con ornamentos propios de plata, sino que los pedían prestados a otras iglesias para celebrar las fiestas más solemnes de su monasterio.

No obstante, a decir de las declaraciones, la extrema pobreza en la que vivían las monjas de Santa Catalina de Siena en nada afectó sus actividades religiosas. Las monjas vivían guardando debidamente la clausura, escuchando misa, sermones, rezando los oficios divinos, guardando su regla y dando buen ejemplo a la ciudad. De tal suerte que no había nada que se pudiera argumentar contra su solicitud. El rey estaba obligado a brindar apoyo económico al único monasterio de la ciudad de Los Ángeles, refugio de muchas “hijas y nietas de conquistadores y pobladores” antiguos.

No queda clara la razón por la que las informaciones levantadas en 1582 no se enviaron en su tiempo. Pero lo que sí se puede afirmar con seguridad es que el rey no otorgó ningún apoyo al monasterio. Peor aún, en 1585 volvió a solicitar la misma información sobre Santa Catalina a las autoridades virreinales. La cédula que justificó la recopilación de toda la información existente sobre el asunto estuvo dirigida al virrey Villamanrique. Resulta interesante que la cédula llevara fecha de 25 de mayo de 1585,

⁷⁹² [Declaración de Diego Cortés], 8 de marzo de 1582, AGI, México, 110, f. [56].

⁷⁹³ [Declaración de Cristobal de Morales], 8 de marzo de 1582, AGI, México, 110, f. [52].

es decir, pocos meses después de haber sido nombrado virrey de Nueva España pero estando él aún en la península. Villamanrique llegó a la ciudad de México hasta octubre de ese año tomando posesión del cargo el 5 de noviembre.⁷⁹⁴ El asunto de las monjas de Santa Catalina parece que preocupaba al rey puesto que encargó que estuviera entre los primeros pendientes del nuevo gobierno.

A Villamanrique le llevó tiempo sortear las dificultades con algunas autoridades novohispanas, por lo que envió el Mandamiento a la ciudad de Puebla de los Ángeles para cumplir la cédula hasta abril de 1586. La responsabilidad de llevar a cabo las averiguaciones recayó en Pedro de Ledesma, alcalde mayor de la ciudad, quien recogió los testimonios el 9 y 10 de mayo, pocos días después de haberse firmado la orden. En esta nueva recopilación se omitió el interrogatorio y las deposiciones se basaron únicamente en los datos contenidos en el Mandamiento que el virrey había enviado.

Este segundo corpus de testimonios, que se presenta en la primera parte del expediente que se está analizando, cuenta con seis declaraciones y el parecer del virrey Villamanrique. Los testigos presentados fueron los siguientes.

Tabla 16. Testigos del interrogatorio de 1586

Nombre	Edad	Profesión	Referencias
Martín de Mafra Vargas	+de 43	Regidor	Ha entrado muchas veces Tiene una sobrina monja
Juan Daca [Daça]	+de 46	Médico	Entra a curarlas
Gaspar Reyes de Villanueva	+de 50		Tiene primas monjas
Antonio de Peralta	40	alcalde ordinario	Vive junto al monasterio
Diego Maldonado	40		Tiene una cuñada monja
Cristobal de Torres	+de 53		Tiene una hermana monja

FUENTE: [Información sobre la fundación del convento de Santa Catalina de Sena], Los Ángeles, mayo de 1586, AGI, México, 110, ff. [5-19].

Como se puede notar, hasta este momento los documentos empezaron a mostrar una relación directa entre los poderosos de la ciudad y las mujeres del monasterio de Santa

⁷⁹⁴ TORRE VILLAR (ed.), *Instrucciones y memorias*, v. 1, p. 159.

Catalina. Todos los testigos, excepto el médico Juan Daca (o Daça) tienen alguna pariente monja. No obstante, los pocos nuevos datos que ofrecieron sus testimonios parecen no recordar tan bien los años de fundación. Por ejemplo, sólo Cristóbal de Torres mencionó a María de la Cruz, los demás se limitaron a decir que tenían “noticia y conocimiento del monasterio”. Mientras el doctor Juan Daca aseguró que se había fundado hace 10 o 17 años, Antonio de Peralta y Diego Maldonado dijeron dijo que hace más de 20 y Cristóbal de Torres más de 27. Algo parecido sucedió al momento de hablar de la renta. El doctor Daca y Gaspar Reyes dijeron 2,500 pesos de oro común, Diego Maldonado la redujo a 2,000 y Cristóbal de Torres la declaró en 1,800. En lo que sí coincidieron fue en la cantidad de monjas que vivían dentro, pues todos estimaron un número entre 50 y 60 profesas, sin contar las personas de servicio.

En relación con esto último, Diego Maldonado aclaró que “abra otras treynta o quarenta personas legas y de servicio”,⁷⁹⁵ algo semejante afirmó Cristóbal Torres declarando que “ay otras treinta personas legas y de servicio”.⁷⁹⁶ El porcentaje de trabajadores que vivían o dependía directamente del monasterio equivale a la tercera parte de la población conventual total. O dicho de otra manera, la proporción de gente de servicio es de dos a una; por cada dos monjas había un hombre o mujer que servía al monasterio.

Otros datos notables de este corpus de declaraciones son las diversas formas en que señalaron la pobreza de las monjas de Santa Catalina. Martín de Mafra Vargas dijo haber visto “meter en el dicho monasterio a cemitas que es pan vaço [pambazo] para que las dichas monjas coman por no tener para comprar pan blanco”.⁷⁹⁷ El doctor Daça desde el interrogatorio de 1582 declaró que no cobraba su servicio como médico a las religiosas.⁷⁹⁸ Y Diego Maldonado continuó la descripción fatídica asegurando que:

⁷⁹⁵ [Testimonio de Diego Maldonado], Los Ángeles, 10 de mayo de 1586, AGI, México, 110, f. [14].

⁷⁹⁶ [Testimonio de Cristóbal de Torres], Los Ángeles, 10 de mayo de 1586, AGI, México, 110, ff. [16-17].

⁷⁹⁷ [Testimonio de Martín Mafra Vargas], Los Ángeles, 9 de mayo de 1586, AGI, México, 110, f. [7]. Después de leer este testimonio parece imposible no pensar en las cemitas actuales que forma parte de la gastronomía de la capital poblana. Quizá algo haya de eso, un origen muy precario de un tipo de pan que llegó a convertirse en representativo de un grupo social. Su historia coincidiría con la de otras latitudes y horizontes históricos, como la pizza italiana por ejemplo.

⁷⁹⁸ [Testimonio de Juan Daca], Los Ángeles, 9 de mayo de 1586, AGI, México, 110, f. [9].

a entrado en la dicha casa y convento y la ha visto de dentro y fuera y le parece a este testigo tiene mas traça para ser carcel o masmorra de delinquentes que no convento de monjas profesas⁷⁹⁹

Finalmente, Cristóbal de Torres cerró el relato de miseria diciendo que:

por no tener la priora para les comprar çapatos muchas de las dichas monjas andan descalças porque hansi lo ha visto este testigo y son tan pobres y tan necesitadas que muchas veces no tienen para sustentar y ansi a visto que piden limosna para pan para el dicho convento entre algunos vezinos desta dicha ciudad ynportunan con pedir limosna a los vezinos desta dicha ciudad y en el bestuario que se visten muchas dellas no les alcançan si no se pide limosna⁸⁰⁰

Estos testimonios no dejaron lugar a dudas sobre la situación precaria del monasterio. La comunidad comenzó a crecer desde 1569 pero las dotes, a decir de los vecinos de la ciudad de Los Ángeles, nunca fueron suficientes. Tal vez la realidad no era tan cruel pero se entiende que así de drástica se debía plantear a los ojos del rey para lograr su favor. De ese rey que se negaba constantemente a ofrecer la ayuda a las mujeres, hijas y nietas de los hombres que habían arriesgado su vida y sus haciendas por ensanchar la fama y las posesiones de “su majestad”.

Los documentos que cerraron las informaciones fueron las opiniones del alcalde mayor Pedro de Ledesma y del virrey Villamanrique. Ambos determinaron que era justo otorgar alguna limosna a las monjas de Santa Catalina. Pedro de Ledesma basó su resolución además de los testimonios en la revisión directa del “Libro de rrenta” del convento. Informó que había 58 monjas profesas más 17 personas de servicio, que la renta anual ascendía a 2,572 pesos de oro común y que la dote exigida era de 1,000 pesos de minas.⁸⁰¹ Como se puede comprobar, los testigos se aproximaron mucho a los valores registrados en el “Libro de rrentas” de las monjas de Santa Catalina.

Pedro de Ledesma alegó que la principal causa de la pobreza en que vivían las monjas se debía a que las 12 mujeres que vivieron con María de la Cruz profesaron sin dote y que muchas otras eran aceptadas por cantidades menores a los 1,000 pesos.

⁷⁹⁹ [Testimonio de Diego Maldonado], Los Ángeles, 10 de mayo de 1586, AGI, México, 110, f. [15].

⁸⁰⁰ [Testimonio de Cristobal de Torres], Los Ángeles, 10 de mayo de 1586, AGI, México, 110, ff. [17-18].

⁸⁰¹ [Parecer de Pedro de Ledesma], Los Ángeles, 12 de mayo de 1586, AGI, México, 110, f. [22].

Además, las religiosas habían comprado nuevas casas y solares para expandir el monasterio. Razón por la cual, la renta de sus propiedades y el dinero recibido por cuestión de dotes no les alcanzaban para cubrir todos sus gastos. Necesitaban ayuda económica y la solicitaron tanto a la ciudad como al rey.⁸⁰²

No se debe perder de vista que las cédulas y los testimonios siempre giraron alrededor de la petición de mercedes para el sustento de las monjas que habitaban el monasterio de Santa Catalina. De ahí que el tema más relevante siempre fuera el dinero; ya fuera por la falta de él alegada por monjas y testigos, o bien, por la posibilidad de conseguir alguna ayuda de la corona. En este aspecto, el parecer del virrey es un documento muy revelador. El marqués de Villamanrique propuso al Consejo, en respuesta a las declaraciones registradas, tres alternativas para apoyar a las monjas sin menoscabo de la Real Hacienda, tal y como se le había solicitado el rey Felipe II.

Villamanrique, quien aseguró conocer el monasterio y constarle toda la información recopilada, le explicó al rey que la mejor forma de ayudar a las monjas era tomar de las “quitas y vacaciones”, puesto que las otras dos opciones disponibles, a saber, tributos de indios vacos o penas de cámara le parecían impracticables. Explicó que tomar de los tributos que pasaban a la corona no era factible porque había “muchas mercedes hechas por Vuestra Majestad que no estan cumplidas por no aver vacado yndios que ayan bastado para cumplirse”. Y sobre las penas de cámara afirmó que pasaría algo semejante porque:

estas devén cantidad de pesos de oro por averse hecho gastos que an montado mas que lo que a caydo y pagarse dellas los juezes y ministros que toman residencias y hacen quentas de pueblos de yndios y el cappellan y porteros de la audiencia⁸⁰³

Entonces, la única y última opción eran las “quitas y vacaciones de los corregimientos que se proveen”. El virrey aseguró que de ahí sí alcanzaría el dinero para otorgarle alguna merced al monasterio. No embargante que sobre ellas pesaban otros gastos

⁸⁰² [Parecer de Pedro de Ledesma], Los Ángeles, 12 de mayo de 1586, AGI, México, 110, f. [22].

⁸⁰³ [Parecer del virrey Villamanrique], s.f., AGI, México, 110, [f. 20].

como el pago de salarios de la guarda de los virreyes, los correos y algunas pensiones otorgadas a otras “hijas y mujeres de conquistadores pobres”.⁸⁰⁴

La compilación de documentos preparados para enviar al Consejo de Indias fue terminada el 31 de diciembre de 1585. En esta fecha se validó el traslado de las informaciones levantadas en 1582. Y una nota marginal, notificó su revisión en Madrid el 29 de abril de 1587. Pasaron 10 años desde el envío de la primera cédula al virrey Martín Enríquez (abril de 1577) hasta el acuse de la llegada de todo el proceso a la corte. Durante este tiempo las mujeres de Santa Catalina tuvieron que buscar otras formas de financiamiento para poder sobrevivir. Ciertamente su monasterio en ningún momento dependió de una renta real, pues de haberlo hecho hubiera desaparecido después de la muerte de la fundadora, cerca de 1569 por falta de fondos. Sin embargo, las monjas no dejaron de suplicar una merced al rey, tal vez porque la consideraban más que un socorro, su legítimo derecho por ser muchas de ellas viudas, hijas y nietas de conquistadores y primeros pobladores ya arraigadas en la Nueva España.

Para resumir, durante las décadas de 1540 y 1550 el crecimiento de la población joven nacida en Indias comenzó a requerir nuevas formas de organización social, corporaciones que dieran cabida a las mujeres de la nueva generación. La preocupación por las niñas, hijas, huérfanas, desamparadas españolas y/o mestizas se hizo patente en la aparición de solicitudes muy concretas. El cabildo de la ciudad de México solicitó al rey en 1542 la fundación de conventos de monjas para “sus mujeres”. Y al mismo tiempo, otros vecinos de la misma ciudad transformaron sus necesidades en proyectos de asistencia muy concretos, como el Colegio de doncellas llamado de Nuestra Señora de la Caridad.

El monasterio de la Madre de Dios, también llamado monasterio de Santa Clara o Santa Isabel, hasta 1541 mostró en su propio desarrollo la transformación de las necesidades de la ciudad y también, el vuelco de la política de evangelización respecto al adoctrinamiento de mujeres indias. A partir de 1541 se irá desdibujando lo que fue

⁸⁰⁴ [Parecer del virrey Villamanrique], s.f., AGI, México, 110, [f. 20].

el monasterio para indias y poco a poco la advocación de La Concepción mostrará el surgimiento de una nueva forma de organización femenina, un monasterio de monjas profesas con funciones docentes (colegio) y asistenciales (hospital) establecido en un lugar diferente del que ocupó la casa de doctrina de niñas indias.

No obstante, la ciudad de México no fue la única por esos años en buscar y ensayar formas de organización femeninas que ayudara a remediar la pobreza u orfandad de niñas y doncellas. El proceso de conformación de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Puebla de los Ángeles demuestra la conjunción de dos problemas relacionados con las mujeres, y que fueron apremiantes en las ciudades españolas de mediados del siglo XVI. El primero, como ya se mencionó, fue la necesidad de protección y acomodo de niñas y doncellas pobres, legítimas o huérfanas, mientras que el segundo, fue ofrecer a las mujeres viudas una alternativa de vida que las librara de un futuro incierto después de fallecer el marido, muchas veces solitario y nunca exento de peligros. La decisión de María de la Cruz de encerrarse en su propia casa junto a más de una decena de mujeres e invertir todos sus bienes en la consolidación de una corporación monástica fue la mejor forma que encontró para dar seguridad a sus últimos años de vida y ofrecerles un futuro a otras mujeres pobres que encontraron en la vida de religión una nueva manera de vivir y habitar en la Nueva España.

Por las mismas fechas en que el monasterio de Santa Catalina se formó en la ciudad de Puebla de los Ángeles, en la ciudad de México, capital del virreinato y sede la Real Audiencia, el monasterio de La Concepción de la Madre de Dios buscaba expandirse, mientras que, otro grupo de mujeres, pertenecientes a la misma familia, impulsaba una nueva organización monástica. A la par del crecimiento de uno, y de la creación del otro, también lo hicieron sus problemas de financiación y, sobre todo, de jurisdicción. El proceso conflictivo que envolvió a la ciudad de México y que definió una nueva etapa en la forma de entender las organizaciones femeninas es lo que obordará el siguiente y último capítulo.

CAPÍTULO 6. HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE PODER EPISCOPAL (1569-1574)

En la década de 1560 el Ayuntamiento de la ciudad de México volvió a solicitar al Consejo de Indias la fundación de un monasterio de monjas para las hijas de los conquistadores pobres. Como se ha visto, para estos años, ya existían dos recogimientos femeninos con funciones monásticas en dos ciudades españolas, a saber: La Concepción de la Madre de Dios en México y Santa Catalina de Siena en Los Ángeles. No obstante, otra se estaba fraguando en el año de 1568 lejos de la promoción de las órdenes regulares y del cabildo de la ciudad, pero muy cerca del virrey y del obispo Montúfar: Santa Clara de México.

Las corporaciones religiosas femeninas que se denominaban monasterios en la ciudad de México se vieron en la necesidad de adscribirse a alguna jurisdicción religiosa desde mediados de la década de 1560. Desde la celebración del Segundo Concilio Mexicano en 1565 se veían venir cambios definitivos en la política eclesiástica impulsada por la corona. Y desde entonces, las diversas formas de organización femenina comenzaron a readjustarse tratando de acomodarse a los nuevos tiempos políticos.

Este proceso se hizo visible en los múltiples pleitos del convento de Santa Clara y también en los diversos problemas librados por el monasterio de la Concepción que desde sus inicios había estado a cargo del arzobispo de México. Pero mientras el clero secular y el clero regular discutían por la adscripción jurisdiccional de los monasterios de monjas, las religiosas buscaron la mejor forma de adaptarse a los tiempos de cambio buscando que su forma de vida variara lo menos posible. Es decir, dentro del proceso de redefinición del papel de la Iglesia y los obispos en las Indias, las organizaciones femeninas denominadas “monasterios” hicieron lo posible por asegurarse un lugar autónomo, duradero y propio, pero sobre todo un espacio en el que ellas pudieran seguir decidiendo sobre sus vidas y sobre sus rentas.

La Concepción, el arzobispo y los franciscanos (1565-1572)

La sujeción al ordinario del monasterio de La Concepción era, al parecer, más una consecuencia lógica que una adscripción formal. Durante la gestión del arzobispo fray Alonso de Montúfar (1554-1572) fue claro el intento por establecer formalmente, o bien, ejercer de manera efectiva la jurisdicción episcopal sobre el monasterio. El dominico, a diferencia de Zumárraga, llegó a la Nueva España con la experiencia de conversión de moros en Granada, y con una forma de entender la administración sagrada más cercana a los preceptos de la contrarreforma.⁸⁰⁵

En diciembre de 1564 los dominicos fray Bartolomé de Ledesma y fray Luis de Oñate recibieron las declaraciones de cinco monjas profesas del monasterio de La Concepción que testificaron sobre una posible falta contra los mandamientos de la iglesia católica por parte de su compañera Francisca de la Asunción.⁸⁰⁶ Este proceso, que como bien advierte Gabriel Torres Puga en su análisis sobre la naturaleza y alcances de la actividad inquisitorial durante los años de 1527-1571 en Nueva España,⁸⁰⁷ formó parte del proceso de fortalecimiento de la autoridad episcopal sobre una corporación muy particular, el monasterio de La Concepción de la ciudad de México.

Ni el expediente ni las pocas fuentes disponibles permiten determinar quiénes administraban el monasterio en cuanto a lo espiritual. De ahí que no se sepa a ciencia cierta si el arzobispo o alguna orden religiosa tuvieron más o menos injerencia. Sin embargo, a partir de entonces, los nuevos tiempos hicieron necesario dejar claro a quién correspondía la administración del monasterio.

A diferencia de los expedientes levantados después de la fundación del Tribunal del Santo Oficio (1571), esta denuncia no la hizo un fiscal ni se estableció una causa. Simplemente se presentaron las declaraciones de manera consecutiva de las cinco

⁸⁰⁵ LUNDBERG, *Unificación y conflicto*, pp. 17, 31-34.

⁸⁰⁶ Según su propia declaración, era natural de México, hija de Francisco de Chavez y Marina de Montes doca [de Oca] viuda. “Proceso de oficio de la autoridad eclesiástica contra Francisca de la Anunciación”, México, 1564, AGN, Inquisición, vol. 5, exp. 4, f. [137v]. Francisca era hija del segundo matrimonio de Marina de Montes de Oca. Su primer marido fue Antón Caicedo, conquistador muerto en 1536. Para 1564 Marina ya era viuda, por segunda vez, de Francisco de Chávez. ROMERO DE SOLÍS, *Andariegos y pobladores*, pp. 79-80, 114.

⁸⁰⁷ TORRES PUGA, “¿Inquisición formal o inquisición de obispos?”, en prensa. Agradezco a mi director de tesis el compartirme la versión final de su texto de próxima aparición.

testigos, a quienes no se les pidió guardar el secreto, seguidas por la declaración de la inculpada pero sin acusación ni sentencia. Como bien lo destacó Nora Olanni en su análisis del proceso, la investigación se declaró suspendida sin razón aparente.⁸⁰⁸

Una de las cosas que más llama la atención es que no fuera el provisor Ruy García de Barbosa el encargado de recibir las denuncias de las monjas, sino fray Bartolomé de Ledesma, un fraile de la orden de predicadores, profesor en artes en el monasterio de Santo Domingo, que “ejerció como consultor teólogo” del arzobispo Montúfar en casos relacionados con el cuidado de la fe (herejía, libros prohibidos, judaizantes),⁸⁰⁹ y su compañero de orden fray Luis de Oñate que se desempeñaba como vicario del mismo monasterio. A ellos y al bachiller Alonso Hernández se les comisionó el caso de la monja profesa Francisca de la Anunciación.

Los testimonios parecen indicar que por solicitud de la vicaria Ana de San Jerónimo, el arzobispo mandó investigar a Francisca de la Anunciación por declarar frente a otras religiosas que ella no creía que el suidicio de una de sus hermanas la hubiera condenado al infierno. En opinión de Ana de San Jerónimo y otras cuatro monjas, la afirmación de Francisca de la Anunciación contradecía directamente lo que enseñaba la Iglesia católica acerca de los “desesperados” que se quitan la vida por propia mano. Al parecer, los frailes desestimaron el caso porque encontraron contricción en la acusada y disposición de enmendar sus errores. Además, porque entre sus hermanas corría la creencia de que Francisca había perdido el juicio, lo que disminuiría su culpabilidad y explicaría las visiones fantasmales y las actitudes exaltadas de Francisca.

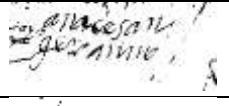
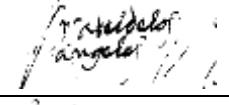
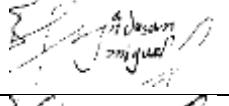
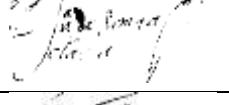
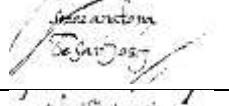
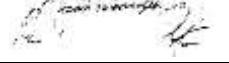
Otras cosas destacan en el proceso. Según los informes del cabildo de la Ciudad de México hacia 1561 había en el monasterio de la Concepción cerca de 50 monjas profesas, pero en el proceso sólo depusieron cinco. Además, no es claro por qué no aparece la máxima autoridad del monasterio, es decir, la abadesa o priora, ya no como declarante, pero por lo menos a la hora de otorgar el permiso de acceso u observar el

⁸⁰⁸ OLANNI RICALDE, “La monja que se ahorcó”, pp. 118-119.

⁸⁰⁹ LUNDBERG, *Unificación y conflicto*, pp. 111-115. Una copia de la comisión otorgada por Montúfar a Ledesma para decomisar libros prohibidos y levantar testimonios en casos de delitos contra la fe otorgada el 14 de septiembre de 1564 se encuentra en “Proceso de oficio de la autoridad eclesiástica contra Elena de la Cruz”, México, 1568, AGN, Inquisición, vol. 8, exp. 1, ff. 1r-1v.

cumplimiento de la amonestación. Independientemente de que la forma de proceder en asuntos inquisitoriales aún no estuviera implementada es notable la flexibilidad con la que se manejaron los temas y se resolvieron los casos.

Tabla 17. Declaraciones contra Francisca de la Anunciación 1564

	Nombre	Edad	Tiempo de conocerla	Firma
1	Ana de San Jerónimo	42	+de 12 años	
2	Isabel de los Ángeles	34	Desde niña	
3	Juana de San Miguel	40	Desde niña	
4	Juana de Santa Clara	34	+de 10 años	
5	Antonia de San José	28	14 años	
	Francisca de la Anunciación	29-29	ACUSADA	

FUENTE: Proceso del Santo Oficio contra Francisca de la Anunciación”, México, 1564, AGN, Inquisición, vol. 5, exp. 4, ff. [130r-138r].

Hasta este año (1564) todo parecía ir bien con las autoridades episcopales, la definición jurisdiccional no generaba tensión ni conflictos mayúsculos, no obstante, algo estaba cambiando como para que las monjas tan sólo un año después del proceso contra Francisca de la Anunciación, buscaran con insistencia su adscripción a la orden de frailes menores.

En 1565 Bárbara de la Concepción, abadesa, y las definidoras del convento de la Concepción de México escribieron al rey solicitándole que tuviera a bien enviar “un precepto o mandato en que se les mande a los religiosos de la orden del señor san francisco que nos admitan a su obediencia y sean nuestros prelados”.⁸¹⁰ Dicha solicitud no significaba, como ya se dijo, que las monjas hubieran estado desde 1541 hasta 1565

⁸¹⁰ Carta, “La abadesa y definidoras de La Concepción al rey”, México, 15 de noviembre de 1565, AGI, México 280, N. 169, f. [637].

sin dirección y cuidado eclesiástico. Ellas mismas aseguraron en su carta que una licencia del papa las tenía “sugetas al ordinario”. Sin embargo, argumentaron que la regla de la orden de la Inmaculada Concepción “reza y manda” que estén sujetas a la Orden franciscana, además decían que “los ordinarios no pueden cumplir con la doctrina que las religiosas an menester con muchos negocios que tienen” por eso insistían en ello.

La solicitud, parece, no era nueva. Las monjas afirmaron que los franciscanos “nunca an querido recibir el dicho convento a su obediencia aunque se les a pedido muchas veces en sus capítulos responden que no pueden *porque no tienen licencia*”.⁸¹¹

La carta de las monjas en 1565 no viajó sola. Para dar mayor fuerza a su petición solicitaron el apoyo de los miembros de la Audiencia. Una misiva firmada el 5 de diciembre de 1565 por el oidor Villanueva respaldó la petición. El doctor Villanueva escribió al rey, apenas unos días después que las monjas, informando de la conveniencia de que la orden de San Francisco recibiera en obediencia a las monjas de “Nuestra señora de la Concepcion”.⁸¹² Despues de hablar muy bien de ellas diciendo que “son religiosas muy recogidas de buen exemplo y mucha religion” y de reafirmar el hecho de que desde su fundación estaban sujetas al ordinario, el doctor mencionó que ante la intermediación de algunos miembros de la Audiencia, los frailes habían rechazado nuevamente a las monjas “dando a entender que si Vuestra Majestad se los manda rescebiran merced en hazerlo”.⁸¹³ Razón por la cual, él, como oidor, escribía solicitando por escrito el mandamiento real para que los franciscanos no tuvieran más pretexto y aceptaran bajo su protección a las 64 monjas profesas que vivían en el monasterio en 1565.⁸¹⁴

La participación e interés de las autoridades locales en el tema de las fundaciones monásticas femeninas fue más relevante de lo que se pudiera imaginar. El

⁸¹¹ Carta, “La abadesa y definidoras de La Concepción al rey”, México, 15 de noviembre de 1565, AGI, México 280, N. 169, f. [637]. El subrayado es mío.

⁸¹² Carta, “El doctor Villanueva al rey”, México, 6 de diciembre de 1565, AGI, México 280, N. 173, f. 645-645v.

⁸¹³ Carta, “El doctor Villanueva al rey”, México, 6 de diciembre de 1565, AGI, México 280, N. 173, f. 645-645v.

⁸¹⁴ Carta, “La abadesa y definidoras de La Concepción al rey”, México, 15 de noviembre de 1565, AGI, México 280, N. 169, f. [637].

cabildo de la ciudad de México envió la petición en sus misivas de 1566 y 1567 diciéndole explícitamente que el rey:

conviene se aya brebe del generalisimo de la orden de sanct francisco para que los rreligiosos del monasterio de su orden desa ciudad rreciban en si debaxo de su obediencia el monasterio de la concepcion⁸¹⁵

Felipe II mediante el Consejo y respetando el procedimiento acostumbrado solicitó la información y la opinión de sus principales autoridades. Al rey le interesaba saber tres cosas del monasterio de La Concepción: la orden que tenían, su fundación y, finalmente, la conveniencia o los males que se seguirían al dejar que las monjas quedaran bajo la obediencia de los franciscanos.⁸¹⁶ De tal suerte que, el 4 de noviembre de 1567 mandó una real cédula dirigida al virrey y al arzobispo de México pidiéndoles “enbieis ante nos al consejo de las yndias relacion particular de todo ello juntamente con vuestro parecer”.⁸¹⁷

Los asuntos sobre monasterios de mujeres comenzaron a llamar cada vez más la atención del Consejo. Como ya se ha visto, por las mismas fechas, el rey respondió igualmente a la solicitud de mercedes que el recogimiento de Santa Catalina de los Ángeles había solicitado también desde 1565. Diversos tipos de mujeres con problemas muy particulares que habitaban la Nueva España comenzaron a agruparse y a definirse bajo la única forma en la que podían sobrevivir por generaciones, bajo una corporación monástica.

La correspondencia y la resolución de ambos, así como de la documentación subsecuente se vieron envueltas en un periodo de incertidumbre política. El año de 1565 estuvo marcado por los rumores, dichos y sospechas de rebelión. En opinión de Daniel Morón, la llamada conspiración de Martín Cortés (abril-agosto de 1566) fue más un movimiento político del grupo de poder liderado por el virrey Luis de Velasco en contra del segundo marqués del Valle y de una poderosa facción de herederos de los primeros conquistadores que un proyecto en forma de sublevación contra el poder de

⁸¹⁵ Real Cédula, [Felipe II a la Ciudad de México], Madrid, 19 de junio de 1568, AGI, México, 1089, L. 5, f. 220r. Véase también: Núm. 34, VILAR y SARABIA (eds.), *Cartas de Cabildos Hispanoamericanos*, v. 1, p. 24.

⁸¹⁶ Real Cédula, [Felipe II al virrey y al arzobispo de México], El Escorial, 4 de noviembre de 1567, AGI, México, 1089, L. 5, f. 145v.

⁸¹⁷ Real Cédula, [Felipe II al virrey y al arzobispo de México], El Escorial, 4 de noviembre de 1567, AGI, México, 1089, L. 5, f. 145v.

Felipe II.⁸¹⁸ Si bien, el virrey murió a finales de agosto de 1564, las redes y amistades que construyó a su alrededor, y habrá que decirlo, en detrimento de la autoridad real, al sentir en peligro sus privilegios, bien registrados por el visitador Valderrama (1563-1566), actuaron en consecuencia y, montaron un juicio exprés para quitar de en medio a las principales figuras políticas opositoras a sus intereses. El 3 de agosto de 1566 en la plaza mayor de la ciudad de México decapitadon a Alonso de Ávila Alvarado y a Gil González acusados de crimen de lesa majestad. Martín Cortés, segundo Marqués del Valle fue encarcelado y enviado a Madrid. Sus bienes fueron incautados y se le exilio de la Nueva España.⁸¹⁹

Las divisiones, aunque no eran nuevas, sí se profundizaron al extremo en la década de 1560 y a pesar de que ninguna corporación fue homogénea, se puede decir que, la postura defendida por el ayuntamiento de la ciudad de México fue la más perjudicada. Las cosas dentro del cabildo catedral tampoco fluían armoniosamente. El arzobispo Montúfar, más preocupado por las cosas mundanas que por el cuidado de sus fieles, se enemistó con la mitad de su cabildo y le declaró la guerra a los franciscanos.⁸²⁰ Ahí donde hubiera dinero, el arzobispo ponía primero el ojo y luego ambas manos.

En la Nueva España comenzaban a despuntar nuevas formas de hacer negocios y extraer riquezas, tal vez más seguras e inmediatas que la administración de encomiendas. Los herederos de conquistadores iban en declive y sus viudas e hijas se llevaban la peor parte. Sin embargo, una nueva facción de pobladores encontraba nuevas formas para hacerse con lo mejor del reino. Sobre todo, aprovechando los más altos puestos políticos y religiosos, como el caso del virrey Velasco y el arzobispo Montúfar. En este contexto, si el rey quería controlar a sus vasallos debía hacerlo rápido y de manera contundente puesto que, un poder político de gran alcance apuntalado con el económico sí podría significar un verdadero peligro para los intereses reales y poco a poco, la pérdida de la tierra conquistada.

No obstante, los asuntos de las monjas continuaron su curso. La cédula que el rey dirigió a las autoridades de la ciudad de México, respondiendo sus cartas de 1566

⁸¹⁸ MORÓN ARROYO, “Los vasallos más leales”, pp. 5-34.

⁸¹⁹ MORÓN ARROYO, “Los vasallos más leales”, pp. 5-34.

⁸²⁰ O’GORMAN, *Destierro de sombras*, pp. 69-107, RUIZ MEDRANO, “Los negocios de un arzobispo”, pp. 65-80 y LUNDBERG, *Unificación y conflicto*, pp. 128-149.

y 1567 comienza agradeciendo “la lealtad y cuidado que aveis tenido en ayudar a ynpedir la rrevelion” y continúa enumerando las peticiones y respondiendo vagamente a lo solicitado. El tema de la obediencia de las monjas de La Concepción y del breve quedó pendiente, el rey prometió tratar el asunto con el comisario general de los franciscanos y, sin faltar a la costumbre, mandó “tener memoria dello”.⁸²¹

La solicitud de las monjas de La Concepción, sin embargo, encontró un poderoso intermediario en 1567: el licenciado Alonso Muñoz. Ese año, Alonso Muñoz llegó a Nueva España junto con Luis Carrillo con la comisión de investigar y hacer justicia en el asunto de la supuesta rebelión de Martín Cortés. Y a su regreso a España en 1568, él mismo informó al rey sobre la petición de las monjas. Fue entonces que Felipe II expidió una real cédula dirigida al provincial y definidores de la orden de San Francisco sugiriéndoles que las aceptaran bajo su protección. La cédula afirmaba que en la ciudad de México, según la había informado Muñoz:

ay un monasterio de monjas que llaman la madre de dios y que son de vuestra orden y tienen breve para que las acepteis y tengais en vuestra proteccion y anparo segun e como las tienen aca en España a las que son de la orden y pues es obra tan acepta al servicio de nuestro señor e olgare mucho y rrecibire contentamiento que ansi lo hagais⁸²²

El tono de la cédula, como se puede apreciar, es de súplica; el rey no les mandó nada directamente, únicamente les pidió de forma sutil que las aceptaran para darles contento. Sin embargo, la sugerencia sí contenía dos argumentos de gran peso. El primero fue el breve al que aludieron al inicio de la petición. Un documento pontificio respaldado por el beneplácito del rey podría considerarse casi un hecho. Y en segundo lugar, estuvo la comparación de las responsabilidades de la orden franciscana en España con las del Nuevo Mundo.⁸²³ Por supuesto que el rey, mejor que nadie sabía de la misión particular de la orden de San Francisco en las Indias, pero subrayó una

⁸²¹ Real Cédula, [Felipe II a la Ciudad de México], Madrid, 19 de junio de 1568, AGI, México, 1089, L. 5, ff. 219v-220v.

⁸²² Real cédula, [Felipe II al provincial y definidores de la orden de San Francisco de la Nueva España], Aranjuez, 2 de diciembre de 1568, AGI, México, 1089, L. 5, f. 267r.

⁸²³ Este argumento también lo encontramos en la carta de las religiosas de 1565. La abadesa y definidoras argumentaron que solicitaban la adscripción a los frailes menores porque así era “como la regla de nuestra profesion lo manda”. Carta, “La abadesa y definidoras de La Concepción al rey”, 15 de noviembre de 1565, AGI, México 280, N. 169, f. [637].

costumbre de la que difícilmente podrían liberarse y la que probablemente los religiosos llevaban tiempo eludiendo en Nueva España.

Mientras tanto, en 1568 el monasterio de La Concepción nuevamente era objeto de una investigación inquisitorial.⁸²⁴ En esta ocasión la juzgada era Elena de la Cruz, monja profesa acusada de porfiar palabras contra el Concilio de Trento y la autoridad del papa. Ana de San Jerónimo, abadesa para entonces, fue quien hizo llegar el caso de los dichos de Elena ante el vicario del monasterio, Francisco de los Ríos, y este a su vez, llevó la noticia al ya muy viejo fray Alonso de Montúfar, quien tomó cartas en el asunto delegando en fray Bartolomé de Lesdesma la responsabilidad de dirigir las averiguaciones y hacer justicia.

A diferencia del proceso de 1564, este parecía más álgido porque ponía a discusión los alcances del Concilio Tridentino, concluido apenas en diciembre de 1563, y porque además, cuestionaba la autoridad del papa en varios aspectos.⁸²⁵ Elena de la Cruz, de 43 años, según la cabeza del proceso, defendía que “lo que estaba escrito e determinado en los concilios aunque no se guardasen no hera pecado porque el sumo pontifice no podía hacer ni obligar a pecado mortal lo que de suyo no lo hera”.⁸²⁶ Tales aseveraciones justificaron la rapidez con la que actuaron las autoridades encargadas del cuidado de la fe. Tan sólo 9 o 10 días después de haberse escuchado las palabras escandalosas de Elena en el monasterio, ya se estaban levantando las denuncias. Cuestionar la autoridad del papa, las indulgencias, y la fuerza de los decretos tridentinos en temas que afectaban directamente a la vida conventual parecía demasiado arriesgado,⁸²⁷ pero si Elena se atrevió a expresar su opinión es porque no creyó ponerse en tanto peligro al desafiar a una autoridad episcopal que aunque

⁸²⁴ “Proceso de oficio de la autoridad eclesiástica contra Elena de la Cruz”, México, 1568, AGN, Inquisición, vol. 8, exp. 1, ff. 112.

⁸²⁵ Para un análisis de los detalles de las acusaciones véase: HERNÁNDEZ DE OLARTE, “‘Al leer ciertos libros’”, pp. 85-88.

⁸²⁶ “Proceso de oficio de la autoridad eclesiástica contra Elena de la Cruz”, México, 1568, AGN, Inquisición, vol. 8, exp. 1, f. 2.

⁸²⁷ Xixián Hernández propone una influencia erasmista en las críticas de Elena de la Cruz desarrollada a partir de la lectura de *La Guía de Pecadores* de fray Luis de Granada. HERNÁNDEZ DE OLARTE, “‘Al leer ciertos libros’”, pp. 89-95.

comenzaba a fortalecer su presencia dentro de la corporación femenina, bajo la figura decadente del arzobispo Montúfar no parecería traerle mayores consecuencias.⁸²⁸

Elena confesó sus errores y mostró arrepentimiento por lo que fue condenada y sentenciada a que un día de fiesta, en el coro, durante la misa mayor “en cuerpo y en pie y con una candela encendida en las manos y por esta forma haga penitencia”, además, debía ayunar tres viernes, rezar los salmos de la penitencia y adjurar *de levi* que “no tendrá, dirá, ni afirmará las dichas proposiciones ni otras cosas alguna contra lo que tiene y enseña la sancta madre yglesia de rroma so pena que se procedera contra ella con todo rrigor de derecho”.⁸²⁹

Al ver estas muestras de disciplina eclesiástica, algunas monjas del monasterio de La Concepción bien pudieron buscar en el cambio de jurisdicción un poco más de flexibilidad teológica o más posibilidades de negociación, caminos que parecían cerrarse con el ordinario. Si bien Montúfar ya no tenía la fuerza para imponerse, era casi seguro que sí lo harían sus sucesores.

La reforma profunda (administrativa, fiscal y eclesiástica) se preparaba ya en la corte desde inicios de la década de los 60, Nicolás de Ovando visitó el Consejo de Indias (1567-1571), reunió funcionarios del más alto nivel para definir la “estrategia” a aplicar en las posesiones del Nuevo Mundo respecto a la gobernación temporal y espiritual en una “junta de consejos”, o también, denominada Junta Magna (1568), e intentó sistematizar la legislación americana (1562-1575), todo encaminado a racionalizar la administración y acrecentar por todas las formas posibles, la Real Hacienda.⁸³⁰ Martín Enríquez de Almanza, nombrado virrey y Pedro Moya de Contreras, investido como inquisidor fueron los primeros y principales encargados de implementar paulatinamente los cambios que contenían la reforma con mayor

⁸²⁸ Xixián Hernández llegó a una conclusión similar leyendo la expresión de desobediencia de Elena como parte de las voces críticas frente a la implementación del concilio de Trento. HERNÁNDEZ DE OLARTE, “Al leer ciertos libros”, pp. 99-100.

⁸²⁹ “Proceso de oficio de la autoridad eclesiástica contra Elena de la Cruz”, México, 1568, AGN, Inquisición, vol. 8, exp. 1, f. 110.

⁸³⁰ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “La definición de la política”, pp. 144-160.

trascendencia en Nueva España: la apuesta por el clero secular para organizar la Iglesia y el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio.⁸³¹

No obstante, con todos estos cambios encima, de los que sin duda, las órdenes regulares serían las más afectadas, los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio respondieron casi un año después a la exhortación que Felipe II les había hecho para tomar a las monjas de La Concepción bajo su obediencia.⁸³² Una carta de noviembre de 1569 firmada por fray Miguel Navarro, en ese entonces, ministro provincial, y por el definitorio franciscano de la provincia del Santo Evangelio explicaba los inconvenientes y daños que, a los ojos de la orden, justificaban el rechazo de las monjas. A pesar de que la carta reconocía la insistencia de la solicitud de las monjas y la mediación de virreyes, oidores, oficiales, arzobispo, cabildos (secular y eclesiástico) en su favor, reafirmaron su rechazo argumentando lo siguiente:

Y basta por escrito dezir sola una [razón], que encierra en sí otras, y es que los frayles de San Francisco servimos á Dios y á V. M. en esta tierra con grandissima libertad, qual la requiere la obra de la conversion de las ánimas en que nos ocupamos, por estar tan esentos como estamos de todas haciendas é yntereses temporales nuestros y de personas que nos toquen; la qual libertad no podria dejar de macularse, y aún yrse por ventura del todo perdiendo, por astucia del enemigo, si tuviésemos cargo de monasterio de monjas, porque, *como ellas están encerradas y no pueden por sí solicitar sus negocios, de necesidad, o por piedad, los frayles los abriámos de tomar por nuestros, y meternos en una red de donde despues no nos pudiésemos descabullir; lo qual verdaderamente seria para que no quedase en esta provincia frayle, á lo menos de los que más trabajan y más convienen para ella.*⁸³³

⁸³¹ El virrey Martín Enríquez entró en funciones en noviembre de 1568 mientras que Pedro Moya de Contreras llegó a la ciudad de México a finales de 1571. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “La ira y la sombra”, p. 108-109.

⁸³² “Una letra de V. M. recibimos, fecha á dos de diciembre del año passado de sesenta y ocho, por la qual, por relacion que sobre el caso hizo el licenciado Alonso de Muñoz, del nuestro Consejo, manda V: M. que recibamos en nuestra protection y amparo un monasterio de monjas desta ciudad de Mexico, que llaman la Madre de Dios, y dizan ser de nuestra orden, y que tienen breve para que las acceptemos y tengamos á cargo, de lo qual dize V. M. que recibirá contentamiento y servicio”. Carta 34, “fray Miguel Navarro y otros religiosos de la orden de San Francisco al rey”, México, 6 de noviembre de 1569, en *Cartas de indias*, v. 1, p. 162.

⁸³³ Carta 34, “fray Miguel Navarro y otros religiosos de la orden de San Francisco al rey”, México, 6 de noviembre de 1569, en *Cartas de indias*, v. 1, p. 163. El subrayado es mío.

Los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio vieron en la administración de religiosas una carga perjudicial para su trabajo evangelizador. La razón no se derivaba de la vida y ejemplo de las monjas, pues afirmaron que conocían su “buena fama y loa” aun sin haber tratado con ellas. El problema central era la naturaleza misma de la clausura. Los frailes sostuvieron que aceptar a las monjas equivaldría a perder la libertad con la que trabajaban. No deja de ser paradójico que la renuncia de las monjas a la vida terrenal significara un problema tan grande para los frailes también. Además, parecen exagerar en uno y otro campo. Por un lado, afirmar que al aceptarlas se quedarían sin frailes en poco tiempo es totalmente irrisorio; era un sólo convento el que para estos años solicitaba la atención. Mientras que, por otro lado, la administración del monasterio podría subdelegarse en personas seglares o bien, en las mismas religiosas. Las posibilidades de organización bajo la dirección de la orden eran muchas. Sin embargo, todo apunta a que los franciscanos de la Nueva España, por alguna razón que no hicieron explícita, no querían tener monjas a su cargo.

Los últimos dos argumentos en la carta de fray Miguel Navarro subrayaron esta idea. Los frailes aseguraban que las monjas concepcionistas no pertenecían a la orden de los menores y que bajo la guía del ordinario parecían regirse bien, por lo que no había necesidad de variar su adscripción. Los frailes afirmaron que:

estas religiosas se pueden conservar honradamente en su profession debaxo del amparo y protection del Ordinario, como hasta aqui lo han hecho, quanto más, que *no son de nuestro hábito*, aunque suele esta orden tener cargo dellas, por ser de la Concepcion de la Madre de Dios.⁸³⁴

Como bien ha demostrado la historiografía, las corporaciones religiosas y seculares distaron mucho de ser homogéneas. El cabildo de la catedral tenía diferencias entre sus miembros y con el arzobispo,⁸³⁵ en la Audiencia sucedían cosas parecidas, y ni que decir, de los problemas al interior de la orden franciscana.⁸³⁶ Esta complejidad y

⁸³⁴ Carta 34, “fray Miguel Navarro y otros religiosos de la orden de San Francisco al rey”, México, 6 de noviembre de 1569, en *Cartas de indias*, v. 1, p. 163. El subrayado es mío.

⁸³⁵ Para acercarse a los problemas internos del cabildo de la catedral de México, véase: CASTILLO, *El cabildo eclesiástico*, 2018.

⁸³⁶ La diversidad de pareceres fue tanta que el provincial y los definidores notificaron al Consejo que “no se de credito a lo que nos escribieren desa tierra ni dixeren particulares rreligiosos de los que a estos reinos pasaren sino fuere en aquello que llevaren firmando de los que alla tienen cargo de rregir la orden”. Real Cédula, [Felipe II a los provinciales y definidores de la orden de San Francisco de la Nueva España], Madrid, 19 de octubre de 1568, AGI, México, 1089, L. 5, f. 258v.

cotidianidad de las corporaciones de Antiguo Régimen también se presentó en la vida monástica femenina. Las necesidades expresadas por el monasterio de La Concepción dependieron en gran medida de su órgano rector y de las relaciones de éste con los seglares. Las monjas, en este sentido, participaron activamente de las negociaciones y reacomodos políticos que atravesaron el proceso de construcción de la sociedad novohispana tanto como cualquier otra corporación.

La abadesa Juana de San Miguel escribió una nueva carta al rey el 19 de agosto de 1570 explicando los pareceres de las monjas y la división de bandos en relación con el tema de la adscripción de la obediencia. Su carta reafirmaba una fecha de fundación y el fundador (“avra treinta años el qual fundo el obispo pasado don Juan de cumarraga”), y también, el hecho de que el convento desde sus inicios había estado bajo el cuidado del ordinario a pesar de que por mandato del papa “Julio segundo” deberían estar bajo el cuidado de los franciscanos.⁸³⁷

La particularidad de la argumentación de las religiosas fue su punto de vista. En la carta, la abadesa Juana de San Miguel explicó que desde que el obispo Zumárraga “nos dio las profesiones a algunas” pidió a los franciscanos que las recibieran bajo su jurisdicción. El argumento que entonces dieron para rechazarlas fue decir que “las dichas profesiones no eran balidas”.⁸³⁸ Esto motivó a las monjas a enviar por un breve que validara sus votos. El documento no obligaba a la orden de San Francisco a recibirlas, al contrario, las sujetaba al ordinario y daba “por buenas y validas las profesiones hechas y las que adelante se hiziesen”.⁸³⁹

En la explicación de la abadesa, los franciscanos siempre habían encontrado pretextos para no aceptar bajo su protección a las monjas de La Concepción. Los argumentos fueron cambiando, pero el resultado era el mismo.⁸⁴⁰ No obstante, la

⁸³⁷ Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 706.

⁸³⁸ Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 706.

⁸³⁹ Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 706.

⁸⁴⁰ Juana de San Miguel sabe que en España los franciscanos son los responsables de las monjas concepcionistas pero lo interesante es que no lo toma como argumento porque lo que busca pedir es la continuidad de la jurisdicción del ordinario para el convento de La Concepción. Este conocimiento queda demostrado en la siguiente cita: Juana de San Miguel dice que “y las religiosas desta orden suelen estar a la obediencia de los frailes franciscos porque asi lo ordeno el papa Julio segundo”. Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 706.

petición de la carta de 1570 sí era diferente. Juana de San Miguel reconoció que las monjas han “ydo de bien a mejor ansi en lo temporal como en lo espiritual por la buena governacion de los prelados que siempre proveen de lo mejor y mas principal que ai en la tierra”.⁸⁴¹ El problema entonces se derivaba del interior del convento.

La abadesa explicó al rey que:

muchas religiosas y las mas an deseado y procurado sin licencia del prelado y sin voluntad de todas dar obidencia a los frailes de sant francisco a cuya causa se no[s] an ofrecido grandes yquietudinis asi a los prelados como a nosotras y dissenssiones por ser cosa que a muchas es odiosa y desagradable porque asta agora no emos sentido en cosa avelos avido menester porque estamos en nuestra quietud y religion como es notorio y siempre que desto se tracta no[s] es causa de grandes travajos de ynquietudinis y *mayormente despues que se an faborecido del braço seilar y an enbiado sus despachos y hechos sus negocios como an querido* sin que de nuestra parte ni del arzobispo se les pusiese resistencia alguna⁸⁴²

Juana de San Miguel reconoció que la mayor parte de las monjas deseaban dar la obediencia a la orden de san Francisco. Sin embargo, lo que provocó el desorden, en su opinión, fue la introducción directa de personas e intereses seglares. El hecho de que existieran facciones entre las monjas y redes sociales fuera del convento no era novedad, el problema comenzaba cuando los agentes externos hablaban por el convento o en su nombre sin tener la autoridad para ello. Esa era la queja de la abadesa y hacia ese punto se dirigieron sus peticiones.

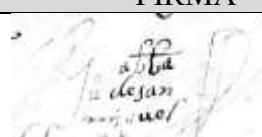
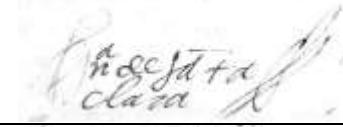
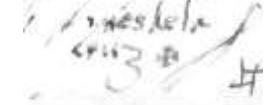
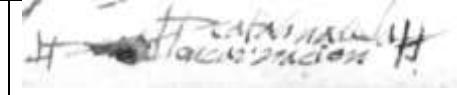
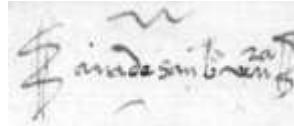
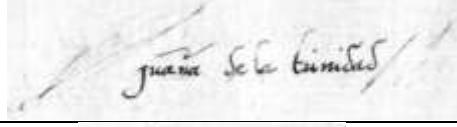
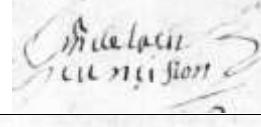
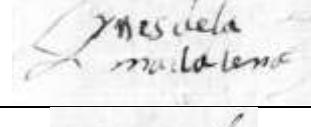
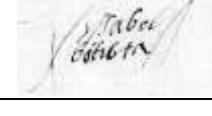
La carta de las monjas de La Concepción solicitó al rey cinco cosas muy puntuales. En primer lugar, las monjas afirmaron que deseaban continuar bajo la protección del ordinario. En segundo lugar, exigieron se respetara la opinión de todas y no se actuara sino con el consentimiento del *convento* completo, es decir, de todas las monjas profesas. En tercer lugar, pidieron que el arzobispo de México continuara amparándolas, defendiéndolas y favoreciéndolas. En cuarto lugar, y en un sentido más práctico, las religiosas suplicaron que se pusieran penas para quienes osaran entrometerse en los negocios concernientes a la vida monástica que sólo concernían a

⁸⁴¹ Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 706.

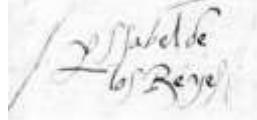
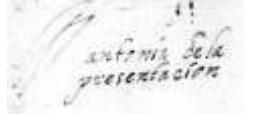
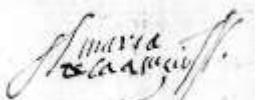
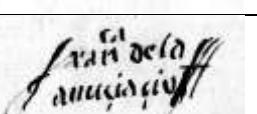
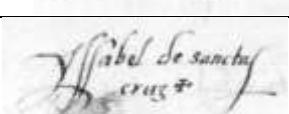
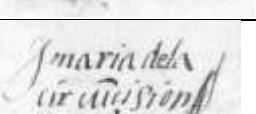
⁸⁴² Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, ff. 706-706v. El subrayado es mío.

las monjas y al arzobispo. Y en quinto y último lugar, pidieron que se les asignaran dos o tres religiosos de “qualquiera orden” para que con facultad del obispo les administraran los sacramentos. La razón de esto último era que “los religiosos entienden mas y mejor las cosas de religion y perfection”.⁸⁴³

Tabla 18. Monjas que firman la carta del 19 de agosto de 1570

	NOMBRE	FIRMA
1	Juana de San Miguel, Abadesa	
2	Bernarda (ana) de Santa Clara	
3	Ynes de la Cruz	
4	Catalina de la Encarnacion	
5	Ana de San Buenaventura	
6	Juana de la Trinidad	
7	Maria de la Circuncision	
8	Ynes de la Madalena	
9	Ysabel Batista	

⁸⁴³ Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 706v.

10	Ysabel de los Reyes	
11	Antonia de la Presentacion	
12	Maria de la Asuncion	
13	Francisca de la Anunciacion	
14	Ysabel de Santa Cruz	
15	Maria de la Circucion	

FUENTE: Carta, Convento de La Concepción al Rey, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México 280, N. 198, f. 706v-707v.

La respuesta del rey por medio del Consejo parecía clara y conciliadora. Una nota al final de la carta sugería pedir informes al virrey Martín Enríquez, recién llegado a Nueva España en noviembre de 1568 y a la Audiencia, así como preguntar el parecer de los franciscanos. Mientras tanto, se mandaba no hacer novedad alguna y esperar hasta saber lo que convenía decretarse.⁸⁴⁴ Sin embargo, el problema se tornó de mayor gravedad debido a un breve que facultaba el cambio de jurisdicción, pues en octubre de ese mismo año (1570), el rey, en la cédula que quedó de mandar a Nueva España dijo que:

con siniestra rrelacion se avia ganado un breve del nunçio apostolico destos reynos para efeto de la dicha exsençion e porque [si] a esto se diese lugar nascerian descontento en las dichas monjas por no se aver echo por consentimiento de la mayor parte dellas⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ [Anotación final en la misma carta], Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, AGI, México, 280, N. 198, f. 707.

⁸⁴⁵ Real Cédula, [Felipe II al virrey y Audiencia de México], Madrid, 21 de octubre de 1570, AGI, México, 1090, L. 6, ff. 178r-178v.

No queda del todo claro si este breve era el que la abadesa Juana de San Miguel dijo tener en la carta de agosto de 1570, y que había validado las profesiones y la jurisdicción al ordinario, o bien, el rey se refería a un breve expedido para otra fundación, acaso el que estaba pidiendo el cabildo de la ciudad desde 1566. Independientemente de ello, el rey mandó “se supliquen dellas y las embieys” al Consejo sin hacer ninguna novedad en la administración del monasterio.⁸⁴⁶ El rey volvió a escribir al virrey y a la Audiencia en marzo de 1571 para tratar nuevamente la obediencia de las monjas de La Concepción sólo que esta vez sin mencionar el tema del breve, ordenando en la medida de lo posible se “guardé lo que hasta aqui se a acostumbrado” pero, en el caso de que las monjas hubieran llegado al acuerdo de sujetarse a los franciscanos, pedía al virrey y a la Audiencia que enviaran al Consejo relación particular de lo sucedido junto con sus pareceres para que “escribamos a su santidad que mande proveer cerca de lo suso dicho lo que mas convenga”.⁸⁴⁷

El panorama se complicó un poco por la muerte de Montúfar. El arzobispo falleció en marzo de 1572, y el gobierno de la Sede Vacante quedó bajo el liderazgo de quien había sido su último provisor, Esteban de Portillo. Aunque no es fácil de comprobar, sí es posible suponer que Portillo trabajara muy de la mano con quien ocuparía la mitra en 1573, el reformador enviado por Felipe II instalado en la ciudad de México desde 1571, Pedro Moya de Contreras.

Entonces, la postura expresada por el rey respecto a guardar la costumbre en la jurisdicción de las monjas duró poco pues en sobrecédulas con fechas de mediados de 1572, el rey informó a los franciscanos y al virrey Martín Enríquez que no obstante el parecer de los frailes contenido en la carta del 6 de noviembre de 1569, él reafirmaba la orden de la cédula del 2 de diciembre de 1568, en la que mandaba a los religiosos

⁸⁴⁶ Real Cédula, [Felipe II al virrey y Audiencia de México], Madrid, 21 de octubre de 1570, AGI, México, 1090, L. 6, f. 178v. El argumento del rey era la cédula que mandaba que ninguna bula o breve podía pasar a las Indias sin ser vista y examinada por el Consejo de Indias. Véase: Real Cédula, Madrid, 19 de septiembre de 1569. Su contenido se repite en: Real Cédula, [Felipe II a la Audiencia de México], Madrid, 16 de septiembre de 1570, AGI, México, 1090, L. 6, ff. 169r-169v.

⁸⁴⁷ Real Cédula, [Felipe II al virrey y Audiencia de México], Madrid, 27 de marzo de 1571, AGI, México, 1090, L. 6, ff. 237v-238v.

tomar bajo su protección a las monjas del monasterio de La Concepción de la Madre de Dios.⁸⁴⁸

La reacción de los franciscanos no se hizo esperar. El 26 de noviembre de ese mismo año (1572), fray Francisco de Rivera en su calidad de Comisario General y fray Alonso de Escalona como Provincial informaron al rey del acatamiento del mandato y de las nulas respuestas que habían recibido, por lo que reiteraban su deseo de no aceptar monjas a su cuidado. Los frailes argumentaron que:

para que a Vuestra Majestad le conste aver hecho de nuestra parte la obligacion que tenemos pero ni el bisorrey ni el acuerdo ni las monjas nos an rrespondido palabra a todas las peticiones que les emos dado. Por lo qual suplicamos a Vuestra Majestad humildemente sea servido de no permitir seamos mas afligidos con esta demanda pues se entiende llano que las monjas pues no responden no quieren frailes, sino estarse en el modo que asta aqui an tenido⁸⁴⁹

En este aspecto, la versión de los frailes se reafirmó en una carta que la abadesa del monasterio de La Concepción escribió también al rey un mes después. El 14 de diciembre de 1572 Juana de San Miguel nuevamente suplicó al rey que no se hiciera novedad en la obediencia espiritual de las monjas a su cargo, que ellas estaban “en toda paz y conformidad con la administración del ordinario a quien desde su fundación a estado sujeto”.⁸⁵⁰

El argumento era fuerte en dos sentidos. Primero, porque Juana de San Miguel alegaba que desde su fundación, es decir, desde los inicios del monasterio, así se habían establecido las cosas. Por lo tanto, la obediencia al ordinario quedaba respaldada por el tiempo y probada desde el comienzo mismo de la corporación, de tal suerte que un cambio tan radical debería acompañarse por motivos poderosos. Motivos que desde el punto de vista de la abadesa no existían. El segundo sentido que apoyaba la postura de

⁸⁴⁸ Real cédula, [Felipe II a los Provinciales y definidores de la orden de San Francisco de la Nueva España], Madrid, 18 de mayo de 1572, AGI, México, 1090, L. 7, f. 70v-71; Real cédula, [Felipe II a los Provinciales y definidores de la orden de San Francisco de la Nueva España], Madrid, 18 de mayo de 1572, AGI, México, 1090, L. 7, f. 80-80v; Real cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], Madrid, 18 de mayo de 1572, AGI, México, 1090, L. 7, f. 81v-82r.

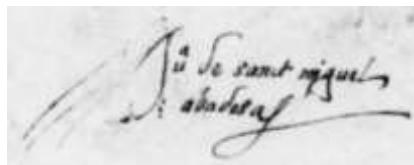
⁸⁴⁹ Carta, “Fray Francisco de Rivera y fray Alonso de Escalona al rey”, México, 26 de noviembre de 1572, AGI, México, 282, N. 38, ff. 522r-523v.

⁸⁵⁰ Carta, “Juana de San Miguel al rey”, México, 14 de diciembre de 1572, AGI, México, 282, N. 40, f. 526r.

Juana de San Miguel era la tranquilidad y el beneplácito con la que el monasterio vivía bajo la protección del ordinario. En resumen, no había ninguna razón para cambiar. Ahora bien, si la propuesta de cambio no venía de las mismas monjas ni de los franciscanos ¿entonces quiénes eran los más interesados en la obediencia de las monjas? Y ¿por qué el rey los había escuchado a aquellos primero antes que a los directamente afectados?

La abadesa Juana de San Miguel explicó también al rey que le parecía que ni siquiera el virrey estaba de acuerdo con el cambio y que por eso ella entendía “lo a diferido hasta volverlo a consultar con vuestra majestad”.⁸⁵¹ Finalmente ella concluyó en su carta que “siendo nuestro señor servido darmel salud”, en razón de su avanzada edad, enviará al Consejo los votos de cada una de las religiosas del convento para demostrar la armonía en la que vivían con la protección del ordinario y lo perjudicial de cualquier cambio.⁸⁵²

Ilustración 7. Firma de la abadesa Juana de San Miguel



FUENTE: Carta, Juana de San Miguel al rey, México, 14 de diciembre de 1572, AGI, México, 282, N. 40, f. 526v.

Al parecer la abadesa Juana de San Miguel estaba muy bien informada de las apreciaciones del virrey. Martín Enríquez en su carta firmada el 16 de diciembre de 1572 explicó al rey el alboroto y la situación en la que se encontraba actualmente el “monasterio de las monjas de la madre de dios”. En la misiva mencionó que tenía comisión de procurar que el provincial y definidores de san Francisco recibieran en “su

⁸⁵¹ Carta, “Juana de San Miguel al rey”, México, 14 de diciembre de 1572, AGI, México, 282, N. 40, f. 526r.

⁸⁵² Carta, “Juana de San Miguel al rey”, México, 14 de diciembre de 1572, AGI, México, 282, N. 40, f. 526r.

amparo y protección” a las monjas.⁸⁵³ Sin embargo, relató también que las cosas habían cambiado después de la elección de abadesa.

Una de las características de las corporaciones de Antiguo Régimen fue la facultad de elegir a su cuerpo rector. El convento de monjas fue la única corporación que permitió a las mujeres votar y ser votadas. Las monjas profesas eran las únicas facultadas para elegir trianualmente a la abadesa, superiora o priora. Y ésta, una vez electa se encargaba de nombrar los puestos más relevantes: vicaria, tesorera, portera y maestra de novicias, maestra de coro. Dependiendo la *Regla* y las *Constituciones* que siguieran, la posibilidad y los modos de reelección variaban.⁸⁵⁴ Lo que se mantuvo constante fue el cuidado de votar secretamente para evitar discordias al interior del convento después de cada proceso de elección.

Según se desprende del cruce de información, Bárbara de la Concepción, abadesa en 1565, era partidaria de dar la obediencia a los frailes menores. En ese tiempo, a decir del virrey: “las que pretendian dalla a la orden de san Francisco eran las quatro partes las tres y aun mas”.⁸⁵⁵ Y si los frailes hubieran querido, en ese momento las hubieran tomado en su obediencia sin problemas.

La elección de Juana de San Miguel cerca de 1570 como nueva abadesa cambió el panorama. Ella era del parecer contrario y su opinión desde entonces había “ydo en crecimiento” de tal suerte que: “son ahora todas las mas las que quieren estarse como han estado devaxo de la jurisdiccion del Ordinario”. Ante tal escenario, la apreciación del virrey era que insistir en dar el monasterio a los regulares ahora que las monjas estaban en “paz y sociego” sería contraproducente. Sugirió esperar e informar suficientemente a quien se nombrara arzobispo para que él tomara la decisión más acorde con la voluntad del rey. El virrey señaló que la Sede Vacante en la que se

⁸⁵³ La comisión se le mandó en: Real cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], Madrid, 18 de mayo de 1572, AGI, México, 1090, L. 7, f. 81v-82r.

⁸⁵⁴ Por ejemplo, las *Constituciones* de las carmelitas descalzas estipulaban que sólo podían votar todas las monjas de velo negro que ya hubieran cumplido dos años de profesión, y las monjas enfermas. Y la reelección fue permitida pero no inmediata sino después de un periodo, es decir, después de tres años de haber ejercido el cargo por primera vez. Se permitía una tercera reelección únicamente si era aprobada por dos terceras partes de la comunidad de monjas, y hasta una cuarta pero sólo con el consentimiento de la totalidad de las habitantes del convento y después de dos periodos (seis años) de haber ejercido por última vez el cargo.

⁸⁵⁵ Carta, [Martín Enríquez al rey], 16 de diciembre de 1572, AGI, México, 19, N. 96, f. [2].

encontraba la diócesis dificultaba la resolución del caso, pues afirmó que “como son muchos y todos de la opinion de la abadessa que aora es tiene mas ynconveniente”.⁸⁵⁶

Sin embargo, la opinión del virrey no paró ahí. En marzo de 1573 Martín Enríquez explicó la razón del pleito al interior de La Concepción. Según sus apreciaciones:

lo que ellas desean es que a costa de la rrenta del monasterio se hiziesse otra cassa de la misma orden y a ellas se pasassen algunas de las que aora estan en el monasterio que pretenden dar la obediencia a la orden de san francisco y que les seria esto ocasion para mas quietud y sosiego⁸⁵⁷

Cabe la duda de cómo y por qué el virrey llegó a esa conclusión si él mismo afirmó líneas adelante que “yo no les e admitido ni dado oydos a nada desto”. Eso decía, pero lo que es innegable es que estaba de acuerdo con la división de la comunidad, la apoyaba y así mismo, transmitía su conveniencia al Consejo y al rey. La explicación de su parecer, tal vez se halle muy cerca de ahí. En el último párrafo de su carta mencionó otro monasterio femenino que se estaba fundando en la ciudad. Tal parece que no le interesaba mucho pues nunca mencionó su nombre ni la orden que pretendían seguir. No obstante, se sabe que se refiere al monasterio de Santa Clara dirigido por las hermanas Galván.

En opinión de Enríquez, el problema de La Concepción se podía resolver mucho más fácil de lo que parecía. Ese “otro monasterio” tenía un problema que no lo dejaba ir adelante, contaba con bula pero no tenía priora. Es decir, por supuesto que había mujeres con capacidad de dirigirlo, sin embargo, ninguna cumplía con los requisitos establecidos en el “concilio” para poder serlo, a decir del virrey “ser profesa y de tantos años”. Por eso él proponía “sacar deste monasterio aun que no es de la mesma orden” una monja para concluir la fundación.

Con lo que el virrey no contaba era que el monasterio de Santa Clara tenía su propia trayectoria y que las mujeres que lo lideraban veían al Concilio como algo negociable, no como la norma rígida que Enríquez y más tarde, Moya de Contreras les intentaron imponer. Los primeros años de la década de 1570, el proyecto definido de iglesia del monarca español sustentado en el Concilio de Trento enfrentará otra

⁸⁵⁶ Carta, [Martín Enríquez al rey], México, 16 de diciembre de 1572, AGI, México, 19, N. 96, f. [2].

⁸⁵⁷ Carta, [Martín Enríquez al rey], México, 20 de marzo de 1573, AGI, México, 19, N. 105.

propuesta de organización femenina. Propuesta, aunque también monástica, de tipo patrimonial que intentará por todos los medios disponibles, resistir la impronta de la reforma de la iglesia secular.

Santa Clara de México (1569-1572)

Los comienzos de este monasterio quedan fuera de duda. En marzo de 1569 una carta de la Real Audiencia⁸⁵⁸ y otra carta del arzobispo Alonso de Montúfar corroboraron la existencia de un recogimiento de mujeres en la ciudad de México formado por varias hermanas “que han determinado permanecer en religión debajo de la obediencia, regla y orden y gobierno de la bienaventurada Santa Clara”.⁸⁵⁹ Estas mujeres eran las hijas del matrimonio de Francisca Galván y Alonso Sánchez y sus nombres de religión fueron María, Mariana, Isabel, Francisca y Luisa.⁸⁶⁰

A pesar de que los nombres de sus padres no se han localizado aún en los registros de pasajeros, declaraciones posteriores de las hermanas señalaron en 1571 que “pasaron a estas partes de las yndias abra veinte años”.⁸⁶¹ Es decir que, entre 1551 y 1553 la familia Sánchez Galván llegó a residir pero no a la ciudad de México sino a Puebla de Los Ángeles. Desde su arribo, este núcleo familiar buscó el arraigo pero bajo un nuevo perfil, no llegarían a poblar la tierra fundando casa, trabajando y casándose, sino ubicándose dentro de la estructura de la iglesia. Todos los hijos del matrimonio Sánchez Galván optaron por seguir la vida de religión: un hermano era sacerdote agustino, otro, fraile dominico, uno más, estaba en España esperando recibir el hábito franciscano, y el último hermano varón pretendía ser clérigo.⁸⁶² Mientras que de las

⁸⁵⁸ “Informan que varias jóvenes se han recogido, bajo la advocación de Santa Clara, en las cercanías de la Iglesia de la Trinidad y piden la obtención de licencia papal para crear un convento franciscano en que puedan profesar”, México, marzo de 1569, Núm. 40, VILAR y SARABIA (eds.), *Cartas de Cabildos Hispanoamericanos*, vol. 1, p. 24.

⁸⁵⁹ Carta 618, “Carta al rey de Alonso de Montúfar”, México, 31 de marzo de 1569, en PASO Y TRONCOSO, *Epistolario*, v. 10, pp. 291-292.

⁸⁶⁰ El arzobispo Montúfar aseguró que son cinco hermanas, sin embargo, la capitular y los demás documentos sólo registran a cuatro. La Relación a su santidad que presentaron las fundadoras en 1572 enlistan a Luisa de Santa Clara como la quinta hermana. [Relación a su santidad de parte de las religiosas], México, 25 de octubre de 1571, AGN, Civil, 671, f. 64.

⁸⁶¹ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366].

⁸⁶² “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366].

hijas de familia sólo se casó la mayor (Catalina Martínez),⁸⁶³ y las otras cuatro (Mariana, Isabel, Francisca y Luisa), se deduce, permanecieron recogidas al lado de los padres.

No son claras ni evidentes las causas que llevaron a los padres y las hermanas a cambiar su lugar de residencia. Pero gracias a la información proporcionada en los testimonios que relataron el proceso fundacional de Santa Catalina de Sena en Los Ángeles, es posible suponer que la enfermedad y la hambruna por la que atravesó todo el territorio, con impactos diferenciados en las distintas poblaciones, desde mediados de siglo contribuyeran a la decisión de la familia por buscar mejores oportunidades en la capital virreinal. El hecho fue que hacia finales de 1567 llegaron a vivir a una casa situada junto a la ermita de la Santísima Trinidad en la Ciudad de México.

El arzobispo Alonso de Montúfar aseguró en su citada carta al rey que a petición e insistencia del virrey Gastón de Peralta, Marqués de Falces, y del “Regimiento desta ciudad” y viendo la utilidad, necesidad y bondad de una fundación como la que pretendía hacerse, señaló “sitio conveniente para que hiciesen y edificasen monasterio de la dicha Orden de Santa Clara”.⁸⁶⁴ Llama la atención que Montúfar remitiera a la efímera gestión de Gastón de Peralta y a la ciudad como promotores, porque parecería que tanto el arzobispo, como la facción encomendera que quedó muy debilitada por el escándalo de la sospecha de conjura de Martín Cortés, aprovecharon la disposición de las hermanas Galván para, por fin, fundar el monasterio que venían pidiendo dos décadas atrás.

La carta del arzobispo tenía como fin, por un lado, informar al rey del apoyo que como prelado les había otorgado a los interesados, y por otro, solicitar su aprobación regia y su mediación con Roma; Montúfar le pidió al rey Felipe II que escribiera a la Santa Sede solicitando la licencia papal para la fundación del monasterio y profesión de las recogidas.⁸⁶⁵

⁸⁶³ “Proceso de justicia eclesiástica contra María de San Nicolás”, 1572-1573, ff. 117(a)-138v.

⁸⁶⁴ Carta 618, “Carta al rey de Alonso de Montúfar”, México, 31 de marzo de 1569, en PASO Y TRONCOSO, *Epistolario*, v. 10, pp. 291-292.

⁸⁶⁵ Carta 618, “Carta al rey de Alonso de Montúfar”, México, 31 de marzo de 1569, en PASO Y TRONCOSO, *Epistolario*, v. 10, pp. 291-292.

A partir de este momento, la información enviada al Consejo entrará en contradicción con las respuestas recibidas. Esto se debió a que se entrelazaron las solicitudes de las monjas de La Concepción de la Madre de Dios con las de Santa Clara. Dicho empalme llevó a la historiografía a confundir un proceso con otro. Lo cual no es extraño porque las fechas son las mismas y las autoridades en el Consejo no tenían muy claro cuál era cuál. Para complicar más el asunto, en esos mismos años hubo otra solicitud para fundar nuevo monasterio de la comunidad de clarisas. Un tal Diego de San Román, vecino de México, titular de un corregimiento desde 1551,⁸⁶⁶ consiguió en marzo de 1569 la bula que se utilizó para la fundación del monasterio que se acogió a la advocación de San Juan de la Penitencia y que buscó dar amparo a prostitutas arrepentidas.⁸⁶⁷

Para aclarar este punto es necesario señalar algunos espejismos documentales que pueden llevar a una investigación por lados inconexos y provocar explicaciones sin mayor sustento que la lógica y los juicios previos del investigador. El caso de la bula que sirvió para fundar el monasterio de Santa Clara de México es sólo una muestra de tantos.

Bajo la signatura Patronato, 3, N.20 del Archivo General de Indias se encuentra el “traslado” otorgado por el provisor del arzobispado de México en octubre de 1576, Esteban de Portillo, de la bula firmada por Pío V con fecha del 18 de marzo de 1569 que autorizaba la fundación de un monasterio de monjas “convertidas” a Diego de San Román vecino de la ciudad de México. Ahora bien, la recopilación documental *Ars Novae Hispaniae. Antología documental del Archivo General de Indias* publicó este mismo documento pero asumió que era la bula del monasterio de Santa Clara de México. A pesar de que la transcripción señala que es un “traslado” y da la misma signatura como referencia, no deja claro por qué se asoció con Santa Clara de México si al inicio y al final del documento original se señala que es la bula de las monjas de

⁸⁶⁶ Real Cédula, [Felipe II al virrey Luis de Velasco, concediendo un corregimiento a Diego de San Román], Valladolid, 13 de enero de 1550, AGI, México, 1089, L. 4, f. 143r.

⁸⁶⁷ [Monjas de San Juan de la Penitencia], “Información de oficio”, México, 1585-1587, AGI, México, 110, segunda parte, 41 ff. Josefina Muriel lo fecha en 1591 y Concepción Amerlinck y Manuel Ramos lo datan hasta 1592. MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 191 y AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, p. 84.

la “penitencia”. La única frase que podría causar confusión es la descripción que hace de sí el notario encargado de la transcripción de la bula, quien dijo llamarse Hernando de Cuevas, clérigo presbítero y “capellán del monasterio de sancta clara”.

Pero por si esto no fuera poco hay otro gran descuido en la transcripción y posterior publicación de la bula de Pío V en la recopilación documental *Ars Novae Hispaniae*. La transcripción alteró directamente el contenido del documento. Mientras en la *Antología* se lee “una domus monialium convertitarum [sic] al[ia]s de las virgines nuncupata” en el original está claramente referido “una domus monialium convertitarum alias de las *recogidas* nuncupata”.⁸⁶⁸ Esta significativa modificación puede dar pie a interpretaciones erradas, pues no es lo mismo hablar de *virgenes* que de *recogidas*, y todo lo que se puede derivar del sentido de la fundación que se buscaba consolidar y del olvido en el que se pueden dejar a las mujeres que buscaba atender.

Dejando de lado la recopilación documental, el investigador franciscano Fidel Lejarza confirmó definitivamente que las hermanas Galvan tuvieron una bula propia firmada por el papa con fecha de marzo de 1569. En su largo estudio sobre la expansión de las clarisas en América, al tratar la fundación dirigida por la familia Sánchez-Galván presentó extractos de la bula de ese Santa Clara de México que tomó de los *Annales Minorum* franciscanos.⁸⁶⁹ Los *Annales Minorum* son una completa recopilación de bulas y breves pertenecientes a los franciscanos. La documentación abarca todas las fundaciones de la primera y segunda orden dirigidas por todos los menores alrededor del mundo. El enorme trabajo de búsqueda, sistematización y publicación la inició el teólogo Luke Wadding (Luca Waddingo) en el siglo XVII, y la fueron completando sus hermanos de orden en el siglo XVIII.⁸⁷⁰ Fue una suerte, encontrar un traslado de la

⁸⁶⁸ Doc. 93, Convento de Santa Clara, “Solicitud de Diego de San Román”, México, 28 de julio de 1576, en RAMÍREZ MONTES, *Ars Novae Hispaniae*, v. 1, pp. 194-200. Confróntese con Traslado, Bula apostólica, Roma, 18 de marzo de 1569, AGI, Patronato, 3, N. 20, f. 1v.

⁸⁶⁹ LEJARZA, “Expansión”, 14:56, pp. 394-399.

⁸⁷⁰ *Annales Minorum* cuenta con varias ediciones. Los primeros 8 volúmenes los compiló y publicó Luke Wadding (1588-1657) entre 1625 y 1654 en Lyon. Estos primeros volúmenes se reeditaron entre 1731 y 1736 en Roma pero en 16 tomos. Luke Wadding logró compilar toda la documentación sobre los y las franciscanas desde la fundación de la orden hasta 1540. Los frailes del siglo XVIII y XIX continuaron el trabajo de recopilación de *Annales Minorum* y publicaron otros 9 tomos llegando a 24 la obra completa y abarcando documentalmente hasta el año 1611. Los 24 tomos están digitalizados y disponibles en las colecciones digitales de Münchener DigitalisierungsZentrum (MDZ). No se debe confundir esta obra con *Annales Ordinis Minorum Capuccinorum* que recopila los documentos sobre la Orden Capuchina.

bula dentro del enorme pleito que las hermanas sostuvieron con el arzobispado de México (1572-1586) pues sólo así se pudo tener la certeza de que la bula de los *Annales Minorum* publicada por Lejarza era la del monasterio de Santa Clara que intentaban fundar las hermanas Sánchez-Galván.⁸⁷¹ Y, además, se confirmó que la bula solicitada por un tal Diego de San Román para las monjas de la Penitencia de la ciudad de México en el mismo año es un documento diferente.

Ahora bien, siguiendo con el relato, Montúfar firmó su carta en marzo de 1569 pidiendo el favor real para fundar Santa Clara. Sin embargo, la bula de las hermanas Sánchez-Galván se expidió ese mismo mes y año. Es decir, para cuando solicitaron el apoyo del arzobispo, ya habían mandado por la bula a Roma. Diversos documentos del pleito confirman lo que Lejarza también encontró, que fue el italiano Esteban Taruffino quien medió con Roma para conseguir la aprobación pontificia para una fundación de monjas de la segunda orden de San Francisco.⁸⁷²

En opinión del arzobispo, la necesidad de otro monasterio de monjas era “por haber en ella [la ciudad de México] muchas hijas de ciudadanos nobles que sus padres no pueden casarlas, ni ellas quieren sino ser religiosas”⁸⁷³ El mismo argumento que el Cabildo de la ciudad de México había hecho llegar al rey desde 1561 para solicitar apoyo para La Concepción y la fundación de otro monasterio de la orden Santo Domingo. Por el contrario, las razones que las hermanas Galván esgrimieron en 1571 para justificar la necesidad de un monasterio fue su vocación y su pureza de linaje. María de San Nicolás, la hermana que en ese momento dirigía el recogimiento, además de subrayar su papel y el de sus hermanas como “fundadoras” defendió como punto principal el hecho de que eran “hijas de nobles padres cristianos biejos de todos los quatro costados”.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ [Traslado de las bulas de Pio V para la fundación del monasterio], AGN, Civil, vol. 671, ff. 180r-180v.

⁸⁷² LEJARZA, “Expansión”, 14:56, pp. 393 y 398 y [Revisión de cuentas por parte de Francisco Pérez del Castillo], México, 15 de septiembre de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 82v.

⁸⁷³ Carta 618, “Carta al rey de Alonso de Montúfar”, México, 31 de marzo de 1569, en PASO Y TRONCOSO, *Epistolario*, v. 10, p. 291.

⁸⁷⁴ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366v].

De todos los monasterios fundados hasta el momento, este es el primero en el que aparece el argumento de linaje y pureza de sangre como característica para describir los méritos de sus futuras dirigentes. La Concepción de la Madre de Dios pidió por las hijas de “principales”, “conquistadores” y “vecinos” pobres. Santa Catalina de Siena en Los Ángeles fue la iniciativa de una viuda recogida junto a 12 mujeres más para procurarse un lugar seguro. Empero, las hermanas Galván querían fundar un monasterio de tipo patrimonial, invirtiendo su dinero y captando el de los vecinos de la ciudad de México gracias a las dotes de las mujeres novohispanas que solicitaran ingresar.

María de San Nicolás (conocida en el siglo como Catalina Martínez),⁸⁷⁵ la hermana mayor, tomó la dirección del recogimiento desde 1569, y junto a sus hermanas Mariana de Jesús, Isabel del Espíritu Santo y Francisca de la Concepción continuó el proceso para dar por formado el monasterio y recibir la profesión solemne.

Santa Clara y sus primeros años

La historiografía desde fechas muy tempranas reconoció el origen conflictivo y escabroso del convento de Santa Clara de México. Por ejemplo, fray Agustín de Vetancurt cronista de la orden franciscana prefirió omitir los primeros años. En su *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio* publicada en 1697 dató el origen del convento hasta 1579. Y a pesar de que reconoció a la familia de fundadoras y el primer lugar de asentamiento del monasterio dio lo gloria de la fundación y registró como primera abadesa a Luisa de San Gerónimo, una monja concepcionista enviada por el arzobispo Moya de Contreras a “reformar” la casa.⁸⁷⁶ Tiempo después, otro fraile franciscano, fray Francisco de la Rosa Figueroa también descubrió los inicios bulliciosos del convento de Santa Clara. Fray Francisco, como archivero del monasterio de San Francisco de México, encontró documentos que lo llevaron a profundizar en el asunto. Con el material que recopiló, construyó y redactó una nueva versión de los orígenes del convento para dejar testimonio a las siguientes

⁸⁷⁵ [Probanza y diligencias en favor de María de San Nicolás], México, 28 de febrero de 1569, AGI, México, 282, N. 27, f. 143r.

⁸⁷⁶ VETANCURT, *Crónica de la Provincia*, p. 106.

generaciones.⁸⁷⁷ Fray Francisco terminó sus *Disquisiciones Chronologicas* en 1753, pero quedaron inéditas entre los miles de documentos del Convento Grande de México. A pesar de sus pesquisas documentales, su historia también omitió información de los primeros años. Sin embargo, sus *Disquisiciones* y la interpretación del proceso son referente en la historiografía contemporánea.⁸⁷⁸

Ya en el siglo pasado Mariano Cuevas,⁸⁷⁹ Josefina Muriel,⁸⁸⁰ Fidel Lejarza⁸⁸¹ y Concepción Amerlinck con Manuel Ramos⁸⁸² profundizaron un poco más en los primeros años e historia de Santa Clara. Pero las investigaciones más recientes de Jessica Ramírez son las que han regresado a la discusión historiográfica el tema de la fundación, su significado y su relación con la construcción espacial y social de la capital novohispana.⁸⁸³

El acercamiento que aquí se presenta, a diferencia de los anteriores, busca ofrecer al lector la perspectiva de las mujeres protagonistas, en razón de que se cuenta con sus testimonios, en el complejo entramado de intereses corporativos tanto seculares como religiosos en los que se vio envuelto el monasterio durante su proceso fundacional. Aprovechando el enorme corpus de documentos resultado del pleito entre María de San Nicolás (sus hermanas y madre) contra la Sede Vacante y el obispo electo Pedro Moya de Contreras mediado por la Audiencia de México, se profundiza una de las batallas más férreas entre las propuestas reformistas de la corona y una forma de organización femenina. Las mujeres fundadoras de Santa Clara resistirán el fortalecimiento de la jurisdicción episcopal y buscarán minarlo perdiendo lo menos, es

⁸⁷⁷ “en obsequio y serbicio suyo [de la Provincia del Santo Evangelio] dedica y asienta sobre la fundación del monasterio de Santa Clara de México”. Francisco de la Rosa Figueroa, *Disquisiciones Chronologicas*, AGN, Templos y conventos, vol. 341, exp. 3, f. 2.

⁸⁷⁸ MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 168, RATTO, “El convento”, p. 206 y RAMÍREZ MÉNDEZ, “¿Ubicaciones fortuitas?”, p. 64. Se conocen dos copias de las *Disquisiciones* de Rosa Figueroa. La primera se encuentra en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Colección Gómez Orozco, vol. 42, doc. 2), y la otra está en el Archivo General de la Nación (Templos y conventos, vol. 341, exp. 3). Esta última no obstante, es una copia mandada sacar del Archivo de la Provincia Franciscana en 1820 a solicitud de la abadesa y mayordoma del convento de Santa Clara de México, Sor María Bárbara de la Santísima Trinidad.

⁸⁷⁹ CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, vol. 4, pp. 187-188.

⁸⁸⁰ MURIEL, *Conventos de monjas*, p. 167-191.

⁸⁸¹ LEJARZA, “Expansión”, 14:56, pp. 394-415.

⁸⁸² AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, pp. 55-62.

⁸⁸³ RAMÍREZ MÉNDEZ, “¿Ubicaciones fortuitas?”, pp. 63-75 y RAMÍREZ MÉNDEZ, “La trama seglar”, pp. 242-288.

decir, buscando desesperadamente adscribirse a los frailes menores para poder salvar algo de la autonomía y los privilegios de los que las órdenes monásticas femeninas gozaron alguna vez, sobre todo en la península ibérica.

El “Proceso de erección y fundación del monasterio y monjas de Santa Clara” como se titula en general el pleito civil, contiene por lo menos otros 7 procesos independientes pero entrecruzados, todos relativos a la disputa por la adscripción jurisdiccional del monasterio. El legajo, de más de 600 fojas, contiene información elaborada desde 1569 hasta 1576, por lo que abarca el periodo de gestión de los últimos años del arzobispo Montúfar y el periodo de Sede Vacante hasta los primeros años del arzobispo Moya de Contreras.⁸⁸⁴ Este expediente fue levantado y resguardado en México, y no había sido objeto de estudio.⁸⁸⁵ Gran parte de las investigaciones que se han hecho sobre Santa Clara basaron sus análisis en los informes enviados al Consejo sobre el mismo asunto. (AGI, México, 280, 282 y 283). La información del proceso en sí misma es abrumadora, y ofrece infinidad de líneas de investigación, como ya lo han demostrado Jacqueline Holler y Jessica Ramírez. Sin embargo, para los intereses de este trabajo se profundizará en los años de la Sede Vacante porque ahí es donde se definió la adscripción jurisdiccional del monasterio de Santa Clara a los franciscanos, gracias en gran medida a la participación de las hermanas Sánchez-Galván. La historia del desenlace de la familia una vez separada de la historia de la corporación, ya se ha ido avanzando. Jessica Ramírez ha presentado un primer acercamiento que devela la complejidad del asunto y las múltiples formas en que es posible abordarlo.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ “Proceso de erección y fundación del monasterio y monjas de Santa Clara”, AGN, Civil, 641, exp. 1-7.

⁸⁸⁵ Jacqueline Holler en su tesis titulada “«Escogidas plantas»”, y Jessica Ramírez en su artículo “¿Ubicaciones fortuitas?” no utilizaron el expediente levantado y resguardado en el Archivo General de la Nación de México. Sus investigaciones se basaron en la enorme documentación enviada al Consejo de Indias sobre el mismo pleito. Por el contrario, Concepcion Amerlinck sí lo citó al presentar la monografía del monasterio de Santa Clara de México pero no profundizó en él porque su objetivo fue presentar una síntesis de la historia, sobre todo arquitectónica del monasterio. HOLLER, “«Escogidas plantas»”, p. 157, RAMÍREZ MÉNDEZ, “¿Ubicaciones fortuitas?”, pp. 63-75 y AMERLINCK y RAMOS, *Conventos de Monjas*, p. 33.

⁸⁸⁶ RAMÍREZ MÉNDEZ, “La trama seglar”, pp. 242-288.

Santa Clara y la Sede Vacante

En 1571 María de San Nicolás envió una capitular al papa Pío V en la que confirmó el apoyo económico que el arzobispo Alonso de Montúfar había dado a la fundación monástica que ella encabezaba, y aclaró que fue él quien otorgó a las recogidas “la ermita de la santísima trinidad con todos sus ornamentos y una capellania que tiene ducientos pesos de renta”.⁸⁸⁷ En el mismo documento, María de San Nicolás, también ratificó el envío de la bula que les permitió profesar, sin duda era aquella firmada en 1569, porque lo que pedía en 1571 no era la expedición de bula sino la redacción de “una nueva” porque la anterior no estaba “tan cumplida como la pidieron”.⁸⁸⁸

Sor María de San Nicolás en nombre de lo que ella misma denominó “monasterio y recogimiento de la Trinidad desta ciudad de Mexico de la abdocation y horden de santa clara” argumentó que el principal problema era que la bula mandaba que las monjas estuvieran bajo el cuidado y dirección de los franciscanos “los quales se ysimieron del cargo dando causas por donde no se devian encargar de monjas”.⁸⁸⁹ Pero por si esto fuera poca cosa, también señaló que:

pidieron al ordinario las reçibiese y no les an concedido cosa diciendo no ser bastante para dalles por ella profesion y aunque muchos letrados an dado parecer sobre que se les puede dar no lo an hecho porque el dicho coajuntor del arçobispado a procurado deshazer este monasterio y que fuese de su orden y que las otras monjas lo entrasen a rregir e governar segun lo qual acuerdan de ynbiar por el remedio dello [...] ⁸⁹⁰

La situación de las monjas del recogimiento de Santa Clara, tal cual la presenta sor María fue adversa desde sus inicios. En este caso y a diferencia de La Concepción y Santa Catalina en Puebla de los Ángeles, su situación económica era la única favorable.

El conflicto se centró en la falta de adscripción. Los franciscanos se negaron rotundamente a aceptar monjas bajo su cuidado. Y el obispo, quien bien pudo tomarlas

⁸⁸⁷ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366 numeración moderna].

⁸⁸⁸ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366v numeración moderna].

⁸⁸⁹ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366v numeración moderna].

⁸⁹⁰ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366v numeración moderna].

bajo su obediencia sin ninguna resistencia entre 1570-1571, retrasó la decisión por el interés de un miembro del cabildo catedralicio que pretendía reestructurar de fondo al incipiente monasterio.

Desde 1571, las monjas de Santa Clara dieron a conocer las intenciones de un miembro del cabildo, al que denominaron “coadjutor del arzobispado”, de intervenir de manera directa y profunda en la fundación que ellas dirigían. La historiografía ha dado este título a fray Bartolomé de Ledesma, sin embargo, su nombre no se menciona en el proceso como el responsable. Tal parece que alguien más era el interesado y motivaba las acciones de la Sede Vacante. La muerte del arzobispo Alonso de Montúfar el 7 de marzo de 1572 abrió el camino para que aquel personaje aún no nombrado, apoyado por el dean y cabildo pudiera entrometerse directamente en la administración del monasterio. Aquí encontramos la razón del primer pleito librado por las monjas fundadoras de Santa Clara en 1572 contra el doctor Rodrigo de Barbosa.

El 18 de abril de 1572, poco más de un mes después de la muerte del arzobispo Montúfar, el dean y cabildo de la catedral de México expedieron una provisión al doctor Rodrigo de Barbosa, chantre de la catedral, nombrándolo “juez, visitador y administrador” de la casa y monasterio de Santa Clara.⁸⁹¹ A decir del documento, las monjas primero debían dar la obediencia al chantre, otorgarle completamente la administración y permitirle la visita.⁸⁹² La Sede Vacante argumentó la “jurisdicción” del monasterio por parte del ordinario

No obstante, el 23 de abril, día en que debía ser presentada la provisión de Barbosa en el monasterio de Santa Clara, María de San Nicolás apeló la decisión,⁸⁹³ le negó la entrada a la casa y recusó al visitador por no querer mostrársela y darle traslado.⁸⁹⁴ Entonces, el doctor Barbosa, después de varios apercibimientos y

⁸⁹¹ [Provisión], México, 18 de abril de 1572, AGN, Civil, vol. 671, [quinta forja del proceso, sin numeración].

⁸⁹² [Auto], México, 22 de abril de 1572, AGN, Civil, vol. 671, [sexta forja del proceso, sin numeración].

⁸⁹³ Apelar, es una categoría jurídica que según declara el Diccionario de Autoridades significa: “provocar a nuevo juicio de la sentencia dada y pronunciada por el Juez inferior ante el superior.” *Diccionario de Autoridades*, v. 1, 1726. [Recuperado el 15/03/21] <https://webfrl.rae.es/DA.html>

⁸⁹⁴ El notario Blas de Morales presentó el auto a la abadesa y registró la siguiente respuesta de su parte: “la qual dixo que pedia y pidio al dicho señor juez visitador que presente esta y a mi el dicho notario publico le mande dar traslado del dicho auto para lo ver y alegar de su justicia e que por tenor de la excomunyon mayor en el conthenyda con todo acatamiento apelaba y apelo della que el dicho señor juez

mostrando total intransigencia declaró a María de San Nicolás públicamente excomulgada, le prohibió asistir a los oficios divinos y escuchar misa.⁸⁹⁵ Ante tal panorama, María de San Nicolás tenía todavía la posibilidad de preparar su defensa pero el doctor Barbosa únicamente le dio pocos días para expresar formalmente las causas de recusación.⁸⁹⁶ El 29 de abril, y sin esperar más, Barbosa declaró por finalizado el tiempo de espera para la expresión de la defensa y ratificó la excomunión de María.⁸⁹⁷

Aunque María de San Nicolás, mediante Juan Alonso de Hinojosa, envió peticiones al cabildo catedral, todas fueron rechazadas. Fue entonces que con ayuda de Francisco de Escobar el 7 de mayo solicitó la intermediación de la Audiencia en el asunto, mientras enviaba también, el 6 de mayo la petición formal de las monjas al cabildo en Sede Vacante para pedir la profesión. Así, María de San Nicolás, privilegiando la quietud de la casa prefirió jurar la obediencia al ordinario antes que continuar el pleito.

La petición señalaba que:

Maria de san nicolas por mi y en nombre de las demas de la casa de recogimiento de señora santa clara dezimos que para la quietud de nuestra y que a y a efeto lo que doze años a que pretendemos y emos guardado en la clausura y orden de santa clara tenemos por bien y con hervor y devocion de religion pedir y suplicar a vuestra señoría ilustrimisma nos de la profesion de la dicha regla y orden segun su santidad nos a fecho gracia y estamos prestas de dar la obediencia como a nuestro perlado / ordinario aviendo profesado las hermanas que somos y elegida abadesa gozando de la dicha merced de su santidad [...]⁸⁹⁸

El deán y cabildo en Sede Vacante aceptaron la petición y dieron órdenes al chantre Rodrigo de Barbosa para revisar la bula y proceder a la profesión y la visita. La

visitador y por ante su santidad y santa sede apostolica con los requisitos de derecho necesarios que aqui por el presos y pide se le otorgue y protesta el auxilio de la fuerça". [Testimonios], 23 de abril de 1572, AGN, Civil, vol. 671, s. f.

⁸⁹⁵ [Testimonios], 23 de abril de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. [3v].

⁸⁹⁶ Recusar es un término jurídico que denota la no admisión o rechazo del juez en el pleito. Recusar, según el Diccionario de Autoridades, significa "no querer admitir o aceptar alguna cosa", o bien, "en lo forense vale poner excepción al Juez u otro Ministro, para que no conozca o entienda de la causa". *Diccionario de Autoridades*, vol. 5, 1737. [Recuperado el 15/03/21] <https://webfrl.rae.es/DA.html>

⁸⁹⁷ [Auto], 29 de abril de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 6.

⁸⁹⁸ [Petición], [6 de] mayo de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 12.

petición, como bien señaló María de San Nicolás, aceptaba la sujeción al ordinario siempre y cuando se respetaran las condiciones y privilegios contenidos en la bula. De tal suerte que, lo primero que se debería reconocer sería la profesión de las hermanas y la administración de María de San Nicolás. Eso era lo que pretendían las monjas, pero el cabildo catedral tenía otros planes.

Mientras tanto, la Real Audiencia revisó el proceso eclesiástico entre Rodrigo de Barbosa y María de San Nicolás y determinó el 20 de mayo que se le otorgara la apelación a la abadesa. También mandó al chantre absolver a María de San Nicolás de la excomunión y las censuras y revocar todo lo que había hecho desde el 23 de abril.⁸⁹⁹ Sor María fue absuelta el 24 de mayo pero el pleito continuó con la solicitud de las causas de recusación contra Rodrigo de Barbosa.

La situación se complicó aún más después de la declaración de Pedro Thomas, vecino de la ciudad de México que tuvo a cargo el sitio de la iglesia y solares de la ermita de la Santísima Trinidad. Pedro Thomas sugirió al dean y cabildo de la catedral que el pleito fuera remitido al fiscal del arzobispado Pedro Díaz Agüero. El vecino argumentaba que las monjas estaban “descarriadas”, desobedecían todos los mandatos que se les daban y que desde que llegaron las bulas “no an querido ni quieren profesar” lo que era “en gran daño y perjuicio de las religiosas que alli estan y de otras muchas que quieren entrar”.⁹⁰⁰ El dean y cabildo en Sede Vacante vieron con buenos ojos la remisión del caso al fiscal para continuar con el caso y legitimar el pleito como causa de jurisdicción eclesiástica.

Durante todo el mes de junio el conflicto derivó en una serie de peticiones y autos entre el chantre, junto con el fiscal, frente a María. Los primeros insistían en la presentación de las causas de recusación por parte de las monjas. Mientras que María de San Nicolás por voz de Francisco de Escobar, acusaba el incumplimiento de lo mandado por la Real Audiencia al cabildo catedral. Según las peticiones, la Sede

⁸⁹⁹ [Apelación], 20 de mayo de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 13.

⁹⁰⁰ [Petición de Pedro Thomas], [30 de] mayo de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 16.

Vacante no había otorgado las apelaciones a las monjas, lo que imposibilitaba armar su defensa y continuar con el proceso.⁹⁰¹

El 11 de julio la Real Audiencia favoreció a María de San Nicolás mandando que expresara las causas de recusación contra el chantre Rodrigo de Barbosa. Ella expuso tres motivos por los que las monjas consideraban al chantre “odioso y sospechoso”. La primera tenía que ver con no haber presentado la comisión que le autorizaba la visita. Afirma Sor María de San Nicolás que:

diziendo que yba a visitar le pedimos y suplicamos [a Rodrigo de Barbosa] nos mandase mostrar la comision y delegacion que tenia para que entendasemos como aviamos de obedecer y cumplir todo lo contenido en la tal delegacion y no fue servido mandarnoslo mostrar *porque no lo tenia*⁹⁰²

Dicha situación llevó a las religiosas a negarle la entrada al monasterio provocando inmediatamente la cólera del chantre y una larga lista de censuras y palabras escandalosas de su parte.

La segunda causa alegada por las monjas fue consecuencia del enojo del visitador. Sor María de San Nicolás confió en que la recusación y la apelación del auto llevarían por otro cauce el conflicto, sin embargo, no imaginó que la respuesta de Rodrigo de Barbosa fuera la inmediata imposición de censuras y declaración de excomuniones, entre las que se encontraba la suya. Finalmente, la tercera causa fue el hecho de haber negado las apelaciones interpuestas por las religiosas, lo que las llevó a buscar el auxilio real directamente por mediación de la Audiencia.⁹⁰³

Una vez puestas las causas de recusación, el dean y cabildo en Sede Vacante aprobaron su suficiencia y solicitaron su comprobación. En un Auto fechado el 18 de julio las autoridades religiosas dieron seis días a María de San Nicolás para averiguar y probar las causas. El fiscal intentó desacreditar la averiguación diciendo que “es pasado y sobre ellas no an hecho diligencia alguna” para solicitar que el Chantre continuara con la causa, es decir, con la jura de las monjas y la visita.⁹⁰⁴ No obstante,

⁹⁰¹ [Autos], AGN, Civil, vol. 671, ff. 19-[22v].

⁹⁰² [Causas de recusación], 15 de julio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 24. El subrayado es mío.

⁹⁰³ [Causas de recusación], 15 de julio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. [24v].

⁹⁰⁴ [Petición], [24] de julio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 26.

el dean y Cabildo en Sede Vacante dieron la razón al monasterio y ampliaron dos veces el plazo para entregar las declaraciones.

El 29 de julio fue aprobado por el Dean y Cabildo el interrogatorio presentado por María de San Nicolás y entre el 31 de julio y el 1 de agosto fueron levantadas las declaraciones. Sor María pidió declararan por la parte acusada: el chantre Rodrigo de Barbosa (más de 58 años), el bachiller Juan de Sepúlveda, Pedro de Najera (mayor de 40 años), Pedro Diaz Agüero y el notario Blas de Morales (50 años).⁹⁰⁵ Y por parte del monasterio presentó a Francisca de la Trinidad, hija de Francisca de Marta, de 20 años; a Flor Ángela de San Miguel, hija de Bartolomé Sánchez de 17 años; Madalena de Jesucristo, hija de Pedro de Medina, de 17 años también; Francisca de Santiago de 20 años y Juan de Hinojosa.⁹⁰⁶

Sin argumentar motivo alguno, el 4 de agosto María de San Nicolás en nombre de las mujeres del monasterio de Santa Clara volvió a desistirse de los pleitos y reiteró la petición al dean y cabildo en Sede Vacante para que les nombrara prelado en quien jurar obediencia y profesar. Sin omitir las diferencias existentes entre el chantre y ella, la abadesa volvió a solicitar la profesión a la Sede Vacante reafirmando su deseo de convertir la casa y recogimiento en monasterio formado. Según afirmó en la petición, la profesión no se había hecho:

por algunos pleitos y diferencias que se an recrecido y porque de todos nos queremos desystir y apartar y nos desistimos y avemos por bien que cesen y no pasen adelante y obedecer y [borrado] a vuestra señoría en todo lo que se nos mandare y encargare que entendemos sera con toda caridad y amor como se puede esperar de tan siervos de dios⁹⁰⁷

Tal parece que sor María de San Nicolás no pretendía otra cosa más que el reconocimiento de su profesión, la de sus hermanas y el respeto por su liderazgo dentro de la casa. Tal vez por esa razón, prefirió jurar obediencia al ordinario en lugar de dar largas a un pleito que, aunque no les desfavorecía del todo, sí contaba con la pública

⁹⁰⁵ Pedro de Nájera y Juan de Sepúlveda en un primer momento se negaron a declarar, pero después de recibir el apercibimiento de parte del Dean y Cabildo accedieron inmediatamente. AGN, Civil, vol. 671, ff. 30-[30v]; [33v]-34.

⁹⁰⁶ [Información sobre la recusación], 29 de julio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, ff. 31-34.

⁹⁰⁷ [Petición], 4 de agosto de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 39.

enemistad de dos miembros del cabildo catedralicio: por un lado, el chantre Barbosa y por el otro, el racionero Alonso de Écija.⁹⁰⁸

El mismo día que las mujeres de Santa Clara presentaron la solicitud de profesión fue aceptada por el dean y cabildo, y de inmediato el chantre asistió a la casa a recibir la obediencia de las religiosas. Ante las 18 mujeres que vestían el hábito de Santa Clara, Rodrigo de Barbosa presentó la comisión y provisión que lo avalaba como juez, administrador y visitador de la casa, y después de preguntarles si era su voluntad jurar obediencia a él en nombre del dean y cabildo en Sede Vacante, y a sus sucesores, y de apartarse de pleitos, recusaciones y apelaciones hechas, procedió a recibir de cada una el juramento.⁹⁰⁹

Tabla 19. Mujeres que residen en el recogimiento de Santa Clara, 1572

Número	Nombre	
1	María de San Nicolás	Fundadora
2	Francisca de San Agustín	
3	Mariana de Jesús	Fundadora
4	Isabel del Espíritu Santo	Fundadora
5	Francisca de la Concepción	Fundadora
6	Francisca de Santiago	Testigo en la recusación
7	Gerónima de San Antonio	
8	Juana de la Resurrección	
9	María de San José	
10	Madalena de Nuestro Señor	Testigo en la recusación
11	Flor Angela de San Miguel	Testigo en la recusación
12	Andrea de San Juan	
13	María de los Ángeles	
14	Francisca de la Trinidad	Testigo en la recusación
15	Beatriz de Santa Inés	
16	María de la Asunción	
17	Juana de la Encarnación	
18	Margarita de Santa Inés	

FUENTE: “Lo que hizo el chantre visitador”, 4 de agosto de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 41.

⁹⁰⁸ [Petición], 26 de julio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 28. El documento sólo menciona el apellido Ecija, pero debe ser el Racionero que ingresó al Cabildo en 1570 según refiere José Gabino Castillo. Véase: CASTILLO, *El cabildo eclesiástico*, pp. 94-95.

⁹⁰⁹ [Lo que hizo el chantre visitador], 4 de agosto de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 41v.

Una vez recibida la obediencia de las monjas el doctor Barbosa:

tomo en sus manos la bula de su santidad consedida a la dicha casa y la puso sobre su cabeza y dixo que la obedeçia e obedeçio con todo acatamiento y reberencia devida como letras apostolicas de su santidad⁹¹⁰

Esta acción lejos de sólo formar parte del ritual de posesión de jurisdicción revela y confirma tres cosas. En primer lugar, la existencia de las bulas apostólicas anteriores a 1572 que validaban la fundación monástica. En segundo lugar, el reconocimiento de la legitimidad de las bulas y de lo contenido en ellas por parte de una de las dignidades del cabildo catedralicio en Sede Vacante. Y, en tercer lugar, la flexibilidad con la que podría interpretarse y validarse la información contenida en ellas. Es decir, la bula que el chantre tomó en sus manos fue aquella que estipulaba que las monjas debían quedar bajo la protección de los franciscanos. Esto es posible saberlo por un testimonio solicitado por María de San Nicolás e incluido en el pleito civil contra el chantre, y también, gracias a una Capitular enviada por las mismas monjas a Roma y contenida en un expediente recibido en el Consejo de Indias y elaborado por el Comisario General de Nueva España, Miguel Navarro. Ambos documentos están fechados el 25 y el 26 de octubre de 1571 respectivamente.⁹¹¹

En octubre de 1571 María de San Nicolás solicitó a Roma una bula más cumplida, argumentando que la enviada mandaba a los franciscanos tomarlas bajo su obediencia y estos las habían rechazado. Por eso, en el interrogatorio que presentaron en junio de 1572 al dean y cabildo en Sede Vacante especificaron que “tenían por bien” la visita del doctor Barbosa en tanto “ordinario” de la iglesia, pero no así la declaración de obediencia porque ellas “esperavan recaudo de su santidad para ver lo que avian de hacer y guardar”.⁹¹²

Para Rodrigo de Barbosa no fue un obstáculo que la bula sostenida entre sus manos no especificara a la letra la obediencia de las monjas de Santa Clara por parte

⁹¹⁰ [Lo que hizo el chantre visitador], 4 de agosto de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 41v.

⁹¹¹ Monjas de Santa Clara, [Relación a su santidad], México, 25 de octubre de 1571, AGN, Civil, vol. 671, ff. 64r-65r y “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, ff. 366r-367v.

⁹¹² [Información sobre la recusación], 29 de julio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 31.

del ordinario. Al contrario, después de obedecerla lo primero que hizo fue ratificar la posesión del sitio en que vivían las mujeres recogidas y el título de Santa Clara.⁹¹³

En la Capitular, María de San Nicolás también solicitó que se especificaran algunos puntos principales que podrían causar problemas a la larga con alguna autoridad religiosa local. A saber: que les concediera a las cuatro fundadoras la profesión sin el año de noviciado y:

que qualquiera dellas pueda ser elegida por prelada luego aunque no precedan los cinco años de profesion quel santo concilio dispone y aunque no tubiesen hedad suficiente para ello atento a que a doze años que estan en religion los ocho años en la ciudad de los Angeles con avito de monjas y los quattro en esta ciudad de Mexico en la dicha regla y orden [de Santa Clara] y en la una y otra parte han bivido loablemente como constara por las informaciones y tienen suficiente avilidad para ellos y las demas partes que se requieren⁹¹⁴

Como si se hubieran previsto los argumentos de los que echaría mano el chantre Barbosa, la petición de Sor María pretendía blindar su posición de fundadoras y asegurar la administración entre las miembros de la misma familia. María de San Nicolás explícitamente solicitó que ella y sus hermanas “los dias de su bida tengan el cargo y regimento del dicho monasterio y que muriendo la mayor pueda de las tres que quedan ser electa abadesa la mas apta y benemerita para ello”.⁹¹⁵

Si bien, ésta era la intención de María de San Nicolás no la compartía en nada el chantre Barbosa. En la segunda acción del juez visitador se denota claramente la intención de desposeer del cargo y administración a las hermanas Galván. Rodrigo de Barbosa afirmó:

que porque hasta agora a sido casa tan solamente de rrecoxidas que mandava y mando que de aqui en adelante y hasta tanto que otra cosa se probea y mande la dicha *maria de san nicolas no use de nonbre de abadesa ni se yntitule ny llame abadesa* syno tan solamente madre de la dicha casa la llamen y obedescan como a madre y lo mesmo obedescan a la maestra de novicias sacristanas y por tesorera de la dicha casa a cada una en su oficio syn ynobar en ello cosa alguna⁹¹⁶

⁹¹³ [Lo que hizo el chantre visitador], 4 de agosto de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. [41v].

⁹¹⁴ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366v].

⁹¹⁵ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [366v].

⁹¹⁶ [Lo que hizo el chantre visitador], 4 de agosto de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 42. El subrayado es mío.

La condición intermedia de la casa parece estar marcada no por la falta de documentos fundacionales, pues las mujeres de Santa Clara contaban con las bulas, sino por no haber recibido la profesión por parte de alguna autoridad religiosa. Como nadie las había tomado en obediencia, la fundación del monasterio no se había completado. De ahí se desprende el comentario del virrey Martín Enríquez sobre que a este monasterio le faltaba “priora”.⁹¹⁷

El monasterio de Santa Clara sí tenía quien las dirigiera, lo era María de San Nicolás, el problema era la falta de la profesión. Al chantre Barbosa no le interesaba sólo sujetarlas al ordinario. Lo que hizo en agosto de 1572 bien podía considerarse una adscripción jurisdiccional (en 1574 se alegó como tal). Lo que buscaba, al igual que el virrey era quitar de la dirección del monasterio a las hermanas Galván.

La última de las disposiciones que el doctor Barbosa ordenó el primer día de su administración “formal” del monasterio de Santa Clara fue revocar todos los poderes dados a particulares por María de San Nicolás.⁹¹⁸ Sin duda, esto dejó en una posición sumamente desventajosa a las mujeres fundadoras. El chantre, haciendo uso del juramento de obediencia de las monjas, no encontró resistencia a ninguno de sus mandatos. Ahora la visita podía comenzar.

Este pleito no terminó aquí. La visita se alargó por la revisión de cuentas y los vaivenes de quejas y apelaciones. Las hermanas fundadoras de Santa Clara sostendrían una batalla a muerte contra el Cabildo catedral en Sede Vacante. Y buscarían por todos los medios consolidar su liderazgo y asegurar su permanencia en la corporación que ellas con sus bienes estaban fundando.

En un primer momento los argumentos utilizados para destituir a María de San Nicolás y a sus hermanas se apegaron al derecho eclesiástico. Se trajeron a cuenta las resoluciones del Concilio Tridentino en relación con los requisitos que debían cumplir las mujeres para profesarse, y una vez profesas, las características que deberían tener para ser electas abadesa o priora. Se arguyó que María de San Nicolás no cumplía con

⁹¹⁷ Carta, [Martín Enríquez al rey], México, 20 de marzo de 1573, AGI, México, 19, N. 105.

⁹¹⁸ Los particulares eran Francisco de Portillo y Juan Alonso de Hinojosa. Ambos apelaron y protestaron “auxilio de la fuerza”. [Notificación de revocación], México, 3 y 4 de septiembre de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 43.

ninguno, sabemos que sí cumplía con la edad, era mayor a 30 años,⁹¹⁹ pero era un hecho que no contaba con los 5 años de profesa que el Concilio señalaba como mínimos para ser elegible en el cargo.⁹²⁰ ¿De dónde iba a obtener los 5 años de profesión si la fundación que emprendía era nueva? ¿acaso se pensó que el monasterio de La Concepción, que también por esos años estaba en vilo por la cuestión jurisdiccional, era el único facultado para avalar años de profesión? La única ventaja, en todo caso, de La Concepción fue haber iniciado décadas antes de la llegada de los decretos Tridentinos. A las mujeres que profesaron y que dirigieron el monasterio durante esos años nadie les cuestionó legitimidad alguna. Era la única corporación en su tipo en territorio novohispano, pero también es cierto que eran otros tiempos. Tiempos en donde el proceso de consolidación de la autoridad, tanto civil como religiosa, permitieron espacios y formas de actuar mucho más flexibles, lícitas y válidas en su momento. Pero que, necesariamente debían reformularse cuando los vientos de reforma llegaron a sus puertas hacia la década de 1570.

La defensa de María de San Nicolás muestra también la flexibilidad con la que fueron vistas la normativa del Concilio. Las disposiciones de Trento eran negociables y María de San Nicolás lo sabía, por eso pidió “dispensación” a Roma en dos puntos nodales: profesar sin el año de noviciado y mantener la dirección del monasterio entre las hermanas fundadoras. Sus peticiones eran razonables en la península y en otros tiempos, pero en el Nuevo Mundo, donde la iglesia la dirigía el rey en razón del Regio Patronato, ya no se podía permitir.

Además, como solicitudes adicionales pedía otras cosas que poco o nada agradarían al Cabildo eclesiástico y a los futuros obispos. La fundadora de Santa Clara especificaba que, si bien las monjas darían la obediencia al ordinario por haberlas rechazado los franciscanos, pedían se limitara su injerencia en el monasterio especificando que no se entrometiera “en lo que toca a la gobernación y oficios de la casa de cualquier genero” a menos que fuera una cuestión disciplinaria grave que requiriera corrección y castigo. Esta petición no era una ocurrencia de María de San

⁹¹⁹ [Diligencias que hace Barbosa sobre la visita del monasterio], México, 7 de agosto 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 95r.

⁹²⁰ Capítulo XV, Sesión XXV, Que es la IX y última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, principiada el día 3, y acabada en el 4 de diciembre de 1563, en *Sacrosanto, ecuménico*, s.p.

Nicolás. La monja buscaba obtener privilegios y dispensas a semejanza de los que gozaban otras fundaciones monásticas femeninas en la península. Así, sor María demandó “que tenga el mismo poder la perlada e perladas que tienen las demas de los reinos de Castilla y muy mas anpl[i]o atento ques tierra nueva y ay neçesidad dello”.⁹²¹ Y esa no fue la única petición que echó mano de este argumento. María de San Nicolás solicitó “gracias y jubileos y plenisiimas remisiones” como aquellas concedidas a “las monjas descalças que la muy alta princessa doña Juana fundó en la villa de Madrid”.⁹²² María de San Nicolás no sólo conocía la fundación promovida y patrocinada por la princesa Juana (hermana de Felipe II, viuda de Juan Manuel de Portugal y madre del heredero al trono) iniciada hacia 1559 en Madrid, sino que además, aspiraba a ser como aquella.⁹²³

Por si esto fuera poco, también suplicaron se le permitiera al convento nombrar capellán, médico, barbero y mayordomo “sin que el ordinario ni nadie se lo pueda ynpidir ni entremeterse”; y de la misma forma, solicitaban se les dejara labrar la casa “al parecer y gusto de las monjas” “no hazindose cosas superfluas y en demasia costosas”.⁹²⁴

Las últimas dos cosas que María de San Nicolás solicitó al Papa en su Capitular distan una de la otra. La primera tiene que ver con la función social que el monasterio veía indispensable para subsanar las necesidades de asistencia y doctrina de muchas mujeres novohispanas. Las monjas pidieron la licencia para construir un “pupilage”, es decir, un lugar adosado al monasterio pero totalmente independiente donde se doctrine, se guarde y se custodie a “donçellas y mugeres nobles” desde los 3 años hasta los 20. En su opinión, esto era muy necesario porque “ay muchas donçellas hijas de nobles padres que *por falta de correpcion y castigo maternal y por no tener doctrina y dotes*

⁹²¹ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, ff. [366v-367r].

⁹²² Además de estas mercedes piden les concedan que el día de Santa Clara se declare en la ciudad de México como fiesta solemne. “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, ff. [367r-367v].

⁹²³ VILACOBAY MUÑOZ, “Las religiosas de las descalzas reales”, pp. 116-117; MUÑOZ DE LA NAVA, “Monasterio de las Descalzas Reales”, pp. 57-59.

⁹²⁴ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [367].

con que casarse se hacen grandes ofensas a nuestro señor”.⁹²⁵ La necesidad de lugares que guarden y doctrinen a niñas pobres y húerfanas de madre continúa siendo un problema a resolver en la capital novohispana, pues, como ya se ha visto, desde 1540 diversas autoridades civiles y eclesiásticas informaron al rey de la situación *miserable* en la que se encontraban muchas mujeres, hijas legítimas y naturales, así como viudas de conquistadores y primeros pobladores. Las hermanas que dirigían Santa Clara, pretendían dedicar parte de su tiempo a doctrinar y cuidar niñas, a pesar de que no era su función principal en la península, justificaron la excepción en Nueva España bajo el argumento de brindar un apoyo a este grupo numeroso de mujeres que necesitaba un lugar de refugio y doctrina.

Finalmente, la última cosa que las monjas solicitaron al Papa fue de carácter familiar. María de San Nicolás y sus hermanas suplicaron las licencias necesarias para que su padre “ligitimo”, fraile profeso de la orden de San Francisco, “las pueda ber cada bez que le pidieren” y que por ser viejo no lo puedan “mudar de quattro leguas a la redonda”.⁹²⁶

Las mujeres que dirigían el monasterio de Santa Clara entendieron la fundación de una manera mucho más patrimonial. La mayor parte de las solicitudes que elevaron a Roma pretendían marcar un espacio autónomo, propio, hasta familiar, lo más lejos del control eclesiástico. Si bien, estas peticiones no eran novedad en la Península, la forma que estaba tomando la Iglesia en América y en particular en Nueva España no permitiría ni dejaría pasar una fundación de este tipo. En la América española, el regio patronato buscaba insistentemente controlar y regir las corporaciones religiosas mediante su sujeción directa o indirecta a la autoridad de los obispos; en este sentido, un monasterio de mujeres custodiado por frailes sería la corporación más alejada de la vigilancia episcopal.

El siguiente pleito librado por las monjas de Santa Clara iniciará en el corazón de la comunidad franciscana cuando el problema de su adscripción profundice las

⁹²⁵ Una petición peculiar resultó de esta solicitud, se buscaba que las pupilas “por la devoción y onestad y por la yntención de la fundadora traigan el avido de nuestra señora de las mercedes”. “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [367].

⁹²⁶ “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, México, 26 de octubre de 1571, AGI, México, 282, N. 27, f. [367].

diferencias ya existentes entre los miembros de la Provincia del Santo Evangelio. En 1573 el padre Miguel Navarro accedió a dar la profesión a cinco mujeres de Santa Clara desatando el caos en todos los ámbitos jurisdiccionales involucrados: al interior del monasterio, entre los franciscanos del Santo Evangelio, en el cabildo eclesiástico del arzobispado de México y finalmente entre el virrey y la Real Audiencia.

Santa Clara y los franciscanos

La cuestión de la obediencia de las monjas de Santa Clara no era el problema más apremiante de los franciscanos en 1573. Tal como lo ha definido Guillermo Antonio Nájera, entre 1569 y 1573, se desató dentro de la Orden el conflicto “más grave” desde la llegada de los frailes de San Francisco a la Nueva España. Las opiniones de fray Miguel Navarro y fray Francisco de Rivera respecto a dos grandes temas develaron los inicios de una profunda división al interior de la provincia del Santo Evangelio. Por un lado, se empezaron a enemistar las opiniones sobre la forma en la que se debía continuar la evangelización de los indios, y por otro, causó malestar en algunos miembros el camino que estaba tomando el crecimiento de la orden.

La obra recopilatoria de las antiguas costumbres y prácticas religiosas de los mexicas dirigida por fray Bernardino de Sahagún, indirectamente cuestionaba los logros de la evangelización, y como consecuencia abría el debate sobre la manera en la que debía realizarse el proceso de conversión y doctrina de los indios a partir de entonces. La otra gran discusión se dio alrededor de la recepción de frailes “criollos” como la forma más efectiva de multiplicar personal, fortalecer a la orden y superar el cada vez menos apoyo económico y político del rey. Estos dos temas dirigieron las discusiones que, a decir de Guillermo Nájera, marcaron “diferentes visiones del camino que debía seguir la provincia franciscana” en la Nueva España.⁹²⁷

Fray Miguel Navarro, Provincial del Santo Evangelio en el periodo de 1567-1570 enfrentó la posición del Comisario de Nueva España fray Francisco de Rivera hasta el grado de acusarlo ante el Comisario General de Indias y pedir su destitución. Fray Miguel Navarro fue enviado a la península para participar en el Capítulo General

⁹²⁷ NÁJERA, “Entre la decadencia y la renovación”, pp. 81-87.

de la orden pero aprovechó también su viaje para defender el trabajo de fray Bernardino de Sahagún, hablar mal de Francisco de Rivera y mostrar lo contraproducente que podía ser en un futuro cercano permitir el ingreso de frailes “criollos”, es decir, nacidos y ordenados en las nuevas tierras, a la provincia mexicana.

Mientras fray Miguel Navarro actuaba en España, Francisco de Rivera desde tierras americanas continuó escribiendo al Consejo sobre lo problemático e inobediente que resultó Navarro. A mediados de marzo de 1571 por ejemplo, aseguraba que “al que va que es fray Miguel Navarro mande poner en paz sin encomendarle ningun negocio para esta tierra”⁹²⁸ Sin embargo, los problemas de Rivera no mejoraron sin Navarro en estas tierras. El virrey Martín Enríquez lo desterró alegando que uno de sus sermones había faltado gravemente a su autoridad. A inicios de 1574 Rivera emprendió su viaje a la península para defender su postura ante el Generalísimo en Roma y pugnar por su regreso. No obstante que contaba con el apoyo de fray Francisco de Guzmán, Comisario General de Indias, Rivera no consiguió apoyo suficiente para volver al nuevo mundo.⁹²⁹

Por el contrario, Miguel Navarro regresó a la Nueva España como el nuevo Comisario General del virreinato pocas semanas antes de la partida del padre Rivera a la corte. El 4 de febrero de 1574, Navarro confirmó al Consejo de Indias el viaje de su predecesor y reiteró las propuestas que desde su punto de vista eran necesarias para la provincia. En primer lugar, señaló su posición por limitar el envío de frailes de la península a “una docena de predicadores y lectores” en favor de los “que aca tomaron el habito” favoreciendo a los profesos en Nueva España, que bien podrían ser nacidos en la península o en el Nuevo Mundo.⁹³⁰ Y en segundo lugar, destacó su deseo,

⁹²⁸ Aunque Navarro era en la opinión de Rivera el peor, en su carta también acusó a un tal fray Diego de Mendoza por las mismas razones. Carta, “Fray Francisco de Rivera al Consejo de Indias”, México, 15 de marzo de 1571, AGI, México, 280, N. 199, f. 708 [numeración moderna].

⁹²⁹ NÁJERA, “Entre la decadencia y la renovación”, p. 86.

⁹³⁰ Navarro informó al Consejo que “El padre Ribera se a dado priesa a resibir aca a la orden los mas moços que a podido para que sobrepujen a los que han venido de las provincias de España y para dezir que bastan los que aca toman el habito sin que su majestad envie mas y ansi hallo que a recibido despues que yo fui para España mas de ciento lo que les plegue a dios que honrren esta provincia y a a la orden y que hagan fructo espiritual en esta nueva gente, yo tengo gran lastima a esta provincia por que la vi en su prosperidad llena de varones de gran perfeccion en bondad sinceridad y de mucha charidad y exemplo y veo el camino que por orden del demonio lleva de perderse por los hijos desta tierra si dios no lo

compartido por otros frailes, de buscar la exclusividad de la provincia de Santiago para encontrarlos.⁹³¹ Además, fray Miguel Navarro opinaba que de Francisco de Rivera “no conviene mas su buelta para la paz y quietud de nuestra religion”, y que “si acaso buelve como el piensa no quedara piedra sobre piedra de este edificio ni hombre con hombre” pues él veía “la traça del obispo de tucuman” en sus acciones y su proceder.⁹³²

El destierro de Rivera y su sustitución por parte de Miguel Navarro dio pie para que otros frailes cuestionaran la legitimidad de Navarro.⁹³³ La forma en la que se dieron las cosas desde finales de 1573, momento en que se deduce por las cartas que llegó Navarro a Nueva España, y la ya profunda enemistad entre ambos provocó que se pusieran nuevamente en duda las acciones emprendidas por el nuevo Comisario entre las cuales estaba la integración de las monjas de Santa Clara a la administración de los frailes menores.

El 16 de noviembre de 1573 las cuatro hermanas del monasterio de Santa Clara llamaron al escribano y notario apostólico Juan de Orozco para solicitarle sus servicios. María de San Nicolás, “fundadora y administradora”, Isabel del Espíritu Santo, Mariana de Jesús y Francisca de la Concepción le entregaron un requerimiento dirigido a fray Miguel Navarro en su calidad de “nuevo” Comisario General de los franciscanos. El trabajo de Orozco consistía en leer, notificar y dar testimonio por escrito a las religiosas de la respuesta que los frailes dieran a esta nueva solicitud.

Las mujeres de Santa Clara demandaban por segunda vez el cumplimiento de una bula y de “otras letras” del generalísimo de los frailes menores que ratificaba la validez de la fundación y les mandaba inequívocamente tomarlas bajo su jurisdicción.

remedia”. Carta, “Fray Miguel Navarro a Juan de Ovando presidente del Consejo de Indias”, México, [5 de febrero de 1574], AGI, México, 282, N. 47, f. 617v.

⁹³¹ Carta, “Fray Miguel Navarro a Juan de Ovando presidente del Consejo de Indias”, México, [5 de febrero de 1574], AGI, México, 282, N. 47, f. [617r numeración moderna].

⁹³² La referencia al obispo de Tucuman no es clara, tal vez tenga alguna relación con fray Bartolomé de Las Casas o alude a lo que se pensaba sobre él y sus ideas tan radicales.

⁹³³ La sustitución parece parte de un problema mayor al interior de la Provincia del Santo Evangelio. Ocaranza por ejemplo, afirma que Navarro asumió el cargo de Comisario en 1571. OCARANZA, *Capítulos (Segunda serie)*, p. 56. Por otro lado, la respuesta de los franciscanos a las monjas de Santa Clara en 1573 menciona una cédula firmada el 10 de septiembre de 1571 nombrando Comisario de Nueva España a Rivera y Provincial a fray Alonso de Escalona. [Respuesta de los franciscanos a Juan Alonso de Hinojosa], México, 15 de octubre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, ff. [371r-372r numeración moderna].

En un tono muy fuerte amenazaban y culpaban de manera anticipada al comisario de cualquier problema derivado de su poca atención al asunto. María de San Nicolás en nombre de todas las monjas advertía que de seguir ignorándolas:

demas de que protesto por mi y en el dicho nombre usar del auxilio y remedio de la fuerza protesto asy mismo de debaxo del debido acatamiento querellarme del y de los demas que convenga ante el dicho nuestro generalysimo dandole razon y quenta como no an cumplido ni cumplen sus letras y mandatos demas de que sy algun escandalo alboroto o menoscabo o perjuicio por razon de no hacer lo que le pido y suplico viniere al dicho monasterio o religiosas del sea visto sera su cargo por ser el la culpa y pues a el como a tal comisario y general que en esta nueva españa en todo exerce la plenitud de la potestad del dicho nuestro generalisymo conviene ampararnos y evitar los daños y lo demas referido que dello se podria seguir que con la umildad e acatamiento que devo en el dicho nombre le suplico umildemente como sus umildes subditas sea servido hacer e cumplir lo que le suplicamos⁹³⁴

La premura con la que las monjas requirieron a los franciscanos se explica por la presión que la Sede Vacante estaba ejerciendo sobre el monasterio desde 1572. El tono del requerimiento y los estragos aludidos no son sino el reflejo de la preocupación de las fundadoras. De igual forma, el documento confirmó la determinación con la que aquellas mujeres defenderían sus intereses frente a cualquier autoridad que se interpusiera en el camino.

El requerimiento de María de San Nicolás mencionó dos documentos: uno de “su santidad” y otro del generalísimo de Roma. Pareciera que la bula que esperaban desde 1571 “más cumplida” llegó el año de 73. Sin embargo, es posible afirmar que no fue así. El expediente reunido en la Nueva España contra las monjas de Santa Clara sí reprodujo un traslado de la bula. Y por la fecha en que se firmó y se registró su paso por el Consejo de Indias se deduce que era la primera, aquella fechada en 1569.⁹³⁵ Lo que sí se adjuntó en la solicitud enviada por María de San Nicolas en 1571 y que

⁹³⁴ [Requerimiento de María de San Nicolás a los frailes franciscanos], [Méjico] 16 de noviembre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, ff. [369v-370r].

⁹³⁵ “Traslado de las bulas de Pio quinto sobre la fundación del monasterio”, Roma, 18 de marzo de 1569, AGN, Civil, vol. 671, ff. 184r-184v. El traslado menciona que obtuvo la licencia del Consejo el 15 de octubre de 1570. Cabe mencionar que esta bula es la misma que reproduce Lejarza. Él la data el 12 de marzo de 1569, mientras que el traslado omite la fecha. LEJARZA, “Expansión”, 14:56, pp. 396-397.

aparece en el testimonio como un documento “reciente” era la orden del generalísimo de los franciscanos Cristóbal de Capitefontium firmada el 10 de junio de 1571.⁹³⁶

El mismo día en que Juan de Orozco recibió el requerimiento por parte de las monjas se presentó en el monasterio de San Francisco ante el comisario general, provincial y definidores de la orden. Fray Miguel Navarro, fray Antonio Roldan, fray Melchor de Benavente, fray Domingo de Areizaga, fray Pedro Oroz y fray Francisco de Las nabas ante Juan de Orozco dieron su respuesta al escribano y afirmaron que:

en su cumplimiento les an comenzado a dar frayles para confesiones y los demas sacramentos y administración que an avido menester hasta agora e que asy lo hara e que en quanto a lo tocante a la profesion esta presto de cumplir todo lo que por las dichas letras se le manda *no se lo ynpidiendo su excelencia del señor visorrey Don Martin Enrriques o la rreal Audiencia e* asy con esto tiene cumplido las dichas letras y tiene conforme a ellas rescibido el dicho monasterio e religiosas del ensy y como su perlado las administra asy en sermon como en las demas cosas y *protesta que sy por no le dar licençia para poder hazer su oficio y lo que se le pide subcediere algun escandalo o alboroto o daño o salida de algunas religiosas del dicho monasterio no sea a su quenta e cargo* porque como dicho tiene esta presto de hazer e cumplir todo lo que se le pide por las dichas religiosas y se le manda por su generalisimo y se le encarga por su santidad⁹³⁷

En opinión de los frailes, ellos ya cumplían con el mandato desde mediados de octubre, fecha en la que les extendieron a las religiosas el primer testimonio firmado de la llegada de la bula y de la orden del generalísimo.⁹³⁸ No obstante, las monjas presionaron a los frailes un mes después para que dieran el paso definitivo y tomaran el monasterio bajo la orden de San Francisco, es decir, para que dieran las profesiones a las nuevas mujeres que buscaban integrarse al convento. Pero como demuestra la cita antes transcrita, los frailes acusaban una abierta oposición del virrey y de la Audiencia en el caso. Y por si fuera poco, se excusaron con anticipación sobre las posibles

⁹³⁶ Fray Cristóbal de Capitefontium, dice Ocaranza, fue el “ministro general de la orden de San Francisco” número 56. Originario de la Gran Bretaña fue nombrado en 1571 y su gobierno duró hasta 1579. Año en que lo remplazó el italiano fray Francisco Gonzaga Aducibus Mantua. OCARANZA, *Capítulos (Segunda serie)*, p. 35.

⁹³⁷ [Respuesta de los franciscanos a las monjas de Santa Clara], México, 16 de noviembre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, f. [370v]. El subrayado es mío.

⁹³⁸ El testimonio fue solicitado por Juan Alonso de Hinojosa, representante legal de las monjas desde el 22 de octubre de 1572. [Respuesta de los franciscanos a Juan Alonso de Hinojosa], México, 15 de octubre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, ff. [371r-372r].

consecuencias, alborotos y escándalos que el cumplimiento de las órdenes de sus superiores en favor de ellas pudieran suscitar.

María de San Nicolás en su requerimiento de noviembre solicitó insistente a fray Miguel Navarro que apresurara la profesión, pues tenía noticia de que “se quiere ausentar desta ciudad a visitar la provincia” lo que, en su opinión, desataría gran escándalo dentro del monasterio y provocaría la salida de las religiosas que ya vivían ahí.⁹³⁹

Según otro de los testimonios enviados al Consejo de Indias, el 10 de diciembre de 1573 Miguel Navarro, como Comisario General de la orden franciscana en la Nueva España, autorizó a fray Diego de Miranda para presidir la profesión de cinco mujeres del monasterio de Santa Clara. El testimonio de la ceremonia de bendición e imposición del velo, así como los anteriores, también lo solicitó y pagó María de San Nicolás. El escribano Juan de Orozco dio fe del acto en compañía de fray Jerónimo de Mendieta, y los vecinos Baltasar Pacheco, Juan Alonso de Hinojosa y Francisco Sánchez.

Fray Miguel Navarro delegó en fray Jerónimo de Mendieta y fray Diego Miranda la responsabilidad de recibir la profesión de las religiosas. Por alguna razón, hasta el momento poco clara, el comisario no presidió las diferentes ceremonias.⁹⁴⁰ El testimonio señaló que fray Jerónimo de Mendieta “dixo misa e dicha bendixo siete abitos pardos e bendezidos se los vistieron a las dichas monjas”.⁹⁴¹ Mientras que, el anciano fray Diego de Miranda, nombrado por Navarro, “vicario” del monasterio:

despues dello aber fecho cierta platica e sermon todas rrespondieron que querian hazer profesion para permenecer e morir en la dicha orden⁹⁴²

⁹³⁹ [Requerimiento de María de San Nicolás a los frailes franciscanos], [México] 16 de noviembre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, ff. [369v-370r numeración moderna].

⁹⁴⁰ Un análisis detallado sobre el diferente significado y la diferenciación de tres ceremonias independientes, a saber, toma de hábito, profesión, recepción del velo en mi trabajo: TÉLLEZ, “Morir al mundo”, 2013.

⁹⁴¹ [Testimonio de las profesiones], México, 10 de diciembre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, f. [368r numeración moderna].

⁹⁴² [Testimonio de las profesiones], México, 10 de diciembre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, ff. [368r-368v numeración moderna].

Y sin mayor dilación las mujeres “en libro en manos de la abadesa” profesaron una por una.

Tabla 20. Mujeres que tomaron el velo en 1573

	NOMBRE	CEREMONIA
1	Francisca de Santiago	Velo
2	María de San José ⁹⁴³	Velo
3	Flor Angela de San Miguel	Velo
4	María de la Asunción	Velo
5	Juana de la Encarnación	Velo

FUENTE: [Testimonio de las profesiones], México, 10 de diciembre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, f. [368 numeración moderna].

El testimonio que narró la ceremonia y relató los ritos propios de la entrega de velo que marca el ingreso definitivo a la vida de religión, aseguró que fueron siete las mujeres que entraron en el monasterio, sin embargo, queda la duda de quiénes eran las otras dos que recibieron la prenda, ya que sólo se enlistaron los nombres de cinco de ellas. Definitivamente no pudieron ser alguna de las cinco fundadoras, pues ellas, al haber jurado la obediencia al cabildo catedral en Sede Vacante en manos del chantre en julio de 1572 quedaron en el limbo. Este acto les impidió el reconocimiento de su profesión y la posibilidad de dar sus votos a otra autoridad religiosa. Entonces ¿cómo fue posible que las mujeres que recibieron el velo en diciembre de 1573 juraran obediencia en manos de María de San Nicolás si ni ella ni sus hermanas parecían haber hecho profesión en forma?

Fray Antonio Roldán, nombrado Provincial en 1573 y partidario de Rivera, escribió también al rey informando los problemas más apremiantes de la Provincia del Santo Evangelio entre los que se encontraban el destierro de Rivera y el recibimiento de las monjas de Santa Clara por parte de Navarro. Fray Antonio destacó que él era uno de los frailes “de los tomados aca el abito”, enviado al destierro por lo menos cuatro veces en los últimos 17 años y señalado constantemente por parte de sus hermanos de

⁹⁴³ De estas cinco mujeres sólo María de San José no fue testigo de la recusación levantada en agosto de 1572. Véase p. 275.

hábito. No obstante “sus pecados”, así lo aseguró, había sido elegido a sus 65 años Provincial y como parte de sus actividades escribía al Consejo para defender a Rivera y para destacar la negativa de una facción notable de franciscanos a recibir monjas en obediencia. Fray Antonio afirmó que:

Agora se ofresce un negocio de unas monjas de santa clara las quales por estar nosotros ocupados en la doctrina de esta gente no las quisimos admitir a nuestra odediencia / sino so ciertas condiciones entendiendo librarnos dellas / por la imposibilidad de las dichas condiciones⁹⁴⁴

En 1569 y 1572 los franciscanos ya habían rechazado a las monjas de La Concepción (véase pp. 285-287 y 292) y ahora también se negaban a recibir a las de Santa Clara con el mismo argumento. Los frailes, en opinión de Roldán, no querían ostentar otra responsabilidad más que la doctrina de los indios. Fray Antonio acusó directamente a fray Miguel Navarro como el responsable de haber recibido a las monjas en 1573, en contra de la opinión del arzobispo Pedro Moya de Contreras y secundando las “siniestras” intenciones de las fundadoras. Al respecto mencionó que:

y un comissario que se dize fray Miguel navarro absolutamente las recibio estando ellas dadas al ordinario y el ordinario recebidolas / el señor arzobispo electo que agora es se oppuso contra el dicho comissario e hizo sus diligencias / las quales embia a V. S. y van muy rectamente hechas / y juro como cristiano que las hechas de las monjas y sus ayudadores, van siniestramente y con muchas cautelas y mentiras / suplicamos a V. S. Ilustrisima faboresca la parte del señor arçobispo / y a que *nosotros nos libre de la administracion dellas* para que mejor nos ocupemos en el servicio de dios y de su majestad⁹⁴⁵

Los frailes no vieron utilidad o beneficio alguno en recibir mujeres bajo su jurisdicción, ni Rivera ni Navarro las aceptaron cuando fungieron como Provinciales. Y a decir del testimonio de profesiones revisado párrafos atrás, Navarro, siendo Comisario, tampoco lo hizo de buena gana. Ahora bien, es probable que cambiara de opinión y las tomara bajo jurisdicción franciscana porque sabía que las cosas estaban cambiando e iban a empeorar para los frailes menores. Navarro había estado en la península entre 1571 y

⁹⁴⁴ Carta, “Fray Antonio Roldán a Juan de Ovando presidente del Consejo de Indias”, México, 20 de marzo de 1574, AGI, México, 282, N. 52, f. [635r numeración moderna].

⁹⁴⁵ Carta, “Fray Antonio Roldán a Felipe II”, México, 20 de marzo de 1574, AGI, México, 282, N. 52, f. [635r numeración moderna].

1573, y con toda seguridad conocía los vientos de reforma. Algunos cambios ya se dejaban sentir en el Viejo y el Nuevo Mundo, el destierro de Rivera era consecuencia de ello. El rey buscaba reducir gastos y generar más utilidades, y en este sentido, la manutención de los frailes doctrineros y el envío de religiosos a Nueva España era algo que ya había decidido ahorrarse. Los frailes debían empezar a pensar a largo plazo, en su defensa y en su supervivencia como curas-párrocos, tal vez, esa fuera una de las razones por las que Navarro decidió aceptar a las monjas bajo su jurisdicción en 1573.

Sin embargo, una cosa interesante resulta del señalamiento de fray Antonio sobre la aceptación de las monjas por parte del ordinario. Su testimonio parece subrayar y reconocer la obediencia que sor María de San Nicolás y sus hermanas juraron ante el chantre Rodrigo de Barbosa en agosto de 1572. Para él y una facción importate de franciscanos, las monjas eran desde entonces problema del cabildo catedral en Sede Vacante y, en consecuencia, del futuro arzobispo. Además, al final de su carta, fray Antonio puso a debate un punto clave en todo este pleito. Fray Antonio afirmó que sor María de San Nicolás y sus hermanas fundadoras todavía no habían profesado. A pesar de todas las diligencias hechas en la ciudad, las varias peticiones enviadas a Roma y el protagonismo de las fundadoras, las hermanas Galván aún no eran monjas, menos de la orden de Santa Clara. Fray Antonio utilizó este argumento para ratificar su negativa a recibirlas ni en el presente ni en el futuro, afirmando que:

ellas no son profesas por no averseles dado la profesion por prelado propio / y advierta V. S. no engañen tambien al summo pontifice / porque esta provincia no las a recibido ni las recibira / sino mandasse V. S. otra cosa / porque al summo pontifice (por ser subreticia la ynformacion) nos emos de oponer/.⁹⁴⁶

Las diferencias al interior de la provincia franciscana del Santo Evangelio contribuyeron a intensificar los problemas asociados a las monjas de Santa Clara. Al padre Navarro se le encargó la visita contra fray Francisco de Rivera (aquella de la que hablaba María de San Nicolás en su requerimiento) y el envío de la averiguación al Comisario General de Indias fray Francisco de Guzmán. En abril de 1574, Navarro informó al Consejo de

⁹⁴⁶ Carta, “Fray Antonio Roldán a Juan de Ovando presidente del Consejo de Indias”, México, 20 de marzo de 1574, AGI, México, 282, N. 52, f. [635r numeración moderna].

la recopilación de un “Memorial” para conocimiento del rey sobre el asunto de Rivera y también la preparación de una relación “autentica de los autos” sobre el negocio de las monjas.⁹⁴⁷ Sin embargo, este último informe iba incompleto. A decir de Navarro faltaron dos documentos por anexar: por un lado, la petición que las monjas habían hecho a la Audiencia y su respuesta autorizando al comisario darles la profesión e impidiéndole al ordinario cualquier intromisión, y por otro “un auto del provisor en que declara y da por libre a maria de sant nicolas para que pueda disponer de su persona entrando en rreligion[,] no obstante que vivia su marido[,] por su voluntad del y causas alli puestas”.⁹⁴⁸

Las monjas del rey

Uno de los pleitos librados por María de San Nicolás de manera individual contra la Sede Vacante fue la probanza de su estado. Entre las diligencias que el chantre Barbosa hizo durante la visita, preguntó a María de San Nicolás si era soltera o casada. A lo que ella respondió:

que sus padres la casaron con diego rodriguez y que estuvo tres o quattro años en casa de su padre con el dicho diego rodriguez haziendo vida maridable en casa de su padre desta confesante y despues por causas que uvo se apartaron⁹⁴⁹

Al chantre le interesaba la condición jurídica de María de San Nicolás, por eso inmediatamente le preguntó si su separación fue “con authoridad de justicia” o no. María le respondió que al principio sólo se separaron pero que ya había promovido el juicio de divorcio y contaba con licencia del provisor Esteban de Portillo para poder profesar. El expediente número 4 del juicio civil donde se recopiló toda la información del pleito contiene el proceso de justicia eclesiástica, la probanza y la licencia de María de San Nicolás para poder profesar. La probanza se había hecho a inicios de 1569, y la

⁹⁴⁷ Carta, “Fray Miguel Navarro a Felipe II”, México, 4 de abril de 1574, AGI, México, 282, N. 54, f. [840r numeración moderna] y [Respuesta de los franciscanos a Juan Alonso de Hinojosa], México, 15 de octubre de 1573, AGI, México, 282, N. 27, ff. [371r-372r].

⁹⁴⁸ [Nota final del expediente], AGI, México, 282, N. 27, f. [372v numeración moderna].

⁹⁴⁹ [Diligencias que hace Barbosa sobre la visita del monasterio], México, 7 de agosto 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 95r.

recopilación de los documentos probatorios y demás testimonios que se solicitaron entre agosto y octubre de 1572. Todo ante el mismo provisor, Esteban de Portillo.

María de San Nicolás, en la demanda de divorcio que presentó por medio de Francisco de Portillo, volvió a decir que sus padres la casaron contra su voluntad, pero que una vez casados:

se entendio y parescio tener ynpotencia y falta de aptitud y mienbros genitales para poder aber generacion por aver se le todos cortado por enfermedad que tuvo mucho antes en ytalia y destava y esta ynposibilitado de engendrar y asi ni tuvo acceso carnal con la dicha mi parte ny lo yntento y esta doncella y virgen como quando naçio y el propio diego rodriguez lo a asi dicho y confesado por peticion que en esta audiencia⁹⁵⁰

El provisor Esteban de Portillo tenía conocimiento de todo esto. Él mismo firmó la licencia de María de San Nicolás el 28 de enero de 1569 pero estaba dispuesto, junto con el dean y la Sede Vacante a no dejar profesas a las hermanas. Por eso en octubre de 1572, justo cuando se iba cerrando el proceso de justicia eclesiástica contra María, el provisor propuso crear una comisión que examinara nuevamente las bulas de fundación y se enviara monjas del monasterio de La Concepción a Santa Clara para “que lo administren y goviernen por el tiempo que les pereçiere convenir”.⁹⁵¹

El año de 1573 será decisivo para las hermanas Sánchez-Galván, para el monasterio, para los franciscanos y para la Iglesia novohispana. Entre apelaciones y requerimientos, el tono del pleito subirá estrepitosamente desde junio. Los rumores cada vez más certeros de la sucesión de Montúfar en Pedro Moya de Contreras aceleraron los cambios. La resistencia de María de San Nicolás a recibir a las monjas de La Concepción, el rechazo constante de sus apelaciones por parte de la Sede Vacante y la demora en la respuesta de sus peticiones, llevó a las fundadoras a elevar otra vez el pleito a la Real Audiencia.

Desde finales de octubre, Pedro Moya de Contreras ya tenía la administración de la catedral y del arzobispado y estaba a la espera de la ceremonia de posesión y consagración formal (diciembre de 1573). El 3 de diciembre, el provisor Esteban de Portillo pidió formalmente recopilar la información que demostrara la forma en la que

⁹⁵⁰ [Demanda de divorcio], México, 7 de junio de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 130r.

⁹⁵¹ [Que 4 monjas profesas del monasterio de La Concepción pasen al de Santa Clara], México, 7 de octubre de 1572, AGN, Civil, vol. 671, f. 132r.

las mujeres del monasterio de Santa Clara habían dado la obediencia al ordinario. Por las mismas fechas (10 de diciembre), en la iglesia de la Trinidad, los franciscanos dieron la profesión a cinco novicias, aceptando directamente la administración del monasterio y a las futuras monjas, menos a las fundadoras.

Por eso, a partir de 1574, el pleito ya no será sólo entre unas mujeres con deseo de fundar y el cabildo catedral en Sede Vacante. María de San Nicolás y sus hermanas, habían logrado meter a los franciscanos en el conflicto de jurisdicción. Y aunque ellas ya no terminarán el proceso de formalización de Santa Clara, habían ganado, quizá la batalla más importante, escindiendo al monasterio del poder arzobispal. En adelante, una parte de los frailes menores responderá por ellas, por la fundación y por el privilegio de la no injerencia del arzobispo en los asuntos de la orden.

Con estas acciones los frailes de San Francisco abrieron otro frente en su lucha por mantener a flote su lugar y sus privilegios en la Nueva España frente al fortalecimiento del clero secular. Ni los menores, ni las monjas podía saber el final de la pugna, pero lo que es innegable, es que estaban dispuestos a dar batalla.

El arzobispo Pedro Moya de Contreras escribió al Consejo de Indias en marzo de 1574 explicando de la siguiente manera el pleito con las mujeres de Santa Clara:

Pretendiendo el provisor visitar las monjas de Santa Clara, que no era poco necesario, ellas no quisieron obedecer sus mandamientos y habiendo precedido las diligencias necesarias, las declaró excomulgadas, de que apelaron, sin querer prestar ante él recado ninguno, pretendiendo ser libres de su jurisdicción; y con solo este fundamento llevaron causa por vía de fuerza á la Audiencia donde declararon hacérsela, como lo certificará á V. Sría. el Fiscal, á quien remito el proceso *para que defienda el patrimonio real, pues S. M. es patrón desta dignidad, y con esto habré cumplido con mi conciencia, porque mi deseo no se extiende á pretender más monjas de las que tengo á cargo*, como lo he escripto á V. S. I., y el celo que me movía á esto.⁹⁵²

Pedro Moya de Contreras está relatando un proceso en el que no participó directamente pero del que parece estuvo muy al tanto. La visita a la que se negaron las mujeres y que les costó la excomunión fue hecha por el chantre Rodrigo de Barbosa en Sede Vacante.

⁹⁵² Carta 666 bis. [Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México al Consejo de Indias], México, 24 de marzo de 1574, en PASO Y TRONCOSO, *Epistolario*, v. 11, pp. 137-145. Carta, [Pedro Moya, arzobispo de México al Consejo de Indias], [México], s. l., s. f., en *Código franciscano*, p. 243. El subrayado es mío.

No obstante, al arzobispo le interesaba dejar claro en quiénes residía la desobediencia. Para Moya de Contreras el problema de fondo era la defensa de la potestad real, encarnada en la jurisdicción episcopal que él presidía y que se le había encargado instaurar o fortalecer en todos los rincones de la arquidiócesis. No le importaba el bien espiritual de las religiosas, ni el cumplimiento a la letra del Concilio Tridentino, mucho menos las necesidades de doctrina, resguardo y refugio de las doncellas niñas de la ciudad de México tantas veces arguido por vecinos y monjas; Pedro Moya estaba ahí para controlar cualquier iniciativa de organización femenina fuera de su vigilancia, y por lo tanto fuera del control del rey.

Sin duda alguna, la reconfiguración de la política eclesiástica fue el tema distintivo del reinado de Felipe II. La clausura del Concilio ecuménico en Trento dio pauta al replanteamiento de la organización y aprovechamiento de las Indias. Dentro de esta nueva y reformada estructura social, a las mujeres que quisieron organizarse para procurarse alivio, seguridad o un lugar en la nueva sociedad, sólo les quedó el camino regulado de la religión. El monasterio de La Concepción, a pesar de que ya funcionaba desde 1541, en la década de 1560 intentó sin éxito, adscribirse a la jurisdicción de los frailes menores. La experiencia de dos procesos de tipo inquisitorial contra dos de sus monjas les mostró los primeros avances de la reestructuración de la iglesia católica a raíz del estallido de la reforma protestante en Europa. El arzobispo Montúfar, por medio de su comisionado fray Bartolomé de Ledesma, les presentó a las monjas la propuesta intolerante, restrictiva y quisquillosa de la contrarreforma. El cambio se había dado y lo que quedaba era adaptarse a las nuevas normas y disciplinas si se quería conservar el lugar.

El caso de las mujeres de Santa Clara muestra, por el contrario, la última apuesta por mantener viejas estructuras. María de San Nicolás y sus hermanas intentaron fundar un monasterio de tipo patrimonial, es decir, desde un inicio ellas eligieron la vida de religión como la forma para arraigarse en la nueva tierra. Aunque su primer lugar de residencia fue la ciudad de Puebla de los Ángeles, vieron mayores oportunidades y recursos en la ciudad de México para lograr sus objetivos y decidieron mudarse. Ahí,

rápidamente consiguieron el apoyo de Montúfar, de la Audiencia y de los vecinos de la ciudad para iniciar un monasterio. Ellas no tuvieron problemas de recursos pero sí la oposición total de miembros del cabildo catedral en Sede Vacante que buscaría por todos los medios a su disposición evitar que se concretara la fundación bajo los términos que proponían María de San Nicolás y sus hermanas.

Para el chantre Rodrigo de Barbosa el problema, más que el monasterio en sí mismo, eran las fundadoras que pedían nula intromisión del obispo en el nombramiento de capellanes, médicos y mayordomo; capacidad para decidir sobre el uso de sus rentas; gracias y jubileos, y la posibilidad de dirigir para siempre el monasterio a la familia fundadora. Las mujeres rectoras de Santa Clara resistieron la jurisdicción de la Sede Vacante hasta donde les fue posible. Aceptaron su autoridad con la intención de conservar su liderazgo pero antes de que el nombramiento del nuevo arzobispo llegara, y temiendo que el camino de la obediencia no fuera suficiente para conservar su lugar al interior del monasterio, buscaron por todos los medios a su alcance alejarse de la vigilancia episcopal. María de San Nicolás y sus hermanas consiguieron involucrar a la orden seráfica en el proceso con la clara intención de oponer los privilegios de toda una orden a las intenciones reguladoras del nuevo arzobispo y de la nueva política eclesiástica.

Aunque las hermanas Sánchez-Galván no vieron la conclusión del proceso, sí fue gracias a sus redes y a su gestión realizada entre 1572 y 1574 que consiguieron vincular a los franciscanos para hacerlos parte de su lucha contra el poder episcopal en expansión. Las hermanas Sánchez-Galván perdieron la posibilidad de dirigir la organización a la que habían dedicado su vida, sus recursos y sus esfuerzos. Pero consiguieron separar la fundación de Santa Clara, y con ella, la de todos los monasterios que se fundaran a partir de esa primera casa, de la jurisdicción del obispo. Tal vez, les quitaron su liderazgo pero María de San Nicolás y sus hermanas arrebataron del poder episcopal la posibilidad de administrar los monasterios de la segunda orden de San Francisco en Nueva España y les ofrecieron a los franciscanos otro frente de batalla para resistir la ofensiva del proceso de secularización que apenas iniciaba.

Por su parte, el nuevo arzobispo, Pedro Moya de Contreras, definirá la pelea por la administración de los monasterios de mujeres fundados y que en adelante se fundaran en territorio novohispano como una defensa del patrimonio del rey justificada y promovida por el Concilio de Trento. A partir de su gestión al frente del arzobispado de México, las organizaciones femeninas que se quisieran fundar y ostentar la denominación de monasterio, no podrían pasar por alto los requerimientos legales (permiso papal y licencia real) previos a los intentos de fundación, ni eludir su autoridad intentando asosiararse sin el permiso y visto bueno de la máxima autoridad de la diócesis (permiso episcopal).

Los ajustes disciplinarios promovidos por la corona en relación con las organizaciones femeninas en Nueva España repercutieron también en la forma de reconstruir la memoria de los procesos fundacionales. Por eso, la historia del monasterio de Santa Clara de México empezará a escribirse no en 1569 sino en 1573, omitiendo los pleitos y las batallas previas que definieron la jurisdicción franciscana sobre la fundación. En este sentido, el replanteamiento de lo sucedido omitirá la participación de María de San Nicolás y sus hermanas, porque la historia del primer monasterio de clarisas en la Nueva España se tenía que contar desde el comienzo legal y ya no desde las incipientes iniciativas que promovieron la asociación femenina.

Los documentos que resguardan las monjas descendientes de la fundación de Santa Clara de México sobre las primeras profesiones hablan de este proceso.⁹⁵³ La sujeción del monasterio a la orden seráfica la datan en enero de 1573. Según la información que se presenta fray Rodrigo de Sequera, comisario general, como delegado de fray Cristobal de Capitefontium, habría sido el encargado de recibir en obediencia y dar “la profesion y velo a las religiosas ratificando la que antes abian echo”.⁹⁵⁴ No obstante, y como se analizó a lo largo del último capítulo de este trabajo, no había forma de que en enero de 1573 fray Rodrigo hubiera dado la profesión a las

⁹⁵³ Agradezco la ayuda y generosidad Jessica Ramírez que me compartió las primeras páginas del libro de profesiones que conservan las monjas herederas de Santa Clara.

⁹⁵⁴ [Primeras profesiones], enero de 1573, Archivo particular de las monjas de Santa Clara de México, s. f.

mujeres de Santa Clara. Fray Rodrigo llegó a la Nueva España hasta septiembre de 1575, dos años después de la fecha en la que se firmaron las primeras profesiones.⁹⁵⁵

Los documentos registraron como testigos del acto al virrey Martín Enríquez, el oidor Pedro Farfán, “otros señores desta Real audiencia”, algunos caballeros y gente principal de la ciudad, y en representación de las órdenes religiosas: fray Juan Ramírez (guardian del convento de San Francisco), y a los dominicos fray Francisco Rodríguez, fray Diego de Velasco y fray Bernardino Pérez. Es decir, la ceremonia se llevó a cabo sin la presencia de ningún fraile franciscano involucrado en el pleito entre las hermanas Sánchez-Galván y la Sede Vacante, y se quiso dar la apariencia de una relación cordial con el virrey que no se tenía para esos años.

Queda claro que la intención de fray Rodrigo de Sequera fue borrar de los registros y de la historia del monasterio de Santa Clara, la presencia de María de San Nicolás y sus hermanas. Y omitir en la medida de lo posible, el pleito jurisdiccional entre los franciscanos, el arzobispo de México y las mujeres fundadoras. Quizá también buscó ocultar la profunda división de la orden seráfica y a sus principales protagonistas. Sin embargo, los problemas, aunque intentaron ocultarse, eran muchos y suficientemente grandes como para no dejar registro en otros lugares.

La experiencia de las mujeres fundadoras, omitida en la historia de corporaciones como la de Santa Clara, el olvido de las necesidades, preocupaciones y aspiraciones de otras muchas mujeres que participaron en diversos ensayos de organización durante los años que van de 1524 a 1574 poco a poco comienza a revelarse.

⁹⁵⁵ LEÓN-PORTILLA, “Bernardino de Sahagún”, p. 161 y BAUDOT, “Fray Rodrigo de Sequera”, p. 52.

CONSIDERACIONES FINALES

La historia del proceso de consolidación del poder hispano desde la reubicación de la población española en 1524 en la ciudad de Tenochtitlan hasta 1574 presentada a partir de las experiencias femeninas, muestra ritmos diferentes y problemas que no se habían visto en la forma en la que se configuró la Nueva España. Sobre todo, destacaron las diversas y múltiples formas de organización femenina ensayadas durante este periodo de tiempo. Las casas de doctrina para indias, los ejercicios de evangelización promovidos por los frailes de diversas órdenes, las múltiples propuestas de personas seculares para organizar lugares de resguardo para sus hijas legítimas e ilegítimas y las mujeres viudas asociándose en sus casas particulares para procurarse alivio y seguridad los últimos días de sus vidas demostraron la tremenda diversidad de expresiones de asociación femenina que respondieron a los problemas provocados por las políticas reales y a la particular forma en la que afectó directa y diferenciadamente a diversos grupos de mujeres que habitaban la Nueva España.

A pesar de que la mayor parte de las expresiones de organización femenina se denominaron bajo el término “monasterio”, cada una de ellas tuvo sus propias características, sus lugares de influencia, sus propósitos específicos, sus promotores y sus objetos de atención muy claros. Es decir, el uso generalizado de la palabra hizo desaparecer la particularidad de las formas de asociación femenina. La idea de relacionar las múltiples maneras en las que las mujeres se organizaron con una única manera de imaginar y entender históricamente los “monasterios” había frenado la comprensión de la diversidad de problemas asociados a personas que compartían una condición sexual. Mujeres de diferentes procedencias, calidades, estados y edades vivieron de una forma diferente el proceso de conquista, de ocupación y de consolidación del poder hispano, y respondieron, de igual manera, en función de sus posibilidades.

En el transcurso de estos acontecimientos, la importancia del arraigo para asegurar los territorios ganados con armas quedó fuera de toda duda. Y en las formas de lograrlo destacó la insustituible participación de las mujeres. Mujeres no sólo peninsulares, también indígenas que, casadas con españoles, aprendieron y

reproducieron formas de vivir y negociar en un mundo que estaba cambiando pero que no pudo desprenderse de un momento a otro de la tradición de la tierra. La experiencia de conquista y poblamiento en las Antillas demostró que las mujeres nativas podían fungir como puentes de integración además de botín de guerra. Sin embargo, la fragilidad de las alianzas, aunado a la desbandada de migrantes europeos de múltiples orígenes y calidades y las pugnas intestinas por el poder entre peninsulares desbarató todo ensayo de pacificación. La violenta sobreexplotación de la mano de obra indígena tampoco favoreció el arraigo ni los intentos de evangelización, lo único que hizo fue motivar la búsqueda de nuevas y más ricas tierras más allá de las islas.

Hernán Cortés, ya en tierra firme, aprovechó la técnica de las alianzas con caciques, sobre todo por medio de enlaces matrimoniales, para hacerse de ejércitos poderosos. En este sentido, las uniones celebradas en Tlaxcala con los principales capitanes de Cortés (Pedro de Alvarado, Diego de Ordaz, Gonzalo de Sandoval y Cristobal de Olid) le abrieron la puerta de la gran Tenochtitlán y de todo el sur de Mesoamérica. Sin embargo, una vez conquistada la ciudad del gran Moctezuma, debía fomentarse el arraigo, convirtiendo a los conquistadores en vecinos y obligándolos a casarse, o en su defecto, incentivando la migración de mujeres europeas o familias completas al Nuevo Mundo.

A la par que las cosas se reestructuraban entre europeos e indígenas, con cierta desventaja para los recién llegados durante los primeros años, iniciaron los trabajos de evangelización. Fray Pedro de Gante y los doce primeros franciscanos, apoyándose en los conquistadores y aprovechando las alianzas políticas selladas por ellos, dieron los primeros pasos en el proceso de conversión de los nuevos vasallos del rey. No hablaban la lengua, no sabían sus costumbres, no conocían su organización, pero tenían un plan y contaban con la experiencia de la reconquista en la península y los primeros ensayos de conversión de las Antillas y Canarias. Los frailes formarían a los hijos de las élites indígenas, les enseñarían su política y su lengua y los separarían de sus padres y madres para convertirlos en sus puentes de comunicación y en brazos ejecutores de la doctrina del nuevo Dios.

Entre las primeras formas de organización femenina de las que se tiene registro estuvieron los llamados “monasterios” para niñas de la nobleza indígena. Esta aparición tan temprana de la propuesta de fundar casas de doctrina exclusivamente para mujeres, con mucha seguridad, aprovechó algún tipo de organización femenina cotidiana, fuerte y consolidada en toda la región nahua que facilitó su asimilación. La investigación que aquí concluye permitió demostrar que una forma de servicio religioso femenino prehispánico favoreció la implementación de algo que se denominó por los europeos “monasterios” de mujeres.

El uso constante de la palabra “monasterio” para explicar algunas formas de organización femenina nahua que los conquistadores no entendieron pero que les parecían asimilables a las monjas europeas, muestra la flexibilidad y ligereza con la que se utilizó del término castellano al inicio del proceso de colonización. De la misma forma, su inclusión para denominar la aparición de casas de doctrina para indias fundadas en las principales ciudades indígenas aliadas, sostenidas por los mismos caciques y dirigidas, algunas, por beatas peninsulares, demuestra las diversas funciones que el “monasterio” como forma de organización podía ostentar. Esto sin duda, les permitió a los frailes asimilar lo que parecía semejante a las prácticas monásticas femeninas a la empresa de evangelización en Nueva España y denominarla sin problema alguno: “monasterios” de indias.

El novedoso ejercicio de doctrinar mujeres en lugares exclusivos para ellas mostró una imbricación cultural entre europeos y mesoamericanos muy fuerte. Aunque los frailes y beatas que viajaron a doctrinar a los nuevos vasallos, con toda seguridad, aprovecharon una práctica precolombina de servicio religioso para introducir nuevos contenidos, otras técnicas y un sentido diferente de lo sagrado, las niñas y doncellas que asistieron a esas casas vivieron el cambio paulatino y se adaptaron; aprendieron las oraciones latinas, las técnicas de hilado y tejido de los recién llegados, cantaron los salmos dedicados a una deidad nueva y algunas hasta aprendieron a leer. Eran indias, sí, y no dejaron de serlo pero estaban en proceso de formarse como nuevas cristianas.

Según la información brindada por fray Juan de Zumárraga, la Real Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, y hasta fray Jerónimo de Mendieta, hubo

casas de evangelización femenina india en Tezcoco, Huejotzingo, Tlaxcala, México, Tepeapulco, Guatitlan, Coyoacán, Chalco, Xochimilco, Tlalmanalco, Cholula, Tepeaca y Tehuacán. Todas, excepto México, se caracterizaron por estar ubicadas en ciudades y pueblos de indios. La presente investigación invita a profundizar en el estudio de esas otras casas establecidas en los alrededores del corazón del imperio mexica que podrían aclarar el grado y la trascendencia de la participación femenina nahua en el proceso de evangelización de las comunidades indias aliadas.

La atención de la población femenina nativa primó durante las primeras dos décadas de encuentro. Se doctrinó a mujeres indias, en casas propias, sustentadas con recursos brindados por los mismos pueblos, atendidas por los franciscanos y dirigidas por beatas peninsulares. No obstante, los ensayos de evangelización para mujeres se dieron por concluidos a inicios de la década de 1540. Las razones argumentadas para ello fueron los cambios sociales generados por el fortalecimiento de la facción europea y la reorganización, cuando no, desarticulación de la sociedad nahua. También se señaló la resistencia de los caciques a las prácticas monógamas y al culto de un solo dios. Y por si esto no hubiera sido suficiente, se sumó la idea de los evangelizadores respecto a los alcances de la participación femenina y, sobre todo, sus límites. Como consecuencia, las casas de doctrina dejaron de recibir el apoyo económico y social de los caciques, cada vez más mermados por las políticas reales, mientras que los franciscanos dieron por terminada la evangelización de las niñas por considerarla suficiente.

Los primeros ejercicios doctrinales sobresalieron además por las diversas mujeres europeas que los apoyaron. En el proceso destacó la atención recibida por la emperatriz Isabel de Portugal, y la presencia de las maestras beatas y seglares que se aventuraron de manera coordinada, en un ensayo sin precedentes, a evangelizar a otras mujeres en el Nuevo Mundo. El protagonismo femenino peninsular apoyado en otros actores sobresalió en múltiples ocasiones: apoyando la evangelización femenina con dinero y facilitando los permisos necesarios, dirigiendo casas de doctrina, enseñando a tejer e hilar, defendiendo a las mujeres indias de los abusos de encomenderos, levantando la voz ante la emperatriz y el Consejo de Indias por las carencias y penurias

que sufrían en la Nueva España, o bien, oponiéndose a las políticas regulatorias del obispo en turno. Las múltiples formas en las que se hicieron notar, ellas y sus opiniones, demostró la capacidad de acción que mantuvieron y, sobre todo, el poder que ejercieron sobre los aspectos que les concernían directamente.

A los primeros impulsos evangelizadores femeninos siguieron problemas de toda índole. Los principales fueron de tipo económico. Buscar y trasladar a las maestras, construir las casas de doctrina, criar y casar a las pupilas y encontrar la forma de sustentar los gastos diarios de los “monasterios” resultó rápidamente insostenible por la paulatina desarticulación del poder de los caciques, pero también por la desatención de los frailes, y el nulo apoyo económico de la corona y de la Audiencia a partir de 1535. A pesar de que el obispo Zumárraga propuso muchas formas para resolver la falta de dinero, ninguna fue atendida.

No obstante, lo que más sobresalió de entre las ideas del obispo Zumárraga fue la puesta en marcha de otro proyecto que tenía por objetivo formar maestras para dar continuidad a la doctrina de mujeres. Zumárraga quiso fundar monasterios para evangelizar indias y mestizas dirigidos por monjas profesas. Su propuesta, ampliamente citada por la historiografía, se había interpretado únicamente como el origen de las monjas de claustro y de la vida monástica criolla en Nueva España. Sin embargo, poco se tuvo en cuenta las particularidades del llamado “monasterio de la Madre de Dios”, la flexibilidad de sus funciones y la solución que ofreció a la situación adversa por la que atravesaban muchas mujeres al inicio de la década de 1540.

El proceso de migración a Indias de mujeres peninsulares, la presencia considerable de prostitutas, el incremento de la población joven y la presencia cada vez más constante de niñas mestizas legítimas e ilegítimas amplió y complejizó el panorama. La urgencia por atender las necesidades básicas de sectores de la población más vulnerables y de darles un lugar en la nueva sociedad no fue tarea fácil. La atención a las mujeres no estuvo entre las prioridades de las autoridades locales ni de la corona. Pero eso no impidió que ellas mismas buscaran y se hicieran de lugares para resguardarse, protegerse, acomodarse y sobrevivir a las circunstancias. Los testimonios levantados desde la llegada del virrey Antonio de Mendoza que buscaron dar cuenta de

la situación de los descendientes, viudas e hijos de encomenderos, permitieron ver cómo algunas mujeres viejas y jóvenes vivieron juntas para procurarse ayuda, alivio y, en algunos casos, un futuro. Ellas, igual que las mujeres residentes en los “monasterios de doctrina”, tampoco eran de un solo grupo social. Entre las afectadas hubo indias nobles, peninsulares, mestizas y caribeñas; mujeres nobles ofrecidas a los conquistadores como alianza, algunas otras llegadas de la península a residir con sus esposos, otras más, aventureras en busca de mejor suerte, y una mayoría migrante de las islas ya algo adaptadas a las formas, lugares y climas del Nuevo Mundo.

Sin duda, algo que le faltaba explicar a la historiografía era la situación desventajosa de muchas mujeres en la etapa formativa de la sociedad novohispana. Ya se había destacado, y cada vez se recuerda con mayor fuerza, el impacto negativo del proceso de conquista en los cuerpos de las indias. Pero, su suerte durante las primeras décadas de adaptación se había pasado de largo. Esta investigación mostró un panorama general adverso para ellas desde fechas muy tempranas. Si bien, el parteaguas se anotaba en 1542, a partir de la llegada de las Leyes Nuevas, el análisis de las experiencias femeninas demostró que desde la llegada de la Segunda Audiencia en 1530, las viudas de los conquistadores, indias, mestizas, peninsulares o caribeñas, fueron las primeras en sentir las consecuencias del cambio de las políticas reales.

La consolidación del poder hispano en Nueva España necesitó de un proceso que pocas veces se contempla en la historiografía pero que el seguimiento de los problemas femeninos evidenció de manera más clara. Después de la pacificación por armas, los conquistadores y primeros pobladores experimentaron una fuerte dispersión por el territorio dominado. No obstante, el arraigo necesario para apuntalar la presencia y la fuerza hispana en el Nuevo Mundo, que tanto preocupó a la corona y que dependió mucho de las presencia de mujeres, requirió del fortalecimiento y/o creación de nucleos urbanos poderosos desde los cuales, se debía organizar el poder de los recién llegados. El fortalecimiento de la autoridad hispana necesitó del crecimiento y fundación de ciudades españolas, del reconocimiento tácito de la autonomía indígena (ciudades y pueblos de indios), y de la concentración de la población ya fuera en una ciudad o en otra. De manera paralela, el asunto del cuidado y protección de las mujeres se fue

dividiendo. La responsabilidad entonces recayó en las autoridades rectoras de cada núcleo urbano.

A mediados del siglo XVI los cabildos de las ciudades españolas comenzaron a preocuparse y a ocuparse de la situación de las mujeres y niñas, pero no de todas, sino de las emparentadas de alguna forma con ellos. En la ciudad de México la cofradía del Santísimo Sacramento fundó un Colegio para huérfanas y mestizas, mientras el Cabildo continuó suplicando al rey, el permiso y el dinero para construir “monasterios” de monjas para sus hijas. Ante un panorama cada vez más complicado para las mujeres, en el que casarse resultaba imposible sin una buena dote, o peor aún, cuando el matrimonio ya tampoco aseguraba un buen futuro, la vida de religión empezó a mirarse con mejores ojos.

La concentración de la población de ascendencia europea en las principales ciudades hispanas también concatenó sus principales problemas. Las peticiones para fundar “monasterios” de monjas nacieron y se solicitaron para llevarse a cabo en lugares de población mayoritariamente peninsular. Fundar una corporación para las mujeres emparentadas con los conquistadores y primeros pobladores, ya fuera dirigida o no por ellas, fue la forma en la que este sector cada vez más empobrecido, dio un lugar a sus hijas en la tierra que habían ganado para el reino de Castilla, pero del que cada vez eran menos dueños.

El proceso de fundación de Santa Catalina de Siena en Puebla de los Ángeles a finales de la década de 1550 fue muestra tangible de esos mismos cambios. El caso mostró dos problemas derivados del mismo proceso. María de la Cruz, viuda de Francisco Márquez, decidió invertir todos sus bienes en la construcción y dotación de un monasterio de clausura en su ciudad de residencia. Al final de su vida, ella, en su calidad de viuda, encontró en una fundación monástica la mejor forma de procurarse un espacio seguro y una misión para sus últimos años de vida, pero también, fue el medio en la que dio un futuro, una casa, sustento y obligaciones a 12 mujeres que se resguardaron en su compañía.

Tanto La Concepción de la Madre de Dios en la Ciudad de México como Santa Catalina de Siena en Puebla de los Ángeles nacieron de la necesidad de procurar

protección, resguardo y futuro a mujeres de diferentes orígenes y calidades, y no mostraron rechazo a la inclusión de algún grupo en este primer momento porque se necesitaban. En mayor o menor grado, todas ellas sufrieron la consolidación del poder hispano en Nueva España. Las indias nobles resintieron directamente la pérdida de poder de las antiguas estructuras. Las viudas de conquistadores y primeros pobladores soportaron el embate de las políticas reales en contra de sus esposos encomenderos. Y las hijas, huérfanas o ilegítimas, quedaron a merced de los abusos sexuales, de la explotación de su trabajo manual y doméstico, de la orfandad y del desamparo por parte de los residentes permanentes o temporales de las ciudades principales.

A partir de 1560, las organizaciones femeninas que tomaron mayor fuerza y visibilidad fueron los monasterios de monjas. Los vientos de reforma llegaron lenta pero fuertemente al territorio novohispano. Y todas las organizaciones de este tipo dieron muestras de procesos de adaptación a los nuevos tiempos. El monasterio de La Concepción de la Madre de Dios, después de un intento por liberarse del cuidado y vigilancia de la autoridad arzobispal, definió su adscripción y aprovechó sus años de funcionamiento como colegio, recogimiento, hospital y convento para integrarse a las nuevas reglas de la vida religiosa femenina que se iban definiendo en Indias.

Otro tema que se debatió con fuerza durante los años de 1565-1570 en la ciudad virreinal fue la necesidad de adscripción jurisdiccional de otra organización femenina. La fundación del monasterio llamado de Santa Clara mostró, en cada pleito librado por sus mujeres fundadoras, la lucha por conseguir amplios márgenes de autonomía. La propuesta no era novedosa, ni de avanzada, ni mucho menos disparatada. Al contrario, el tipo de fundación que las hermanas Sánchez Galván pretendieron era de tipo patrimonial, semejante a las fundadas en la península ibérica, con amplios márgenes de gestión, con un sólido respaldo económico y más libre del escrutinio de obispos y frailes.

Los conflictos manifiestos dentro de los monasterios de La Concepción y Santa Clara develaron la transformación política que afectó la manera en las que las mujeres podían organizarse en Nueva España a partir de 1570. En adelante cualquier forma de vida religiosa femenina asociada a la palabra “monasterio” debía sujetarse a la

autoridad del obispo. Así lo sugirió el Concilio ecuménico en Trento y así lo procuró la monarquía española. Este proceso no se podía evitar. La reforma de la iglesia católica avanzó a la par que el proceso de ocupación de Mesoamérica. El dogma se definió, los mecanismos de vigilancia se instauraron y la disciplina se fortaleció. Si bien, la Nueva España no fue el único lugar en el que los mecanismos de regulación llegaron, sí fue un territorio que lo resintió con especial fuerza por la política eclesiástica promovida por Felipe II e implementada por sus agentes de reforma. Como bien ha señalado la historiografía reciente que traba sobre la iglesia en América: la iglesia en Nueva España, no era la iglesia de Roma, era la iglesia del rey.

La década de 1570 fue muy conflictiva, pero también la que redefinió el rumbo eclesiástico de la Nueva España y, en particular, la forma de organización permitida para las mujeres. El pleito por la jurisdicción de Santa Clara marcó un antes y un después en la vida de las organizaciones femeninas. Su lucha significó la resistencia de las últimas formas de privilegios exentos de la regulación real. María de San Nicolás y su familia defendían en Santa Clara un patrimonio familiar. La Sede Vacante pretendía hacerse con sus rentas y su obediencia. Los franciscanos vieron muy tarde en ellas una forma de mantener su presencia en las ciudades, mientras que, el arzobispo pugnó por menguar su autonomía y sujetarlas definitivamente a las políticas eclesiásticas de la corona. Las mujeres fundadoras de Santa Clara demostraron que, aunque querían equipararse a las de la península, no lo hacían por ser españolas, sino justificadas y promovidas por las necesidades de la nueva tierra. Querían ser tan autónomas como las monjas de Madrid pero al mismo tiempo apoyar a la evangelización de las naturales y ofrecer un lugar a las hijas de los vecinos de la ciudad de México.

El seguimiento de diversas organizaciones femeninas analizadas en el presente trabajo interpretadas como expresión de los problemas sociales entre los años de 1524 y 1574, explica el proceso de consolidación del poder hispano desde otro punto de vista, desde el de las mujeres que, independientemente de su calidad, condición social y origen étnico vivieron y sufrieron de manera diferente las consecuencias del reacomodo político y de la integración del territorio a la monarquía católica española. Cada ejercicio de organización de mujeres respondió a un tiempo, a un espacio y a unas

problemáticas femeninas muy particulares. Su análisis diferenciado revela los problemas que les dieron razón de ser y expresa la experiencia colectiva de mujeres en el proceso de transformación social, política y religiosa en la Nueva España del siglo XVI.

Bibliografía y fuentes

Fuentes manuscritas

AGI

Archivo General de Indias

Contratación, 4675B, L. 4

“Libro manual de cargo y data de la Tesorería de la Casa de Contratación”, 1528-1530, ff. [121-126].

Contratación, 4675B, L. 5

“Libro manual de cargo y data de la Tesorería de la Casa de Contratación”, 1530-1535, ff. [321-329].

Indiferente, 421, L.11

“Licencia para edificar una casa de mujeres públicas [Puerto Rico]”, Granada, 4 de agosto de 1526, f. 105r.

“Licencia para hacer casa de mujeres públicas [Santo Domingo]”, Granada, 31 de agosto de 1526, f. 141v.

Indiferente, 1379

Carta, [Priora y monjas de Santa Catalina de Sena al rey], Puebla de Los Ángeles, s.f., (probable 1570-1572), hoja suelta, 1 f.

Indiferente, 1381

Carta, [De los obispos de México y Oaxaca a Carlos V], s. f., s. ff.

Indiferente, 1961, L. 3

“Solicitud de información sobre Catalina Rodríguez Carvajal”, Zaragoza, 6 de enero de 1534, ff. 106r-106v.

Carta acodada del Consejo de Indias a los Oficiales de la Casa de Contratación, [“Sobre acompañantes de fray Juan de Zumárraga”], Valladolid, 29 de julio de 1534, f. 153r.

“Licencia de pase a Catalina de Bustamante”, Madrid, 16 de junio de 1535, ff. 284r-285r.

“Pago de flete a Catalina de Bustamante”, Madrid, 18 de junio de 1535, ff. 291r-291v.

Indifente, 1952, L. 1

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los oficiales de la Casa de Contratación], Madrid, 8 de octubre de 1529, f. 9v.

México, 19

N. 96, Carta, [Martín Enríquez al rey], México, 16 de diciembre de 1572.

N. 105, Carta, [Martín Enríquez al rey], México, 20 de marzo de 1573.

México, 68

R. 3, N. 3. Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 9 de febrero de 1533, 8 ff. [carta duplicada]

R. 3, N. 4. Carta, Juan de Salmerón, oidor de la Audiencia de México al Rey, México, 9 de febrero de 1533, 4 ff.

R. 3, N. 5. Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, (Contiene “Informaciones sobre ciertas palabras escandalosas), México, 12 de febrero de 1533, 15 ff.

R. 3, N. 7. Carta, “La Audiencia de México [a la emperatriz Isabel de Portugal]”, México, 11 de mayo de 1533, 5 ff. [carta duplicada]

R. 3, N. 9. Carta, “La Audiencia de México [a la Emperatriz Isabel de Portugal]”, Tenochtitlan, 5 de agosto de 1533, 8 ff.

México, 110

[Información sobre la fundación del convento de Santa Catalina de Sena en la Ciudad de los Ángeles], 1584-1587, 78 ff.

[Monjas de San Juan de la Penitencia], “Información de oficio”, México, 1585-1587, segunda parte, 41 ff.

México, 209

N. 8. Información de oficio, “Recogidas de Santa Catalina de Sena de Los Ángeles”, Los Ángeles, 18 de marzo de 1566, 10 ff.

México, 280

N. 40, Carta, “Fray Juan Cruz, prior de San Agustín al Rey”, México, 12 de junio de 1549, ff. 235r-235v.

N. 61, Carta, “La abadesa y convento de La Concepción al emperador”, México, 15 de febrero de 1552, 1 f.

N. 169, Carta, “La abadesa y definidoras de La Concepción al rey”, México, 15 de noviembre de 1565, 2 ff.

N. 173. Carta, “El doctor Villanueva al rey”, México, 6 de diciembre de 1565, 2 ff.

N. 198, Carta, “Convento de La Concepción al rey”, México, 19 de agosto de 1570, f. 706.

N. 199, Carta, “Fray Francisco de Rivera al Consejo de Indias”, México, 15 de marzo de 1571, f. 708.

México, 282

N. 27, “Capitular de María de San Nicolás para Roma”, 26 de octubre de 1571, 2 ff.

N. 27 (1), [Testimonio de las primeras profesiones], México, 17 de diciembre de 1573, 2 ff.

N. 38, Carta, “Fray Francisco de Rivera y fray Alonso de Escalona al rey”, México, 26 de noviembre de 1572, ff. 522r-523v.

N. 40, Carta, “Juana de San Miguel al rey”, México, 14 de diciembre de 1572, f. 526r.

N. 47, Carta, “Fray Miguel Navarro al Consejo de Indias”, México, 5 de febrero de 1574, ff. 617r-618v.

N. 52, Carta, “Fray Antonio Roldán a Felipe II”, México, 20 de marzo de 1574, f. 635r-635v.

Carta, “Fray Miguel Navarro a Felipe II”, México, 4 de abril de 1574, AGI, México, 282, N. 63, f. [840r numeración moderna].

México, 1064, L. 1

“Este libro contiene mil trecientos quarenta y un informes de los conquistadores y pobladores de Mexico y de otras partes de la Nueva España”, [probable 1542], 55 y 224 ff.

México, 1088, L. 1

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a la Audiencia de México], Toledo, 31 de agosto de 1529, ff. 6v-7v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a la Audiencia de México], Medina del Campo, 20 de marzo de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 50v-51r.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al consejo, justicias, regidores, caballeros, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Tenochtitlan], Toledo, 10 de agosto de 1529, f. 38.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a los oficiales de la Casa de Cotratación], Toledo, 17 de agosto de 1529, ff. 44r-44v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre de la provincia de los Ángeles], Toledo, 24 de agosto de 1529, ff. 50v-51v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre de la provincia de la Concepción], Toledo, 24 de agosto de 1529, ff. 51v-52v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Juan de Zumárraga], Toledo, 24 de agosto de 1529, ff. 55v-56v.

Provisión concediendo el título de ciudad a la villa de Antequera, Medina del Campo, 25 de abril de 1532, AGI, México, 1088, L. 2, ff. 82v-83v.

Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 23 de octubre de 1529, ff. 85-86

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre prior del monasterio de San Agustín de Salamanca], Madrid, 23 de octubre de 1529, ff. 86-87.

Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 19 de noviembre de 1529, ff. 115-115v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al padre visitador fray Antonio de Tablada, OFM], Madrid 19 de noviembre de 1529, ff. 116-116v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al presidente e oidores de la Nueva España], Madrid, 4 de diciembre de 1529, ff. 117r-117v.

Real Cédula, [La emperatriz Isabel de Portugal al doctor Beltrán del Consejo de Indias], Madrid, 14 de enero de 1530, ff. 148v-149.

Carta, [La emperatriz Isabel de Portugal a fray Antonio de la Cruz], Madrid, 14 de enero de 1530, ff. 149v-150.

Méjico, 1088, L. 3

Real Cédula, “La mujer del tesorero Estrada”, Valladolid, 18 de septiembre de 1538, ff. 204r-204v.

Real Cédula, [Carlos V a Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España], Toledo, 8 de noviembre de 1538, f. 214r.

Real Cédula, [Carlos V a Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España], Toledo, 24 de enero de 1539, ff. 244r-244v.

Méjico, 1089, L. 5

Real Cédula, “A Hernando de Villagómez obispo de Tlaxcala”, f. 31r.

Real Cédula, [Felipe II al virrey Luis de Velasco concediendo un corregimiento a Diego de San Román], Valladolid, 13 de enero de 1550, f. 143r.

Real Cédula, [Felipe II al virrey y al arzobispo de México], El Escorial, 4 de noviembre de 1567, f. 145v.

Real Cédula, [Felipe II a la Audiencia de México], Madrid, 15 de noviembre de 1567, ff. 149r-149v.

Real Cédula, [Felipe II a la Ciudad de México], Madrid, 19 de junio de 1568, ff. 219v-220v.

Real Cédula, [Felipe II a los provinciales y definidores de san Francisco en la Nueva España], Madrid, 19 de octubre de 1568, f. 258v.

Real Cédula, [Felipe II al provincial y difinidores de la orden de San Francisco de la Nueva España], Aranjuez, 2 de diciembre de 1568, f. 267r.

Méjico, 1090, L. 6

Real Cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], El Escorial, 4 de julio de 1570, ff. 76v-77r.

Real Cédula, [Felipe II a la Audiencia de México], Madrid, 16 de septiembre de 1570, ff. 169r-169v.

Real Cédula, [Felipe II al virrey y Audiencia de México], Madrid, 21 de octubre de 1570, ff. 178r-178v.

Real Cédula, [Felipe II al virrey y Audiencia de México], Madrid, 27 de marzo de 1571, ff. 237v-238v.

Méjico, 1090, L. 7

Real Cédula, [Felipe II a los Provinciales y definidores de la orden de San Francisco de Nueva España], Madrid, 18 de mayo de 1572, ff. 70v-71r.

Real Cédula, [Felipe II a los Provinciales y definidores de la orden de San Francisco de Nueva España], Madrid, 18 de mayo de 1572, ff. 80r-80v.

Real Cédula, [Felipe II al virrey Martín Enríquez], Madrid, 18 de mayo de 1572, ff. 81v-82r.

Méjico, 1091, L.11

“Facultad a doña Beatriz de Andrada vecina de la ciudad de Méjico, de la Nueva España para hacer mayorazgo de sus bienes”, Poblete, 21 de abril de 1585, ff. 162r-164v.

Patronato 3

N. 20, “Fundación del monasterio de monjas convertidas a la penitencia”, Méjico, 29 de octubre de 1576, 8 ff.

Patronato 20

N. 1, R. 1. “Memorias de conquistadores”, s.l., s.f., 4 ff.

N. 5, R. 20 (1), “Lista de las encomiendas de indios en esta nueva España que an sucedido de maridos a mugeres por la sucesion general e los que los poseen por haverse cassado con la tales viudas siendo bibas y algunas difuntas los maridos de las quales poseen las tales encomiendas en virtud del titulo que como en tal marido se le dio conforme a la provision general de la sucesion”, [s. l.], [s. f.], 4 ff.

N. 5. R. 20 (2), “Relacion de las personas que tienen yndios encomendados en esta nueva spaña que son viejos y no tienen hijos ni hijas que les sucedan y se han de poner en cabeza de su majestad despues de sus vidas”, [s. l.], 1554, 3 ff.

Patronato 21

N. 4, R. 1, [Conveniencia de poblar Puebla de los Ángeles], 12 de abril de 1534, ff. 1r-4v.

Patronato, 54

N. 2, N. 1, Antonio de Villarroel, “Méritos y servicios”, 14 ff.

Patronato, 180

R. 23, Fray Juan de Zumárraga, “Parecer del obispo cerca de la policía etc desta nueva España para ser rica”, [1528], ff. 379r-380v.

R. 58, “Copia y relación de los vecinos que al presente hay en la ciudad de los Ángeles”, Ciudad de Los Ángeles, 20 abril de 1534, 10 ff.

R. 61, Fray Juan de Zumárraga, “La memoria de los casados que ay sin sus mugeres en mexico”, 1535, 4 ff.

N. 63, El rey, “Instrucción a Antonio de Mendoza”, Barcelona, 25 de abril de 1535, 22 ff. [965r-975v numeración moderna]

Patronato, 184

R. 2, Rodrigo de Albornoz, “Noticias sobre Cristóbal de Olid”, Temistitlan, 15 de diciembre de 1525.

R. 28 (5), Arzobispo de Santo Domingo, [Parecer sobre las cartas de Zumárraga], ff. [21-22].

AGN

Archivo General de la Nación, México

Templos y conventos, vol. 341, exp. 3.

Francisco de la Rosa Figueroa, *Disquisiciones Chronologicas* [Copia de la noticia de la fundación del convento de Nuestra Señora de Santa Clara], 1821, ff. 1-120.

Civil, vol. 671

Exp 1. “Cuenta y visita por Rodrigo de Barbosa al Monasterio de Santa Clara”, 1572, ff. 1r-94v.

Exp. 2, “Información de las personas que están por profesar en el convento de la Trinidad”, 1572, ff. 95(a)-110r

Exp. 3, “Información de oficio contra las religiosas del monasterio de Santa Clara”, 1574, ff. 110(a)-117v.

Exp. 4, “Proceso de justicia eclesiástica contra María de San Nicolás”, 1572-1573, ff. 117(a)-138v.

Exp. 5, “Probanza hecha en esta ciudad, y diligencias hechas de oficio y auto del señor Provisor en favor de María de San Nicolás”, 1569-1572, ff. 139(a)-191v.

Exp. 6, “Informaciones de oficio contra las religiosas de Santa Clara”, 1574-1575, ff.192r-

Exp. 7, “El rector y diputados de la cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad contra María de San Nicolás y sus hermanas”, 1576.

Hospital de Jesús, vol. 300, exp. 106.

[Petición. Martín Cortés y Juana Zúñiga], s. l., 12 de junio de 1549.

Hospital de Jesús, vol. vol. 21, leg. 11.1, exp. 1.

“Cuentas que presentan los administradores de las rentas, obras y censos del Hospital de Nuestra Señora de La Concepción fundado por Hernán Cortés, Marqués del Valle de Oaxaca”.

Indiferente virreinal, caja 4938, exp. 024.

“Cuentas que da la Reverenda Madre sor María de San Nicolás de recibo y gasto por si y en nombre de las religiosas de este convento de Santa Clara”, 1572, 18 ff.

Inquisición, vol. 8, exp. 1.

“Proceso de oficio de la autoridad eclesiástica contra Elena de la Cruz”, 1568, ff. 112.

Inquisición, vol. 5, exp. 4.

“Proceso del Santo Oficio contra Francisca de la Anunciación”, 1564, ff. 9.

Inquisición, vol. 38, exp. 1

“Proceso del Santo Oficio contra Juan Franco”, México, 1536-1537, ff. 38.

Inquisición, vol. 34, exp. 3

“Proceso del Santo Oficio contra de Lope de Sayavedra [Saavedra]”, 1538-1540, ff. 17.

Fuentes impresas

BEJARANO, Ignacio (ed.)

Actas de Cabildo de la Ciudad de México, México, Municipio Libre, 1889, 3 volúmenes.

BRITO GUADARRAMA, Baltazar, Itzel GONZÁLEZ PÉREZ, Rosalba SÁNCHEZ FLORES, Pilar REGUEIRO SUÁREZ y Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS

El Lienzo de Tlaxcala, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, INAH, 2021. (Tezontle).

CARTAS DE INDIAS

Cartas de Indias, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877, 2 volúmenes. [Edición facsímil, Guadalajara, Jalisco, 1970, 2 volúmenes]

CARREÑO, Alberto María

Un desconocido cedulario del siglo XVI, México, Casa de Pedro Ocharte, 1944.

CASTRO MORALES, Efraín (ed.)

Suplemento de el Libro Número Primero de la Fundación y Establecimiento de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de los Ángeles, Puebla de Zaragoza, Honorable Ayuntamiento del Municipio de Puebla, 2009.

CÓDICE FRANCISCANO

Códice franciscano, siglo XVI, México, Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1941.

CÓDICE MENDOZA

CÓDICE MENDOZA, Imágenes de alta resolución, Oxford, Bodleian Libraries, 2012; Interpretación a partir del libro *Essential Codex Mendoza*, The Regents of University California Press, 1992; INAH, 2014.

<https://codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php>

[Recuperado el 26/06/21].

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS

Colección de documentos inéditos para la historia de Hispano-América, vol. 9, Pasajeros a Indias 1, Madrid, Compañía Ibero-americana de publicaciones, 1930.

Colección de documentos inéditos para la historia de Hispano-América, vol. 13, Pasajeros a Indias 2, Madrid, Compañía Ibero-americana de publicaciones, [s.f.].

CORTÉS, Hernán

Relación de 1520, Luis Fernando GRANADOS (ed.), Ciudad de México, Grano de Sal, 2021.

Cartas de relación, México, Porrúa, 1975.

COVARRUBIAS Orozco, Sebastián

Tesoro de la lengua castellana, o española, Madrid, Luis Sánchez impresor del Rey, 1611.

CUEVAS, Mariano

Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México, México, Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología, 1914.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Madrid, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1982, 2 volúmenes.

DICCIONARIO DE AUTORIDADES

Diccionario de la lengua castellana, Madrid, 1726-1739. Recurso electrónico de la Real Academia Española:

<https://apps2.rae.es/DA.html>

[Recuperado el 15/03/21].

DURÁN, Diego

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, México, CONACULTA, 1995, 2 volúmenes.

ENCINAS, Diego de

Cedulario indiano, facsímil de la edición única de 1596, vol. 1, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945.

ESCRITOS SUELtos

Escritos sueltos de Hernán Cortés, México, Imprenta de I. Escalante, 1871.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo

Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano, vol. 4, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853.

GARCÍA, Genero (ed.),

Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, 2 ed., México, Porrúa, 1974.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.)

Colección de documentos para la historia de México, vol. 1, México, Librería de J. M. Andrade, 1858.

Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México, México, Porrúa, 1947, 4 volúmenes.

GRAN DICCIONARIO NÁHUATL

Gran Diccionario Náhuatl, Edición Web CEN-UNAM, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018.

<https://gdn.iib.unam.mx/presentacion#Espa%C3%B1ol>

[Recuperado el 18/07/21].

GREENLEAF (ed.), *Zumárraga and His Family. Letters to Vizcaya 1536-1548. A Collection of Documents in Relation to The Founding of a Hospice in His Birthplace*, Kaveny (translate), Washington D. C., Academy of American Franciscan History, 1979.

ICAZA, Francisco A. de

Conquistadores y pobladores de Nueva España: diccionario autobiográfico sacado de los textos originales, Madrid, Imprenta de “El Adelantado de Segovia”, 1923, 2 volúmenes.

KONETZKE, Richard (ed.)

Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica 1493-1810, vol. 1, (1493-1592), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

LÓPEZ DE VILLASEÑOR, Pedro

Cartilla vieja de la Nobilísima ciudad de Puebla (1781), México, Imprenta Universitaria, 1961.

MARTÍNEZ, José Luis (ed.)

Documentos cortesianos, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1992, 4 volúmenes.

MOLINA, Alonso de

Vocabulario en lengua castellana y mexicana, México, En casa de Antonio de Spinosa, 1571.

Vocabulario en lengua mexicana y castellana, México, En casa de Antonio de Spinosa, 1571.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente

El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio, O’Gorman (ed.), México, CONACULTA, 1989.

De Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella. Nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la Historia de los Indios de la Nueva España que completan el texto de los Memoriales, O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Historia de los indios de la Nueva España, México, Porrúa, 1969.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), REYES GARCÍA y LIRA TOLEDO (eds.), Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.

OCARANZA, Fernando

Capítulos de historia franciscana (Segunda serie), s. ed., México, 1934.

- OTTE, Enrique
Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del
Epistolario de Nueva España, 1505-1818, vol. 10 y 11, México, Antigua Librería Robledo de José Porrúa e hijos, 1940.
- PROCESOS DE INDIOS IDÓLATRAS Y HECHICEROS
Procesos de indios idólatras y hechiceros, México, Tip. Guerrero Hermanos, 1912.
- RAMÍREZ MONTES, Guillermina
Ars Novae Hispaniae. Antología documental del Archivo General de Indias, vol. 1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
- RODRÍGUEZ MOREL, Genaro (ed.)
Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo (1530-1546), Santo Domingo, Archivo General de la Nación, Academia Dominicana de la Historia, 2007.
- Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*, 2 ed., Madrid, Imprenta Real, 1785.
- SAHAGÚN, Bernardino de
Códice Florentino, edición facsimilar, México, Secretaría de Gobernación, Casa Editorial Giunti Barbéra, 1979, 3 volúmenes.
- Historia general de las cosas de la Nueva España*, GARIBAY (ed.), México, Porrúa, 2005.
- TORQUEMADA, Juan de
Monarquía india, LEÓN-PORTILLA (ed.), UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, 7 volúmenes.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la (ed.),
Instrucciones y memorias de los Virreyes Novohispanos, v. 1, México, Porrúa, 1991.
- VETANCURT, Agustín de
Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias, México, Imprenta de I. Escalante, 1870-1871.

Bibliografía general

AGUILAR GIL, Yásnaya Elena

Tres veces tres. En clave Malintzin: Nueve aproximaciones a su figura, Ciudad de México, UNAM, 2021.

ALBERÚ DE VILLAVA, Helena

Malintzin y el señor Malinche, México, Edamex, 1998.

ALCÁNTARA Rojas, Berenice

“Recreando valores sobre la feminidad. El canto de Santa Clara en la Psalmodia Christiana de Sahagún”, en *Estudios Mesoamericanos*, 6 (2004), pp. 55-69.

ALMORZA Hidalgo, Amelia

«*No se hace pueblo sin ellas*». *Mujeres españolas en el virreinato del Perú: emigración y movilidad social (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2018.

ALONSO HERNÁNDEZ, José Luis

Léxico del marginalismo del Siglo de Oro, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.

AMERLINCK DE CORSI, Ma. Concepción

“Los primeros beaterios novohispanos y el origen del convento de La Concepción”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, Segunda Época: 15 (oct.-dic. 1991), pp. 6-21.

AMERLINCK de Corsi Ma. Concepción y Manuel RAMOS

Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal, Madrid, CONDUMEX, 1998.

ANDREO, Juan y Sara Beatriz GUARDIA (eds.)

Historia de las mujeres en América Latina, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Universidad de Murcia, 2002.

ARES QUEIJA, Berta

“Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano”, en GONZALBO y ARES (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla/México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2004.

“Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516)”, en *Congreso Internacional Cristóbal Colón 1506-2006. Historia y leyenda*, pp. 237-256.

ARRANZ MÁRQUEZ, Luis

Don Diego Colón, almirante, virrey y gobernador de las Indias, vol. 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”, 1982.

“Emigración española a Indias. Poblamiento y despoblación antillanos”, en De Solano y Del Pino (eds.), *América y la España del siglo XVI*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”, 1983, pp. 63-91.

ATIENZA López, Ángela

Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna, Madrid, Marcial Pons/Universidad de La Rioja, 2008.

BARJAU, Luis

Náufragos españoles en tierra maya. Reconstrucción del inicio de la invasión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

BARRETO Ávila, Diana

“De monasterios a prostíbulos. Las primeras instituciones femeninas en el sistema sexo/género hispano-latino, durante el siglo XVI”, en *Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 41-42 (2020), pp. 104-124.

“La Expansión de la orden concepcionista en Hispanoamérica 1570-1583”, tesis de doctorado en Historia, México, UNAM, 2017.

“Beatas medievales educando princesas nahuas. El monasterio de la Madre de Dios”, en RAMOS MEDINA (coord.), *Vida conventual femenina: (siglos XVI-XIX)*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Carso, 2013, pp. 37-54.

“La fundación del Convento de Jesús María a partir del Convento de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción”, tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2012.

BAUDOT, George

“Fray Rodrigo de Sequera, avocat du diable pour una Histoire interdite”, en *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 12 (1969), pp. 47-82.

BAUTISTA y Lugo, Gibrán

Ana Tiacapan, el mundo desde las faldas del cerro, Ciudad de México, UNAM, 2021.

BAZARTE Martínez, Alicia

Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869), México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1989.

BORGES, Pedro

“Las órdenes religiosas”, en BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. 1, Madrid, BAC, 1992.

BOYD BOWMAN, Peter

Índice geobiográfico de más de 56,000 pobladores de la América Hispana, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

BRIZUELA Molina, Sofía Norma

“¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 22:2 (2017), pp. 165-192.

BURNS, Kathryn

Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco, Lima, Quellca / IFEA, 2008.

CAILLOIS, Roger

Los demonios del mediodía, Madrid, Siruela, 2020.

CALNEK, Edward

“Tenochtitlan-Tlatelolco: The Natural History of a City”, en SANDERS, MASTACHE y COBEAN (eds.), *Urbanism in Mesoamerica*, vol. 1, México, Pennsylvania, INAH, The Pennsylvania State University, 2003, pp. 142-202.

CARRASCO, Pedro

“Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony”, en SCHROEDER, WOOD y HASKETT (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, pp. 87-103.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María

“Estrategias para cambiar el destino. Los hijos de Moctezuma en el siglo XVI”, en *Arqueología Mexicana*, 142 (nov-dic. 2016), pp. 65-69.

“Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, Online desde 31 enero 2011.

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/60624>;

DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60624>

[Recuperado el 04/08/22].

CASTILLO Flores, José Gabino

El cabildo eclesiástico de la catedral de México (1530-1612), Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2018. (Investigaciones).

CHAUDHURI, Nupur, Sherry J. KATZ y Mary Elizabeth PERRY (eds.)

Contesting Archives. Finding women in the sources, Urbana, University of Illinois, 2010.

CHICO de Borja, María Elena

La mujer en el mundo medieval. Siglos X a XIII, México, Porrúa, 2006.

COSSICH VIELMAN, Margarita

Princesas tlaxcaltecas, su palabra y su guerra, México, UNAM, 2021.

“Mujeres nahuas y fuentes de la conquista”, México, *Noticonquista*, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2294/2293>. [Recuperado, 27/09/2020].

“Las mujeres tlaxcaltecas durante la conquista”, México, *Noticonquista*, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1867/1865>. [Recuperado, 27/09/2020].

CORRALES CALVO, Juan Manuel

Hilos virreinales. Los textiles en la vida cotidiana novohispana, Puebla, México, Secretaría de Cultura y Turismo, Museo Internacional del Barroco, 2018.

CUEVAS, Mariano

Historia de la Iglesia en México, México, Porrúa, 1992, 5 volúmenes.

CUNILL, Caroline

“Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo XVI”, en *Historia Mexicana*, 68:1 (jul.-sep. 2018), pp. 7-48.

“L’Indien, personne miserable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l’empire hispanique”, en *Revue d’Histoire Moderne & Contemporaine*, 64:2 (abr.-jun. 2017), pp. 21-37.

DELAMARRE, Catherine y Bertrand SALLARD

Las mujeres en tiempos de los conquistadores, Elena Hevia (trad.), Barcelona, Planeta, 1994.

DIEGO-FERNÁNDEZ, Rafael

“Mito y realidad en las leyes de población de Indias”, en ICAZA (coord.), *Recopilación de leyes de los reynos de Las Indias. Estudios histórico-jurídicos*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1987, pp. 211-312.

ENCONTRA y Vilalta, María José

“Andaluzas en la capital de la Nueva España, en el siglo XVI”, CABRERA ESPINOSA y LÓPEZ CORDERO (coords.), *VI Congreso virtual sobre la Historia de las Mujeres*, s. ed., s. l., 2014, 27 pp. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4947074> [Recuperado el 26/08/20].

“Las españolas en el México del siglo XVI: conquistadoras por sangre”, en TORALES PACHECO (ed.), *Nueva España en la monarquía hispánica, siglos XVI-XIX, miradas varias*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2016, pp. 59-87.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo

“La educación mexica y los proyectos franciscanos para la educación de los indígenas en la Ciudad de México”, en GONZALBO y STAPLES (coords.), *Historia de la Educación en la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, Secretaría de Educación del Distrito Federal, 2012, pp. 17-48.

ESCANDÓN, Patricia

“«Esta tierra es la mejor que calienta el sol»: La migración española a América, siglos XVI-XVII”, en GALEANA (coord.), *Historia comparada de las migraciones en las Américas*, México, UNAM, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2014, 19-31.

ESPARZA, Manuel

Juan Peláez de Berrio. Alcalde mayor de la villa de Antequera del valle de Guaxaca, 1529-1531, México, CONACULTA, 1993.

ESPINOSA, Yuderkys, Diana GÓMEZ y Karina OCHOA (eds.)

Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Popayán, Universidad del Cauca, 2014.

ESQUIVEL, Laura

La Malinche, México, Alfaguara, 2006.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco

Doña Catalina Xarez Marcayda. Primera esposa de Hernán Cortés y su familia, México, Imprenta Victoria, 1920.

FISAS, Carlos

Historias de las reinas de España, vol. 1 La casa de Austria, 10ma ed., Barcelona, Planeta, 1991.

FRANÇA Paiva, Eduardo

Nombrar lo nuevo. Una historia léxica de Iberoamérica entre los siglos XVI y XVIII (las dinámicas de mestizaje y el mundo del trabajo), Mônica Emmanuelle Ferreira de Carvalho Nogueira, Flávio de Souza Santiago y Paolo Giancarlo Espinoza Rodríguez (trad.), Santiago de Chile, Universitaria, 2020.

GARCÍA GONZÁLEZ, Gloria

“La experiencia de la mujer hecha memoria”, en GARCÍA y PRADO (coords.), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección documental)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pp. 19-35.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

“Los años de la conquista”, en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010.

GARCÍA ORO, José

“Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento”, en *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 191-213.

GARCÍA QUINTANA, Josefina

“Fray Bernardino de Sahagún”, en ROMERO GALVÁN (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 197-228.

GARIBAY Álvarez, Jorge (coord.)

Inventario del Archivo Conventual Monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana Puebla, Puebla, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2004.

GARRIDO ARANDA, Antonio

Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México, 2da. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013.

GARRIGA, Carlos

“Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, 2004.
<http://hdl.handle.net/11651/3484>
[Recuperado el 21/02/20].

GIL, Fernando

Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548), Buenos Aires, Facultad de Teología, Universidad Católica de Argentina, 1993.

GLANTZ, Margo (Coord.)

La Malinche, sus padres y sus hijos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

GÓMEZ CANEDO, Lino

La educación de los marginados durante la época colonial. Escuela y Colegios para indios y mestizos en la Nueva España, México, Porrúa, 1982.

GÓMEZ GARCÍA, Lidia E.

Los Anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglos XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España, Puebla, Puebla, H. Ayuntamiento de Puebla, 2018.

GONZALBO Aizpuru, Pilar

Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana, México, El Colegio de México, 1987.

Familia y orden colonial, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1998.

Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1990.

Los muros invisibles. Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad, Ciudad de México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2016.

GONZALBO Aizpuru, Pilar y Berta ARES QUEIJA (coords.)

Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas, Sevilla, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2004.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique

El poder de las letras. Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial, Ciudad de México, IISUE, UNAM, UAM, BUAP, Educación y Cultura, 2017.

“Los usos de la cultura escrita en el Nuevo Mundo. El Colegio de Tlatelolco para indios principales (siglo XVI)”, en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 37 (2011), pp. 91-110.

“La definición de la política eclesiástica india de Felipe II (1567-1574)”, en CERVANTES BELLO (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2010, pp. 143-164.

“Nostalgia por la encomienda. Releer el Tratado del descubrimiento, de Juan Suárez de Peralta (1589)”, en *Historia Mexicana*, 49:234 (oct.-dic. 2009), pp. 553-603.

“La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la Contrarreforma en México”, en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y CERVANTES BELLO (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2005, pp. 91-122.

GONZÁLEZ HERMOSILLO, Francisco

“Indios en cabildo. Historia de una historiografía sobre la Nueva España”, en *Historias*, 26 (abr.-sep. 1992), pp. 25-63.

GONZÁLEZ-HERMOSILLO, Adams Francisco

“La nobleza indígena novohispana y su retracción ante los cabildos de naturales. Algunos apuntes sobre el valle de Puebla-Tlaxcala y la cuenca de México”, en *Dimensión Antropológica*, 22:65 (sep.-dic. 2015), pp. 19-64.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Cristina

Doña Marina, la Malinche y la formación de la identidad mexicana, Madrid, Encuentro Ediciones, 2002.

GRAÑA CID, María del Mar

“Mujeres y educación en la prerreforma castellana: los colegios de doncellas”, GRAÑA CID (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Al-Mudayna, 1994, pp. 117-146.

“Beatas y monjas. Redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajomedieval”, SOLÓRZANO TELECHEA, ARÍZAGA BOLUMBURU y AGUIAR ANDRADE (eds.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 371-388.

“Clara de Asís y la implantación de las franciscanas en Castilla (c. 1220-1253). Autoría femenina en red”, COLESANTI, GARÍ y JORNET-BENITO (eds.), *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Florencia, Firenze University Press, 2017, pp. 223-246.

“Vivir la vida celestial: calidad y acción social en beguinas y beatas (siglos XIII-XV)”, en *Estudios eclesiásticos*, 93:366 (2018), pp. 511-550.

GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Víctor

“Hacia una tipología de los colegios coloniales”, en PÉREZ PUENTE (coord.), *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1998, pp. 81-90.

GUTIÉRREZ Y SAMPERIO, César

La Malinche. Doña Marina, Malinaltzin, Malintzin, Malinalli. Una sola mujer, s. ed., s. l., 2019.

HERNÁNDEZ DE OLARTE, Ribí Xixian

“Controversia en torno a la fundación de conventos para indias nobles en Nueva España”, tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2015.

“‘Al leer ciertos libros, tuvo engaño propio y se confundió...’ Sor Elena de la Cruz y su juicio inquisitorial en 1568”, en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 13 (jul.-dic. 2020), pp. 81-102.

HERREN, Ricardo

Doña Marina, la Malinche, Barcelona, Planeta, 1992.

HIMMERICH y Valencia, Robert

The Encomenderos of New Spain, 1521-1555, Austin, Texas, University of Texas Press, 1991.

HIRSCHBERG, Julia

“Social Experiment in New Spain: A Prosopographical Study of the Early Settlement at Puebla de los Angeles, 1531-1534”, en *The Hispanic American Historical Review*, 59:1 (feb. 1979), pp. 1-33.

HOLLER, Jacqueline

“«Escogidas plantas»: Nuns and Beatas in México City, 1531-1601”, tesis de doctorado en Filosofía, Department of History, Emory University, 1998.

ISRAEL, Jonathan

Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

JIMÉNEZ Zamora, Isidoro

“Isabel de Portugal: emperatriz y gobernadora del Imperio español”, en *II Encuentro Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*, Madrid, Cinca, 2013, 22 pp.

Isabel de Portugal, gobernadora. El poder a la sombra de Carlos V, Madrid, Síntesis, 2019.

JUNCEDA Avello, Enrique

Ginecología y vida íntima de las reinas de España, vol. 1 De Isabel la Católica a la Casa de Borbón, Madrid, Temas de hoy, 2001.

KAPPELHOF, Ton

“De hoeven van de Tafalvan de Heilige Geest van ‘s-Hertogenbosch. Opbouw, beheer en liquidatie van een omvangrijk hoevenbezit”, en *Noordbrabants historisch jaarboek*. Versión revisada y digitalizada el 10 de septiembre de 2014.

https://www.academia.edu/15104671/The_farms_of_the_Table_of_the_Holy_Spirit_in_s_Hertogenbosch_Formation_management_and_liquidation_of_a_large_complex_of_farms_1470_1763

[Recuperado el 16/08/21].

KELLY-GADOL, Joan

“Did Women have a Renaissance?”, en BRIDENTHAL y KOONZ (eds.), *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1977, pp. 175-201.

KOBAYASHI, José María

La educación como conquista (empresa franciscana en México), 2da. ed., México, El Colegio de México, 1985.

LA CORTE, Daniel Marcel y Douglas J. McMILLAN (eds.)

Regular Life. Monastic, Canonical, and Mendicant Rules, 2ed. ed., Medieval Institute Publications, Kalamazoo, Michigan, 2004.

LAREDO VERDEJO, Carlos

El regalo de Centla. Memorias de la intérprete de Hernán Cortés, Barcelona, Apóstrofe, 1999.

LAVRIN, Asunción

“La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana”, en BETHELL (ed.), *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 107-137.

LAZCARRO Salgado, Israel

“Los trastornos de la pax hispánica: la guerra de las formas en la Nueva España”, en *Dimensión Antropológica*, 17:50 (sep.-dic. 2010), pp. 19-64.

LEJARZA, Fidel de

“Expansión de las Clarisas en América y Extremo Oriente. Introducción”, en *Archivo Ibero-American. Revista de estudios históricos*, 14:54 (abr.-jun. 1954), pp. 129-190.

“Expansión de las Clarisas en América y Extremo Oriente. Las Clarisas en la isla de Santo Domingo”, en *Archivo Ibero-American. Revista de estudios históricos*, 14:55 (jul.-sep. 1954), pp. 265-310.

“Expansión de las Clarisas en América y Extremo Oriente. Las clarisas en México”, en *Archivo Ibero-American. Revista de estudios históricos*, 14:56 (oct.-dic. 1954), pp. 393-455.

“Expansión de las Clarisas en América y Extremo Oriente. Las clarisas en Colombia”, en *Archivo Ibero-American. Revista de estudios históricos*, 16:61 (ene.-mar. 1956), pp. 5-83.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Nacional, 1999.

LÉVESQUE, Rodrigo

La Malinche: la querida de Hernán Cortés. De esclava a diosa, Québec, Canadá, Lévesque Publications, 2009.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2da. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 2 volúmenes.

LORETO López, Rosalva

“Los conventos de mujeres en Puebla y los concilios provinciales: la norma episcopal y las monjas”, en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y CERVANTES BELLO (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM, BUAP, 2005, pp. 413-427.

Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII, México, El Colegio de México, 2006.

“La función social y urbana del monacato femenino novohispano”, en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 237-265.

“Hermanas en Cristo. Balances, aproximaciones y problemáticas del monacato novohispano”, en BAENA y ROSELLÓ (coords.), *Mujeres en la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, pp. 89-117.

LORIA, Laura

La Malinche. Indigenous translator for Hernán Cortés in México, New York, Britannica Educational Publishing, Rosen Educational Services, 2018.

LUNDBERG, Magnus

Unificación y conflicto. La gestión de Alonso de Montúfar, OP, Arzobispo de México, 1554-1572, Alberto Carrillo Cázares (trad.), Zamora, Michoacán, 2009.

LUQUE ALCAIDE, Elisa

“Autonomía institucional del Colegio de la Caridad de México, en *Revista Complutense de Historia de América*, 20 (1994), pp. 51-60.

LUQUE TALAVÁN, Miguel

“La *inmunidad del sagrado* o el derecho de asilo eclesiástico a la luz de la legislación canónica y civil india” en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y CERVANTES BELLO (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2005, pp. 253-284.

MANCISIDOR Ortega, Montserrat

“La representación de la ahuiani como “mala mujer” a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI”, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 2022.

MANGAN, Jane E.

Transatlantic Obligations. Creating the Bonds of Family in Conquest-Era Peru and Spain, New York, Oxford University Press, 2016.

MARROQUI, José María

La ciudad de México, México, Tipografía y litografía “La Europea”, 1900-1903, 3 volúmenes.

MARTÍNEZ, José Luis

Hernán Cortés, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1990.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo

Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan” 1521-1580, Ciudad de México, INAH, FCE, 2015.

MARTÍNEZ CUESTA, Ángel

“Las monjas en la América colonial 1530-1824, en *Thesaurus*, 50: 1-3 (1995), pp. 572-626.

MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patricia

“Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas”, en *Revista Complutense de Historia de América*, 26 (2000), pp. 27-56.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María del Carmen

Catalina Suárez, a la sombra de Hernán Cortés, Ciudad de México, UNAM, 2021.

MAURA, Juan Francisco

“La épica olvidada de la conquista de México: María de Estrada, Beatriz Bermúdez de Velasco y otras mujeres de armas tomar”, *Hispanófila*, 118 (sep. 1996), pp. 65-74.

MAZA, Francisco de la

Arquitectura de los coros de monjas en México, 2ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1973.

MAZÍN, Óscar

Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid, vol. 1, El ciclo de México: 1568-1640, México, El Colegio de México, 2007.

MEZA, Otilia

Malinalli Tenepal. La Malinche, la gran calumniada, México, Editores Asociados Mexicanos, 1985.

MENEGUS BORNEMANN, Margarita

“La destrucción del señorío indígena y la formación de la República de Indios en la Nueva España”, BONILLA (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Madrid, Crítica, pp. 17-46.

MENEGUS BORNEMANN, Margarita y María CASTAÑEDA DE LA PAZ

Isabel Moctezuma, familia y encomienda, Ciudad de México, UNAM, 2021.

MILLARES CARLO, Agustín. y José Ignacio MANTECÓN

Índice y extractos de los Protocolos del Archivo de Notarías de México, D. F., vol. 2 (1536-1538) y (1551-1553), México, El Colegio de México, 1946.

Miralles, Juan

La Malinche: raíz de México, México, Tusquets, 2004.

MIRANDA, José

El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI, 2 ed., México, El Colegio de México, 2005.

MORÓN ARROYO, Jorge Daniel

“Los vasallos más leales del rey. La Visita de Jerónimo de Valderrama y la Conjura de Martín Cortés”, artículo publicable, maestría en Historia, UNAM, 2015.

MORANT, Isabel (ed.)

Historia de las mujeres en España y América Latina, vol. 2, Madrid, Cátedra, 2005.

MUNDY, Barbara E.

La muerte de Tenochtitlan, la vida de México, Ciudad de México, Grano de Sal, 2018.

MUÑOZ DE LA NAVA Chacón, José Miguel

“Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid. La Casa de Capellanes y de la Misericordia”, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 51 (2011), pp. 57-99.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela

Santas y beatas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI), Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Consejería de Presidencia, Dirección General de la Mujer, 1994.

“Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)”, MORANT (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1, pp. 713-743.

“Las expresiones femeninas del Monacato y la devoción: reclutas, monjas, freiras y beatas”, *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España Medieval*, Aguilar del Campo, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, 2017, pp. 43-71.

MURIEL, Josefina

Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática novohispana, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

Hospitales de la Nueva España, 2da. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Cruz Roja Mexicana, 1990 y 1991, 2 volúmenes.

Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial, Madrid, Fundación Mapfre, 1992.

Conventos de monjas en la Nueva España, 2da ed., corregida y aumentada, México, JUS, 1995.

La sociedad novohispana y sus colegios de niñas, 2da. ed., vol. 1, Fundaciones del siglo XVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

La sociedad novohispana y sus colegios de niñas, vol. 2, Fundaciones de los siglos XVII y XVIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

NÁJERA Nájera, Guillermo Antonio

“Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia franciscana del Santo Evangelio de México, 1572-1749”, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2004.

NAVARRETE, Federico

Malintzin, o, la conquista como traducción, Ciudad de México, UNAM, 2021.

NÚÑEZ BECERRA, Fernanda

La Malinche: de la historia al mito, México, Instituto de Antropología e Historia, 1996.

O'SULLIVAN-BEARE, Nancy

La mujer española en los comienzos de la colonización americana (Aportaciones para el estudio de la trasculturación), Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1956.

O'GORMAN, Edmundo

Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, 2da. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

OLAECHA, Juan B.

“Doncellas indias en religión”, en *Missionalia Hispánica*, 27:81 (sep.-dic. 1970), pp. 341-378.

OLYSLAGER, W. A.

The Groot Begijnhof of Leuven, University Press, Leuven, 1983.

OLANNI RICARDE Alarcón, Nora

“La monja que se ahorcó: pensamiento femenino e inquisición en la Nueva España del siglo XVI”, en *Relectiones. Revista Interdisciplinar de Filosofía y Humanidades*, 3 (nov. 2016), pp. 113-126.

OPITZ, Claudia

“Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en DUBY y PERROT (ed.), *Historia de las mujeres*, v. 2, Taurus, Madrid, 2001, pp. 885-891.

ORTEGA, Ángel

“Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en México”, en *Archivo Ibero-americano: Revista de estudios históricos*, 32:92 (mar.-abr. 1929), pp. 259-270.

OTTE, Enrique

“Nueve cartas de Diego de Ordás”, en *Historia Mexicana*, 14:2 (oct.-dic. 1964), pp. 102-129 [321-338].

PACHECO, Juan Manuel

“Las religiosas”, en *Historia eclesiástica. La evangelización del Nuevo Reino, siglo XVI*, Bogotá, Lerner, 1971, pp. 351-360.

PALOMAR Verea, Cecelia

“La morada de los ángeles: el convento de Santa Mónica de Guadalajara”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, 30 (ene.-abr. 2014) 151-167.

PARDO-TOMÁS, José

“Hospitals in Mexico City in the 16th Century: Conversion Medicine and the Circulation of Medical Knowledge”, en Polónia, Bracht, Conceição (eds.), *Connecting Worlds: Production and Circulation of Knowledge in the First Global Age*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2018, pp. 154- 182.

“La “Medicina de la conversión”: el convento como espacio de cultura médica novohispana”, en PARDO-TOMÁS y SÁNCHEZ MENCHERO (eds.), *Geografías médicas: orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014, pp. 17-46.

PASCUA SÁNCHEZ, María José de la

“La Carmelita María de San José (Salazar), una priora rebelde”, en ATIENZA LÓPEZ (ed.), *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder femenino en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2018, pp. 53- 81.

PEÑA ESPINOZA, Jesús Joel

“Los capitulares angelopolitanos: educación y desempeño, siglos XVI y XVII”, en PÉREZ PUENTE y CASTILLO (eds.), *Educación y prebenda. Investigaciones sobre la formación y las carreras del alto clero novohispano*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, 2019, pp. 133-150.

PERDOMO CEBALLOS, Óscar Armando

Las señoras de los indios. El papel de la división social del trabajo a partir del parentesco en el desarrollo de la encomienda en la Tierra Firme, 1510-1630, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2016.

PÉREZ PUENTE, Leticia

El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas, (México, 1555-1647), México, UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010.

“El obispo. Político de institución divina”, en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.

La Iglesia del rey. El Patronato Indiano y el libro “De la gobernación espiritual”, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2021. (De conquistas, luchas e independencia).

PÉREZ ROCHA, Emma

Privilegios en lucha. La información de doña Isabel Moctezuma, México, INAH, 1998.

PERRY, Mary Elizabeth

“Finding Fatima, a slave woman of Early Modern Spain”, en CHAUDHURI, KATZ y PERRY (eds.), *Contesting Archives. Finding women in the sources*, Urbana, University of Illinois, 2010, pp. 3-19.

PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio

Diccionario latín-español, español-latín, [1996], México, Porrúa, 2011.

POL, Lotte van de

La puta y el ciudadano. La prostitución en Amsterdam en los siglos XVII y XVIII, Cathy Ginard Féron (trad.), Madrid, Siglo XXI, 2005.

PORRAS Muñoz, Guillermo

El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.

Personas y lugares de la ciudad de México, siglo XVI (Primera serie), México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1988.

PROUST, Marcel

Du côté de chez Swann, París, Gallimard, 1913.

RAMÍREZ, Rosario

“El hilado y el tejido en la época prehispánica”, *Arqueología mexicana*, Edición Especial, Atlas de textiles indígenas, 55 (abr. 2014), pp. 68-69.

RAMÍREZ MÉNDEZ, Jessica

“¿Ubicaciones fortuitas? La Concepción y Santa Clara en la Ciudad de México, 1540-1585”, en *Revista de Indias*, 78:272 (2018), pp. 49-78.

“La trama seglar en torno a una fundación conventual. El monasterio de Santa Clara de la Ciudad de México, 1566-1580”, en DI STEFANO y MALDAVSKY (comps.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa siglos XVI-XX*, Santa Rosa, Universidad Nacional de la Pampa, 2018, pp. 241-287.

RAMÍREZ Méndez, Jessica y Rossend ROVIRA Morgado

“El sureste de la ciudad de México, 1524-1542: Grupos de poder y articulación socioespacial entre españoles e indígenas”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, Anuario de Historia de América Latina*, 58 (2021), pp. 202-233.

“De San Francisco el Viejo al Nuevo en la ciudad de México: una propuesta de relectura de la primigenia traza española (1524-1525)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 64 (ene.-jun. 2021), pp. 161-204.

RAMÍREZ Méndez, Jessica y Antonio RUBIAL García

Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI, Ciudad de México, UNAM, 2022.

RAMIRO RAMÍREZ, Sergio

“Encargos artísticos de Juana Cortés (1538-1588), II duquesa de Alcalá”, en *Archivo Español de Arte*, 93:370 (2020), pp. 153-160.

<https://doi.org/10.3989/aearte.2020.11>

[Recuperado el 22/07/22].

RATTO, Cristina

“Monjas, mecenas y doctores. El Rector Fernando de Villegas y el patronazgo del convento de San José de Gracia en la Ciudad de México (siglo XVII)”, en GONZÁLEZ GONZÁLEZ, HIDALGO PEGO y ÁLVAREZ SÁNCHEZ (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, 2009, pp. 241-288.

“El convento de San Jerónimo de la Ciudad de México: tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos XVII y XVIII”, tesis de doctorado en Historia del Arte, México, UNAM, 2006.

REDONDO RODRÍGUEZ, María Jesús

“El léxico de germanía en los diccionarios de los Siglos de Oro y en el *A New Spanish and English Dictionary* de John Stevens”, en AZORÍN FERNÁNDEZ, et al. (dirs.), *El diccionario como puente entre las lenguas y culturas del mundo. Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía Hispánica*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, pp. 575-581.

RÍO, Fanny del

La verdadera historia de Malinche, México, Grijalbo, Plaza y Janés, 2009.

RIVERA Garretas, María-Milagros

“Las beguinas y las beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre de ser mujer” en MORANT (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 745-767.

ROBERTSON, Donald

“The Treatment of Architecture in the Florentine Codex of Sahagún”, en EDMONSON (ed.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 1974, pp. 151-164.

ROJAS, Beatriz

Las ciudades novohispanas. Siete ensayos. Historia y territorio, México, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016.

ROMERO DE SOLÍS, José Miguel

Andariegos y Pobladores. Nueva España y Nueva Galicia (siglo XVI), Zamora, Michoacán, Archivo Histórico del Municipio de Colima, El Colegio de Michoacán, 2001.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles

“Reflexionando una vez más: La etnohistoria y la época colonial”, en *Dimensión Antropológica*, 1:1 (may.-ago. 1994), pp. 37-56.

ROVIRA Morgado, Rossend

San Francisco Padremeh. El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

“Las santitas del barrio. “Beatas” laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, en *Anuario de Estudios Americanos*, 59:1 (2002) pp. 13-37.

RUBIAL GARCÍA, Antonio (coord.)

La Iglesia en el México colonial, 2da. ed., México, Educación y Cultura, 2020.

RUIZ MEDRANO, Esthelia

Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda Audiencia y Antonio de Mendoza, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1991.

“Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 12 (1992), pp. 63-83.

SALAZAR ANDREU,

Obispos de Puebla de los Ángeles en el periodo de los Austrias. Algunos aspectos políticos y jurídicos, México, Porrúa, 2005.

SÁNCHEZ BELLA, Ismael

“Ordenanzas del visitador de la Nueva España, Tello de Sandoval, para la administración de Justicia (1544)”, en *Historia*, 8 (1969), pp. 489-561.

SANTOS MORALES, María de Cristo

“Las monjas dominicas de Santa Catalina y de Santa Inés durante el siglo XVII”, *Anuario Dominicano*, vol. 3, Santiago de Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 489-508.

“El monasterio de Santa Catalina, 1861-1970 y el diario inédito de sor María del Rosario de Nuestro Padre Santo Domingo”, *Anuario Dominicano*, vol. 4, Santiago de Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 147-176.

“El informe prioral de María Francisca de Señor San José, ayer y hoy en el convento poblano de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época: 30 (ene.-abr. 2014), pp. 94-104.

SANTOS MORALES, María de Cristo y Esteban ARROYO GONZÁLEZ

Las monjas dominicas en la cultura novohispana, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México, 1992.

SCHOLES, Frances V.

“Unpublished Letters of the First Bishops of Mexico and Oaxaca, 1537”, en *The Americas*, 1:1 (jul. 1944), pp. 104-107.

SCHROEDER, Susan, Stephanie WOOD y Robert HASKETT (eds.)

Indian Women of Early Mexico, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

SCOTT, Joan Wallach

Género e historia, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad de la Ciudad de México, 2008.

SEMBOLONI, Lara

La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595, México, El Colegio de México, 2014.

SEPÚLVEDA y Herrera, María Teresa

Las mantas en documentos pictográficos y en crónicas coloniales, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

SERNA MORENO, Jesús María

“Los estudios sobre los taínos en el Caribe contemporáneo”, en *Cuadernos Americanos*, 134 (oct.-dic. 2010), pp. 159-177.

SOLÍS ROBLEDA, Gabriela

“Gonzalo Guerrero entre los mayas”, en *Arqueología mexicana*, 11 (ene.-feb. 1995), pp. 62-66.

SOCOLOW, Susan

“Mujeres y migración en la América Latina colonial”, en GONZALBO y ARES (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 2004, pp. 63-86.

SOMONTE, Mariano G.

Doña Marina “La Malinche”, México, Edimex, 1969.

STAVING, Ward

“‘Living in offense of our Lord’. Indigenous sexual values and marital life in the early colonial Peru” en *Hispanic American Historical Review*, 75:4 (nov. 1995), pp. 597-622.

STECK, Francis Borgia

“La cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad”, en *The Americas*, 2:3 (ene. 1946), pp. 369-376.

SWAN, Laura

The Wisdom of the Beguines. The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement, New York, BlueBridge, 2016.

TÉLLEZ González, Marina

“Morir al mundo. La experiencia ritual La experiencia ritual de las carmelitas descalzas de San José de la Ciudad de México en el siglo XVII”, *Puertas. Libro Anual del ISEE 2013*, México, Universidad Católica Lumen Gentium, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, Segunda Época, 15, 2013, pp. 191-214.

TORO, Alonso

Un crimen de Hernán Cortés. La muerte de doña Catalina Xuares Marcayda (Estudio histórico y médico-legal), México, Patria, 1947.

TOUSSAINT, Manuel

Arte Colonial en México, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1962.

TORRE VILLAR, Ernesto, de la

Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1973.

TORRES PUGA, Gabriel

“¿Inquisición formal o inquisición de obispos? Un dilema presente en Nueva España en la primera mitad del siglo XVI”, en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y CERVANTES BELLO (Coords.), *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, 2022, pp. 113-150.

TOWNSEND, Camila

Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México, Tessa Brisac (trad.), México, Era, 2015.

URQUIOLA PERMISÁN, José Ignacio

“«A la vuelta de la esfera...» Puebla de los Ángeles y las informaciones para construcciones religiosas: 1557 y 1564”, en *Anuario Dominicano*, vol. 3, Santiago de Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 93-140.

VALERO de García Lascuráin, Ana Rita

Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México, México, INAH, 1991.

VAN DEUSEN, Nancy E.

Entre lo sagrado y lo mundial. La práctica institucional y cultural del reconocimiento en la Lima virreinal, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y Andrés MORENO MENGÍBAR

Poder y prostitución en Sevilla (Siglos XIV al XX), 2da. ed., Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

VENEGAS Ramírez, Carmen

Régimen hospitalario para indios en la Nueva España, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.

VICENS HUALDE, María

Juana de Zúñiga o la primera nobleza castellana de América, Ciudad de México, UNAM, 2021.

VIFORCOS MARINAS, María Isabel

“Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial”, en VIFORCOS y LORETO (coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, León, México, Universidad de León, BUAP, 2007, pp. 673-703.

VILACOBA Ramos, Karen María y Teresa MUÑOZ Serrulla

“Las religiosas de las descalzas reales de Madrid en los siglos XVI-XX: fuentes archivísticas”, en *Hispania Sacra*, 62:125 (ene.-jun. 2010), pp. 115-156.

VILAR Vilar, Enriqueta y María Justina SARABIA Viejo (eds.)

Cartas de Cabildos Hispanoamericanos. Audiencia de México, vol. 1, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1985.

ZARRI, Gabriella

“La viuda cristiana: Reglas y experiencias de vida en algunos estados italianos del siglo XV”, en RAMOS MEDINA (comp.), *Viudas en la historia*, México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, 2002, pp. 37-48.

“Introduzione” en ZARRI (ed.), *Storia della direzione spirituale*, vol. 3 (L’età moderna), Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 5-53.

ZAVALA, Silvio,

Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia (Extractos de documentos del siglo XVI), México, Archivo General de la Nación, 1984.