

La percepción de clase y casta en las visiones de los *falsos místicos* en el México colonial

Nora Jaffary
University of Northern Iowa

Palabras clave: alumbrados, visiones, misticismo, calidad, género

Durante el periodo colonial la elite novohispana construyó una elaborada red de legislaciones, prácticas y creencias, diseñadas tanto para apoyar como para legitimar una jerarquía social basada en rígidas demarcaciones de clase y casta. Inicialmente, el acceso a los puestos más elevados de la burocracia colonial, de las instituciones eclesiásticas y de las redes de la burocracia, estaba restringido a los peninsulares y en el curso de los siglos XVI y XVII se abrió también a los criollos. La elite española, amenazada por la expansión demográfica y económica de la población colonial —compuesta por mezclas raciales—, instrumentó diversas medidas para restringir el acceso de este grupo al poder.¹

¹ El Real Decreto de 1549 es una expresión anterior de este intento de establecer restricciones; éste declaraba que “a ningún mulato, ni mestizo, ni persona que haya nacido fuera de matrimonio, puede permitírsele que tenga indios en encomienda”, Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Brown and Company, 1967, p. 43. Para algunas discusiones en torno a la estructura de la jerarquía económica y racial de la Colonia, pueden consultarse las obras clásicas de John Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1978 y Jonathan Irvine Israel, *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press, 1975. Agradezco al Consejo de Investigación y Ciencias Sociales de Canadá, y a la Biblioteca John Carter Brown, su apoyo durante esta investigación.

Frente a los intentos de parte de la elite colonial para preservar esta rígida estructura, la realidad de la vida en la Colonia era mucho más compleja. Algunos mestizos y mulatos, por ejemplo, lograron amasar fortunas considerables, como rancheros o propietarios de haciendas; otros lograron ocupar posiciones de poder dentro de la burocracia colonial.² Los planos de la imaginación y de la auto-percepción que poseían los habitantes de la Nueva España les ofrecían otros ámbitos en donde les era posible gozar de cierta flexibilidad con respecto a la jerarquía basada en la raza y en el estrato social, promovida por la elite española.

En este artículo estudiaré algunos ejemplos de la manera en que un grupo particular de plebeyos que vivían en el México colonial veía a su sociedad —y a las posiciones que ocupaba dentro de ella—, en términos de clase, casta y autoestima: un grupo de referencias denotadas de manera concisa en el término calidad.³ En particular, me abocaré a la manera en que su participación dentro de un conjunto específico de prácticas espirituales afectó la formación de estas percepciones. Algunos materiales tomados de los juicios de la Inquisición, analizados en este trabajo, revelan que al menos algunos de los miembros de “los estratos más bajos” de la Nueva España se percataban claramente y eran críticos del modelo colonial de una jerarquía social basada en la posesión de la virtud de la hispanidad blanca. Sin embargo, el contexto espiritual en el que se expresó esta autoconciencia determinó que sus percepciones no condujeran a un compromiso con ideas o actividades más radicales.

Entre 1597 y 1803, la institución de la Santa Inquisición de la Nueva España investigó a casi un centenar de hombres y mujeres por los crímenes de ser ilusos y alumbrados (fingidores de experiencias místicas). El tribunal condenó a poco menos de la mitad de los casos denunciados.⁴ Muchos de los acusados eran

² Pedro Carrasco escribe, por ejemplo, en torno al caso de un descendiente de raza mezclada de la nobleza azteca que se desempeñó como virrey a fines del siglo xvii. “Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony”, en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1997, pp. 87-103.

³ Pilar Gonzálbo Aizpuru basándose en un trabajo anterior del historiador Robert McCaa, señala que este término abarca consideraciones de raza, dinero, ocupación y respetabilidad individual y familiar. Véase su texto *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, p. 13.

⁴ Las fuentes para este artículo provienen de la Inquisición, Ramo de la Ciudad de México, Archivo General de la Nación (en adelante AGN). De los 95 casos denunciados ante el tribunal, 44 (46%) desembocaron en condenas. Para las transcripciones publicadas de las porciones de tres de estos juicios, véanse Dolores Bravo (ed.), *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España (siglos xviii y xix)*, México,

mujeres legas o beatas. La mayoría eran españoles, pero algunos de ellos eran mestizos o mulatos.⁵ La mayor parte de los hombres acusados eran clérigos españoles, cuya culpabilidad se ubicaba en el apoyo financiero y espiritual que habían proporcionado a estos supuestos místicos. Además de este grupo, el tribunal también investigó a diversos hombres legos pobres, beatos y ermitaños quienes, como las mujeres, afirmaban ser visionarios.⁶

El propósito último de la experiencia mística es la unificación del alma del místico con Dios. Cuando se alcanza este estado, se habla de un matrimonio espiritual, que sólo puede lograrse una vez que el místico ha vencido el obstáculo de su propia concepción orgullosa del ser, con el fin de abrir el camino a la abrumadora presencia de Dios en el alma.⁷ El misticismo es normalmente denotado por la experiencia de una gama de fenómenos paramísticos, —visiones y conversaciones con Dios u otros miembros de la corte celestial, milagros, profecías, enfermedades sobrenaturales, paroxismos, sueños de éxtasis y ataques de posesión diabólica— que se entienden como manifestaciones físicas de la jornada mística hacia la unión con Dios.

Dada la naturaleza inherentemente privada y espiritual de las experiencias místicas, la Iglesia institucional nunca ha podido regularlas a su antojo. Pero desde el periodo de la Alta Edad Media, cuando el misticismo empezó a convertirse en

Universidad Autónoma Metropolitana, 1984; y Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas, María Lucía Celis – Beatas embaucadoras de la Colonia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

⁵ De los 95 acusados, diez estaban identificados como no-españoles (siete *mestizos*, una *castiza* y dos *mulatos*). Dado que estoy interesada en estudiar la manera en que los no-españoles percibían la jerarquía social de la Nueva España, en este artículo me concentraré en las pruebas obtenidas de estos diez casos, con particular énfasis en dos casos —los de María Cayetana Loria y Gertrudis Rosa Ortiz— que contienen la discusión más amplia de las cuestiones raciales.

⁶ La cantidad de acusaciones en contra de hombres y mujeres fue más o menos similar. De un total de 95 denuncias, 46 fueron en contra de mujeres y 49 en contra de hombres. De las mujeres, 23 eran *beatas*, 16 eran mujeres legas y siete eran monjas. De los hombres, 32 eran sacerdotes o frailes, diez eran legos y siete eran *beatos* o *ermitaños*.

⁷ En la tradición del cristianismo occidental, el misticismo fue un fenómeno mayoritariamente femenino. En torno a éste durante el medioevo, véase el trabajo de Caroline Walker Bynum, *Holy Feast, Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1982; y *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991. Véase así mismo, Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa*, Filadelfia, The University of Pennsylvania Press, 1995. Acerca de esta tradición en la Nueva España, véase Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997.

un componente significativo de la experiencia religiosa dentro del cristianismo occidental, la Iglesia reconoció la necesidad de una regulación en ese ámbito. La espiritualidad mística representa potencialmente una grave amenaza a la Iglesia, puesto que la pretensión por parte de los místicos de tener un acceso directo con Dios a través de la mente, el espíritu y el cuerpo, conlleva a la negación de la necesidad de los oficiantes y de los ritos de la Iglesia. Incluso santa Teresa de Ávila (1515-1592), la mística más celebrada de España y de sus colonias durante los siglos XVII y XVIII, fue objeto de una investigación inquisitorial para determinar su legitimidad.⁸

La desconfianza de parte de la Iglesia católica, que se remontaba siglos atrás, se volvió incluso más profunda bajo el clima de la Reforma, cuando el catolicismo se vio obligado a defenderse frente a las prácticas protestantes que alentaban la posibilidad de vínculos personales con Dios. De hecho, la persecución de parte de la Iglesia católica durante el siglo XVI, de un grupo de místicos llamados “los alumbrados”, vino como resultado directo de la creciente intolerancia católica hacia las prácticas místicas reformadas, que la jerarquía de la Iglesia había abrazado inicialmente a la vuelta del siglo XVI.⁹ En América Latina, durante el periodo de la Contrarreforma, el papel de la Iglesia como agente de la Corona y representante de la presencia imperial de España en el Nuevo Mundo, añadió nuevas dimensiones al escrutinio al que sometía la Iglesia a los místicos, dentro del contexto de la dinámica religiosa, social y racial particular de las colonias.

Si bien la participación en el campo de la mística fue tradicionalmente la única área dentro del cristianismo donde las mujeres pudieron asumir papeles protagónicos, el número de mujeres canonizadas por la Iglesia, debido a sus logros místicos, declinó de manera significativa después del siglo XVII. Durante el periodo de la Contrarreforma, los candidatos que Roma eligió con mayor frecuencia para su canonización eran del sexo masculino, pertenecían a órdenes religiosas establecidas

⁸ En torno a la investigación de santa Teresa por el tribunal, véase Enrique Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972. Con el propósito de examinar las profecías de Juana de Arco (1412-1431), fue desarrollado por el teólogo John Gerson el primer código sistemático para investigar a los místicos. Véase Pascal Boland, *The Concept of “Discretio spiritum” in John Gerson’s “De Probatione Spiritum” and “De Distincione Verarum Visionum a Falsis”*, Washington, Catholic University Press, 1959.

⁹ Sobre la transformación de las percepciones de los alumbrados en España a principios del siglo XVI y mediados del XVII, véase Melquíades Andrés Martín, “Alumbrados, Erasmians, Lutherans and Mystics. The Risk of a More ‘Intimate’ Spirituality”, en Ángel Alcalá (ed.), *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, Boulder, Social Sciences Monographs, 1987, pp. 457-494.

y provenían de los países poderosos de Europa occidental.¹⁰ Ninguno de estos atributos, huelga decir, eran características de la mayoría de las personas presentadas ante la Inquisición en la Nueva España, que pretendían haber tenido experiencias místicas auténticas.¹¹ La probabilidad de que algunos miembros de este grupo recibieran la aprobación institucional de la Iglesia, se vio incluso más disminuida dentro del contexto de la sociedad colonial. Además de no pertenecer al grupo demográfico que tenía más probabilidades de recibir la aprobación institucional de sus experiencias místicas, en términos de sexo, afiliación institucional y lugar de nacimiento, las candidaturas de quienes pretendían ser místicos *bona fide* en la Nueva España, se volvieron incluso más problemáticas debido a la compleja dinámica racial y religiosa de la Colonia.

Para la época en que la Inquisición mexicana, durante los siglos XVII y XVIII investigó a ilusos y alumbrados, las energías de la Corte colonial estaban encaminadas a reforzar la adhesión de españoles y castas a las prácticas cristianas obligatorias. La Inquisición mexicana se había alejado de la versión española de fines del siglo XV, como un agente de la consolidación católica frente a las tradiciones religiosas no cristianas del judaísmo e islamismo. Con excepción de la intensa persecución de los cripto-judíos en la Nueva España, entre las décadas de 1620 y 1640, la atención de la Inquisición dentro de la Colonia estuvo dirigida exclusivamente hacia la regulación de la práctica cotidiana de la ortodoxia entre los cristianos, en vez de hacia la persecución de los practicantes de tradiciones religiosas ajenas.¹² La principal preocupación de esta institución, a saber, la vigilancia de la correcta vinculación entre las poblaciones coloniales y el cristianismo, se refleja en los tipos de crímenes que investigaba y castigaba con mayor frecuencia

¹⁰ Peter Burke delinea las tendencias demográficas que caracterizaron a quienes fueron canonizados durante este periodo en "How to be a Counter-Reformation Saint", en Kaspar von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Londres, German Historical Institute, 1984, pp. 45-55.

¹¹ Antonio Rubial García, en su discusión en torno a los *venerables no canonizados* de la Colonia, señala que si bien la pobreza era una virtud que en teoría la Iglesia católica alababa, en la práctica, los individuos que dentro de la tradición cristiana eran reverenciados por su pobreza, habían sido en realidad miembros adinerados de la sociedad que habían renunciado a su riqueza, en lugar de aquellos que habían nacido en la pobreza. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 26.

¹² Richard Boyer, *Lives of the Bigamists. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995, p. 18.

la Inquisición en México. La mayoría de los casos perseguidos eran crímenes religiosos menores, incitaciones, transgresiones sexuales y crímenes civiles.¹³

A diferencia de estas ofensas relativamente menores, el alumbradismo fue definido tanto por los edictos españoles como por los mexicanos, producidos por la Inquisición, como herejía y fueron perseguidos en cuanto tales por los tribunales.¹⁴ En México, los fieles fueron advertidos de la naturaleza herética de quienes alababan a la secta de los alumbrados en los siguientes términos:

[...] la Oración mental está en precepto Divino, y que con ella se cumple todo lo demás [...] Y que los siervos no han de trabajar, ni ocuparse en ejercicios corporales. Y que no se ha de obedecer a Prelado, ni Padre, ni Superior, en quanto mudar cosa que estorve las horas de Oración Mental y contemplación.¹⁵

El edicto también observaba que los buenos cristianos debían preocuparse por quienes afirmaban que ciertos ataques de temblores o de mareos eran indicaciones del amor de Dios. Finalmente, se advertía en contra de los individuos que se consideraban elegidos por Dios para recibir dones místicos, y que creían que “no [tenían] necesidad de hacer obras”. Estas inquietudes de la Inquisición mexicana con la presumida fundación espiritual de los alumbrados —el antinomianismo, una reverencia por la oración mental, y un desprecio por obras espirituales o manuales— fueron manifestaciones de una transferencia directa a México de las preocupaciones que se desarrollaron primero en España en torno a estos grupos.¹⁶ Pero, dentro del contexto colonial, se añadió una mayor complejidad a las preocupaciones del tribunal en torno a este grupo. Sin articulación dentro del edicto de la Inquisición, pero de manera clara en los juicios de los inquisidores y de los calificadores (evaluadores en teología) en contra de los acusados, estaban las dimensiones adicionales en el sentido de que la raza, la clase y el género de los

¹³ Solagne Alberro, *Inquisición y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 205.

¹⁴ AGN, Edictos de la Inquisición, vol. I, fols. 23, 27; II, fols. 84, 101.

¹⁵ *Ibid.*, vol. II, fol. 78.

¹⁶ Sobre la persecución del *alumbradismo* en España, véanse Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1972; Melquíades Andrés Martín, *El misterio de los alumbrados de Toledo desvelado por sus contemporáneos (1523-1560)*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1976; Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1988; y Alistair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain. The Alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co., 1992.

individuos —así como el comportamiento apropiado correspondiente— desempeñaban un papel en la diferenciación entre los místicos auténticos y los falsos.

El padre franciscano Antonio de Arbiol y el misionero jesuita Miguel Godínez fueron dos teólogos cuyas obras eran consultadas frecuentemente por los funcionarios del tribunal mexicano.¹⁷ Un pasaje del tratado de Arbiol de principios del siglo XVIII, “Desengaños mysticos”, registra una conversación que el autor sostuvo con una mujer ilustrada, en torno a la detección de los falsos místicos. Ella afirmaba que la mayor parte de las mujeres que deseaban engañar al mundo con una supuesta santidad, eran de las “órdenes bajas”, y señaló que muy rara vez una mujer de buena sangre caía en la vileza de tales hipocresías. Las mujeres que habían nacido ricas y nobles, afirmó, dado que ya habían alcanzado una posición y estimación estable en la sociedad, no se veían en la necesidad de perseguirlas a través de invenciones. Pero, continuó:

[...] las mugeres pobres, ordinarias, y comunes, como ven, que en teniendolas por virtuosas y santas, todos las alaban, y las dán quanto han menester para la conveniencia de su vida, las engañan fácilmente por este camino el demonio, y por eso salen tantas ilusas, y embusteras de las mugeres comunes, más que de las ricas y nobles.¹⁸

Estos pasajes demuestran que era probable que el tribunal de la Inquisición se ocupara de la santidad mística de las mujeres no españolas y pobres (las que carecían de “sangre noble”), con fuerte desconfianza, incluso antes de haber escuchado las pruebas en su contra. El escarnio de la Inquisición, tanto hacia los pobres, como a los hombres y mujeres de las castas que aspiraban a una legitimidad mística, queda aún más clara en las transcripciones del tribunal. Los inquisidores y otros funcionarios del tribunal comentaban con frecuencia durante los juicios de las personas pobres y no españolas, denunciadas por ser ilusos o alumbrados, que la

¹⁷ El tratado más conocido de Godínez es *Práctica de la Theologia Mystica*, Sevilla, 1682. Miguel Godínez, como observa Jean Franco, era el nombre hispanizado del misionero irlandés Michael Wadding. Jean Franco, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Nueva York, Columbia University Press, 1989, p. 193, nota 8. Antonio de Arbiol es tal vez mejor conocido por sus *Desengaños mysticos a las almas detenidas... perniciosos errores de Molinos*, Barcelona, 1705. Véanse las referencias a sus escritos en los juicios de los *ilusos* y *alumbrados* mexicanos en AGN, Inquisición, vol. 867, exp. 1, fols. 287, 479; tomo 816, fol. 299; tomo 793, exp. 1, fol. 145; tomo 743, exp. 1, fol. 7; tomo 748, exp. 1, fol. 36.

¹⁸ Antonio de Arbiol, *op. cit.*, 1705, p. 78.

espiritualidad de estas partes acusadas estaba bajo fuerte sospecha, no debido a un aspecto particular del contenido de sus visiones, discursos o escritos, sino simplemente porque eran personas de “poca educación”, que carecían de las credenciales sociales adecuadas para aspirar a una veracidad espiritual. Entre otras, éstas fueron algunas de las principales razones del tribunal para descartar las pretensiones de poseer una verdad mística, planteadas por dos beatos del siglo XVII, Pedro García Arias y Juan Bautista de Cárdenas.¹⁹

El papel que podían tener las violaciones a las conductas apropiadas para cada género en la determinación de la culpa de un alumbrado acusado, está ejemplificado en el juicio de fines del siglo XVII de una mujer española, Ana de Zayas.²⁰ Durante este juicio, el padre fray Alonso de Christo declaró ante la Inquisición que estaba loca. Esta caracterización de las acciones de un individuo, según la investigación de la historiadora María Cristina Sacristán, equivaldría, durante este periodo, a descartar la inocencia sobre la base de la locura.²¹ En junio de 1696, los funcionarios del tribunal observaron que el caso se había suspendido porque Ana había sido diagnosticada como “falta de juicio”.²² Sin embargo, apenas un mes después, el caso fue reabierto cuando el tribunal se enteró de que Zayas no estaba viviendo con su esposo. Los inquisidores escribieron al comisario en Puebla, pidiéndole un “informe sobre este punto, con toda claridad y distinción”. El caso de la alumbrada de Zayas fue reabierto sobre la base de su violación a los códigos apropiados de conducta de una mujer respetable. Los documentos de su juicio no son totalmente claros en cuanto a su suerte, pero José Toribio Medina registró que el tribunal la sentenció como culpable y que fue una penitenciada en 1694.²³

Las decisiones de los inquisidores en torno a quién podía ser avalado o no como un místico legítimo, estaban condicionadas parcialmente por las percepciones

¹⁹ AGN, Inquisición, vol. 505, exp. 1, fol. 193 y vol. 623, exp. 1, fol. 89. Para una discusión ulterior de estos puntos, véase Nora Jaffary, “Virtue and Transgression. The Certification of Authentic Mysticism by the Mexican Inquisition”, en *Catholic Southwest. A Journal of History and Culture*, núm. 10, 1999, pp. 9-28 y *Deviant Orthodoxy. A Social and Cultural History of Ilusos and Alumbrados in Colonial Mexico*, Tesis doctoral, Universidad de Columbia, 2000.

²⁰ AGN, Inquisición, vol. 692, exp. 2, fols. 164-315.

²¹ *Ibid.*, fol. 248v; María Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de Michoacán, 1992; y *Locura y disidencia en el México ilustrado, 1760-1810*, México, El Colegio de Michoacán/Instituto Mora, 1994.

²² AGN, Inquisición, vol. 692, exp. 2, f. 273.

²³ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, 1905* (reimpreso en México por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991), p. 364.

que los funcionarios tenían de las capacidades y méritos de quienes aparecían frente al tribunal, en términos de sus atributos económicos, raciales y de género. Estas inquietudes son reflejo de la ubicación del tribunal dentro de una sociedad cuyas elites estaban preocupadas por la preservación de sus estrictas jerarquías sexuales, raciales y económicas. Estas preocupaciones se incrementaron durante el siglo XVIII en relación con el aumento de los grupos étnicos mixtos y su creciente integración a grupos étnicos y clases sociales de más alta jerarquía. Estas inquietudes se expresan de manera muy gráfica, en el campo legislativo, en la Real Pragmática de 1776 (1778), un decreto cuyo propósito era restringir las uniones maritales desiguales, en términos de estatus económico o racial. También se expresaron en el desarrollo, durante el siglo XVIII, de un nuevo género artístico diseñado para educar a los observadores de los peligros sociales de las mezclas raciales sin control: las pinturas de castas.²⁴

Los juicios de la Inquisición a los ilusos y alumbrados durante los siglos XVII y XVIII en México revelan que una de las razones fundamentales por las que el tribunal se sentía amenazado por las pretensiones de legitimidad mística de parte de la gente que no pertenecía a las elites, era que estas pretensiones se basaban en las afirmaciones de los místicos de haber tenido vínculos directos con Dios, la entidad simbólica más poderosa dentro de la sociedad novohispana. Si estas personas podían aspirar a estas alturas de poder en el ámbito de su vida espiritual, ¿qué otros retos podrían plantear a las estructuras convencionales de dominación, en otros campos de su existencia social o política? La preocupación de los tribunales a este respecto se refleja en sus frecuentes comentarios con respecto a las muestras de excesivo orgullo y confianza impropia de parte de los acusados y sus aspiraciones a una intimidad espiritual con Dios. En 1714, por ejemplo, el calificador Joseph de Ponas inició su evaluación condenatoria de las actividades religiosas de la beata española María Manuela Picazo, observando que sus experiencias espirituales tendrían que ser falsas y probablemente eran producto de una ilusión diabólica, porque Picazo era una mujer que carecía de virtudes, de buenos hábitos y porque mostraba una “falta de humildad”.²⁵

²⁴ En torno al desarrollo de las pinturas de castas véase Ilona Katzew, *New World Orders—Casta Painting and Colonial Latin America*, Nueva York, Americas Society, 1996; y con respecto a la *Real Pragmática* y sus implicaciones, véase Patricia Seed, *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988. Existe también la traducción al español: *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial*, traducción de Adriana Sandoval, México, Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991 [Nota de la traductora].

²⁵ AGN, Inquisición, vol. 748, exp. 1, fol. 190v.

Una de las razones por las que el tribunal de la Inquisición se sentía amenazado por los místicos pobres, del sexo femenino, o no blancos, consistía en que, en su aspiración a una unificación divina con Dios, se les percibía como embarcados en una acción de afirmación de su valor en tanto que miembros virtuosos de la sociedad —afirmación que normalmente les era negada en las esferas legales, culturales y sociales de la Nueva España—. La percepción de las posibles implicaciones radicales de las aspiraciones a una legitimidad mística, evidentes en los juicios de ilusos y alumbrados, es producto de las preocupaciones sociales de los funcionarios del tribunal.

Esta inquietud en torno a los efectos potencialmente perturbadores que algunos símbolos inadecuados de la santidad mística podrían tener sobre la población más amplia se refleja en la cambiante actitud institucional de la Iglesia, que comenzó a fines del siglo XVII, hacia las figuras religiosas populares que provenían de ámbitos ajenos a las elites. Mientras que en el siglo XVI y principios del XVII figuras tales como la esclava hindú, Catarina de San Juan (*La China Poblana*) habían sido reverenciadas y aceptadas, tanto en el mundo laico como entre los miembros de la Iglesia institucional, cerca del final del siglo XVII, la Inquisición empezó a prohibir su veneración a través de una serie de edictos. La Iglesia en general cambió su actitud, de una de exclusión, a otra de oposición a la adoración de “los venerables laicos, mestizos o esclavos como Catarina de San Juan, pues los santos sólo podían proceder de los grupos blancos y con preferencia de los estratos eclesiásticos”.²⁶

De modo que la Inquisición, durante el periodo en el que investigaba a los individuos acusados de alumbradismo e iluminismo, desconfiaba crecientemente de las aspiraciones a una santidad religiosa de parte de los miembros marginales de la sociedad. ¿Pero qué sucedía con los místicos mismos? ¿Hay pruebas de que compartieran esta percepción, que tanto preocupaba al tribunal, con respecto a su elevación a posiciones de intimidad espiritual con Dios, que conllevaba ascensos potenciales o reevaluaciones de su valía en los campos de género, economía y raciales, dentro de la sociedad? La Inquisición consideraba a estos pseudomísticos como amenazantes, tanto por razones sociales como políticas; pero ¿era éste asimismo un elemento consciente en las experiencias religiosas de los acusados?²⁷

²⁶ Antonio Rubial García, *op. cit.*, 1999, p. 65.

²⁷ El artículo de Caroline Walker Bynum, “Women’s Stories, Women’s Symbols. A Critique of Victor Turner’s Theory of Liminality”, en Walker Bynum, *op. cit.*, 1991, pp. 27-51, me fue sumamente útil sobre esta cuestión de la perspectiva alternativa de la gente marginal.

Los historiadores sociales y culturales de la América Latina colonial se han empezado a plantear recientemente preguntas en torno a cómo los plebeyos, especialmente los plebeyos no españoles, se veían a sí mismos en términos de su propia calidad. En las discusiones en curso existen diferencias interpretativas considerables sobre esta cuestión. En las dos décadas pasadas, la mayor parte de los académicos rechazaron una interpretación anterior, que suponía que los plebeyos, particularmente las castas, absorbían completamente la perspectiva denigratoria de la elite hacia quienes vivían por debajo de ellos dentro de las jerarquías raciales y económicas, y adoptaban la posición de sus superiores, en cuanto a que eran inútiles y apáticos.²⁸ Recientemente, los historiadores han desarrollado un rango de nuevos modelos para caracterizar las percepciones que los plebeyos tenían de sí mismos.²⁹ Robert Douglas Cope señala que los plebeyos en el siglo XVII, en la Ciudad de México, desarrollaron una subcultura independiente, en la que lograron producir normas y estándares diferentes de aquéllos de la sociedad de elite.³⁰ Cope observa lo siguiente:

Los pobres de las ciudades rechazaban la noción que la élite tenía de una jerarquía racial; en lugar de ello, como en otras áreas de la cultura, los plebeyos mostraban su creatividad redefiniendo la “raza” de una manera que tuviera sentido para ellos y sirviera a sus propósitos.³¹

Otros autores no consideran que los plebeyos rechazaran de hecho la jerarquía racial y económica del México colonial, sino piensan más bien que la modificaban y aplicaban a los contextos particulares dentro de los cuales vivían. Lyman Johnson,

²⁸ Robert Douglas Cope considera a Eric Wolf, un escritor activo durante la década de 1960, como uno de los escritores que adoptó esta posición del estatus denigrativo. Véase su libro *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, p. 6.

²⁹ La colección de Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998, ofrece un rango de interpretaciones útiles en torno a esta cuestión.

³⁰ Robert Douglas Cope, *op. cit.*, 1994, pp. 34, 84-85. Esta idea de la percepción racial también ha sido sugerida en el iluminador estudio de la historia de la vida de un mulato muletero del siglo XVII; véase “Miguel Hernández, Master of Mule Trains”, en William B. Taylor y Kenneth Mills (eds.), *Colonial Spanish America. A Documentary History*, Wilmington, Delaware, Scholarly Resources Inc., 1998, pp. 125-131.

³¹ *Ibid.*, pp. 84-85.

Sonya Lipsett-Rivera y Richard Boyer se han distanciado de la idea de que los valores que sostenían los plebeyos eran meras extensiones de los que proyectaban hacia ellos las elites. No obstante, afirman que los códigos de honor basados, entre otras cosas, en valores asociados a los estatus raciales y económicos, ciertamente no operaban dentro de los “órdenes bajos” de la América Latina colonial. Johnson y Lipsett-Rivera escriben que

[...] los hombres y las mujeres en los rangos más bajos de la sociedad, estaban muy conscientes de sus posiciones sociales y se diferenciaban entre sí, de manera común, sobre la base del ingreso, el género, la raza, la ocupación y el estatus familiar. Estas diferencias servían a menudo como sustitutos para el honor, y distribuían tanto a los individuos como a las familias de las clases plebeyas, dentro de una jerarquía de supuestos méritos.³²

La modificación de la posición anterior con respecto a los plebeyos y su reproducción de las concepciones de la elite implícitas en el modelo de estos autores consiste en negar que la idea de que las órdenes más bajas seguían la línea de las elites, al descartar a su propio sector por considerarlo como una masa indiferenciada de seres sin valor. Más bien, desarrollaron una jerarquía matizada dentro de sus propias comunidades, con el fin de evaluar el estatus de cada individuo. Estos autores sugieren que los valores plebeyos y de las elites no tenían un significado distintivo al considerar una persona u otra, sino más bien que la diferencia clave residía en las escalas alternativas que desarrollaron los plebeyos para evaluar a las personas dentro de sus propias comunidades, considerando que tenían mayor o menor estatus.³³

La evidencia de los juicios, durante el siglo XVII, de ilusos y alumbrados, dado que contienen información sobre cuestiones espirituales, añade una nueva perspectiva a esta cuestión de autoevaluaciones de parte de los plebeyos. Hay

³² Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (eds.), *op. cit.*, 1998. Boyer plantea cuestiones similares en las páginas 156 y 161 de la misma colección.

³³ Johnson ofrece una modificación a esta interpretación, en su artículo sobre el zapatero mestizo Francisco Baquero, del siglo XVIII, donde argumenta que Baquero estaba dispuesto a suscribir el sistema de valores raciales de las elites coloniales, siempre y cuando considerara que esta ideología lo podía beneficiar. Cuando le quedó claro que no podía obtener ninguna ganancia del sistema, rechazó el racismo elitista y apoyó un movimiento que promovía los derechos de las castas. Véase Lyman L. Johnson, “Francisco Baquero: Shoemaker and Organizer”, en David G. Sweet y Gary B. Nash (eds.), *Struggle and Survival in Colonial America*, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 86-101.

algunas pruebas dentro de los juicios, en el sentido de que las personas de los bajos órdenes que comparecieron ante la Inquisición para responder a cargos del ámbito espiritual —como otros plebeyos investigados por los autores citados—, ciertamente se percataban de los códigos relativos a los estatus que operaban dentro de sus comunidades. Estas pruebas sugieren que los códigos, como argumentan Johnson, Lipsett-Rivera y Boyer, eran similares a los que enmarcaban a la sociedad de las elites. Ello queda ejemplificado, por ejemplo, en el juicio de 1712 a la ilusa y beata española María Manuela Picazo, quien vivía de limosnas y de los ingresos que obtenía como costurera, y dijo al tribunal durante su primera audiencia que aun cuando provenía de una familia pobre, su padre se había negado inicialmente a la petición de mano de parte de su entonces pretendiente, con base en “la desigualdad de los oficios de platero que tenía el dicho su padre a golillero que tenía el dicho su marido”.³⁴

Aun cuando los plebeyos que aparecieron frente al tribunal algunas veces aplicaron los sistemas de evaluación de la calidad de los demás, basados en los códigos de evaluación de las elites, en otras instancias eran capaces de criticar estos códigos. Esto sugiere que sus actitudes eran más cercanas a la descripción de Cope en cuanto al rechazo plebeyo a los estándares de las elites. Los juicios de las dos ilusas de casta, del siglo XVIII, Gertrudis Rosa Ortiz y María Cayetana Loria, ofrecen algunos ejemplos detallados de este tipo de críticas.

Ortiz compareció por primera vez frente al tribunal en la primavera de 1723, después de que uno de sus funcionarios recibió una copia de una carta que ella afirmaba había sido inspirada por Dios. Ortiz testificó que había aprendido que Dios “tiene llevada la Vara de su divina Justicia que está para acabar con este reyno con centellas de fuego”.³⁵ Ortiz, que se autocalificaba como analfabeta, había dictado el presagio a su hermano, quien hizo varias copias del mismo. Después de elaborar una lista de algunas de las personas que la habían apoyado, Ortiz pegó el mensaje en las paredes cercanas a las principales iglesias y conventos de la Ciudad de México. El mensaje, que afirmaba que la piedad laxa y la degradación moral de los habitantes de la Colonia había provocado la ira de Dios, estaba dirigido específicamente a las cabezas corruptas de la elite espiritual de México. Ortiz también había tomado la precaución de enviar copias de su ominosa visión tanto al virrey de la Colonia como al arzobispo.

³⁴ AGN, Inquisición, vol. 703, exp. 1, fol. 121.

³⁵ AGN, Inquisición, vol. 805, exp. 1, fol. 3.

Ortiz se identificó a sí misma como mestiza, pero algunos testigos en otros momentos de su juicio, dijeron que era “al parecer India” y también “algo prieta”.³⁶ Estas descripciones sugieren que Ortiz era, posiblemente, una mezcla de las etnias española, india y africana, o bien que asumió diversas identidades étnicas en distintos contextos. Ella le dijo al tribunal que su padre fue un tintorero que había mantenido a su familia vendiendo trapos en las calles de México.³⁷ Explicó que durante la mayor parte de su vida había vivido de la caridad de sus conocidos, tanto ricos como pobres, y observaba “que es cierto le han dado más los pobres que los ricos”.³⁸ Pese a su baja posición social, sin embargo, Ortiz era una mujer capaz de infundir asombro, de manera que logró convencer de sus dotes espirituales a un amplio grupo de seguidores tanto de su comunidad inmediata como fuera de ella. Además de recibir donaciones de algunos de sus vecinos más pobres, Ortiz también logró conservar determinados patrocinadores de algunas de las capas más altas de la sociedad colonial, incluyendo a la prestigiosa esposa del trigésimo cuarto virrey de la colonia, la duquesa de Albuquerque, así como a algunos de los acompañantes de la duquesa en la corte virreinal.

El juicio de Ortiz es intrigante porque cuenta la historia de una persona de los bajos órdenes que logró conseguir el patrocinio espiritual y financiero de ricos y poderosos miembros de la élite colonial. Pero también es interesante porque contiene un conjunto de visiones fascinantes con respecto a los estatus raciales, sociales y espirituales, a partir de los cuales es posible empezar a vislumbrar la manera en que esta mujer pobre concebía a su sociedad. Se pueden examinar las percepciones de Ortiz, si se intenta deslindar cuáles son los elementos en sus visiones que pueden haberse derivado de fuentes visuales u orales convencionales, y cuáles elementos, por otra parte, eran sus propias adiciones —elementos desarrollados presumiblemente a partir de sus propias experiencias, observaciones e imaginación.³⁹

La primera de las visiones de Ortiz en las que se ocupa explícitamente de la cuestión de la raza, era una modificación de una de las imágenes más ampliamente diseminadas en el léxico del arte cristiano novohispano: la representación de la

³⁶ *Ibid.*, fols. 12, 13, 208, 210.

³⁷ AGN, Inquisición, vol. 805, exp. 1, fol. 21.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Al emplear esta metodología, diseñada para descubrir los *filtros culturales* que operaron entre los insumos de las ideas e información de Ortiz y la producción de su perspectiva religiosa propia, intento seguir el camino planteado por Carlo Ginzburg en su innovador estudio de la historia religiosa popular, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, Nueva York, Penguin Books, 1982.

crucifixión de Cristo.⁴⁰ La descripción de Ortiz de su visión de la crucifixión contiene muchos elementos estándares en las descripciones convencionales de la escena. Empezó afirmando que había visto a Cristo clavado en la cruz y suspendido sobre la Ciudad de México, con una muchedumbre de dolientes debajo de él. Pero su visión también contenía algunos detalles específicos que no era probable que provinieran de las fuentes posibles escritas o visuales a las que ella pudo haber estado expuesta. Detallaba, por ejemplo, cómo, en su visión, el precioso líquido que fluía del costado de la herida de Cristo parecía ser más agua que sangre. Luego explicaba cómo esta agua, durante el tercer año en que tuvo esta visión, se transformaba en perlas gruesas y blancas.⁴¹ El otro elemento particular de la visión de Ortiz era que, al mismo tiempo que percibía la verdadera naturaleza de la sustancia que fluía de la herida del costado de Cristo, pudo también evaluar de manera más clara la demografía de los beneficiarios del don de Cristo. Ella dijo al tribunal que “distinguí mejor que antes las gentes que recibían este beneficio, y conozió que había hombres, y mugeres, y caras blancas y prietas entre ellos”.⁴² Varios años después de haber tenido esta visión, Dios le habló a Ortiz, y le explicó que la aparición había sido una representación de la conversión de los infieles.⁴³

Al narrar su segunda visión ante el tribunal, que se relacionaba con la raza, Ortiz explicó que durante varios años no había podido comer nada, debido a una serie de visiones que había tenido. Precisamente en el momento de intentar consumir comida, se percató de que cualquier sustancia que estuviera en su plato se había convertido en masas serpenteantes de hormigas, gusanos y otros insectos.⁴⁴ La incapacidad de ingerir alimentos, descrita en los términos de Ortiz como un ejemplo típico de ayuno de inducción divina, no era un medio inusual a través del cual las

⁴⁰ Con respecto a las imágenes místicas ortodoxas en el arte cristiano, tanto durante la Colonia como en los siglos XVII y XVIII en España, véase *Arte y mística del barroco, Colegio de San Ildefonso*, marzo-junio de 1994, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Departamento del Distrito Federal, 1994.

⁴¹ AGN, Inquisición, vol. 805, exp. 1, fols. 31v-32.

⁴² *Ibid.* Ortiz repite este tipo de información detallada con respecto a la identidad étnica de los beneficiarios de los dones de la cristiandad, en una visión posterior que describió al tribunal, sobre un viaje que realizó su alma a tierras lejanas para acompañar al padre Marxil en sus empresas misioneras. Había ayudado a Marxil, afirmó, en su trabajo de predicación a muchos hombres y mujeres, sin saber “si son negros o blancos”, AGN, Inquisición, vol. 805, exp. 1, fol. 69. Ortiz pudo referirse a Margil de Jesús, un misionero franciscano de fines del siglo XVII y principios del XVIII, que viajó a Guatemala, Zacatecas y Texas.

⁴³ AGN, Inquisición, vol. 805, exp. 1, fol. 32.

⁴⁴ *Ibid.*, fol. 33v.

mujeres místicas demostraban su santidad o expresaban su amor a Dios.⁴⁵ El aspecto poco común de la experiencia de Ortiz, sin embargo, reside en las transformaciones que experimentó en su propio cuerpo, de manera simultánea a la transformación de sus alimentos. Mientras observaba cómo se alteraba su comida en sustancias incomedibles, Ortiz se percataba de que su propio cuerpo también se transformaba en el de una mujer negra, una “conversión” que a ella le podría parecer creíble, debido a un posible componente de sangre negra dentro su constitución étnica. Ortiz le dijo al tribunal que podía “verse a sí misma convertirse en negra, atezada, y ve las manos de este color, pero no se ha visto la cara en el espejo, aunque tentándose la cabeza ha sentido y reconocido que tenía pasas, y el pelo, revuelto como las negras”.⁴⁶

Ortiz informó a su confesor de este conjunto de visiones, y él le dijo que ella no era negra, y que considerarse así “era tentación del demonio”.⁴⁷ Poco tiempo después, sin embargo, Ortiz afirmó haber recibido otro mensaje de Dios, quien le explicó estas experiencias. Dios le dijo: “hija mía, todo ese tiempo que padecistes en no comer con esos animalejos y bolverte Negra, yo lo permitía”.⁴⁸ Dios también le dijo que había enviado al diablo a hacerle estas cosas, por la “mayor honra de la iglesia mía” y para el mejoramiento de su alma.⁴⁹

En la tercera de las visiones de raza, Ortiz se refirió ante el tribunal a un periodo de varios años antes, durante los cuales había visto

[...] un caballo muerto, á quien despedazaban muchos perros con gran rabia, y habiendo llegado a la iglesia se continuó la visión estando en oración, y habiendo comulgado, se le dixo por el Señor en la forma acostumbrada ya referida que el caballo muerto era el alma de una esclava, mulata que lo era de Doña Mariana Terán viuda, ya difunta, en cuya casa entraba con familiaridad, y que a la dicha mulata, la havía castigado su ama y la tenía en un obraje con prisiones, castigándola más, y que echava muchas maldiciones la esclava, pero no había renegado de Dios aunque estaba mui cerca de hacerlo y desesperarse, o aorarse, y que si se moría se la llebarían los diablos, y la tratarían como los perros al caballo.⁵⁰

⁴⁵ Véanse Walker Bynum, *op. cit.*, 1982 y Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

⁴⁶ AGN, Inquisición vol. 805, exp. 1, fol. 34.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, fols. 34-34v.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, fols. 41v-42.

Ortiz quedó tan horrorizada por esta aparición, que trató de convencer a Terán de que liberara a la mulata de su castigo. Terán se negó y Ortiz continuó experimentado sus visiones. Su confesor le aconsejó a Ortiz que contara su visión a otro sacerdote, don Hipólito de Acosta. Aparentemente, Acosta aceptó la veracidad de su visión y le pidió a Terán que liberara a su esclava, lo cual hizo, con reticencia.

Las visiones místicas de Gertrudis Rosa Ortiz, de negros y mulatos, contienen ricos materiales a partir de los cuales es posible reconstruir su concepción, tanto de la jerarquía racial de su sociedad, como de los posibles papeles que otros plebeyos pudieran desempeñar dentro de la práctica de la religión cristiana. Las tres visiones de Ortiz contienen numerosas divergencias, en términos religiosos, de las descripciones ortodoxas de las elites con respecto a los negros. La innovación más significativa de las experiencias visuales de Ortiz era la inclusión misma de negros como actores y participantes centrales en los encuentros religiosos. Se puede observar, por claves particulares dentro de su juicio, así como por el hecho de que era analfabeta, que la imaginería visual proveniente del arte religioso probablemente era la influencia de primera mano más importante en la conformación de la imaginación religiosa de Ortiz. Ella lo reconoció varias veces en el curso de su juicio y comentó en particular sobre algunos aspectos de las visiones, que semejaban pinturas que había visto antes. Al describir algunos demonios que había contemplado en una visión, afirmó, por ejemplo, que se le aparecían en formas horribles, como las que había visto a los pies de san Miguel en las pinturas sobre el juicio final.⁵¹

Si bien aparecen con frecuencia como actores centrales en sus visiones, es altamente improbable que Ortiz haya visto otras caracterizaciones de negros en el arte religioso del México colonial, en el cual los negros estaban prácticamente ausentes. Las pinturas peyorativas con respecto a la casta eran el único género artístico que incluía con frecuencia a los negros en el mundo colonial. Mientras las visiones de la imaginación religiosa ortodoxa pintadas en el arte colonial excluían a los descendientes de negros de la paleta mística, Ortiz subrayaba su participación en la misión divina de Dios. En sus visiones, Ortiz afirmaba, por tanto, la validez de incluir a negros como actores potenciales y beneficiarios de experiencias cristianas.

⁵¹ *Ibid.* En otro momento describió la Trinidad, rodeada por ángeles, y comentó que “todos estaban en su traje como se pintan ordinariamente”. *Ibid.*, fol. 79. El hecho de que las obras de arte religioso y público puedan considerarse como representativas de la ortodoxia y quedar sugerido, entre otras cosas, por el hecho de que todos los artistas comisionados para ejecutar estas obras habían tenido que pasar primero por una serie de exámenes, que daban fe de la convencionalidad de su teologismo.

En su primera visión, la cuestión de la participación dentro del cristianismo de los negros es incluso más explícita. Una de las características únicas de esta imagen, donde los preciosos líquidos de Cristo fluían directamente a la boca de las personas blancas y negras reunidas bajo él, es la ausencia de un símbolo que represente la presencia mediadora de los clérigos en este rito. Las imágenes de los fluidos del cuerpo divino —usualmente la leche de la Virgen María o la sangre de Cristo— que pasan a la boca de los fieles, es un tema ubicuo en el arte cristiano.⁵² Pero los recipiendarios de estas bendiciones se caracterizaban normalmente como miembros de la Iglesia institucional, o bien como seres celestiales en sí mismos (por ejemplo, la Virgen amamantando a Cristo). Si los fluidos pasaban a un cuerpo más amplio de la congregación, en una caracterización simbólica del sacramento de la Eucaristía, éstos debían estar mediados por la Iglesia, representada a menudo por un clérigo que recibía la sangre de Cristo en un cáliz, antes de presentarlo a los legos para que la beban. En la versión de Ortiz, el fluido —como otras visiones místicas de la propia Ortiz— no es administrado por un oficiante de la Iglesia, sino que pasa directamente a la boca de los legos. Esto sirve, simbólicamente, para levantar a los legos —incluyendo, en su visión, a los legos negros—, a un estatus equivalente al de un oficiante de la Iglesia.

Ortiz eleva las cualidades asociadas con la negritud a un grado incluso más alto, en su segunda revelación. El elemento central de privación en su visión era que ella, una mestiza, había sido transformada en una mujer negra, con ayuda de la intervención divina (y demoníaca).⁵³ La visión de Ortiz es particularmente significativa dentro del contexto de la creciente preocupación entre las elites coloniales, con respecto a la supuesta facilidad de las castas para transformar sus identidades raciales y asimilarse a la sociedad blanca. Pero, de manera intrigante, Ortiz no consideraba que su propia transformación racial tuviera lugar de la misma manera en que la sociedad de la elite temía podía ocurrir. En lugar de convertirse en una mujer blanca —purificándose espiritualmente y elevándose socialmente a sí misma a través de su blancura—, Ortiz se transformó en una mujer negra. Esta inconsistencia sugiere de nuevo que los valores y significados que esta mujer mestiza y plebeya asociaba con la blancura y la negrura, pueden haber divergido

⁵² Véanse los escritos de Caroline Walker Bynum, así como los de Sabine MacCormak, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

⁵³ Fernando Cervantes discute cómo, para el siglo xvii, el diablo se había convertido en una figura imperativa en la demostración cristiana de la virtud, en *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.

de los que tenía la clase gobernante española. La imaginación de Ortiz, al menos en la medida en que pertenece a la jerarquía social de la Colonia, no estaba constituida meramente por una reflexión de las aspiraciones y temores generados por la elite.

Si bien Ortiz eleva las connotaciones de la negritud, también la asocia en su visión con el sufrimiento físico. Junto a la privación de su capacidad para consumir comida, fue transformada en una mujer negra. Es posible que Ortiz aludiera aquí a los sufrimientos materiales que los negros habían tenido que experimentar durante la Colonia —una lectura apoyada por su tercera visión racial, donde se condenaba el duro tratamiento a los esclavos negros en la Nueva España, por considerarlos no cristianos. Hay otro comentario en torno al sufrimiento asociado con la negritud implícito en el mensaje que Dios le envió a Ortiz. Dios le reveló que, más que considerar su sufrimiento como un terrible fin en sí mismo, ella debería glorificarse en su privación y transformación —ordalías que le habían ayudado a purificar su alma para su “mayor honor”. En una manera reminiscente de los propósitos redentores de los místicos europeos y sus privaciones físicas, el sufrimiento de Ortiz, asociado en su visión con la negritud, adquiere una connotación de salvación.

Las transcripciones del juicio de María Cayetana, otra ilusa a la que la Inquisición mexicana persiguió a fines del siglo XVIII, también contienen diversos episodios fascinantes que caracterizan las percepciones de una mulata lega, tanto dentro de la estructura racial y económica en la que vivía, como de su influencia sobre su imaginación espiritual. A diferencia del juicio de Ortiz, la mayoría del material que documenta las experiencias religiosas de Cayetana no se deriva de las descripciones de las visiones que contó al tribunal. En su caso, el material se localiza en una biografía espiritual que su confesor, Ángel Vázquez, registró de su vida, años antes de que empezara su juicio.⁵⁴ La cuestión de la raza no ocupa un lugar importante en estos rastros de la imaginación religiosa de Cayetana, como ocurre en las visiones de Gertrudis Rosa Ortiz. Pero la vida de Cayetana contiene una cantidad de descripciones y milagros ilustrativos que permiten adentrarse en sus concepciones sobre el contexto social estratificado en el que vivía. De nuevo, como en el caso de las visiones de Ortiz, se puede comparar la manera en que estos fenómenos están representados en su vida, con milagros y visiones descritos en fuentes más ortodoxas, con el fin de evaluar las influencias sobre, y las innovaciones dentro de su espiritualidad mística.

⁵⁴ AGN, Inquisición, vol. 1173, fols. 2-52.

Cayetana era una viuda de 44 años cuando se presentó ante el tribunal, en marzo de 1778. Su padre había sido un “texedor y sobrestante” en las obras del Convento de la Encarnación.⁵⁵ Había nacido en la Ciudad de México, pero después de la muerte de sus padres había vivido en otros pueblos del centro de México, incluyendo Guadalupe e Ixmiquilpan. Durante su juventud, algunos parientes le habían ayudado a sostenerse, pero cuando maduró, Cayetana se había sostenido a sí misma de manera más constante, cocinando, limpiando y cosiendo ajeno. La biografía de Cayetana es el intento de reproducir la vida de una figura espiritual conocida. Estas obras se producían popularmente durante los siglos XVII y XVIII en la Nueva España. Se inicia detallando las virtudes y devoción espiritual de sus padres, y se subraya su asombrosa piedad, notable desde sus primeros años de vida. La biografía de Cayetana delinea algunos de los principales eventos de su vida, pero las descripciones detalladas de los fenómenos milagrosos forman el núcleo de su historia. La Iglesia requería de la verificación de estos fenómenos para evaluar a los candidatos a beatificación y canonización. Con el fin de recibir la bendición de Roma, los candidatos a la santidad tenían que cumplir con tres requisitos: la encarnación de virtudes heroicas, la realización de milagros y la prueba de la preservación sobrenatural de sus cuerpos, después de la muerte.⁵⁶

Es posible familiarizarse con la calidad de los milagros que fueron sancionados por la Iglesia institucional en México, al examinar un sermón que pronunció el padre Antonio Núñez de Miranda, uno de los sacerdotes más celebrados del siglo XVII, en 1678.⁵⁷ El sermón de Núñez discutía un milagro que había ocurrido recientemente e involucraba a unos pancitos horneados para honrar a santa Teresa. Al preparar los pancitos para la santa, Andrea de la Santísima Trinidad, una monja del convento de Regina Coeli, había colocado accidentalmente los panes santos en un jarro de agua. Primero se habían disuelto, pero luego se habían reconstituido de manera milagrosa, en sus formas originales y santificadas. La asombrada monja

⁵⁵ *Ibid.*, fol. 84.

⁵⁶ Donald Weinstein y Rudolph Bell, *Saints and Society. Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 141-142.

⁵⁷ Núñez de Miranda era un calificador del Santo Oficio, rector del Colegio Jesuita de San Pedro y San Pablo en Puebla y confesor, entre otros personajes famosos, de sor Juana Inés de la Cruz. Existe una copia de su sermón en la Biblioteca Brown, en Providence, Rhode Island. Antonio Núñez y Miranda, *Sermón de Santa Teresa de Jesús... Prodigiosa reintegración de sus pancitos*, México, 1678. Antonio Rubial García también se ocupa de este milagro en “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI-XVII”, en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1997, p. 364.

probó los pancitos varias veces, y descubrió, con sorpresa, que fueron capaces de reintegrarse milagrosamente.

En su sermón, Núñez discutía las cualidades de este milagro, y confirmaba su autenticidad. Ahí afirmaba que la consolidación de las partículas en el agua podía explicarse, no por la ciencia ni por las “fuerzas elementares, celestes, ni humanas”.⁵⁸ Concluía que sólo Dios mismo era lo suficientemente poderoso como para producir la reunión de las partículas. La prueba de que el milagro había sido producido por una fuerza divina (en lugar de demoniaca), estaba demostrada, argumentaba Núñez, por el “christiano ajustamento, solida virtud, serio proceder, prudente cautela, y modesta sinceridad de las personas que intervienen en el caso”, así como, en particular, por la “devoción inmemorial” de la madre Andrea.⁵⁹

Núñez también comparó este misterioso suceso con otros ejemplos de milagros que la Iglesia había autenticado. Entre éstos, reconocía: la transustanciación del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo; la resurrección, tanto de Cristo como de Lázaro, y la encarnación del divino Verbo.⁶⁰ Todos estos milagros canónicos se relacionaban con los misterios centrales de la fe católica. Y todos se ocupaban de un tema que figuraba de manera prominente en las expresiones religiosas de ilusos y alumbrados, y que también eran motivo de gran preocupación para los inquisidores que los examinaban: la relación entre el mundo sobrenatural y el mundo material. Todos los ejemplos milagrosos de los que se ocupaba Núñez, incluían la transformación de un objeto de la esfera natural hacia la sobrenatural. El pan, el vino y la carne humana, con la intervención sobrehumana de Dios, se fusionaron con el cuerpo divino, la sangre y la vida eterna misma.

Los milagros canónicos legítimos de los que se ocupaba Núñez, diferían de manera significativa de los milagros que Vázquez registró en la vida de María Cayetana Loria. El primer milagro en la biografía de Cayetana cuenta un hecho que había ocurrido cuando ella era adolescente, cuya intención era incrementar su educación religiosa y estudiar los postulados del cristianismo. Vázquez escribió que Cayetana no había logrado entender completamente el cristianismo porque era analfabeta. Cayetana explicaba a su confesor que en una ocasión se había

⁵⁸ Antonio Núñez de Miranda, *op. cit.*, 1678, fol. 1.

⁵⁹ *Ibid.* Los medios de los que se valió Núñez para determinar si este milagro se producía por fuerzas divinas o demoniacas, eran muy similares a aquéllos empleados por el tribunal de la Inquisición para distinguir entre los místicos *verdaderos* y los *falsos*. Estos medios iban dirigidos a la evaluación de la calidad de las personas que afirmaban haber tenido experiencias místicas.

⁶⁰ *Ibid.*, fol. 3.

molestado mucho por su ignorancia e incapacidad para leer, y le explicaba que, aun cuando sus padres habían intentado enseñarle, nunca había podido aprender a leer ni siquiera las primeras letras de la Cartilla. Luego, dijo,

[...] deseandolo en esta ocasión solo por leer un libro espiritual que le dejó su Director y también para ver en el calendario en que Iglesia se hallaban el Jubileo circular [...] le pidió a mi Señora que si le concedía el saber leer, no leería en toda su vida ningún libro que no fuera devoto y espiritual.⁶¹

Aparentemente, Dios había escuchado la solicitud de Cayetana. Poco después de su plegaria, había tomado un calendario y, milagrosamente, pudo entenderlo. Cayetana practicó apasionadamente sus nuevas habilidades durante varios años, embarcándose en el estudio de innumerables libros que se ocupaban del dogma cristiano. Pero en una ocasión, en lugar de seleccionar un tratado espiritual, había optado por leer el Quijote de Cervantes, una obra prohibida por la Inquisición. Para gran asombro de Cayetana, descubrió que

Poniendose a leerlo no pudo, y cogiendo el libro espiritual que tenía de su Director, lo leió, de que pidió a Dios mil perdones por ver con este prodigio quebrantada la promesa de que la renovó y hasta el día reciente no ha leído libro que no sea devoto y espiritual.⁶²

Hay numerosos elementos impactantes en éste, el primero de los milagros descritos en la vida de Cayetana, que difieren de manera significativa de las maravillas ortodoxas endosadas por la Iglesia católica. Para empezar, el primer milagro de Cayetana implicaba un tipo mucho más mundano de transformación que la mutación de objetos cotidianos en sustancias eternas, divinas y sagradas, como las que habían ocurrido en los milagros de los que Núñez hablaba en su sermón. El acontecimiento sobrenatural que Cayetana experimentó incluía la adquisición, no de una cualidad milagrosa, sino más bien de una habilidad útil: saber leer. Tal vez Cayetana celebraba esta adquisición debido a los beneficios espirituales a partir de los cuales podría beneficiarse. Ella puede haber considerado también la procuración de esta habilidad como productora de resultados potencialmente benéficos en términos de una posible elevación de su estatus social. En

⁶¹ AGN, Inquisición, vol. 1173, exp. 5, fol. 3v.

⁶² *Ibid.*, fol. 4.

cualquier caso, el milagro, ciertamente, implicaba el endoso divino para su inmersión en el reino tradicionalmente masculino del estudio de la teología.

El milagro de Cayetana implicaba la adquisición de una habilidad que normalmente se obtenía a través de medios más convencionalmente mundanos. El milagro, en este caso, no residía en el hecho de que ella hubiera aprendido a leer, sino más bien en los medios a través de los cuales había adquirido esta capacidad. El elemento clave de las ocurrencias prodigiosas ortodoxas descritas arriba, reside en la necesidad de una intervención sobrenatural con el fin de llevar a cabo transformaciones que, bajo circunstancias normales, hubieran sido imposibles. La preservación de la virginidad en una mujer embarazada requiere de una intervención divina. La clave para el milagro es que se requiere del uso de una fuerza sobrenatural para lograr lo imposible.

Este milagro fue diseñado para señalar que las circunstancias en las que ella hubiera intentado aprender a leer —difíciles, tal vez, en términos de sus circunstancias familiares particulares, de precariedad económica, aunada a su falta de tiempo—, hacían casi imposible ese aprendizaje. Puede interpretarse que ese hecho fue creado para subrayar la rareza de que una persona como ella —una mulata pobre— adquiriera una habilidad necesaria para alcanzar una profunda iluminación espiritual, normalmente reservada a personas de una posición social más alta. Finalmente, la prueba de la fuerza de su milagro —su demostrada inhabilidad para leer nada que no fuera literatura religiosa— parece haber sido una manera ingeniosa de demostrar que había quedado incapacitada para pecar. Incluso si hubiera deseado poner fin a su compromiso divino, físicamente era incapaz de hacerlo.

El segundo conjunto de milagros ocurridos en la vida de María Cayetana Loria ilustra su virtud sexual. Son historias de hombres que la asediaron con el objetivo de ejecutar sus fines deshonorosos; pero de esos asedios ella había sido rescatada milagrosamente por la intervención de Cristo. Cerca del principio de su vida, se describe a un pretendiente que asediaba a Cayetana en la Villa de Guadalupe, y que la había presionado continuamente para tener relaciones sexuales con él, al tiempo que ella lo rechazaba sistemáticamente. El asedio se hizo tan agresivo, que Cayetana empezó a ir diario a la iglesia, para rezar ante la imagen del señor de Jalapa, venerado en Ixmiquilpan,⁶³ con respecto a sus tribulaciones. Un día

⁶³ *Ibid.*, fol. 4.

[...] entre muchas de sus súplicas le prometió a dicha imagen que permitiera el quitarle aquel Enemigo, y que le hiciera el favor de poner en ejecución los deseos que desde niña ha tenido de sólo emplearse en su servicio; que si esto concedía, le prometía quedarse en aquel Pueblo sólo dedicada a servirle.⁶⁴

Inmediatamente después de hacer esta promesa a la imagen, Cayetana se asombró cuando supo que su pretendiente de había casado de pronto con una viuda del pueblo, “lo que se efectuó tan pronto que parece increíble pues no sólo se casó, sino luego que se casó, se mudó con su muger al Pueblo de Guadalupe donde es nativo y quedó ya nuestra N. libre de tan sobervio enemigo”.⁶⁵

La vida de Cayetana está pletórica de descripciones de milagros similares, en los cuales Cristo intervino de diversas formas para ayudarla a preservar su castidad.⁶⁶ Existe una diferencia fundamental entre los milagros para la preservación de la castidad de Cayetana y las descripciones de la preservación del honor sexual en las vidas de individuos santificados y endosados por la Iglesia católica en la Nueva España. En las vidas ortodoxas aparecen con frecuencia los retos que enfrentan los individuos para seguir una vida de devoción espiritual. Pero en estos textos, por lo general, los retos adoptan la forma de propuestas de matrimonio, en lugar de solicitudes repetidas para embarcarse en relaciones sexuales. Para citar dos ejemplos, las biografías del reverenciado ermitaño del siglo XVI, Gregorio López y de la monja santificada concepcionista del siglo XVII, la madre María de Jesús, ambas contienen episodios en los que sus protagonistas declinan propuestas matrimoniales con el fin de seguir con sus solitarias vidas espirituales.⁶⁷

Más aún, a diferencia del recuento en el caso de Cayetana, en las vidas de estas figuras religiosas, la decisión de resistir a las tentaciones terrestres y continuar en el camino de la vocación espiritual, se presenta como prueba de su propio ejercicio de virtud, como resultante de la autodisciplina y la pureza de carácter. En la vida de Cayetana, en cambio, la preservación de la castidad no aparece como consecuencia de sus propios esfuerzos, sino —como en el caso de la adquisición de su habilidad para leer— como resultado de una intervención sobrehumana. La

⁶⁴ *Ibid.*, fol. 7v.

⁶⁵ *Ibid.*, fol. 8.

⁶⁶ AGN, Inquisición, vol. 1173, exp. 1, fols. 10, 11v y 27v.

⁶⁷ Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios, Gregorio López: fue su transito*, México, Imprenta de Juan Ruizo, 1613, p. 3; y Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús: Ciudad de los Ángeles*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676, p. 16.

preservación de la castidad de Cayetana, que normalmente caería bajo el dominio del ejercicio de la virtud humana, aparece en su biografía como otro logro para el cual se requería de un milagro. Como en el que le permitió aprender a leer, la fuerza sobrenatural aparece como algo necesario, con el fin de superar las circunstancias que de otro modo imposibilitarían a Cayetana el logro de un objetivo particular. Su vida sugiere, entonces, que sin la intervención sobrenatural, el logro de una vida sexualmente virtuosa —o incluso la reputación de haberlo hecho— era prácticamente imposible para una persona de su posición social. Dado que se requería de la intervención milagrosa para superar los obstáculos diarios a los que se enfrentaba, y que limitaban su posibilidad de ser sexualmente casta, Cayetana implicaba tal vez que poseer la capacidad de superar estos obstáculos no era, de hecho, algo tan cotidiano.

Es posible tener alguna idea del tipo de obstáculos que se le hubieran presentado —así como a su reputación— para vivir una vida virtuosa, a través de un pasaje de su juicio. El pasaje describe un incidente en el que otro pretendiente, un hombre descrito simplemente como *el anciano*, presionó a Cayetana para que tuviera relaciones sexuales con él, después de esconderse en su cuarto, donde la atacó físicamente y la amenazó con un cuchillo. Cuando el tribunal interrogó al confesor de Cayetana con respecto a este incidente, varios años después, los inquisidores alegaron, y Vázquez aceptó, que el incidente probaba que Cayetana carecía de virtud sexual. Los inquisidores le preguntaron a Vázquez por qué Cayetana no había luchado más en contra de su agresor,⁶⁸ y comentaron que en este punto, Cayetana había demostrado que prefería “la vida del cuerpo a la del alma”.⁶⁹ Por su parte, Vázquez estuvo de acuerdo en que, en esta instancia, la virtud de Cayetana había flaqueado. Aun cuando había sido obligada físicamente a tener relaciones sexuales, las autoridades religiosas seguían considerando que le había faltado virtud sexual. La preocupación de los inquisidores con la cuestión de su virtud es aparente en la evaluación que hicieron de la validez de su pretensión a una autenticidad mística. Sus jueces cuestionaron de manera repetida a diversos testigos con respecto a la virtud de Cayetana, y acusaron repetidamente a ella y a Vázquez, de tener relaciones sexuales juntos. El tribunal abrió su acusación en contra de ella, afirmando que era una “muger fanática, embustera notoria” y que sospechaban que se había embarcado en “amor carnal y torpe comunicación”.⁷⁰

⁶⁸ AGN, Inquisición, vol. 1173, fol. 48v.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, fol. 12v.

La intervención milagrosa descrita en la vida de Cayetana como necesaria para la preservación de su castidad, tenía también implicaciones para las discusiones de las posibilidades y restricciones de una vida espiritual. Cayetana, como también sucedió en el caso de su milagro de *lectura*, quería subrayar que el aspecto maravilloso de estos acontecimientos se relacionaba con el hecho de que, pese a que venía de la clase trabajadora y era mulata, había logrado convertirse en una mujer dedicada en gran medida a la contemplación espiritual, lo que no era una opción que normalmente estuviera disponible para una mujer con sus antecedentes étnicos y económicos. La preservación de su castidad, más que el fin milagroso en sí mismo, resultó más significativo, porque demostraba la virtud que ella encarnaba y que la fuerza de esa virtud es lo que le había permitido embarcarse en una vida tal.⁷¹ Esta lectura del significado de los milagros de Cayetana está reforzada por otro pasaje en su *vida*, cuando el “sacerdote desconocido”, don Manuel (una manifestación de Jesucristo), le contó una parábola de cómo era posible alcanzar mejores resultados en las tareas del mundo material, cuando uno seguía una vida espiritual. Le contó una historia de un grupo de gentiles y un grupo de cristianos que competían en el mismo campo de negocios. Los cristianos eran menos inteligentes y menos trabajadores que los gentiles, pero siempre lograban producir mejores bienes y asegurar mejores precios para sus productos que los gentiles. Don Manuel le explicó que ello se debía a que “no hacían otra cosa que todos los días ofrecer sus obras a Dios, oír misa, y trabajar”.⁷² Esta parábola puede revelar la necesidad de Cayetana de justificar las razones por las que se embarcó en cuestiones espirituales, expresadas en relación con el trabajo manual, el tipo de trabajo al que una persona con sus antecedentes normalmente dedicaría su vida.⁷³

⁷¹ Éste es también el caso de muchas otras ilusas investigadas por la Inquisición. Muchas de estas mujeres, como la beata de principios del siglo XVIII, María Manuela Picazo, afirmaron que querían ser monjas, pero que no habían podido serlo, como María, “por que no tenía con qué y no había de aprender a leer”, AGN, Inquisición, vol. 748, exp. 1, fol. 21.

⁷² *Ibid.*, fol. 21v.

⁷³ Otro comentario revelador en torno al trabajo manual hecho por otro iluso de los bajos órdenes de la sociedad colonial se encuentra en el juicio del ermitaño Pedro García de Arias, en 1659. En un momento de su juicio, García afirmó que Jesucristo “condenó por obra mala la ocupación de Marta”, con la implicación de que García también consideraba los trabajos manuales —en los que había tenido que emplearse durante toda su vida para mantenerse—, como despreciables y sólo valoraba los trabajos espirituales de María. Sus inquisidores condenaron este sentimiento como inadecuado, por venir de un hombre como él. AGN, Inquisición, vol. 505, exp. 1, fol. 382v.

La caracterización de la jerarquía racial y económica del mundo colonial —y la ubicación de estas dos ilusas del siglo XVIII— en las expresiones espirituales de estas dos mujeres, fueron tanto astutas como críticas. Gertrudis Rosa Ortiz y María Cayetana Loria aparecen como personas conscientes de las estrictas divisiones sociales en las que estaban suspendidas, y diversos episodios en el curso de sus juicios revelan que lamentaban estas divisiones. Las pruebas expuestas en ellos sugieren que al menos algunos plebeyos en el México colonial funcionaban dentro de un sistema de valores sociales que diferían en alguna medida de los de la elite. En lugar de abrazar y reproducir las connotaciones de valor y virtud desarrolladas por la clase española gobernante o por las instituciones de la Iglesia y del Estado, las pruebas aquí examinadas muestran que al menos algunos plebeyos tenían una actitud crítica hacia esos valores y que, ocasionalmente, formaban sus propios sistemas alternativos de valor y virtud, en términos raciales o económicos.⁷⁴

¿Implica entonces esta observación que estaban justificados los temores institucionales de la Iglesia con respecto a las personas acusadas de ser falsos místicos en el México colonial? ¿La confianza en sí mismas de estas personas demostraba que, dado que Dios las había elegido como recipiendarios de sus dones místicos, pese a sus identidades sociales y raciales, eran personas que también cuestionarían la validez de las demás jerarquías novohispanas? ¿Se trataba de personas que podrían utilizar sus demandas espirituales potencialmente subversivas para legitimar otros tipos de subversión social? Ciertamente, así es como el tribunal las percibía. Pero ¿era así también como ellas se percibían a sí mismas?

El tribunal de la Inquisición tenía razón, sin duda, al percibir que algunas de las casi 100 personas acusadas de este crimen en la Nueva España, inventaban deliberadamente su santidad mística, motivados en parte por necesidades materiales para asumir esas posturas.⁷⁵ Pero estoy convencida de que la mayor parte de los acusados poseían una auténtica fe en la verdad de sus experiencias religiosas. Los individuos acusados de falso misticismo en el México de los siglos XVII y XVIII provenían a menudo de los bajos órdenes de la sociedad. Eran personas que pretendían haber asumido legítimamente altas posiciones espirituales, como recipiendarios de

⁷⁴ Esta interpretación, entonces, es más cercana a la descripción planteada antes, generada por Cope —y contradice en alguna medida los modelos desarrollados por Johnson, Boyer y Lipsett-Rivera.

⁷⁵ Éste es el argumento planteado por Solange Alberro con respecto a una ilusa de mediados del siglo XVII, Teresa Romero, en “La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII”, en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, pp. 219-238.

los dones místicos de Dios, y algunas veces sus expresiones religiosas sí contenían críticas al estricto sistema mexicano de jerarquías sociales. ¿Pero percibían estas cuestiones como desvinculadas entre sí? ¿Su ascunción de papeles espirituales elevados conformaba una base a partir de la cual podrían formular críticas sociales? ¿La ascunción misma de estos papeles podría considerarse como una crítica?

La evidencia sugiere que no era éste el caso. Los ilusos y los alumbrados no eran revolucionarios sociales, aun cuando puedan haber sido temidos como tales. No intentaron instigar a grupos —ya fuera intelectual o físicamente— a cuestionar el orden dominante de su sociedad. Eran personas que tenían una profunda convicción de la legitimidad de su propia espiritualidad, una espiritualidad enraizada en sus experiencias privadas y personales de lo divino. Son precisamente estas cualidades de privacidad e individualidad de las experiencias místicas, las que señalan que no era probable que las personas acusadas de ser ilusos y alumbrados fueran instigadores de una revolución social.

El meollo de la experiencia mística —y del estado mental necesario para que ésta tuviera lugar—, es la suspensión del individuo frente a las preocupaciones materiales y mundanas. El medio ambiente social, desde el punto de vista del místico (si no es que desde el del cuerpo que regula al místico) no es meramente irrelevante, sino de hecho un impedimento para la experiencia mística. Es probable que su capacidad misma para distanciar todos los pensamientos de las circunstancias mundanas —incluyendo sus relaciones con las jerarquías de clase y casta— haya subrayado su propensión a las experiencias místicas (o al menos lo que les permitía estar convencidos, y convencer a sus seguidores, de que las habían tenido). La suspensión de la preocupación con sus propias posiciones en términos de las jerarquías coloniales, fue tal vez una condición necesaria para aquellos plebeyos que pretendían haber alcanzado una unificación íntima con la fuente última de poder en esta sociedad cristiana.

Una vez asumida esta posición de intimidad con Dios, sin embargo, como muestran las visiones y fenómenos milagrosos en los juicios de Ortiz y de Cayetana, las percepciones de su medio ambiente y experiencias sí llegaron a constituir un componente significativo de su espiritualidad mística. Los místicos plebeyos no basaban la premisa de su ascunción a la posición de un visionario sobre cuestionamientos que subvirtieran las estructuras raciales y económicas de la Colonia. Pero una vez que habían asumido esas posiciones, algunas veces los plebeyos usaban sus raptos místicos como vehículos a través de los cuales expresaban evaluaciones críticas a la sociedad jerárquica en la que vivían.