



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Historia

El ideario de María de Santo Domingo en las reformas de las
órdenes religiosas implementada por Cisneros a comienzos
del Estado moderno español

Florencia Alvarez Reyuk

BAHÍA BLANCA

2023

ARGENTINA

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Historia de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Florencia Alvarez Reyuk, en la orientación Historia Moderna y Contemporánea, bajo la dirección de la Licenciada Mariela Rayes.

Índice

1. Introducción	1
1.1. Presentación del tema	1
1.2. Estado de la cuestión.....	3
1.3. Marco teórico-metodológico.....	7
2. Relajación y decadencia al interior de la Iglesia: las causas la reforma	11
3. La Beata de Piedrahita y el movimiento rigorista dominico	21
4. Los escritos y pensamientos de Sor María en el contexto del movimiento devocional reformista	25
4.1. La necesidad de un reajuste disciplinar	30
4.2. El camino hacia la renovación espiritual	34
5. Conclusiones	45
6. Referencias	51
6.1. Fuentes	51
6.2. Bibliografía	51

1. Introducción

1.1. Presentación del tema

La presente tesina aborda la figura y pensamiento de la religiosa dominica María de Santo Domingo en el contexto de las reformas al interior de las órdenes monásticas y mendicantes impulsadas por los Reyes Católicos y Francisco Jiménez de Cisneros a finales del siglo XV y principios del XVI. En tanto lo que caracteriza a esta religiosa es su contacto directo con distintos ámbitos y actores de la sociedad por fuera de lo que significaba la estricta clausura, para este análisis cobra gran importancia la noción de *permeabilidad*¹ asociada a los conventos y monasterios de la época, pues permite entenderlos como instituciones que poseían muros permeables, y por lo tanto, se encontraban abiertos constantemente al mundo exterior.

Esta noción, que se desarrolla más adelante en otro apartado, posibilita comprender cómo las religiosas que residían en los claustros femeninos conocían las controversias, disputas y preocupaciones temporales del momento o bien actuaban a favor o en contra de determinadas disposiciones. Esto explica por qué Sor María, a partir de su contacto con miembros de la esfera cortesana y del poder monárquico, incrementó su interés por las políticas reformistas de Cisneros, al punto tal que reunió en torno suyo -gracias a su vida austera, revelaciones, predicaciones y mortificaciones- las exigencias de un grupo rigorista afín a la observancia cuyas demandas coincidían con los deseos reformistas de del cardenal (Beltrán de Heredia, 1939). Así, Sor María junto con los frailes de Piedrahita abogaron por las propuestas religiosas defendidas por el franciscano, convirtiéndose finalmente la Beata en portavoz de la Reforma cisneriana al interior de la Orden de Predicadores. Dicho esto, se entiende aún más la relevancia de la noción mencionada anteriormente en tanto permite vincular distintas esferas de la sociedad, en este caso, el mundo de la religión con la política.

El marco temporal considerado abarca a grandes rasgos el reinado de los Reyes Católicos, es decir, el gobierno de la Monarquía hispánica por Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón entre 1474 – 1516, periodo en el cual ambos monarcas iniciaron grandes cambios en miras a la conformación del Estado moderno español. Pero más precisamente, el interés está

¹ La noción de *permeabilidad* fue acuñada por Lehfeldt, E (2017). *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*. Routledge.

puesto en el periodo denominado por la historiografía como “Reforma cisneriana”², referente a una etapa del programa de renovación eclesiástica emprendida por los Reyes, pero donde priman y se destacan las ideas y figura de Francisco Jiménez de Cisneros. Por lo tanto, el periodo que va desde 1492 hasta 1517 asume vital importancia en tanto fue el momento en el cual Cisneros adquirió una relevante posición que le permitió participar directamente de la configuración política y religiosa de la Monarquía sumado a que son los años donde María de Santo Domingo comienza a ser conocida y admirada por muchos. De esta manera, dado que el interés de la presente investigación radica en la figura y pensamiento de la religiosa dominica y su vinculación con la política reformista del cardenal, es necesario enmarcar dicha problemática en los años contemporáneos a ambos.

Este estudio es de gran interés por diversas razones: en primer lugar, por el aporte que realiza a la Historia de la Iglesia de España, especialmente al mundo del claustro femenino en tanto contribuye a ampliar el conocimiento sobre la religiosa y mística María de Santo Domingo. En segundo lugar, porque constituye un recurso al estudio de la Beata de Piedrahita, pues son escasos los análisis que abordan su figura y su relación con el poder y la política, particularmente su presencia en el movimiento devocional reformista liderado por Cisneros en la Península. Asimismo, en tercer lugar, porque favorece la reinterpretación de los supuestos de las esferas separadas, ya que permite observar la existencia de comunicación entre distintos ámbitos, ya sea religioso-político o sagrado-secular. En cuarto lugar, porque contribuye al entendimiento de las mujeres no solo como sujetos históricos activos sino necesariamente relacionados con los hombres, develando las interrelaciones existentes entre los géneros en distintos periodos, contextos y esferas. Por último, no por eso menos importante, porque ayuda a repensar y cuestionar la figura de mujer enclaustrada al superar no solo los clichés de las religiosas en la Edad Moderna sometidas activa y pasivamente a una estricta clausura, sino también la idea de que la entrada al convento significaba un “adiós al mundo”.

Así, si bien se considera que los conventos fueron, aunque no todos, los espacios por excelencia donde las mujeres expresaron y desarrollaron un amplio número de actividades, su accionar no se restringió a lo ocurrido al interior de dichas instituciones. Porque lejos del estricto aislamiento y encierro que se le atribuye a conventualidad femenina, efectivamente

2 Cabe destacar que el empleo de dicho término radica en el interés por destacar el conjunto de propuestas reformadoras promulgadas por Cisneros (Sanmartín Bastida, 2012; Tonda Magallón, 2020), y no con la intención de señalar al franciscano como el único ni primer reformador de las órdenes religiosas.

existió una constante comunicación con el mundo extramuros. Es decir, entre el laico en el exterior y el religioso en el interior, tal como sucedió con la tenue frontera existente entre el mundo de la religión y la política. María de Santo Domingo fue un fiel reflejo de ello ya que, al calor de los procesos de reforma que se llevaron a cabo en las diferentes órdenes religiosas de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, intervino en las controversias político-religiosas del momento.

Por lo tanto, la presente tesina se propone analizar la relación entre política y religión en el Estado moderno español a partir de la figura de María de Santo Domingo. Específicamente se busca en principio analizar la presencia de la religiosa dominica en la corte real - particularmente la de Fernando II de Aragón en Burgos a finales de 1507-, analizar algunas de las ideas de la Beata en el contexto de la Reforma cisneriana, para finalmente identificar qué aspectos de los planteos de la religiosa revelan un acercamiento a la propuesta reformadora de Cisneros.

1.2. Estado de la cuestión

En las últimas décadas el estudio sobre el fenómeno religioso femenino ha tenido un notable crecimiento en España, reflejado en los múltiples estudios publicados en revistas, así como numerosos congresos y seminarios. Lo cierto es que desde la década del '90, a partir de la realización del I Congreso Internacional sobre el monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992 celebrado en 1992, y del Congreso Internacional de las clarisas en España y Portugal en 1993, se observa el puntapié inicial para que se conforme una amplia producción académica en torno al mundo de monjas y religiosas que continúa incrementando su volumen hasta la actualidad.

Aun cuando el mundo religioso femenino empezó a ser objeto de estudio, difícilmente podía desligarse del férreo marco institucional y androcéntrico que relegaba a las mujeres del centro de análisis. Sin embargo, en los últimos años las investigaciones sobre esta temática dieron un giro, pues se comenzaron a analizar las vidas y comportamientos de las monjas y religiosas entendiéndolas como sujetos históricos activos partícipes no solo en dicho ámbito sino también en el político, social, cultural y de las ideas, permitiendo enriquecer aún más sus experiencias específicamente en el periodo moderno. De hecho, fue la obra de J.L. Sánchez

Lora *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*³ la que abrió camino a nuevas perspectivas en torno a los claustros en España y las mujeres que allí residieron.

Existen numerosos escritos orientados particularmente a distintas órdenes religiosas femeninas, en su mayoría a las clarisas de la orden franciscana, aunque también los hay en torno a las agustinas, carmelitas o dominicas. Pero a su vez hay un predominio de estudios que, desde diversas aristas y cada vez más circunscriptos al interior de los monasterios y conventos, llevan a cabo un análisis del devenir general de las religiosas enclaustradas de España durante la Edad Moderna. En este sentido, sin ánimo de exhaustividad producto de la gran producción historiográfica del tema en cuestión, los aportes más significativos para la presente investigación provienen de aquellos estudios que no solo proporcionan un análisis más general sobre el mundo religioso femenino sino que al hacerlo, abordan a los conventos y sus mujeres en su dimensión social, enfatizando el carácter positivo y liberador del claustro⁴. Estas interpretaciones que acentúan la liberación permiten entender al convento como un ámbito donde las religiosas pueden desarrollar sus capacidades intelectuales, artísticas y literarias, motivo por el cual en las últimas décadas se incrementaron las producciones académicas en esta dirección⁵.

En este marco, dentro del interés historiográfico y de los nuevos focos de investigación sobre la vida cotidiana, proliferan las obras dedicadas a los modelos de vida y comportamiento de la religiosidad femenina, siendo dichas contribuciones un puente que nos acercan al mundo

3 Sánchez Lora, J.L (1988). *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Fundación Universitaria Española.

4 Entre las producciones más enriquecedoras se encuentran los trabajos de Reder Gadow, M. (2000). Las voces silenciosas de los claustros de clausura. *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 279-335; Pérez Morera, J. (2005). Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico. La funcionalidad social de los conventos femeninos. *Revista de Historia Canaria*, (187), 159-188.; Atienza López, A. (2007). De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España moderna. *Historia social*, (57), 145-168.; (2008) *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Marcial Pons Ediciones de Historia.; (2013) El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos. En M. Eliseo Serrano (Coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en Historia Moderna* (89-105). Institución «Fernando el Católico» y Universidad de Zaragoza.; Graña Cid, M.M. (2012). Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV). *Anuario de Estudios Medievales*, 42(2), 697-725.

5 Véanse, entre otros, Pérez Baltasar, M.D. (1998). Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, 20, 129-143; Sánchez Hernández, M.L. (1998). Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII. *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 5(1), 69-105; Rigueiro, J. (2000). Religión, mujeres e ideología femenina en la España de los Siglos XIV al XVI. *Revista Fundación (Fundación para la Historia de España - Argentina)*, 3(3), 9-36.; Pons Fuster, F. (2016). Aproximación al estudio sobre el Modelo de mujer espiritual de los eclesiásticos en la Edad Moderna. *Revista internacional de literatura i cultura medieval y moderna*, 8(8), 268-286.

de clausura⁶. Por otro lado, también existen estudios que abordan la economía del claustro femenino en claves menos institucionales y más cotidianas, reconsiderando el papel de las religiosas como agentes de las estrategias familiares⁷. Aún más interesante y significativo para la presente investigación son los artículos que contribuyen a entender a los cenobios femeninos como instituciones de poder, y por lo tanto, analizan a las monjas y religiosas desde la historia política y las relaciones de poder y autoridad dentro y fuera de los muros, sin dejar de lado los modelos de vertebración social en el que se insertan⁸.

En este sentido, en lo que refiere a la historiografía dominica, pese a los grandes aportes de diversos autores a lo largo del tiempo⁹, siguen existiendo ciertos vacíos, especialmente en torno a problemáticas del poder de las religiosas y su relación con el mundo político de extramuros. En lo referente a periodos históricos hay una preeminencia de trabajos sobre las reformas del siglo XV y la extensión de la Observancia, así como en el reinado de los Reyes Católicos y del tránsito del siglo XV al XVI que ubican como figura central al cardenal Cisneros¹⁰. Sin embargo, dichos abordajes son de carácter general, ya que las contribuciones

6 Sánchez Hernández, M.L. (2009). Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, 199-227.; Pi Corrales, M. de P. (2010). Existencia de una monja: vivir el convento, sentir la Reforma (siglos XVI-XVII). *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 7(20), 1-37.; Atienza López, A. (2012). Lo reglado y lo desarreglado en la vida de los conventos femeninos de la España Moderna. En M. Peña Díaz (Coord.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico: (siglos XVI-XVIII)* (445-465). Adaba.

7 Rey Castelao, O. (2009). Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?. *Manuscrits: d'història moderna*, (27), 59-76.; Atienza López, A. (2010). La vida económica de los conventos femeninos en España durante la Edad Moderna. De una visión general a planteamientos más novedosos. *Ariadna*, (21), 217-254.

8 Véanse, entre otros, Borrero, M. (1997). El poder en la sombra. La actividad de las mujeres desde la clausura. En M. González Jiménez (Ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)* (1117-1130). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, Tomo II.; Sánchez Lora, J.L. (2005). Mujeres en religión. En M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (Coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, II: El mundo moderno* (131-152). Cátedra Historia/Serie Menor.; Pérez Morera, J. (2005). La república del claustro: jerarquía y estratos sociales en los conventos femeninos. *Anuario de Estudios Atlánticos*, (51), 327-389.; Gómez Navarro, M.S. (2010). Mujeres en religión en la España Moderna. *Ariadna*, (21), 83-106.; (2011) De rejas adentro: monjas y religiosas en la España moderna. Una historia de diferencias en la igualdad. *Revista de Historia Moderna*, (29), 205-227.

9 Beltrán de Heredia, V (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España [1450-1550]*. Romae Ad S. Sabinae.; Cantera Orive, J. (1969). De beaterio a monasterio. Madres Dominicas de Santa Cruz de Victoria. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, 13(13), 5-16.; Camacho Martínez, R. (1980). Los conventos de las religiosas dominicas de la Divina Providencia en Málaga. *Revista Jábega*, (29), 45-49.. En el último tiempo, se pueden observar las producciones de Graña Cid, M.M. (2011). Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550). *Archivo Dominicano*, 32, 219-246.; Pérez Vidal, M. (2015). La Reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias. *Archivo Dominicano*, 36(36), 197-237.

10 Véanse, entre otros, García Oro, J (1971). *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Jerónimo Zurita".; (1979) Conventualismo y Observancia. La reforma de los órdenes religiosos en los siglos XV y XVI. En R. García-Villoslada (Dir.), *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Tomo III-1º* (211-346). Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.; (1969). *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los*

rondan en torno a un convento, sobre un área geográfica, o bien lo hacen desde la mirada de la Monarquía. Por ello, son escasos los trabajos que centran su atención en religiosas con nombre propio, y aún son más exiguas las producciones que tienen a la figura de María de Santo Domingo como objeto de estudio.

Su figura fue relegada hasta los últimos años del siglo XX, cuando investigadores españoles y anglosajones la rescataron del olvido. Si bien en este último tiempo se ha escrito sobre la Beata de Piedrahita, es necesario reconocer algunas lagunas subsistentes. La mayor parte de los artículos están focalizados en estudiarla como modelo de santidad, inscrita dentro del fenómeno de la mística y espiritualidad femenina europea de época, atendiendo también en algunos casos las tensiones existentes causadas por cuestiones de autoridad o de mística¹¹; otros hacen foco en sus textos místicos como en su Libro de la oración¹²; o bien sitúan los escritos de Sor María en su contexto literario y espiritual¹³. No obstante, son escasos los estudios que ahondan en la figura de la Beata en relación con el poder monárquico y, específicamente, su resonancia en el movimiento reformista liderado por Cisneros en la Península. Si bien los estudios de Bilinkoff¹⁴ y Sanmartín Bastida y Luengo Balbás¹⁵ se direccionan en ese camino, el análisis y observación de diversas investigaciones que tienen a María de Santo Domingo por objeto obligan a un análisis que permita ampliar nuestro conocimiento sobre la religiosa,

Reyes Católicos. Imprint Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica.; (1993). *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Tomo II*. Biblioteca de Autores Cristianos.

11 Bilinkoff, J. (2011). Charisma and Controversy: The Case of Maria de Santo Domingo. *Archivo Dominicano*, 10(10), pp.55-66. En relación al proceso que afrontó María de Santo Domingo: Lunas Almeida, J (1930). *Historia del Señorío de Valdecorneja en la parte referente a Piedrahita*. Plaza de José Tomé.; Sastre Varas, L. (1990). Proceso de la beata de Piedrahita. *Archivo Dominicano*, 11(11), 359-401.

12 Ejemplo de esto son las producciones de Bleuca, J.M (1948). *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*. Hauser y Menet, Madrid.; la traducción inglesa del mismo realizada por Giles, M.E (1990). *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo: A Study and Translation*. State University of New York Press.; y una versión editada y crítica de Sanmartín Bastida, R. y Curto Hernández, M.V (2019). *El libro de la oración de María de Santo Domingo, Estudio y Edición*. Iberoamericana Vervuert.

13 Sanmartín Bastida, R (2012). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander. Real Sociedad Menéndez Pelayo.; (2013). La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena. *Ciencia Tomista*, 140(450), 141-160.; Curto Hernández, M.V (2022). *Música, danza y teatralidad en la experiencia mística y visionaria femenina al final del Medievo: los casos de María de Santo Domingo (1486?-1524) y Juana de la Cruz (1481-1534) en su marco europeo*. Universidad Complutense de Madrid; Sánchez, D.S. (2022). María de Santo Domingo, la beata de piedrahita, a través de su legado espiritual y artístico. En J.A.C. Gómez, S.G. González. Y F.T. Galve (Eds.), *In Virtute Fortitudo. Protagonismo femenino en la época de Isabel la Católica (75-84)*. Dykinson, S.L.

14 Bilinkoff, J. (1992). A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo. *The Sixteenth Century Journal*, 23(1), 21-34.

15 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M (2014). *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 74. University of London.

mística y reformadora dominica, que acorde con las carencias historiográficas, apremia en ver su participación en la propuesta reformista de Cisneros.

1.3. Marco teórico-metodológico

La presente investigación se enmarca dentro del campo de la historia de las mujeres, precisamente, dentro de las recientes investigaciones en torno al monacato femenino y al comportamiento de la religiosidad femenina en España, específicamente en el análisis de la dominica María de Santo Domingo. En relación a la inclusión de las mujeres en la historia, la reconocida historiadora Natalie Zemon Davis advierte que

implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva lo mismo que las actividades públicas y políticas. No es demasiado sugerir que, por muy titubeantes que sean los comienzos reales, una metodología como ésta implica no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia (Davis, 1976:90)

Dicho esto, y considerando que los conventos fueron instituciones de poder y un microcosmos de lo social¹⁶, resulta pertinente otorgarle mayor interés no solo a las actuaciones religiosas sino también políticas de la Beata, indagando en su protagonismo social y político, así como en su capacidad de relacionarse e intervenir en los cambios y transformaciones de la época.

El estudio de estos aspectos se desarrolla a partir del debate sobre el mito del encierro y del retiro estricto que subyace a los claustros de la Edad Moderna, siendo la noción de *permeabilidad* el eje central que guía el desarrollo del trabajo. Elizabeth Leffeldt, quien acuñó este concepto, sostiene que

[...] la clausura en sí estaba limitada por el claustro permeable. Así como la monja pura y piadosa era un tipo ideal, también en este período lo era el convento perfectamente cerrado. Aunque técnicamente muertas para el mundo, las monjas constantemente llegaron más allá de los confines del convento, [...] el límite que separaba lo secular de lo sagrado estaba allí, pero sus líneas eran débiles y frecuentemente transgredidas [...]

16 Según Gómez Navarro (2011:207), al ser los conventos parte de la Iglesia – que es una institución de poder–, ellos también lo son. Además, asegura que en su interior se reproducen las mismas diferencias, disputas y problemas que existen afuera.

Si las definimos [a las religiosas] solo como mujeres espirituales y limitamos su influencia al reino de lo sagrado, corremos el riesgo de malinterpretar tanto sus vidas como el mundo de la España bajomedieval y moderna, un mundo donde los límites entre lo sagrado y lo secular se redefinían constantemente. Las monjas se situaban así en el umbral de un mundo definido simultáneamente por los parámetros espaciales de la separación y la clausura y por la dinámica externa de la participación secular (Lehfeldt, 2017:13)

En otras palabras, dicha noción posibilita concebir a los conventos como instituciones y centros de poder que lejos de limitarse al aislamiento y al encierro, poseían muros permeables que facilitaban, en mayor o menor medida, la circulación de individuos, escritos o correspondencia. Y gracias a esa interacción con el mundo exterior y secular, estaban impregnados de preocupaciones temporales y controversias de la época. Esta concepción permite alejarse de la idea de uniformidad del claustro femenino, y comprender cómo fue posible que quienes allí habitaban adoptaran diversas ideas y posturas políticas al tiempo que intervinieran en litigios internos o problemas contemporáneos. Es necesario entender a estas instituciones, y por consiguiente a las mujeres que allí pasaban sus días, en relación directa con la sociedad de la época, existiendo una convivencia constante de la religión con la política, o bien de lo privado y lo público, lo sagrado y lo secular, interacciones que llevan a replantearse los supuestos de las esferas separadas.

A su vez, bajo el mismo concepto y a la par de lo mencionado anteriormente, abordando la figura de María de Santo Domingo en su vinculación con el mundo político y monárquico se da cuenta de la estrecha interrelación entre lo femenino y lo masculino. Porque, como bien expresa Victoria López-Cordón Cortezo

la presencia activa y la intermediación de las mujeres, o si se prefiere, su protagonismo social y político, fue un largo proceso a lo largo de la edad moderna [...] y, para explicarlo, no basta centrarnos en la experiencia de las propias mujeres, sino que hay que ver como se tejen las relaciones y las influencias entre hombres y mujeres en diferentes contextos y las transacciones que llevan a cabo (López-Cordón Cortezo, 2015:153)

Además, se considera necesario aclarar algunas cuestiones terminológicas producto de la multiplicidad de usos y significados que poseen algunas palabras con el fin de no caer en confusiones a la hora de utilizar denominaciones relativas a la Iglesia española en la Edad Moderna. Cuando se hace mención a María de Santo Domingo como beata y religiosa no solo se están respetando los términos utilizados en la documentación de época, sino que también se está siguiendo la obra de Martínez Ruiz¹⁷. Por un lado, una de las distinciones a realizar es en relación con la terminología monjas-religiosas. La primera de ellas refiere a las profesas en monasterios (órdenes monacales), mientras que “religiosas” describe a aquellas residentes en conventos (órdenes mendicantes). Al tratarse la Orden de Predicadores de una orden mendicante es que en esta investigación se adoptará este último término para mencionar a Sor María. Por otro parte, el vocablo de “beata” se emplea debido a que así es tradicionalmente conocida y mencionada en los documentos al tiempo que se ajusta a la definición del autor mencionado, quien determina que estaba asociado a aquellas mujeres supersticiosas o visionarias que tenían revelaciones y cuyo significado adquiriría, en muchos casos, connotaciones peyorativas¹⁸. A su vez, el término conventos va a ser utilizado en lugar de beaterios, en tanto para los años que competen, las reformas llevaron, en su mayoría, a estos últimos a institucionalizarse como conventos adscritos a las diversas órdenes¹⁹.

Metodológicamente se procede al análisis de fuentes diversas producidas por la propia María de Santo Domingo durante el periodo observado. Entre los documentos utilizados, se encuentra una carta de la religiosa dominica dirigida al cardenal Cisneros, datada en el año 1511, y las revelaciones que experimentó la Beata. La lectura de ambos documentos se aborda desde un punto de vista cualitativo²⁰. Lejos de pretender una indagación estadística o de seriación de los elementos presentes, esta perspectiva implica centrarse en el contenido del corpus documental, por lo cual son las ideas allí expresadas lo que se pretende analizar. De esta consideración deriva la necesaria contextualización inherente a la utilización del método cualitativo. Es decir, resulta imposible comprender las ideas y conductas de los sujetos sin un marco que permita explicar sus formas de pensar y actuar respecto al mundo en el que viven, ya que toda acción de producción y composición textual está enmarcada y obedece a un entorno

17 Martínez Ruiz, E., *Diccionario de historia moderna de España: La Iglesia*, Ediciones ISTMO, Madrid, 1998.

18 Martínez Ruiz, E., p.30.

19 Martínez Ruiz, E., p.31.

20 A diferencia de la carta, la fecha en la que fueron escritas las revelaciones es aún objeto de discusión. Según Sanmartín Bastida (2014), su composición oscila entre los años 1507 y 1517, sin embargo, argumenta que posiblemente sea cercana a 1509/1510.

cultural, político, social y físico particular. En este sentido, entender el complejo contexto de producción de los documentos a trabajar va a permitir reconstruir a María de Santo Domingo como sujeto de enunciación y, por consiguiente, las convicciones, creencias e intenciones que proyecta sobre sus interlocutores o posibles destinatarios.

En relación al documento epistolar, y como afirman Martos y Neira (2019), su relevancia parte de que la escritura, y especialmente la correspondencia, refleja las visiones del mundo personales que dialogan permanentemente con el contexto y espíritu de su época. Muchas veces dejan de ser solamente un medio de transmisión de sentimientos e ideas y se transforman en herramientas que permiten estrechar relaciones sociales, así como convertirse en instrumentos de acción e influencia política, ya que lejos de restringirse al ámbito personal y privado, este tipo de documentación traspasa los límites de los espacios y derrumba cualquier intento de establecer dicotomías. Esta forma de lectura nos permite observar a través de la carta los fuertes lazos terrenales de la religiosa, pese a su vida en “clausura”, y por consiguiente, su relación con el poder monárquico. En primer lugar, se recuperan las ideas que proyecta la Beata en tanto predicadora y defensora de un mayor rigor ascético, que facilita hermanar su labor con la propuesta y deseos reformistas de Cisneros, previamente analizados a partir de información reunida de diversos libros, artículos y tesis doctorales. De esta manera, se busca contrastar los datos recogidos en la carta con los bibliográficos, para luego llevar a cabo una contextualización y posteriormente señalar aquellos aspectos comunes entre ambos.

Por otro lado, los textos místicos reúnen un conjunto de experiencias espirituales que constituyen una de las vías para acceder al conocimiento de Dios. Al convertirse en sujeto de la Palabra (divina), el místico no solo es oyente sino también locutor y enunciador, recurriendo muchas veces a metáforas o alegorías que justifican las paradojas de su experiencia y su “no saber” del conocimiento “oculto” que pretende ser revelado (Mancho Duque, 1990). A pesar de estar encuadrados en un registro lingüístico particular, estos textos admiten una gran variedad de abordajes desde diversas disciplinas, incluyendo un enfoque más secular desde el punto de vista lingüístico, filosófico, psicológico o histórico. Para el historiador, el interés de utilizarlos como fuentes radica en buscar allí el testimonio vivo de una sociedad, de sus creencias y mentalidades. En este caso, las revelaciones constituyen un escrito en el que se consigna una verdad revelada a Sor María, en la que, a veces, es el propio Cristo quien habla a través de la voz de ella. Para su análisis, es necesario tener en cuenta dos cuestiones: la importancia del contexto histórico y su finalidad. En primer lugar, su abordaje no se hace en base a las discusiones de su pertenencia a determinada corriente espiritual de la época ni a su

léxico, sino en función de su contenido e intencionalidad, en tanto la escritura mística no es ajena ni a la propia experiencia de los místicos ni al contexto histórico-social que atraviesa. De aquí la importancia de una lectura debidamente contextualizada que permita comprender la realidad en la que la obra fue escrita, y por consiguiente, los significados que en ella se inscriben. En segundo lugar, esta clase de discurso debe entenderse como una práctica de interlocución en tanto esta “dirigido a”. En otras palabras, es un fenómeno que no supone experiencias individuales, sino que debe entenderse como resultado último de una vivencia colectiva que pretende comunicar y hacer partícipes a los demás. Por estas razones, la lectura de las revelaciones está orientada a desentrañar su carácter pedagógico encauzándolas al interior del movimiento de renovación y cambio espiritual de época. Es decir, cómo al hacerse sujeto de la Palabra (divina), la Beata participa e influye en la promoción de los principios de la reforma de Cisneros. En este sentido, se busca identificar aquellos momentos en que Sor María, a través de sus arrebatos, hace referencia a la necesidad de reformar la Iglesia. Para ello, se recuperan aquellos aspectos referentes a las deficiencias morales y pastorales del clero, así como los preceptos y consejos en los que exhorta a practicar el ascetismo, la oración mental y la visión e imitación de la Pasión, fundamentos principales a su vez de la propuesta cisneriana.

En ambos casos, tanto en la correspondencia como en las revelaciones, se toman una serie de recaudos a la hora de llevar a cabo su análisis. Por un lado, lo relativo a las dificultades propias de la naturaleza del género epistolar que entraña no solo su lectura inicial sino también su estructura y las condiciones de producción, ya que en su mayoría, detrás del acto de escritura de las monjas y religiosas estaba la figura del confesor o de los superiores de la Orden, como en este caso Diego de Vitoria o Antonio de la Peña. Por la misma razón se requiere cautela a la hora de abordar las revelaciones, teniendo en cuenta que sobre las visionarias y sus visiones también se ejercía un férreo control por parte de los confesores; es probable, como postulan Sanmartín Bastida y Luengo Balbás (2014), que las revelaciones fueran redactadas por una figura masculina a partir de lo dicho por Sor María durante sus trances.

2. Relajación y decadencia al interior de la Iglesia: las causas la reforma

Los años de reinado de los Reyes Católicos (1474 - 1516)²¹ constituyeron un periodo de grandes cambios. La unión matrimonial entre Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón en 1469 dio lugar al nacimiento de un nuevo modelo de gobierno más fuerte y centralizado - la Monarquía hispánica - que hundió sus raíces en la tradición castellana. En tanto Castilla contaba con ciertas ventajas demográficas, económicas, jurídicas y políticas, se decidió por establecer allí el poder real y no en Aragón, donde nada estaba librado al azar si se trataba de cuestiones jurídico-institucionales, existiendo numerosos obstáculos políticos para la construcción de un Estado centralizado (Anderson, 2007; Floristán, 2011). Pero cabe destacar que la unión dinástica de las ramas de la casa Trastámara fue únicamente de carácter personal, y no supuso una unificación institucional en tanto “nunca se planteó la cuestión de una posible fusión administrativa a ningún nivel” (Anderson, 2007:62). En este sentido, se puede decir que lejos de crear un reino unificado, ambos conservaron sus estructuras básicas, por lo que se carecía de una unidad jurídica, institucional, fiscal, monetaria y lingüístico-cultural entre los territorios peninsulares de la Monarquía; es decir, las coronas de Castilla y Aragón tenían condiciones políticas, sociales y económicas muy diferentes.

Sin embargo, lo que sí tenían en común, al igual que la mayoría de los reinos, era el desorden y la crisis interna que atravesaban en estos años. Por tal razón, desde un primer momento los Reyes Católicos se propusieron reconstruir el convulso reino heredado que debían gobernar, y para ello, la centralización, robustecimiento y unificación del poder - pilares del Estado moderno - eran vitales para acentuar en la Monarquía el sentido absolutista y ponerle fin a los desórdenes que la afectaban. La unidad territorial, política y religiosa pasaron a ser objetivos primordiales. Por un lado, debido a la gran compartimentación de la Península, la unificación territorial era fundamental, así como también lograr la cohesión interna a partir de sumisión de los municipios al poder central (García Oro, 1971; Floristán, 2011). Pero por otro lado, para lograr terminar con el clima de injusticia, inestabilidad e inseguridad, Isabel y Fernando entendieron que era imposible concretar dichas aspiraciones sin atender la cuestión mental y religiosa del momento por lo cual, para lograr la unidad, era apremiante también sanear la vida espiritual y moral tanto del pueblo como del clero.

Esta necesidad urgente de corregir la vida sociopolítica del reino y cohesionar la mentalidad del cuerpo social supuso una gran oportunidad para que la Monarquía asumiera una

21 Al referirnos a Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón como “Reyes Católicos”, nos ajustamos al título que les otorgó el Papa Alejandro VI en 1494; ya que, por exactitud, no podemos denominarlos como reyes de España en tanto no existía como tal en el siglo XV.

cuota de responsabilidad en decisiones eclesiásticas y religiosas, convirtiéndose con el tiempo en los intereses más apremiantes a defender. Dicha situación refleja una de las características más básicas y distintivas de la época y de la génesis del Estado moderno: la imposibilidad de deslindar los límites entre lo político y lo religioso²². Como señala Miguel Ángel Ladero Quesada

hay una relación muy especial entre religión, alto clero y poder real en los países europeos, y más incluso en los españoles, pues su identidad incluía un componente de cruzada [...] al que se añadía la imagen de sus monarcas como protectores y restauradores de la Iglesia (Ladero Quesada, 2014:246)

Por ello, para muchos estudiosos no hay mejor ejemplo que refleje la estrecha relación entre Estado/Iglesia que el reinado de los Reyes Católicos. En tanto aspiraban a absorber entre sus competencias atribuciones religiosas que favorezcan la cohesión social y reformen al sector clerical ya que consideraban que dicha institución junto con sus miembros regulares era fundamental para su salvación y la de todos sus súbditos, dedicaron un gran esfuerzo a elaborar y dirigir políticas en materia religiosa ante una espiritualidad española acuciada por toda clase de problemas.

Estas dificultades no eran nuevas. Ya desde el siglo XIV la vida espiritual del clero secular y regular estaba en plena decadencia. Para estos años, la riqueza, ambición y corrupción eran características comunes en casi todos los miembros de la Iglesia (García Oro, 1971; Floristán, 2011; Tonda Magallón, 2020). Las irregularidades estaban a la orden del día y la jerarquía eclesiástica se encontraba en el ojo de la tormenta. Los obispos, al ser a su vez señores temporales, olvidaban comúnmente sus deberes pastorales y frecuentaban un ambiente, que tarde o temprano, los desviaba hacia la mundanidad y avaricia. No en mejor condición se encontraban los prelados de la Curia Romana, quienes estaban más preocupados por la obtención y acumulación de beneficios y privilegios que por ejercer dignamente sus oficios. Tampoco quedaba exento de esta situación el clero inferior, cuya degeneración estaba asociada a la falta de formación y de recursos. En muchas ocasiones se observaba dicho declive en términos de cultura humana y religiosa, y en conocimientos básicos propios de la vocación.

22 Véase, Nieto Soria, J.M (1993). J.M., *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Departamento de Historia Medieval. Editorial Complutense.

Además, debido a que el pago por sus servicios era escaso, muchos recurrían a otras profesiones más lucrativas pero menos honrosas (García Oro, 1971). Ante este escenario, se puede decir que los clérigos del siglo XIV y XV no estaban de ninguna manera en condiciones de ejercer honrosa y dignamente sus deberes pastorales.

Por su parte, la situación al interior de las órdenes monásticas y mendicantes también marcaba un claro estado de ruina. Según Pedro de Quintanilla y Mendoza²³, un fraile franciscano que promovió fuertemente la canonización de Jiménez de Cisneros hacia mediados del siglo XVII, eran dos las causas principales de la relajación: por un lado, la peste negra había llevado a que los conventos y monasterios fueran más permeables en las admisiones y en la selección de candidatos en tanto los prelados, al ver que “quedaban desiertos [debido a la gran mortandad que produjo la epidemia], dieron hábitos a todo género de gente común, sin atender a las calidades que merece la religión”²⁴; por otro lado, los abusos de la regla al interior de las órdenes religiosas eran cada vez más frecuentes, ya no se estudiaban las constituciones ni observancias de la orden ni tampoco se cumplía con las costumbres del rigor y la virtud, pues muchos religiosos decían hacer voto de pobreza y vivir en el retiro y en la mortificación pero “han admitido tener haciendas, rentas, tierras y heredades [...] y la propiedad de ellas en común”²⁵. También existían otras críticas en relación a los abades y priores en tanto, en su mayoría, eran ajenos a la respectiva orden, solían malgastar grandes cantidades de recursos para mantener su vida ostentosa en la corte, y la perpetuidad en sus cargos obstaculizaba la ejecución de cambios en la vida religiosa, permitiendo mantener los abusos y los privilegios personales de los prelados. A todo ello, se sumaba la reciente confusión, indisciplina y crisis de la Iglesia producto del Cisma de Occidente. En fin, las consecuencias de la gran relajación y decadencia de la vida religiosa se reflejaban en la preocupación por los negocios temporales, en la ambición por cargos eclesiásticos y en la ausencia del ideal ascético (García Oro, 1971; Floristán, 2011; Tonda Magallón, 2020).

23 De Quintanilla y Mendoza, P., *Archetipo de virtudes, espejo de prelados, el venerable padre y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, Palermo, 1653. Además de sus iniciativas artísticas e iconográficas que buscaban enaltecer la figura del Cardenal, su gran obra fue *Archetipo*, donde recopiló una gran cantidad de documentos originales y referencias bibliográficas sobre la vida y obra del franciscano, agregando en ellas numerosas aclaraciones y observaciones. Más allá de que en esta biografía se construye primordialmente el imaginario literario y biográfico de Cisneros al tiempo que se exalta su labor como reformador y eclesiástico, su importancia radica en tanto reservorio de documentos originales y testimonios directos.

24 De Quintanilla y Mendoza, P., p.22.

25 De Quintanilla y Mendoza, P., pp.21-22.

Ante este caótico escenario, comenzaron a surgir en el seno de las órdenes religiosas españolas así como en Europa ciertos movimientos, denominados de observancia, que ponían en evidencia la decadencia de la Iglesia, la falta de disciplina y la necesidad de una depuración de la vida eclesiástica. Esta conciencia que se fue gestando, y que dio origen a numerosos y poderosos focos de reforma que se organizaron en congregaciones, reflejaba el interés por un mayor rigor en la vida cristiana, una mayor fidelidad al principio de pobreza, y un retorno a la regla primitiva. En otras palabras, la misión de estos movimientos era lograr que se ajustara el comportamiento literal a la Regla de su orden, desterrando cualquier privilegio, experimentando la carestía individual, la mortificación y la estricta clausura, así como también orientar la conducta de los miembros hacia una vida en comunidad y a la administración conjunta de los bienes (García Oro, 1971). Sin embargo, a medida que estos principios iban ganando terreno, la situación se tornó compleja en tanto empezaron a surgir divisiones y enfrentamientos al interior de las órdenes entre el ya existente conventualismo y las recientes congregaciones de Regular Observancia. Este clima de disidencia originado por el espíritu de corrección que movía a los observantes se manifestó en la reacción de estos contra los conventuales, a quienes no solo se les cuestionaba los abusos en materia de pobreza sino también su religiosidad excesivamente monástica y ritualista que dejaba de lado la piedad personal y la intimidad silenciosa con Dios en la contemplación.

De esta manera, en el siglo XIV, las exigencias y ánimos renovadores estaban en pleno apogeo, y años más tarde, tanto Isabel como Fernando se hicieron eco de estas corrientes espiritualistas peninsulares con una inquietud reformista que procuraba, ante la relajación de las costumbres, el retorno al cristianismo primitivo en el seno de todas las órdenes. Por ello, varios autores coinciden que los Reyes Católicos fueron continuadores de una larga tradición reformista que se abría camino desde fines siglo XIV²⁶. Pues con el fin de lograr las prácticas de las virtudes y el desarraigo de los vicios que inundaba a la vida religiosa en general, los monarcas decidieron, ya en los primeros años de su reinado, dar comienzo a un amplísimo programa de reformas con vistas centralistas, nacionalistas y espirituales que abarcara al conjunto del mundo eclesiástico (García Oro, 1971).

26 Es interesante señalar, entre otros, la propuesta interpretativa de Teófanos Egido, quien plantea que el origen de las primeras corrientes reformistas se remonta a los tiempos de reinado de Juan I de Castilla (1379-1390) con el accionar de las clarisas de Tordesillas, jerónimos y franciscanos eremitas y benedictinos de Valladolid, si bien es cierto que su generalización se dio al comienzo de la época moderna con los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros, Egido, T. (2011). La iglesia y los problemas religiosos. En A. Floristán (Coord.), *Historia de España en la Edad Moderna* (335-357). Editorial Ariel.

Particularmente, el mundo formado por monjes, frailes mendicantes y monjas fue objeto principal de preocupación para Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón, por lo que buscarían reformar el clero regular mediante una política especialmente orientada a las órdenes religiosas y sus miembros²⁷. Siendo uno de los rasgos que más interesan para esta investigación, cabe destacar que mientras en las órdenes monásticas se pretendía lograr el saneamiento económico y la regeneración y reajuste de la disciplina de los mismos, en las mendicantes se sumaba además el interés por superar progresivamente el conventualismo hasta su total desaparición (García Oro, 1971; Egido, 2011). Claro que dicha obra orientada hacia los monasterios y conventos no estuvo exenta de dificultades, especialmente por los desacuerdos con la Curia Pontificia. Sin embargo, la necesidad y demanda de renovación era tal que pronto los monarcas idearon un método para llevarla a cabo que consistió en introducir, de manera temporal, religiosos reformados que fomentaran una formación religiosa cultural, una preparación intelectual y moral más profunda, y depuraran totalmente la vida en su interior. Para lograrlo, Isabel y Fernando contaron con el apoyo y la ayuda del pontífice Alejandro VI, quien - preocupado también por la necesidad de transformación - se convirtió en un gran aliado al expedir las primeras bulas que permitieron poner en marcha dicho programa.

El puntapié inicial para cumplir con dicho objetivo fue la expedición de la *Bula Quanta in Dei Ecclesia* (1493). Si bien ya se evidenciaban algunos intentos referentes a la restauración en el seno de las casas religiosas femeninas, el documento mencionado da cuenta de la efectiva puesta en práctica de la política eclesiástica en tanto con él Alejandro VI concedió las facultades para que

yendo personalmente a todos y cada uno de los monasterios, casas y lugares religiosos [...] cuidaréis de reformar, corregir y enmendar según dicha autoridad. Porque nosotros, para que de vuestra reforma y visitación, cuidado y obra vuestras, dichas casas, monasterios y lugares reciban el fruto de nuestro aumento votivo, a vosotros y a cada uno de vosotros con el ordinario y otras personas escogidas por usted, visitando a las personas antedichas por usted bajo excomunión, suspensión y dignidades, de las administraciones y oficios que obtengan y ejerzan las penas de privación y otras cosas que se consideren apropiadas para la corrección y reforma de este tipo, para ordenar y

27 Si bien el interés de esta investigación radica en las órdenes monásticas y mendicantes, cabe mencionar que también existieron múltiples reformas orientadas a miembros del episcopado y del clero secular que buscaron lograr un mayor control de las provisiones y beneficios otorgados, así como del cumplimiento de sus deberes religiosos, sin dejar de lado la respectiva renovación espiritual que fomentara la honestidad de la vida clerical (García Oro, 1971)

mandar de los superiores para corregir y reformar y castigar según la calidad y exactitud de los delitos y excesos cometidos por ellos, y si exponen deméritos, privar y otros religiosos o religiosas de otros monasterios o casas de reforma de este género, si fuere necesario, con permiso de sus superiores, convocar a los monasterios o casas y que, como se prefiriere, reformarás y trasladarás y colocarás en ellos, y todo lo demás y cada uno en los locales y alrededores es necesario (García Oro, 1971:367-368)

Con esta bula se autorizaba a castigar los abusos cometidos por los religiosos, quienes a su vez debían obedecer y acatar cuanto los reformadores ordenaran al tiempo que permitía a estos asumir como colaboradores de los observantes y trasladar a religiosos reformados a las casas que reformasen.

No obstante, siguiendo las palabras de García Oro, la verdadera y perdurable contribución de los Reyes Católicos a la reforma de la Iglesia española “consistió no tanto en una intervención directa y personal sino más bien en haber creado las condiciones jurídicas y políticas en las cuales pudiera desarrollarse y crecer por su fuerza interna la reforma que había comenzado antes de su reinado y debía perdurar después de él” (1971:354). Pues si bien los monarcas continuaron con la idea de renovación que ya había comenzado años antes, fortalecieron el marco jurídico mediante el pedido de bulas y breves, y apoyaron fervientemente a grupos observantes, fueron los consejeros y reformadores eclesiásticos los más acérrimos ejecutores. Entre ellos, y el más destacado en este periodo, fue Francisco Jiménez de Cisneros.

Con el aval de los reyes - especialmente de Isabel la Católica- no dudó en elaborar un amplio plan de reformas que continuara con la iniciativa de regeneración interna propuesta por los soberanos. Gradualmente, a medida que avanzaba el proceso de vigilancia, visita, corrección y adecuación a la estricta observancia de los monasterios femeninos castellanos, así como de los frailes franciscanos, las medidas se fueron haciendo efectivas al interior de las instituciones monásticas. Tal es así que las “Constituciones del Arzobispado de Toledo”, ordenadas por el cardenal como resultado de la actividad sinodal en Alcalá de Henares (1497) y Talavera de la Reina (1498), promovieron tanto en la archidiócesis de Toledo como en las demás órdenes el abandono de la práctica común del concubinato, el cumplimiento del celibato,

y la eliminación de intereses personales y privilegios²⁸. Lo que se buscaba mediante estas disposiciones y la promulgación de otros decretos y estatutos era la absorción progresiva y la superación final del conventualismo, retornando al espíritu primigenio, pero con un incremento de la austeridad, las penitencias y el amor a la pobreza.

Ante los recientes pero fructíferos resultados, Alejandro VI decidió otorgar en 1499 nuevas facultades para que, junto con el accionar de otros religiosos, dichos preceptos comenzaran a expandirse hacia otras órdenes de más difícil intervención como lo eran las mendicantes:

los hermanos de las casas conventuales de las órdenes mendicantes, en su mayor parte, relajando el modo de vida y la norma religiosamente, y dando un sentido de impiedad al temor de Dios, llevan una vida menos honorable y ejemplar, y completamente ajena a la religión que profesaban [...] por lo tanto, se sabe que tienen una gran necesidad del ministerio de corrección y reforma [...] en cuanto vosotros, o dos o uno de vosotros, acérquense personalmente a las mencionadas casas por sí mismos [...] llevados consigo tres o por lo menos dos casas religiosas a reformar, y hombres de buena y temerosa conciencia, visiten dichas casas y sus personas por nuestra autoridad, y averiguar todo y cada cosa que necesita en ellos el ministerio de corrección y reforma [...] (García Oro, 1971:381-382)

La Orden de Predicadores no fue la excepción al estado de decadencia y relajación que atravesaron las órdenes religiosas desde el siglo XIV así como tampoco fue ajena al impulso renovador fomentado por los Reyes Católicos y Francisco Jiménez de Cisneros. Dicha determinación no se dio en un abrir y cerrar de ojos, más bien ocurrió de manera progresiva, pues existieron momentos previos que demuestran el escalonado avance reformista que terminó tomando fuerza a finales del siglo XV. Los primeros intentos serios de reforma al interior de los claustros dominicos se dieron años antes por iniciativa del Beato Álvaro de Córdoba, quien fue precursor de la vuelta a la observancia en tanto siguiendo el modelo eremítico italiano de Raimundo de Capua, fundó varios conventos reformados en Andalucía a principios del siglo

28 Véase, Constituciones del Arzobispado de Toledo, ordenadas por fray Francisco Jiménez de Cisneros Tabla de lo que han de enseñar a los niños (1498). Universidad Complutense de Madrid. Disponible en [Constituciones del Arzobispado de Toledo, ordenadas por Fray Francisco Jiménez de Cisneros Tabla de lo que han de enseñar a los niños · Patrimonio Digital · Patrimonio UCM](#)

XIV, entre ellos el de Santo Domingo de Escalaceli en 1423. Si bien su modelo no tuvo gran éxito ni continuidad, marcó el camino para que décadas después un segundo intento tuviera lugar de la mano del cardenal Juan de Torquemada, quien con gran eficacia lideró efectivamente el proceso con la reforma del convento de San Pablo de Valladolid.

Estas incipientes pero significativas acciones despertaron una tendencia reformista que, más allá de las propias dificultades y controversias²⁹, se difundió por todos los recintos dominicos castellanos. Tal fue su repercusión que en 1434 se instituyeron las actas del Capítulo Provincial, cuyas disposiciones indicaban las primeras exigencias respecto a un mayor cumplimiento de la clausura, una mayor dedicación al estudio así como una mayor pobreza y austeridad tanto en la comida como en las vestimentas, entre otras, reflejando hacia esos años la tendencia reformista general de la Orden. Pero fue hacia la década de los sesenta y setenta del siglo XV cuando el proceso de reforma comenzó a cobrar mayor fuerza. Poco a poco se fueron adhiriendo numerosos conventos a la iniciativa vallisoletana al punto tal que en 1467 constituyeron la denominada Congregación de la Observancia, que en 1478 confirmó su autonomía y final desvinculación de la autoridad de los provinciales, convirtiéndose así en una entidad autónoma de la Provincia dependiente exclusivamente del Maestro General.

De esta forma, se iba consumando el avance sobre el conventualismo; aún más cuando se comenzaron a dictar, ya sin dependencia de la Provincia, las actas de los capítulos de la propia Congregación³⁰ a partir de los cuales se buscaba regular y reorganizar, ya de manera más eficaz y puntual, diferentes aspectos de las comunidades observantes. Este corpus disciplinario legal intentaba lograr la pobreza en todas las facetas de la vida religiosa, pues era una de las transgresiones más comunes. Respecto a esto, las actas de Salamanca de 1489 para evitar la vanidad, lujuria y ostentación entre los religiosos decretaron que “en el comer carne y en el vestir de lino no sean los prelados fáciles en otorgar dispensa [...] Sobre el viajar en cabalgaduras queremos y ordenamos que ninguno se sirva de muía ni utilice grandes sudarios

29 Mercedes Pérez Vidal (2015) deja en claro que no fueron homogéneas las opiniones en torno al proceso reformista. Existieron múltiples diferencias respecto a la velocidad y métodos con los que debía aplicarse, especialmente entre los frailes de la Congregación y aquellos leales a las autoridades provinciales. Esto generó continuas resistencias en la mayoría de los religiosos de la Orden a las que los reformadores debieron enfrentarse si querían concluir su labor. De hecho, esto explica la violencia con la que muchas veces se intimó a la renovación.

30 Pese a que las actas de los primeros capítulos entre los siglos XIII y XV se han perdido, Ramón Hernández realiza un estudio crítico sobre las primeras que se han logrado conservar, especialmente las celebradas en Salamanca (1489), Toro (1493), Piedrahita (1495) y Ávila (1496). Véase, Hernández Martín, R. (1980). Actas de la Congregación de la reforma de la provincia de España (I). *Archivo Dominicano*, 1(1), 0-140.

al modo de los seculares”³¹. Pero también la pobreza debía darse en las construcciones conventuales en tanto “los Priors o Presidentes no puedan hacer grandes expensas en sus conventos en materia de edificios sin el consentimiento de la mayor parte de los Padres del Consejo [...] o en otro caso sin el consejo y el asentimiento de nuestro Reverendo Padre Vicario General”³². Estas disposiciones continuaban siendo el foco de la reforma incluso años más tarde, pues las actas de Toro de 1493 también hacían referencia a la necesidad de un modo de vida más austero, por tanto “ningún hermano, de cualquier grado o condición que sea tenga en la celda o en el lecho ornamentos o colchas, sino que estas cosas solamente se tengan en la enfermería o en la casa de los huéspedes”³³. Las actas del Capítulo de Piedrahita celebradas en 1495 continúan promulgando dicho estilo en tanto mandaban a que “en el modo de llevar el cinturón o el cingulo se evite toda curiosidad [...] y vistan los prelados hábitos pobres a tenor de nuestras Constituciones de manera que sean ejemplo para los súbditos en este particular y se eviten los inmoderados gastos en vestir a los hermanos[.]”³⁴.

Asimismo, garantizar el cumplimiento de la virtud y el voto de castidad también eran rasgos que comenzaban a regularse fuertemente en vistas a sanear y disciplinar la vida religiosa, pues ante los encuentros entre terciarias y frailes que despertaban frecuentemente gran cantidad de rumores y escándalos, las actas de Salamanca dejaban explícito “que ningún hermano de nuestra Congregación, ni el Presidente ni otro cualquiera por comisión del mismo, reciba en adelante ninguna mujer al tercer hábito de nuestra Orden, si no tiene ella de cuarenta años para arriba, si no es de buena fama y de honesta conversación”³⁵.

Tampoco quedaban exentas las ordenaciones referidas a la limpieza de la conciencia. La pureza interior de los frailes, entendida moralmente como la cualidad de estar libre de culpa o pecado, era un atributo que se había perdido producto de las múltiples transgresiones a los votos esenciales que se traducían finalmente en vicios y pecados incompatibles con la vida espiritual conventual. Por ello, la necesidad de curar y purificar el alma, así como de mantenerla bajo estrecha vigilancia, era una de las pretensiones más apremiantes para los observantes ya que no se trataba simplemente de una reforma disciplinar, sino que la cuestión espiritual era un

31 Hernández Martín, R., pp.22-23.

32 Hernández Martín, R., p.22.

33 Hernández Martín, R., p.24.

34 Hernández Martín, R., p.23.

35 Hernández Martín, R., p.26.

eslabón que se encontraba igual de deteriorado. En este sentido, las Actas de Salamanca, así como las de Toro y Ávila, también reglamentaban este aspecto determinando que “los prelados trabajen de tal modo en pro de la serenidad de las conciencias de los hermanos que, en cuanto puedan, oigan las confesiones de sus súbditos o pongan determinados confesores, dándoles la potestad de absolverlos [...]”³⁶.

Ante la imposibilidad, por una cuestión de extensión, de señalar en detalle cada uno de los aspectos de la reforma que comenzaban a calar hondo al interior de los conventos dominicos a finales del siglo XV, es necesario mencionar que también existieron otras disposiciones orientadas a corregir los abusos en la liturgia, la disciplina y el estudio³⁷.

3. La Beata de Piedrahita y el movimiento rigorista dominico

La particularidad que caracterizaba a las órdenes mendicantes, a diferencia de otras, era que solo podían ser renovadas por movimientos originados en su interior y no por intervención o presión externa (Sanmartín Bastida, 2014). En otras palabras, la reforma debía implementarse a partir del apoyo e inclinación a favorecer a aquellos focos o grupos que en el seno de dicha institución buscaban promover la renovación del clero. Así sucedió con la Orden de Predicadores en Castilla, donde la acción transformadora estuvo a cargo de las propias fuerzas regeneradoras existentes en su interior, tal como grupos reformadores y las congregaciones afines. En este sentido, una de las facciones existentes al interior de la Observancia dominica era la liderada por Antonio de la Peña, un fraile muy vinculado a la corte, férreo defensor de la reforma y vicario de la Congregación, cuyo tinte rigorista aglutinó alrededor de la figura de María de Santo Domingo un amplio número de seguidores³⁸.

María de Santo Domingo nació entre 1480 y 1486 en Aldeanueva de la Sierra, un pueblo del obispado de Ávila ubicado cerca de la ciudad de Salamanca. Como bien han dejado en claro

36 Hernández Martín, R., p. 27.

37 Claro que todas ellas no se implementaron sin conflictos, resistencias, disputas y desacuerdos, pues muchos de ellos se originaban en la aún constante lucha entre la Provincia y la Congregación. Habrá que esperar a los primeros años del siglo XVI para que ver finalmente restablecida la unidad en la Provincia de España cuando Diego Magdaleno sea nombrado como superior provincial común a los observantes y claustrales. A esto se sumó la designación de Vicente Bandelli – fuerte seguidor de la Observancia- como Maestro General, y posterior artífice de la definitiva fusión de la Congregación y la Provincia, unión que quedó oficialmente consagrada en el Capítulo general de la Orden celebrado en 1505 en Milán y por el Capítulo provincial de Burgos de 1506.

38 Según Sanmartín Bastida “fue de la Peña, quien desarrollaba en su monasterio una verdadera actividad de depuración, limpieza y uniformación de la comunidad [...] [el que] probablemente conduciría [en principio] el mensaje de Sor María hacia la beligerancia” (2014:17).

muchos de sus estudiosos, desde el momento de su niñez se pueden observar indicios de una vida orientada hacia la austeridad. Pues al ser hija de padres aldeanos devotos³⁹, su infancia estuvo marcada por la sencillez, la pobreza y la educación religiosa. Rápidamente, estas particularidades se materializaron en actos, ya que, si bien vivía en una extrema humildad, desde muy pequeña comenzó a hacer estrictas penitencias, abstinencias y ayunos, a dar limosna y a confesarse, a recibir la comunión frecuentemente y a expresar su deseo de preservar su virginidad⁴⁰. Siguiendo estas inclinaciones, siendo adolescente inició su camino hacia una vida totalmente dedicada al claustro. Afín a la Orden de los Predicadores, a los diecisiete años recibió el hábito de terciaria en Santo Domingo de Piedrahita, luego pasó a residir en el de Santa Catalina de Ávila hasta 1507 para finalmente, producto de ciertas discrepancias y acusaciones, recaer en la casa dominica masculina de Santo Tomás de Ávila.

Pero la presencia de Sor María no pasó desapercibida ni en los conventos donde vivió ni tampoco en la corte de Fernando II de Aragón. El extremo ascetismo y devoción sumado a la intensa actividad visionaria que experimentaba en los distintos claustros a los que acudía, hicieron de ella una de las religiosas más deslumbrantes como también cuestionadas del siglo XVI castellano. Claro que no todos eran fieles admiradores de su figura; muchos de sus detractores criticaban, descreían y desconfiaban de sus actuaciones. Así, lo que muchos veían como algo de admirar en sus revelaciones y conducta, otros las rechazaban fehacientemente en tanto la acusaban de propagar fraudes y de estar poseída por el diablo. De hecho, tal fue la gravedad de la desconfianza que afrontó en su contra cuatro procesos (religioso, diocesano, pontificio y pontificio-real-inquisitorial), en un periodo de tiempo muy corto (1508-1510) y en distintas ciudades castellanas.

Ya sea por admiración o disgusto, su notoriedad y peculiaridad traspasaron las fronteras de Ávila cuando fue enviada como visitadora eclesiástica a Toledo en 1507 por fray Funes, provincial de los dominicos en el reino de Castilla, con el fin de que promoviera allí la

39 No existe, entre sus estudiosos, un consenso acerca de su origen. Algunos autores aseguran que su padre era “un labrador medianamente acomodado” (Lunas Almeida, 1930) mientras que otros señalan que ella era hija de humildes labradores (Beltrán Heredia, 1939).

40 Antonio de la Peña afirmaba que Sor María, “desde el tiempo de su niñez, siempre ha sido muy católica sana, adornada de virtudes, seguidora de las iglesias y de los divinos oficios y acostumbró a confesar y a comulgar muchas veces en los tiempos ordenados por la Iglesia y aún más y allende. Que, aunque era pobre, acostumbraba a dar limosna de lo que podía; de manera que a todas las personas que la conocían y la veían hacer tales y tan buenas obras les parecía ser cosa maravillosa en tan tierna edad. Que en dicha edad hizo y hacía asperezas, penitencias, abstinencias, ayunos, vigiliyas y disciplinas hasta derramar de sí mucha sangre. Además fué caritativa, piadosa y misericordiosa de los miserables y afligidos y por tal fué habida, tenida y reputada” (Lunas Almeida, 1930:151)

observancia entre los religiosos de su Orden siendo el propósito principal la “reforma de ciertos conventos, y de allí a toda la Provincia; en especial que había de reformar seis o siete conventos y había de empezar con Toledo por causa que allí tienen bula de comer carne”⁴¹. No es casualidad que ella haya sido la elegida para dicha misión, pues no había dudas de cuál era su posición al respecto. Fray Juan de Ceballos, religioso de la Orden de Predicadores, aseguraba haberla oído “decir en raptó que la iglesia de Dios se había de reformar [...]”⁴². Estos testimonios dan cuenta no solo de la activa participación política de Sor María en la lucha entre conventuales y observantes por la búsqueda de renovación y a quiénes apoyaba, sino también que los rumores acerca de la existencia de una joven que profetizaba el futuro y recibía dones místicos de Dios circulaban por aquellos años por toda la ciudad.

Para estas instancias ya no quedan dudas de que la reforma en general y en la Orden dominica en particular se llevó a cabo en el marco de una cercana relación con la Monarquía. Por eso no resulta extraño, aunque sí llamativo en tanto la protagonista es una mujer religiosa, que sus singularidades también la precipitaran a la corte, lugar donde comenzó a tomar contacto directo con miembros de la esfera cortesana y del poder monárquico, así como también con sus respectivas ideas e intereses. Principalmente, mantuvo estrechas relaciones con el duque de Alba Don Fadrique Alvarez de Toledo, Fernando II de Aragón y Francisco Jiménez de Cisneros⁴³, entre otros. En el documento que se conserva del cuarto proceso instruido por el Nuncio a Sor María – dado a conocer en gran parte por Jesús Lunas Almeida – varios testigos que buscaban defender la figura de la Beata daban cuenta de su presencia en la corte de Burgos, invitada por Fernando II de Aragón durante el invierno de 1507-1508. Entre ellos fray Diego de Vitoria, testigo, confesor y consejero de la religiosa, declaró que “estando dicha Sor María en Toledo con otros religiosos tuvieron unas palabras con el Provincial y con un Obispo; y que el dicho Provincial la ordenó ir a Burgos para presentarse al Rey y al Señor Cardenal [...]”⁴⁴. Manifestante de ello fue también fray Juan Hurtado de Mendoza, religioso profeso y prestigioso del convento de Piedrahita, quien señaló que “le constaba que dicha Sor María decía que si ella se presentara al Vicario General, esta autoridad se convencería de tal manera, que

41 Beltrán de Heredia, V., *Historia de la reforma...*, p.81.

42 Lunas Almeida, J., p.172.

43 El encuentro con Cisneros se dio en Santa María de Nieva, ya que al escuchar hablar de las singulares experiencias religiosas pidió expresamente encontrarse con ella. Fernando de Toledo, hermano del duque de Alba, declaraba que “había oído decir a su sobrino don García de Toledo que cuando el Señor Cardenal, queriendo conocer a dicha beata, mandó que la llevasen a Santa María de Nieva, donde aquél se encontraba” (Lunas Almeida, 1930:193-194).

44 Lunas Almeida, J., p.176.

favorecería mucho las cosas de la religión y aspereza de vida [...] el Rey y el Cardenal hicieron que la llevasen a Burgos donde ellos estaban”⁴⁵. Como bien dice el fraile, su presencia conduciría a múltiples beneficios en términos político-religiosos, y no mejor que la voz autorizada del cardenal Cisneros para avalarla, pues según Hurtado le escuchó decir al Arzobispo “que nunca había visto doctrina viva sino esta desta sórora María, y él y otros dieron a entender [...] que tenían grandísima certidumbre que esta sórora María era grandísima sierva de nuestro Señor”⁴⁶.

En resumen, para principios del siglo XVI, la Beata de Piedrahita ya era sumamente conocida y admirada, no solo por su carisma y reputación como santa o por sus apariciones en la corte y sus anhelos de reforma, sino también por su vida austera, sus mortificaciones y la trascendencia de sus peculiares revelaciones y profecías. Por ello, no resulta extraño que la Beata se convirtiera en el modelo predilecto de penitencia austera, y reúna en torno suyo las exigencias de un grupo de frailes de Santo Domingo de Piedrahita partidarios de un mayor rigorismo al interior de la orden dominica. La particularidad que caracterizaba a estos religiosos era que no se conformaban con los principios de la reforma que ya había comenzado a regir en los conventos de su Orden a fines del siglo XV, sino que buscaban una espiritualidad mucho más comprometida.

La facción rigorista de observantes dominicos, liderada por Sor María, abogaban entonces por una renovación religiosa que, siguiendo la propuesta de los Reyes Católicos y Cisneros de un retorno a la estricta observancia, acentuara la vida ascética extrema y el estricto cumplimiento de la regla. Su principal objetivo era fomentar en su interior la extrema austeridad y penitencia, así como el ejercicio de virtudes para así dedicarse plenamente a la contemplación de las cosas divinas. Algunos autores señalan que tanto la Beata como sus seguidores fueron excesivos en su concepto de obediencia regular y presentaron ciertas exageraciones⁴⁷, pues los frailes pretendían dormir sobre tabla rechazando el uso de colchones de lana, vestir hábitos cortos, estrechos y ásperos, practicar ayunos extremos, y aumentar la práctica y el tiempo destinados a la oración, cuestiones que los apartaban de la tradición primitiva de la Orden. Pero más allá de estas consideraciones y de las acusaciones

45 Lunas Almeida, J., pp.167-168.

46 Beltrán de Heredia, V., *Historia de la reforma...*, p.82.

47 Véase, Nieva Ocampo, G., “Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI”, en *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. LXXI, n°237, 2011, pp.39-64.

secesionistas que por tales motivos recibieron, lo cierto es que María de Santo Domingo se convirtió, a principios del siglo XVI, en portavoz de la Reforma cisneriana al interior de los dominicos castellanos al instar a un gran número de religiosos a adoptar un modo de vida más austero y cercano al estilo franciscano propuesto por el cardenal.

4. Los escritos y pensamientos de Sor María en el contexto del movimiento devocional reformista

A partir de lo visto hasta el momento se podría decir que María de Santo Domingo rompió con casi todos los estereotipos a los cuales se asociaba a las religiosas del siglo XVI. Por su jerarquía, su popularidad, su actividad visionaria y la resonancia de sus actos, lejos de limitarse a las actividades al interior de los conventos, la Beata frecuentó otros espacios no necesariamente eclesiásticos que la pusieron en contacto con el mundo extramuros, especialmente con el ámbito de la política. Muestra de esta interrelación, además de lo mencionado anteriormente, es la carta que Sor María envió desde el convento de Barco de Ávila al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros en 1511. Para este año, la dominica ya había superado su cuarto y último proceso que había tenido lugar en 1510 cuya sentencia le fue favorable (Sastre Varas, 1990), pues los jueces sentenciaron que

probada la intención de dicha Sor María y su inocencia, fe, religión, penitencia, virtud y ejemplar vida; y que debe su vida recomendarse y alabarse y que por la parte contraria nada se ha probado contra ella que hiciese ni dijese contra la fe y buenas costumbres, ni contra las determinaciones de nuestra sacrosanta Romana Iglesia, ni contra la doctrina de los Santos Doctores, ni contra su regla y la observancia y honestidad. Antes bien, se consagró toda a la observancia y recomendación de las susodichas cosas [...] y que así mismo debemos absolver y absolvemos a dicha Sor María de todas las cosas que contra ella fueron opuestas, imponiendo sobre ello silencio a todos y cada uno de ellos, Y por esta nuestra sentencia así lo pronunciamos y declaramos⁴⁸.

48 Lunas Almeida, J., p.213.

Su absolución y posterior proclamación como modelo de virtudes⁴⁹ no fue ajena a la relación y cercanía que ella mantenía con grandes hombres del poder, quienes con recusaciones y apelaciones torcieron el veredicto en favor de la mística y reformadora. De hecho, el propio Cisneros se hizo presente durante el proceso y la sentencia, presentando testigos e intentando influenciar la decisión de los jueces, quienes a su vez señalaron que “se rogó al Reverendísimo Señor Cardenal Arzobispo de Toledo para que se dignase asistir a la vista y conclusión, y, por si fuese necesario, lo tomábamos por nuestro colega y coadjutor”⁵⁰. Pero además, su inocencia y pronunciamiento como ejemplo de vida a seguir encontraba respaldo en que, como declaraba fray Antonio de la Peña,

algunos religiosos, antes de conversar y tratar a la dicha Sor María y de haber visto su vida ejemplar y de haber oído sus santas palabras y devotas amonestaciones, eran débiles y sin fuerzas para observar las asperezas y rigor de su religión y después que la trataron, conversaron, vieron y oyeron, se han hecho fuertes para observar el rigor de su orden⁵¹.

La mención de estas cuestiones anteriores a 1511 no son simplemente un dato más sobre la vida de Sor María, sino que de ello se pueden inferir dos cosas. Por un lado, que ya para estos años la Beata tenía una gran capacidad para influir entre sus pares y difundir entre ellos determinados principios. Y, por otro lado, que su proximidad y relación con el ámbito de la política, especialmente con Cisneros, no era efímera y casual. De hecho, dichas interrelaciones se iban consolidando con el pasar de los años, al punto tal que la religiosa de Aldeanueva llegó a referirse amistosamente a él como un “muy gran guerrero en su Iglesia, y defensor de la fe, y amparador de los que le buscan”⁵².

No es de extrañar tal reverencia y enaltecimiento a la figura del franciscano, pues en estos años de grandes cambios e incertidumbre constituía una de las personas más importantes en materia de política eclesiástica en tanto lideraba la renovación al interior de la Iglesia de España. De hecho, tal era la relevancia de su cargo y persona que no era exagerado que lo

49 Los jueces destacaban “que su vida y ejemplar doctrina; según lo que aparece, fué y es a muchos útil y sumamente recomendable” (Lunas Almeida, 1930:214)

50 Lunas Almeida, J., p.213.

51 Lunas Almeida, J., p.155.

52 Beltrán de Heredia, V., “Cartas al Cardenal don Francisco Jiménez de Cisneros. De Sor María de Santo Domingo. Barco de Avila abril de 1511”, p. 256.

calificaran como un férreo luchador y protector de la fe cristiana como lo hace Sor María, no solo porque era el encargado de vigilar y defender la Iglesia, propagar y revitalizar la fe en Cristo así como también de ser su fiel servidor al igual que de todos los creyentes, sino porque además era el protagonista principal de la reforma espiritual y disciplinar que imperaba en la Península del siglo XV y XVI.

De hecho, ya se ha explicado que la base de su programa era que las diversas órdenes, entre ellas la dominica, vuelvan a cumplir estrictamente las reglas que regían la vida conventual. Y también se ha mencionado que en muchas ocasiones se acusó a María de Santo Domingo y a sus seguidores de comportamientos que violaban y traspasaban las normas tradicionales de la Orden de Predicadores. Sin embargo, puede decirse que no hay duda del interés de ella por volver a los orígenes primigenios ni mucho menos de su posición al respecto. Pues la Beata enalteció a Cisneros y suscitó que se convierta en abanderado de dicha misión:

Y quería que en este dichoso camino de saber levar la cruz e tener conforme la voluntad con ella vuestra reverendísima señoría siguiese a aquellos doce pilares primeros en un ardiente fuego de amor y en una fortaleza muy firme de celo de caridad⁵³.

Pero el apoyo a la figura de Cisneros y a su respectiva política eclesiástica no solo puede observarse en las palabras de apreciación y valoración dirigidas al cardenal, ubicándolo como defensor de los valores primitivos de la Iglesia, y por consiguiente, de los intereses reformantes. Otros indicios que fortalecen la premisa de que Sor María estaba inserta, hacia principios del siglo XVI, en la corriente reformista impulsada por el franciscano reviste tanto en sus escritos místicos como epistolares en donde se pueden detectar numerosas referencias orientadas a predicar y promover un mayor rigor ascético. Por tal razón y para cumplir con dicho fin, en este tipo de “doctrinas y consejos espirituales” que exhortaba quedaba claramente de manifiesto el uso de un modo imperativo y normativo. La predominancia de este estilo de escritura, empleada para ordenar, solicitar o incitar de manera directa a una o más personas, resulta en este caso una señal gramatical de que la Beata de Piedrahita buscaba respaldar la política real. En variadas ocasiones se lee “[Q]ue deve hazer”, “Sienpre devemos”, “No devemos” o tal práctica “se averán desta manera”, indicativos categóricos de cómo debían ser

53 Beltrán de Heredia, V., “Cartas al Cardenal...”, p.255.

las cosas ante la intensa búsqueda por corregir las deficiencias morales, pastorales y disciplinarias del clero regular.

Porque particularmente en sus arrebatos, ya sea hablando en primera persona o en la voz de Cristo, dirigió numerosas críticas a los comportamientos y actitudes de los religiosos varones. Estos destinatarios no eran casuales, pues que estuvieran dirigidas a cada miembro dominico derivaba de que se entendía que primero era necesario un hombre reformado para así llevar a cabo la reforma desde la base (García-Villoslada, 1979). Por ello, en su escrito la religiosa de Aldeanueva dictó una serie de recomendaciones que tuvieron como fin superar la relajación y aumentar el rigorismo y ascetismo al interior de los conventos de la Orden, cuestión que también dejaba entrever en la carta personal enviada al Cardenal. Pues la situación que Sor María veía y experimentaba al interior de los conventos resultaba bastante crítica, especialmente porque muchos religiosos se encontraban corrompidos por los años de laxitud conventual. De hecho, ella misma señalaba en sus revelaciones que

[L]a obediencia que los religiosos cumplen contra su voluntad es imperfecta y de poco fruto, y los tales religiosos son semejantes al roble que se abaxa por fuerza y, en soltándole luego, se torna a henestar e munchas vezes se pudre por aquel lugar por donde le hizieron doblar. Y que el obediente y verdadero camina a su salvo sobre los ombros ajenos⁵⁴.

La obediencia al interior de cualquier comunidad religiosa era fundamental en tanto los frailes de cada convento estaban unidos entre sí, a Cristo y a la Iglesia por dicho principio, el cual garantizaba la unidad necesaria para vivir en comunidad y servir al Evangelio. Pero según la mística dominica, en los años que vivían dicha sumisión se encontraba muy deteriorada no solo hacia los superiores a los cuales no siempre acataban sino también en lo referente a la regla, a las leyes y constituciones, a Dios y a su mediador Cristo, y al Evangelio. Los abusos se habían hecho habituales al interior de las comunidades llevando a la vida regular a una profunda crisis. Por este motivo fue que tanto Cisneros como los demás grupos reformadores incluido el de la Beata, buscaron el retorno al estricto cumplimiento de las tradiciones y disposiciones que organizaban la vida evangélica y el accionar de los miembros al interior del claustro, así como también la obediencia indiscutida a la Regla de la Orden. Porque

54 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.107.

precisamente, debían volver a ser fieles a su espíritu y misión, y la obediencia era el medio por excelencia para entregarse plenamente a Dios y a Cristo, mantener la unidad de la Iglesia y de la Orden de Predicadores, acercarse a la perfección de la caridad y retornar a la justeza y uniformidad de la observancia regular. Por estas razones es que se hacen presentes en sus escritos distintos tópicos que hacen referencia a la necesidad de modificar ciertas prácticas de la vida regular, cuyas principales premisas estaban orientadas al fomento de la oración, la mortificación, la pobreza, la purificación interior y personal, y la unión con Dios.

Antes de comenzar a desglosar uno por uno los tópicos ascéticos que promueve Sor María entre sus pares, es pertinente señalar que el espíritu de una vida observante encontraba sus raíces en el seguimiento de Cristo, es decir, en la *imitatio Christi*. En otras palabras, para volver al origen estricto y primero de la regla, fines últimos de la reforma, era imprescindible imitar la Pasión de Cristo y, de esa forma, identificarse con él, con los sufrimientos que experimentó durante su crucifixión, y vivir según sus virtudes, mortificaciones y pobreza⁵⁵. La Beata lo deja en claro, pues

Ninguna excusación nos queda para no imitar y seguir a nuestro Redemptor, porque en Él hallaremos todas las vías e maneras que quisiéremos para yr tra[s] Él. Ca Él es rico y es pobre, Él es amor y gozo, Él es lleno de pena y pasión. Y así de todas las otras maneras que quisiéremos, en manera que no nos podemos excusar que nos faltara maestro para le servir e loar [...]⁵⁶.

Por lo tanto, es preciso destacar que todas las críticas y recomendaciones que ella realizó a los miembros de su comunidad estuvieron orientadas a la ascesis de imitación, seguimiento y asemejamiento a la figura de Cristo, ya que ello no solo los hacía mejores discípulos, sino que ayudaba a profundizar la fe. Esta aclaración resulta indispensable tanto para entender la espiritualidad de la época como para el análisis de los documentos, sobre todo porque en reiteradas oportunidades la religiosa hace referencia a distintos aspectos y momentos de la vida y persona de Cristo pretendiendo que sean emuladas por sus seguidores.

55 Algunos autores han denominado este proceso de identificación con Cristo como “cristificación” o “cristocentrismo”, aspecto propio de la mística y espiritualidad española del siglo XV y XVI. Entre ellos, García-Villoslada, R (1979). *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Tomo III* – 2°. Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.

56 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.109.

Dicho esto, es pertinente comenzar a adentrarse en el pensamiento de la mística dominica en relación a la indisciplina y sus respectivas, según ella y en concordancia con el programa reformista cisneriano, medidas de corrección. Cabe aclarar que, como se pudo observar, corregir la totalidad de la vida conventual implicaba tanto cuestiones disciplinares como también espirituales, y ambos aspectos formaban parte de un mismo proceso de transformación. Por lo tanto, ambos asuntos no pueden ser entendidos independientemente uno del otro, todo lo contrario. En la mayoría de las ocasiones, la modificación y corrección de determinados comportamientos y conductas conllevaba y favorecía en gran medida la renovación a nivel del espíritu, y viceversa. Ante esto, es menester señalar que, si bien a continuación se analizarán dichos aspectos en distintos apartados para una mejor organización, ambos están intrínsecamente relacionados por lo que resulta complejo y casi imposible establecer una clara diferenciación entre ellos.

4.1. La necesidad de un reajuste disciplinar

Una de las mayores críticas hacia las actitudes y conductas de los religiosos del momento era que habían perdido su original espíritu de pobreza. Muchos de ellos dirimían disputas al interior de su orden por exenciones y privilegios - mal distribuidos debido a la vida relajada y la desigualdad comunitaria -, y muchos de ellos llevaban una vida mundana donde abundaban las riquezas (individuales). De hecho, en numerosas ocasiones, los frailes se hacían de grandes apoyos seculares, especialmente de los más poderosos y de instituciones eclesiásticas, con fines personales e interés propio como lo era encubrir prácticas de propiedad privada (García Oro, 1979). Por ello, como se mencionó en apartados anteriores, uno de los principios básicos de la Reforma cisneriana se basaba en lograr una acentuada muerte al mundo y el retorno fiel a la regla de la pobreza, no solo materializada en los edificios o en la imposibilidad de los eclesiásticos de poseer bienes materiales individuales, sino también en las cuestiones asociadas a la vestimenta y comida. De esta forma buscaban prohibir todo tipo de apropiación individual que no fuera común a la comunidad conventual, imponiendo penas severas y hasta expulsiones a aquellos que violaran dichos preceptos. Con el fin de interiorizar este aspecto ascético dentro de los religiosos varones dominicos, la Beata de Piedrahita pregonaba en sus revelaciones que ser servidores de Dios iba de la mano del seguimiento de la santísima pobreza, pues

[E]l fin de nuestra vocación et divinal llamamiento a la escuela de la religión no es para otra cosa sino para que interior y exteriormente muramos de todo punto a este mundo y a nosotros mismos, y a sólo Dios bivamos. Y para que sepamos que, así como mudamos

el hábito del mundo exterior y nos vestimos del saco vil de la religión, así nos avemos de desnudar totalmente de todas las cosas exteriores deste mundo acordándonos siempre que somos polvo e çeniza muy vil delante del Señor⁵⁷.

Algunos autores como Bilinkoff (2011) y Sanmartín Bastida (2013; 2014) remarcan la incoherencia que estas predicaciones generaban entre algunos seguidores. Las alusiones a la estrechez a las que refería María de Santo Domingo iban, para muchos, en contra de lo que se observaba diariamente en su comportamiento, especialmente en lo respectivo a su vestimenta. Fray Juan de Azcona, testigo en el último proceso que afrontó la religiosa, declaraba que, si bien la había visto con los hábitos de su Orden, “debajo de la gobella llevaba paño colorado a manera de forradura y que creía que lo usaba con licencia y que también llevaba un sombrero francés, y, algunas veces, corales”⁵⁸. De igual forma declaraba Agustín de Funes, testigo y Provincial de la Orden de Predicadores en el reino de Castilla, que atestiguaba que “también le había dicho fray Lope de Gaiból que vestía sayas de grana y que llevaba corales”⁵⁹. Sin embargo, en defensa de la mística dominica, sus confesores y consejeros fray Antonio de la Peña y Diego de Vitoria aseguraban que si se colocaba corales o cosas de oro y plata era porque algunas señoras “se los dan, para que se los ponga y después se las devuelva, por que les parece que de esa manera tienen alguna virtud y luego las llevan como reliquia”⁶⁰.

Más allá de las propias discusiones que existen respecto a la concordancia entre sus predicaciones y su comportamiento, lo cierto es que para la Beata era necesario apartarse de las riquezas y tentaciones materiales propias del mundo exterior, dejando de lado la superfluidad y la ostentación, para retornar a la humildad, sencillez y pobreza primigenia que no solo permitiría un mayor y más acorde acercamiento al espíritu cristiano sino que además era el modo de vida más sabio de todos.

Cabe recordar que las revelaciones constituyen un escrito místico en el que se consigna una verdad revelada a Sor María. Ella, por diversos medios y motivos, entraba en trance experimentando un estado espiritual que la alejaba de la vida terrenal y le posibilitaba no solo tener visiones y profecías sino también entrar en contacto con las divinidades y establecer un diálogo con ellas. Por esta razón es que en varias ocasiones se observa en sus arrebatos que es

57 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.116.

58 Lunas Almeida, J., p. 170.

59 Lunas Almeida, J., p. 183.

60 Lunas Almeida, J., p.156.

el propio Cristo quien hablaba a través de ella, produciendo numerosos saltos que alternan la voz de la religiosa y la de Cristo. Sanmartín Bastida y Luengo Balbás (2014), quienes editaron minuciosamente la versión de las revelaciones utilizadas en este trabajo, dan cuenta de este juego de voces que se presenta en el documento, señalando que es una característica particular de los escritos espirituales de la época que hace que la dominica se convierta en sujeto de la Palabra (divina) y el mensaje que transmite adquiera mayor autoridad y tenga mayor incidencia sobre sus destinatarios.

Teniendo en cuenta esta particularidad, en lo referente a la muerte al mundo exterior también se puede observar que es el propio Cristo quien, a través de la voz de Sor María, manifestaba que “[E]n las riquezas e abundancias acuérdense de mí, que soy verdadera riqueza, e de la estrecha pobreza que sufrí por ellos para mostrales que no pongan su corazón y affición en ellas, sino en mí”⁶¹, resaltando nuevamente que la pobreza era el ideal a seguir por todos aquellos que deseaban llevar una vida marcada por la austeridad imitando de esta forma su propia vida⁶².

Este contexto de búsqueda de un mayor ascetismo en los conventos y entre los miembros de la Orden dominica, además de un mayor rigor material, llevaba también a modificar otra serie de comportamientos considerados perjudiciales para la correcta observancia y convivencia conventual. Esto implicaba poner orden sobre uno de los mayores enemigos del alma: la ociosidad. Muchos de los religiosos de la época eran criticados porque frecuentemente descuidaban sus obligaciones pastorales y espirituales, y lejos de ocuparse de ellas, malgastaban su tiempo en risas, fiestas y charlas que finalmente los distraían de la oración, la lectura y demás prácticas conventuales. Por ello, Sor María criticaba enérgicamente a aquellos que dedicaban gran parte de su tiempo al ocio, y no a la vida espiritual: “Malaventurados son aquellos religiosos a quien sobra el tiempo: que si la criatura biviase sobre la tierra mill años no le bastaría para cognosçer ni poder pensar sus hediondos peccados y para cognosçer la grandeza de la bondad de Dios”⁶³. Pues para una ordenada y disciplinada vida en el claustro, tal como pretendían Cisneros y los demás grupos reformadores, era necesario que los frailes estén siempre ocupados, y para ello, era fundamental una buena distribución del

61 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.101.

62 “Vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo. Después ven y sígueme llevando la cruz” (Marcos 10:21). En la Biblia, Jesús le responde a un joven rico que le preguntó qué debía hacer para heredar la vida eterna. Allí queda en evidencia lo que toda persona debía hacer para ser su discípulo.

63 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.110.

tiempo que regule las actividades e impida ratos ociosos donde pudieran convertirse en presa fácil de la tentación. Por tal razón es que la Beata de Piedrahita insistía en sus revelaciones que a sus pares dominicos no les sobre el tiempo, sino que lo ocupen en la lectura divina y la oración, ambas vías esenciales para combatir dichos males.

En este sentido, además de exhortar a practicar múltiples aspectos ascéticos que bien se mencionaron anteriormente, los adeptos a la vuelta a la observancia buscaron reformar las órdenes religiosas en base a una nueva tendencia hacia la oración mental, a la cual las demás cosas temporales debían servir.

Según Beltrán de Heredia (1939), en el grupo reformador liderado por María de Santo Domingo, “quizá por la influencia de Cisneros, se acentuó la nota que podemos llamar franciscanista, reduciendo al mínimo el estudio para dedicarse a la oración” (1939:127). La vida espiritual franciscana, de la cual era adepto el cardenal, estaba “más en la sapiencia que en la ciencia; en la gracia que en la doctrina; en el deseo que en el entendimiento; en el gemido de la oración que en la fuerza del estudio” (Andrés Martín, 2009:466). En este sentido, más allá de que algunos detractores contemporáneos a la dominica y otros autores que estudiaron su figura señalen este rasgo como un indicio de las intenciones separatistas que guiaban el alejamiento de la Regla tradicional de la Orden de Predicadores, lo cierto es que de cualquier forma la Beata de Piedrahita incitaba en sus arrebatos a que los frailes dedicasen mayor cantidad de tiempo a esta práctica, ya que “todas la vezes que no tuvieren negoçios quiero que ocupen el tiempo en leer o en orar, aunque más agradable es a mí que oren, porque en la oración gusta el ánima la dulcedunbre e suavidad de mí”⁶⁴. Pues para ella, y sus respectivos seguidores, no era tanta la importancia dada a aprender letras - vitales para el servicio doctrinal de la Iglesia y de todos los hombres - sino que se le otorgaba prioridad al deseo de tener el Espíritu del Señor:

[E]n la lección se averán desta manera, que será de la Scriptura divina y de otros libros el propósito para la enfermedad del ánima. Y an de procurar de entender lo que leyeren y remirallo entre sí de manera que otra cosa no busquen sino a mí⁶⁵.

64 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.95.

65 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.96.

A través de la voz del propio Cristo, como bien expresaba la religiosa, esta finalidad se lograba a su vez a partir del apoyo en textos auténticos del Evangelio y de los Santos Padres, cuestión esencial para Cisneros en su aspiración al retorno de la primitiva vida de la Iglesia.

La relevancia en la oración está presente en la mayoría de las órdenes mendicantes durante los tiempos de reforma y observancia, aunque para los dominicos su importancia era aún mayor. Orar era la santa operación y centro de la vida comunitaria, y por eso, para ellos no solo bastaba con la litúrgica o devocional, sino que se debía dedicar muchas horas en estricto silencio tanto a la oración individual como comunitaria. Sor María, en tanto líder y referente, dejaba claro que

[S]ienpre devemos estar en oración y esto es lo que más al Señor aplaze. O si no en lection devota de la Sancta Scriptura, o de otros libros que hagan al propósito. Y que en ellos no devemos otra cosa saber sino cómo hallaremos a Christo, porque de sus entrañas atraeremos a nosotros o resçibiremos la graçia suya y amor, la qual transm[i]diremos en nuestros próximos quando a su conversaçión y nesçesidad condesçendiéremos, porque de otra manera no le podemos dar ni comunicar sino el venino e ponçoña de nuestra maldad, de la qual estamos llenos⁶⁶.

Sin embargo, como bien se dijo en un principio, sanear la vida religiosa en los claustros excede el corregir aquellas transgresiones visibles y evidentes al ojo humano, tal como la opulencia, la ociosidad y el incumplimiento de determinadas liturgias y sacramentos. Era imprescindible atender también determinados problemas relativos a la conciencia y al alma.

4.2. El camino hacia la renovación espiritual

No solo era necesario en estos tiempos de reforma y renovación (re)aprender a ser humildes exteriormente, alejándose de todo lujo, de toda soberbia y avaricia, o corregir determinados comportamientos que llevaban frecuentemente a malgastar el tiempo en cuestiones mundanas. Además de ello, y aún más importante, los religiosos debían mortificar su hombre interior, aspecto sumamente relevante en la espiritualidad de la época. Por tal razón, la Beata predicaba fuertemente la necesidad de ser pobres tanto real como espiritualmente, siendo vital que

66 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.106.

[...]juntamente muramos asimismo interiormente a nuestros efectos e deseos desordenados, matando nuestras propias voluntades e todo nuestro proprio amor e seso e todos los otros viçios del cuerpo, porque perfectamente desnudados e despojados de nuestro hombre viejo podamos vestirnos del hombre nuevo⁶⁷.

En este sentido, el desarraigo de los vicios era un tópicico ascético elemental en la búsqueda de corrección de los eclesiásticos, y así lo entendía ella, pues aconsejaba que

[E]n los varones spirituales que van a la perfección, que no desprecien, mas que tengan en mucho los viçios que paresçen pequeños como risas y palabras vanas, ynútiles, y cosas semejantes, porque los tales viçios, quando no se tienen en nada, impiden mucho nuestra perfección⁶⁸.

Esta insistencia de corrección deriva de la aún presencia de comportamientos inadecuados propios de la vida profana que llevaba gran parte de los hermanos conventuales. Era común que muchos de ellos se dedicasen, pese a que experimentaban la vida clerical, al tráfico mercantil y al ejercicio de la medicina, presenciasen espectáculos populares cuando salían de la clausura o bien tuvieran conductas errantes y descontroladas en sus viajes y traslados por fuera de su Provincia (García Oro, 1979). En tanto todas estas actitudes se apartaban de los ideales observantes que perseguían y pretendían instaurar los grupos reformados, sobre ellos volvía una y otra vez en sus arrebatos Sor María dando cuenta de que la presencia de numerosas y diversas inmoralidades entre sus seguidores varones era uno de los problemas más comunes y apremiantes a solucionar, ya que

[L]os que qu[i]eren creçer e aprovechar en las cosas spirituales an de ser como los buenos hortelanos [...] Y ansí nosotros devemos trabajar y poner todas nuestras fuerças para arrancar de raíz de nosotros todos los viçios y todo nuestro proprio amor y propria voluntad y seso y paresçer nuestro, fasta que no quede gusto ni delectamiento, rastro ni sabor ni vestigio dellos en el ánima, de manera que no pueda más dominar en nosotros que la graçia e ayuda divinal⁶⁹.

67 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.116.

68 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., pp.101-102.

69 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.107.

Porque estaba claro que, para desarraigar los vicios y ejercitar la práctica de las virtudes, era primordial primero que cada miembro religioso trabajara sobre sus propios pensamientos internos buscando la raíz de lo deformado, ya que conocer cada uno de ellos en sí mismo permitía entender cómo resistirse a ellos. Y este aspecto era fundamental si se consideraba que los frailes eran los responsables de enseñar, educar y guiar al pueblo cristiano hacia la madurez y responsabilidad de la fe y de la ortodoxia mediante la predicación. Por ello, las acciones reformadoras de los monarcas católicos y del cardenal Cisneros estuvieron orientadas a controlar rigurosamente a quienes ejercían dicha acción, y por la misma razón, la reformadora dominica consideraba y aclamaba que era fundamental, en tanto anunciadores del Evangelio de Cristo y garantes de la unidad de la Iglesia, que

[L]os que han de regir a otros o de predicar an de aver pasado primero por las batallas espirituales e por el exerçio largo de las virtudes, de manera que ayan de ser primero desarraygados de los viçios de sí y adornádose de virtudes porque sepan enseñar a los otros cómo se an de aver; y que sería imposible que el Señor en lo tales no pusiese obras y palabras de vida para el provecho de las ánimas⁷⁰ .

Esta restauración interior que pretendían lograr los reformadores entre los frailes dominicos no acababa con el simple desarraigo de los vicios. En la ardua tarea por restituir la predominancia del comportamiento moral, otro tópico ascético que buscaba fomentar la Beata en el comportamiento de los regulares de su Orden, y que no se alejaba del mencionado anteriormente, estaba relacionado con la necesidad de limpieza. Es decir, la reforma era también de tinte espiritual. Por lo tanto, más allá de una muerte al mundo exterior y de eliminar todos los vicios que estaban corrompiendo las conductas ejemplares, era primordial combatir aquellos pecados que resultaban contrarios a la pureza interior, ya que “[L]os peccadores somos serpientes en el veneno e ponçoña del peccado de que estamos llenos”⁷¹. Porque purgar los defectos era indispensable si los devotos pretendían elevarse a la pura contemplación, pues si se practicaba la mortificación espiritual mediante la meditación y la lectura, la gracia y las virtudes del Espíritu Santo se desarrollarían en sus almas con gran ímpetu y prevalecerían en ellos los hábitos honestos e iluminados por la fe.

70 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.106.

71 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.111.

Por lo tanto, Sor María fomentaba una y otra vez la muerte a uno mismo y el saneamiento del alma, ya que la primera y verdadera lucha estaba en el interior:

[S]on engañados aquellos que todo su estudio ponen en domar la carne y no en matar su propia voluntad, porque los tales quedan con mill llagas sobresasnas, porque curan más de andar sanos de fuera que de dentro, donde está la principal raíz del mal⁷².

Por ello, ante dichas advertencias, la mística aconsejaba que “[D]everíamos unos con otros tener tanto amor e charidad que unos a otros nos ayudásemos e provocásemos a bien obrar, e darnos las manos e ayudarnos a salir del çenegal del peccado en que todos estamos”⁷³. Con ello, no solo pretendía dejar en claro la necesidad imperante de limpieza interior entre todos los religiosos, sino además que para escapar y corregir las conciencias pecadoras era pertinente retornar a la vida en comunidad, cuestión que se había visto sensiblemente afectada en el seno de los conventos de la Orden. Por ello, tanto para los Reyes Católicos y Cisneros como para la Beata dominica, las reformas estaban orientadas a los miembros de la Orden en tanto individuos, pero a su vez trabajaban en fortalecerlos colectivamente, promoviendo la vida en comunidad y la ayuda mutua para combatir los vicios, los pecados y la inobservancia.

No era novedoso para el ambiente de la época, ni muchos menos para los reformadores, la promoción de la depuración interna en tanto en las visitas eclesiásticas que se realizaban habitualmente a los conventos se notaba que muchos de sus miembros, por instigación de lo que ellos denominaban como enemigos o demonios, pecaban de muy diversas formas lo cual impedía en último punto la caridad tanto en sí mismos como en otros. Por esta razón, se esperaba que los frailes siguieran el consejo que el propio Cristo promovía, pues hablando a través de la religiosa y de sus arrebatos, fomentaba la purificación y conservación de la integridad de las conciencias:

[...] Hazedos fuerça con mi ayuda e con mi graçia, la qual nunca vós negaré, e desnudaos e despojaos todos de vosostros mismos e amatad toda la voluntad y vestíos de mí, e mudaos todos en la mía. E quando perfectamente murierdes a vosotros mismos e bivierdes en mí, y pasardes vuestra voluntad en la mía, entonçes todos seréis sanctos,

72 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.110.

73 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.111.

que no es otra cosa ser sanctos sino hazer perfectamente sin alguna mixtura mi voluntad⁷⁴.

En resumen, estaba claro que lograr dicho fin sería resultado de un arduo trabajo interno y personal, por ello Sor María no dejaba de recordar que

[S]on malaventurados todos aquellos, mayormente los religiosos, e dignos de muncha culpa delante del Señor, que por su negligencia permiten e dexan criar orín de peccados en sus ánimas e consciencias, sino que deven continuamente trabajar sin çesar por las tener así luzias e linpias e claras⁷⁵.

Pero además de impulsar el saneamiento interior en terceros, la mujer de Piedrahita, incluso sin estar bajo trance, expresaba la urgencia de curar su propia alma. Casi como si fuera una confesión, le comunicaba a Jiménez de Cisneros que “cuando miro mis malas obras y veninosos deseos y engañosas astucias para ofender a quien me crió e redimió, no sé que diga”⁷⁶. La reflexión sobre sus propias indecencias y la vehemencia en las disculpas se remitía a la creencia en que los pecados obstruían y obstaculizaban el camino hacia la salvación y exaltación. De allí la tan apremiante necesidad, en tiempos de gran indisciplina y reconstrucción moral, de cuidar y promover el buen estado de las conciencias.

Ante la predominancia de regulares impúdicos y deshonestos, otro ejercicio útil para lograr barrer con las inmoralidades era “desplegar las banderas de la cruz que nuestros pecados tienen cogidas”⁷⁷. Así como lo indican sus propios mensajes, Sor María se convirtió en una férrea defensora de dicha premisa, pues integrándola como parte de las prácticas ascéticas exhortaba, tanto en las revelaciones como en la carta enviada a Cisneros, a que los religiosos miren continuamente a la cruz y busquen una relación de *imitatio* con ella. Hablándole al cardenal le suplica que “no me olvide, pues es tiempo de reconciliarnos con Jesús en su cruz, e dejar crucificada la voluntat con los clavos enamorados, que los ásperos de hierro sufrió”⁷⁸. Principalmente, el énfasis puesto en este símbolo cristiano se debía a la creencia en su poder

74 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p. 105.

75 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.116.

76 Beltrán de Heredia, V., “Cartas al Cardenal...”, p. 256.

77 Beltrán de Heredia, V., “Cartas al Cardenal...”, p.255.

78 *Ídem*.

redentor, en tanto el sufrimiento y sacrificio que Cristo experimentó en la crucifixión por los pecados de los hombres indica el camino hacia la salvación. En su carta al cardenal Cisneros, asumiendo sus imperfecciones, declaraba que

[...] no sé para qué dió vuestra reverendísima señoría en guarda a si a tan pequeño espíritu e tan flaco e cobarde, que tan mal sabe guerrear y tan tarde sale a velas. Yo espero en Jesucristo y en el amparo de su cruz que con la buena cuenta que daré de vuestra reverendísima señoría, que la mía que tengo mala se disimulará y será recibida por buena⁷⁹.

Pero si en los tiempos de reforma predominó un gran interés por enfatizar la mirada hacia los sagrados maderos, no se puede deslindar de ellos la relevancia que también existió por retornar y fortalecer el amor por Cristo crucificado. Ambas premisas resultaban inseparables entendiendo que el objeto de reverencia por excelencia debía ser el Crucificado, es decir, el hijo de Dios en la cruz. Es a él a quien los frailes, devotos y creyentes debían seguir, imitar y de quien debían convertirse en verdaderos discípulos. De hecho, la Beata de Piedrahita en los inicios de su carta enviada a Cisneros, se refirió a los poderes redentores de

Jesucristo crucificado, quien es toda nuestra alegría y descanso, donde nuestros flacos espíritus se reparan, donde todo temor se pierde, y toda fuerza se cobra, plega a él por los méritos de su sagrada pasión, pues es fortaleza muy firme de los flacos, donde ninguno hay fuerte, que comience sobre tan hermoso pilar a hacer un muy gracioso y deleitoso templo y a labrar de dentro de las hermosas labores de sus manos y que nunca jamás estas obras se acaben hasta que se acabe la vida, cobrándose la que es sin fin [...]⁸⁰.

La importancia y las respectivas cualidades salvadoras que Cristo, su sangre y la cruz tenían en la espiritualidad cristiana de la época es un indicativo de por qué aparecen continuamente referenciadas en los escritos de la religiosa dominica. Por eso, otro de los tantos ejercicios ascéticos al que Sor María llamaba e invitaba continuamente era a la devoción de la sangre de Jesús en tanto para los cristianos ésta contribuía a purificar el alma, liberarla de todos

79 Beltrán de Heredia, V., "Cartas al Cardenal...", p.256.

80 Beltrán de Heredia, V., "Cartas al Cardenal...", p.255.

los pecados y afianzaba en ella las virtudes. Por esta razón, ella expresaba que era necesaria la redención del hijo de Dios porque, al ser pecadores, su sangre sería la que los rescataría de todo mal. De hecho, ella misma se dirigió al mesías en busca de redención: “Perdóname, Señor, que no tengo confianza, sino que miro el derramamiento de tu sacratísima sangre”⁸¹. Una y otra vez vuelve a resaltar su carácter “curativo” en términos espirituales, incluso asegurándole al Cardenal que su ánima estará limpia, pues la sangre de su Redentor iba a depurarla y salvarla: “Por cierto señor, yo creo que Jesucristo crucificado purificará su corazón en ver cómo ayuda y favorece los que desean amar y temer a Dios”⁸².

Como se puede observar, eran múltiples y variadas las cuestiones disciplinares y espirituales a corregir por Cisneros y los grupos reformados. Claro que esto no constituyó una tarea sencilla y de fácil ejecución, no solo por la diversidad de posiciones y opiniones que existían sobre su aplicación o no al interior de los conventos, sino porque además no era sencillo que los frailes dejaran atrás múltiples vicios y pecados que se encontraban arraigados fuertemente en sus conductas como consecuencia de los años de extrema relajación. De hecho, ya se ha analizado lo dificultoso que resultaba desprenderse del mundo exterior y de todo lo mundano. Y también se ha visto que aislarse detrás de los muros del convento no era suficiente, en tanto gran parte de la lucha era interna siendo también necesario combatir los engaños de los demonios así como renunciar a las tentaciones del propio cuerpo.

En este sentido, otra de las conductas típicas durante los años de extrema relajación de las tradiciones entre los miembros de la Orden era la inobservancia de la clausura que, como se verá más adelante, iba más allá de una simple transgresión física. No hay dudas de que era una de las irregularidades más frecuentes que afectaban los pilares principales de la vida regular femenina, aunque tampoco quedaba exenta de estos abusos la rama masculina. Pues era común que los hermanos ofrecieran hospedaje en sus propios conventos a mujeres seculares o bien que visitasen las casas religiosas femeninas en busca de “compañía”, acciones que no hacían más que poner en cuestionamiento su honestidad y pureza sexual (García Oro, 1979). Por estas razones, con los aires reformistas, el celibato y su respectiva obediencia se volvieron una de las mayores exigencias en el seno de las instituciones mendicantes, en tanto no solo era necesario su acatamiento para depurar la vida conventual sino que también significaba un criterio de ejemplaridad para el resto del pueblo cristiano. Así, además de imponer graves penas

81 Beltrán de Heredia, V., “Cartas al Cardenal...”, p.256.

82 *Ídem*.

a su incumplimiento, la política eclesiástica incitaba a una mayor regulación de las visitas así como de las salidas, y un mayor control sobre las conductas de los frailes.

Pero más allá de lo disciplinar, lo importante aquí es que estas normas correctivas encontraban sustento en que en los supuestos del programa reformista que comandaban e implementaban los Reyes Católicos y el Cardenal por estos años estaba fuertemente presente la trilogía mundo-demonio-carne. San Juan de la Cruz, un religioso y poeta místico español de mediados del siglo XVI, la resume de manera excelsa: “el mundo es el enemigo menos dificultoso; el demonio es más oscuro de entender; pero la carne es más tenaz que todos, y duran sus acometimientos mientras dura el hombre viejo [...]” (1991:339). Estos tres enemigos del alma, y por consiguiente de los ascetas, eran las hostilidades a vencer si se deseaba llegar a la perfección espiritual, pues no luchar contra ellas sumado al desconocimiento de Cristo y de su Evangelio podía inclinar a los hombres a la sumisión en las pasiones, a la falta de caridad, a desviaciones en la conducta moral y a caer fácilmente en las tentaciones del cuerpo.

Respecto a este último aspecto, la castidad - entendida como la congruencia entre el cuerpo y alma para evitar las tentaciones de la carne (Guzmán, 2022:10) - representaba una de las mayores virtudes morales en tanto con ella se conseguía una mayor purificación del corazón, la libertad del espíritu, el fervor de la caridad y un mayor dominio de la conciencia. Por esta razón, Sor María alertaba a los religiosos masculinos sobre el peligro que constituía el adversario más tenaz de uno mismo, advirtiéndole que “no tenemos mayor enemigo e competidor que nosotros mismos y a la bestia cruel de nuestro cuerpo, que este es el que continuamente debemos domar y tener debaxo del pie porque es doméstico enemigo e ladrón de casa”⁸³. Por esta razón, aquellos que aspiraban a un estilo de vida más austero, honesto y ejemplar, debían tener a los impulsos de la carne bajo constante vigilancia y si fuera necesario, debían combatir y luchar contra aquello que impida lo contrario. Pues el hombre “carnal” estaba condenado a estar sujeto al pecado si no limpiaba su corazón y ajustaba su comportamiento a las exigencias divinas ya que de un corazón impuro provienen los malos pensamientos, la envidia, la ira, el incumplimiento del celibato, entre otras corrupciones.

De esta manera, para evitar las transgresiones y lograr vencer a uno de los mayores enemigos del alma, la Beata aconsejaba – como se repite en varias ocasiones a lo largo de las

83 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.107.

revelaciones- asemejarse a la figura de quien mantuvo una lucha constante contra los demonios y las tentaciones:

para matar nuestra voluntad propia no es menester sino seguir a Christo crucificado de verdad y tenelle sinpre ante nuestros ojos como espejo e dechado, y componernos y adorarnos continuamente a su ymagen e semejança, e desta manera morirá en nosotros la voluntad carnal e sensual”⁸⁴.

El fuerte ascetismo que buscaba promover Sor María encontraba en la abstención de todo acto carnal como de pensamientos lascivos y otras mortificaciones uno de los principales medios para manifestar la *imitatio Christi*, particularmente la vida virginal de Jesús.

En otras palabras, este menosprecio del cuerpo, entendiéndolo como un enemigo que hay que domar propio de la filosofía ascética y rigorista que predominaba al interior de los conventos, implicaba que todo aquel que quisiera encontrar y lograr la perfección cristiana, debía ser espejos del hijo de Dios, abstenerse y renunciar a aquello que impidiera aproximarse a él y, fundamentalmente, debían seguir el rigor de sus mortificaciones para compartir sus tormentos y compadecerse de ellos. Pues el sufrimiento tenía una capacidad purificadora, el dolor era sinónimo de redención y por lo tanto, la mística dominica invitaba constantemente a ello con el fin de “limpiar” al pecador. En este caso, era el propio Cristo quien hablaba a través de la voz María de Santo Domingo y con motivo de lo antedicho, llamaba a experimentar y reflexionar sobre sus propios tormentos en tanto

[...] E si pensaren en mi Passi3n, piensen juntamente en sus peccados. E si en sus peccados, juntamente en mi Passi3n; e nunca aparten lo uno de lo otro [...] que si pensaren c3mo en la cruz fui cruelmente atormentado en todos mis mienbros, que luego se conviertan a s3 mismo e digas: ‘Ay de m3, que en todos mis mienbros toda mi vida gravemente te offend3. Yo soy el que continuamente te crucifico’⁸⁵.

La experimentaci3n y meditaci3n sobre los sufrimientos de Jesucristo aparece en m3s de una oportunidad en los escritos de la mujer de Piedrahita. Pues la incitaci3n a hacerlo

⁸⁴ *Ídem*.

⁸⁵ Sanmart3n Bastida, R. y Luengo Balb3s, M., p.96.

buscaba lograr que el religioso se acerque aún más al espíritu cristiano y experimente la agonía de su salvador que lo sumergiría finalmente en la búsqueda de la introspección. Tal es así, que en relación a los pecados corporales Sor María nuevamente pregonaba, siendo ella portavoz de Cristo, que “e si pensaren en todos sus miembros, cómo me offendieron, recurran luego a mi cruz y verán cómo suplí por ellos, padesciendo tormentos graves en los miembros míos”⁸⁶.

De esta forma, como se pudo observar, la mística dominica impulsaba constantemente entre los regulares de su Orden la identificación con el Señor para lograr dominar las tentaciones de la carne en tanto “avemos de traer continuamente la mortificación de la cruz en el nuestro cuerpo, hechos unos treslados verdaderos de nuestro Redemptor e Maestro”⁸⁷.

Como se dijo en otra ocasión, la reformadora dominica buscaba que sus seguidores así como los miembros de su Orden dedicaran un mayor tiempo a la oración. Ahora bien, esta práctica no solo era entendida como expresión de dedicación a Dios, sino también de penitencia. Es decir, entre las acciones destinadas a llevar una vida ascética, de liberación del espíritu y el logro de la virtud, los religiosos debían practicar este sacramento, pues uno de los medios para acercarse a Dios era la penitencia de los pecados, los cuales debían reflexionarse, pensarse y confesarse si se quería conservar la salud en las almas. Por ello, pregonaba en sus arrebatos que “los siervos del Señor deven ser sin hiel de malicia como la paloma y gemir continuamente con la oración y penitencia por sí e por los otros pecadores y por la Iglesia”⁸⁸. De hecho, ella misma cuando se dirigía por escrito a Cisneros le imploraba que “ruegue vuestra señoría reverendísima a Dios por mi, pecadora, que lo he mucho menester [...]”⁸⁹, pidiendo así expresamente al cardenal que ore por ella para encontrar el perdón de Dios.

Así se puede observar que el importante papel que los reformadores, incluido Cisneros y María de Santo Domingo, le entregaban a la oración derivaba de que su ejercicio permitía un mayor acercamiento con Dios al tiempo que también contribuía a purificar el alma. Contemplar las cosas divinas y familiarizarse con la divinidad no se encontraban solamente en las múltiples celebraciones litúrgicas y lecturas divinas que regían la vida conventual sino que también la plegaria era otro momento de intimación y reflexión, acción que había perdido constancia producto de los años de relajación.

86 *Ídem*.

87 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.116.

88 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.113.

89 Beltrán de Heredia, V., “Cartas al Cardenal...”, p. 256.

Bajo estos preceptos, y entendiendo a la oración como ejercicio ascético, la Beata consideraba que ésta constituía una parte importante del proceso de interiorización y fortalecimiento de la espiritualidad a la que debían aspirar los religiosos de la época, pues cabe recordar que eran momentos donde lo más significativo no eran los asuntos exteriores sino centrarse también en los pensamientos de sí mismos. Así, la mística dominica insistió en que debían existir dos momentos en la contemplación, uno sobre el propio conocimiento, y otro sobre la vida y pasión de Cristo, siendo la acentuación de estos ejercicios los medios para llegar al asemejamiento en el hijo de Dios y renovar la vida interior.

Por un lado, el autoconocimiento mediante la plegaria conllevaba partir del conocimiento propio para llegar a la unión con Dios. Es decir, permitía adentrarse en lo más profundo del ánimo y reflexionar sobre ese mundo interior plagado de sentidos con el fin de que vaciarse de todo ello lo condujera hacia Dios y su verdad. Por tal razón, Sor María evocaba que

[Si] queremos vivir en el profundo cognoscimiento de Dios procuremos primero cognoscer a nosotros mismos. Y que no presumamos en ninguna manera que por nuestra industria ni por otra vía humana avemos de ganar e alcançar tal lumbre e cognosçimiento, sino que todos los momentos de nuestra vida devemos de insistir e importunar e dar profundas bozes al Señor fasta que su lumbre nasca en nosotros y Él nos la quiera dar, porque estamos todos heridos de llagas mortales y llenos de muerte como los que tienen ya la candela en la mano para se finar [...] ⁹⁰.

Este ejercicio espiritual que aconsejaba la Beata de Piedrahita, que implicaba examinar y contemplar las propias ánimas, no era más que una vía para extirpar todos los aspectos deformados que impedían hallar la voluntad divina. Por ello, para evitar las tentaciones, incrementar la serenidad y honestidad en las consciencias de sus pares, la religiosa dominica volvía a exhortar a que

[...] primeramente procuremos con todas nuestras fuerças de cognoscer la profundidad de nuestros peccados y enfermedad y muerte spiritual, y desde aquel profundo cognosçimiento de nosotros mismos, que le llamemos con todo nuestro corazón y que alçemos los ojos nuestros interiores a considerar su sanctíssima cruz y Passión, y

90 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.108.

aquella recurramos siempre como verdadera medianera y remedio singular de todo nuestro mal, e nunca lo uno sin lo otro si queremos aprovechar y sanar⁹¹.

Por otro lado, aunque como deja entrever la cita anterior, la oración era la vía predilecta para la reflexión y meditación, especialmente en aquello que atañe a las mortificaciones de Cristo, pues era a través de ella que se podía incrementar el conocimiento divino y, por consiguiente, unirse con la divinidad y restaurar a través de ella la semejanza divina que se hallaba deformada por el pecado. En tanto la contemplación de los sufrimientos de Jesús era lo que guiaba a los religiosos en la meditación interior, siendo Sor María portavoz de la palabra de Cristo promovió en sus revelaciones que

[L]as horas canónicas es oración que me deven de obligación, e anlas de decir quando más quietos e desocupados se hallasen y anlas de decir con la boca y con el corazón. E mucho sería a mí agradable que en cada una de las horas, antes y después, alçasen los coraçones a pensar lo que en cada una dellas por ellos padesci⁹².

De esta manera, al igual que a lo largo sus revelaciones y de sus escritos más personales, la mística dejaba entrever el fin pedagógico de estos documentos, ya que se encargaba de promover y fomentar diversos aspectos, ejercicios y costumbres ascéticas que regularían la forma de vida cotidiana de los frailes al interior de los conventos. Ante los serios problemas de obediencia y clausura y a las múltiples transgresiones en la práctica de la Regla que se experimentaban a fines del siglo XV y principios del XVI, la mujer de Piedrahita no solo criticaba a los malos clérigos, sino que los aconsejaba en su intento por restituir el orden y volver a la estricta observancia centrada en la pobreza en todas sus expresiones, ya sean materiales, edilicias, del cuerpo (asociado a la castidad), del alma y de la ociosidad, entre otros.

5. Conclusiones

La dimensión política y religiosa resultaban inseparables en la cotidianeidad de la sociedad del siglo XV y XVI. Pues en un periodo donde comenzaban a surgir por toda Europa monarquías

91 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.112.

92 Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M., p.97.

con aspiraciones absolutistas, los límites de acción se tornaban borrosos producto de la centralización y concentración de los poderes en manos de los soberanos. De hecho, según Nieto Soria, uno de los aspectos más característicos en la génesis del Estado moderno fue

la ostensible ampliación de los recursos de gobierno controlados por el poder monárquico, así como la ampliación de sus competencias y de sus ámbitos de intervención [...] Estas nuevas posibilidades de ejercicio del poder tuvieron en el ámbito de las relaciones Monarquía – Iglesia uno de sus campos más significativos de expresión [...] (Nieto Soria, 1993:18)

Los Reyes Católicos no fueron la excepción a esta situación y su reinado se caracterizó, entre otros aspectos, por la absorción de lo eclesiástico por lo político. Es decir, lo religioso se tornó rápidamente un asunto de Estado lo cual significó que los monarcas trastámaras y sus colaboradores no solo destinaran una gran cantidad de recursos al impulso de medidas relativas a la situación de la Iglesia, sino que también se involucraran directamente en su desarrollo.

No obstante, dicha particularidad no puede entenderse en una sola dirección ni mucho menos bajo una lógica de subordinación en el sentido de que, así como las posiciones y facultades reales traspasaron las fronteras de lo profano, también frailes, monjes y devotos avanzaron más allá de sus propias instituciones. Las implicancias que unos y otros tuvieron tanto en sus respectivos campos como en los ajenos ponen en evidencia que hacia finales del siglo XV y principios del siglo XVI las esferas no se encontraban fuertemente delimitadas, sino que mantenían fluidos diálogos entre sí experimentando un proceso de integración que las tornaba inseparables. En este sentido, un claro ejemplo en donde se pudo observar durante la Monarquía hispánica la dinámica entre el poder regio y las realidades eclesiásticas, y viceversa, fue en la reforma del clero impulsada por Isabel de Castilla, Fernando II de Aragón y Francisco Jiménez de Cisneros. En la búsqueda por regenerar y moralizar los comportamientos y las prácticas regulares de los frailes, los soberanos intervinieron decididamente en favor de solucionar los conflictos suscitados al interior de las órdenes monásticas y mendicantes mayormente producidos por el enfrentamiento entre conventuales y observantes, siendo su política religiosa ejemplo de la intervención real en cuestiones no laicas. Pero de igual manera numerosos miembros de órdenes clericales actuaron frecuentemente como agentes impulsores y defensores de dicha reforma al interior de sus propias órdenes e instituciones. Esta

confluencia de actores permitió dar cuenta y fortalecer la noción de acercamiento entre mundos que, finalmente, no eran tan ajenos entre sí.

Por tanto, en función de los objetivos planteados, el trabajo realizado a lo largo de esta tesina permitió establecer relaciones entre el ámbito de la política y de la religión en el Estado moderno español al ubicar como eje articulador de dichas interrelaciones a la mística dominica María de Santo Domingo. Es decir que a partir del análisis de su figura y pensamiento se logró dar cuenta de la constante interacción entre ambas dimensiones.

En primer lugar, quedó evidenciada al analizar la presencia de la religiosa en la corte real, concretamente en la de Fernando II de Aragón durante 1507-1508. Al examinar diversos testimonios de frailes, confesores y personajes del ambiente cortesano se logró establecer un primer acercamiento de Sor María al mundo del poder, pues muchos de ellos la ubicaban en Burgos como sujeto de suma importancia debido a sus llamativas experiencias y arrebatos, su peculiar actividad visionaria y principalmente su interés por reformar la Iglesia y el clero. Por lo tanto, las declaraciones analizadas permitieron vislumbrar su asidua vinculación con áreas de la política y las cuestiones terrenales, su frecuente circulación por espacios no eclesiásticos, y especialmente la construcción de importantes lazos personales con hombres y mujeres de la esfera cortesana y del poder monárquico.

En segundo lugar, la interrelación entre ambas dimensiones quedó al descubierto al analizar en concreto algunas de las ideas de la Beata en el contexto de la Reforma cisneriana impulsada por los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros. Dicha iniciativa consistía en retornar a la estricta observancia, fortalecer los cimientos primigenios que guiaban la vida al interior de las instituciones regulares tales como la pobreza, la oración, la meditación y la disciplina, y erradicar todo comportamiento contrario al correcto funcionamiento de la vida comunitaria. Por tanto, al indagar sobre el pensamiento de Sor María en función de la mencionada propuesta reformadora se pudo observar cómo la mística actuaba como promotora y portavoz de principios ascéticos al interior de la Orden de Predicadores identificables con las aspiraciones de renovación de la Monarquía. Pues entre los miembros de la facción rigorista del reformismo dominico que ella misma lideraba, y frente a la degeneración de la vida eclesiástica que atravesaban los conventos y monasterios a finales del siglo XV y principios del XVI, fomentaba un estilo de vida de orientación ascético-penitencial, es decir, más austero y ajustado a la severa obediencia de los frailes.

Bajo diversos métodos y formas de comunicación, la religiosa promovió, por un lado, una corrección disciplinar cuyos principales preceptos estaban orientados a un mayor rigor en materia de pobreza, la eliminación de todo vicio así como de los momentos ociosos, y por consiguiente, una mayor dedicación del tiempo a la oración y a la lectura de las Sagradas Escrituras. Por otro lado, la también denominada Beata de Piedrahita acentuó y difundió una renovación de tinte espiritual, en tanto las actitudes “terrenales” no eran las únicas que se encontraban deterioradas, sino que también la corrupción había llegado al nivel de las ánimas. Por ende, los principales cánones que propagó Sor María referían a la continua confesión de los pecados, a la incesante necesidad de limpieza del alma y de las conciencias, y fundamentalmente, a la revitalización de la fe en Cristo y en la cruz. En ambas ocasiones, tanto disciplinares como espirituales, la *imitatio Christi* era para la dominica la vía por excelencia para sanear la vida regular al interior de los conventos, retornar a la estricta observancia y volver a Iglesia primitiva que tan deformada se encontraba producto de los años de gran relajación.

Por ende, abordar el pensamiento de Sor María en relación a la reforma del clero regular permitió develar una clara proximidad entre las ideas de la Beata y los principios rectores del programa real fomentados por Jiménez de Cisneros, hermanar la labor de ambos en tanto perseguían un mismo objetivo, e ilustrar así la intrínseca conexión entre la política y la religión.

Sin embargo, los resultados de la presente investigación no se agotan en evidenciar la indiscutible coexistencia entre las distintas esferas del sistema español del siglo XV y XVI, principalmente de las mutuas relaciones entre el poder regio y el poder eclesiástico. Ni tampoco en los aportes a un mayor conocimiento sobre la mística María de Santo Domingo y su vinculación con la política, especialmente su participación en el movimiento devocional reformista liderado por Cisneros en la Península. Aunque sin intenciones de generalizar, lo cierto es que analizar el pensamiento de una figura religiosa asociada tradicional y erróneamente al estricto mundo pasivo de la clausura, y contrario a ello ponerla en relación con problemas y dilemas contemporáneos favoreció a su vez al entendimiento de las mujeres como sujetos históricos participantes en relación e integración constante con el conjunto de la realidad histórica. Pues si bien es necesario tener en cuenta la especificidad y particularidad de la vivencia e historia femenina, también resulta imprescindible vincularlas con los procesos globales, lo cual entre otras cuestiones incluye atender a las relaciones entre los sexos. Como bien plantean George Duby y Michelle Perrot,

[...] es menester cuidarse mucho de creer que las mujeres sean objeto de historia en tanto tales. Lo que intentamos comprender es su lugar en la sociedad, su “condición”, sus papeles y su poder, su silencio y su palabra [...] Una historia de relaciones, que pone sobre el tapete la sociedad entera, que es historia de las relaciones entre los sexos y, en consecuencia, también historia de los hombres (Duby y Perrot, 1991:4)

En este sentido, a lo largo de la tesina se ha podido dilucidar que Sor María mantuvo estrechas, mutuas, continuas y efectivas relaciones con sus pares, confesores e incluso con hombres de gran renombre de la esfera cortesana y vinculados al poder monárquico que fueron funcionales a sus intereses e inquietudes. Por ende, a la hora de analizar la presencia de Sor María en el proceso reformista del siglo XVI no bastó con enfocarse únicamente en su figura sino que resultó necesario tener en cuenta una gran multiplicidad de actores que formaron directa o indirectamente parte de ello. De esta manera, este particular estudio de caso contribuyó a las nuevas y más recientes interrogantes y líneas de investigación que abogan por un estudio más integral de las mujeres captando sus experiencias históricas particulares y abarcando nuevos aspectos que anteriormente eran marginados, tales como sus participaciones en actividades públicas y políticas, así como sus vivencias y trayectorias personales.

Todas las cuestiones señaladas anteriormente, y que conforman los resultados obtenidos de esta investigación, podrían resumirse y englobarse dentro de una conclusión mayor que confirma la hipótesis inicial que dio pie al presente trabajo. No hay dudas de que lo visto y analizado en torno al papel de la Beata dominica durante la Reforma cisneriana llevó a repensar y cuestionar, por varias razones, la tradicional concepción de las religiosas y la respectiva conventualidad femenina de la Edad Moderna. Porque los conventos no constituyeron simplemente un espacio para la oración, la devoción o bien un lugar para la dedicación a la vida espiritual caracterizado por el aislamiento y el encierro extremo. Más bien resultaron instituciones en donde convergían múltiples intereses por lo que su inserción e influencia en la vida y dinámicas locales eran inevitables, así como también la constante comunicación entre lo que ocurría al interior del claustro y el mundo extramuros.

En este sentido, primero y principal la presente tesina dejó al descubierto que la vida conventual no significó en su mayoría un “adiós al mundo”. Esta calificación utilizada a menudo para referirse al aislamiento e incomunicación que supuestamente representaba la entrada a un claustro quedó hoy en día en desuso. Pues partiendo de la noción de *permeabilidad*

que permitió entender a los conventos no como instituciones cerradas y separadas del mundo exterior sino insertadas en la dinámica cotidiana de la sociedad, se puso en evidencia que las religiosas del siglo XVI estuvieron en conocimiento de cuestiones temporales, de acontecimientos económicos, sociales y políticos, y de las disputas contemporáneas que se desarrollaron por fuera de los muros de la institución. Cabe dejar en claro que esto no significa que las monjas y beatas del siglo XVI no hayan encontrado limitaciones en su contacto con el mundo exterior, ya que negarlas sería simplificar las diversas realidades que se experimentaron en diferentes conventos o incluso en uno solo. Pero sí destacar que, pese a que llevaban una vida clerical, siguieron manteniendo contacto con familiares, amigos y devotos, evidenciando una continua comunicación entre el mundo interior y el exterior, así como entre la sociedad laica y la clerical. Por otro lado, si como mencionamos anteriormente, la investigación aquí realizada puso en el centro de discusión la estricta “reclusión” que aparentemente implicaba la vida conventual, también llamó a reflexionar sobre la aparente pasividad a la cual estaban sometidas en el contexto de la estricta clausura.

Porque María de Santo Domingo no solo rompió con el principio de encierro al salir del convento en reiteradas ocasiones, ya sea en el cumplimiento de sus deberes como visitadora eclesiástica o bien en sus visitas a la corte de Fernando II de Aragón. Este ejemplo sería la forma más sencilla de poner en evidencia la relatividad de la clausura y la pasividad de sus miembros. Desde otro punto de vista, y como mencionamos en un principio, ella también quebrantó los muros al intervenir desde y hacia el convento en las controversias político-religiosas del momento al fomentar al interior de su propia Orden los principios rectores del programa eclesiástico que impulsaban los Reyes Católicos y Cisneros. La particularidad y novedad de este caso es que no se trata de una mujer que interviene en la arena política en tanto reina, princesa o cortesana. Aquí se habla de una religiosa cuya vida disciplinada y reglamentada la ubicarían tradicional y únicamente en su entrega a Dios y a Cristo, a la lectura y la oración. Sin embargo, Sor María va más allá de lo que deberían ser sus obligaciones espirituales y clericales e irrumpe en la escena del siglo XVI para romper con los tópicos que enmarcan a las mujeres enclaustradas como seres aislados del mundo. Porque a través de sus escritos, que trascendieron los muros del convento y que lograron captar tanto la realidad interior así como las discrepancias del exterior, se logró vislumbrar cómo y por qué María de Santo Domingo es un ejemplo claro de participación e intervención activa en la sociedad de la época, siendo en este caso el análisis de sus revelaciones y correspondencia los medios que permitieron dar cuenta de ello.

En los últimos años, la historiografía ha centrado cada vez más su atención en la producción de estudios sobre las mujeres, quienes han comenzado a ser objeto de análisis tanto en la Historia como en otras disciplinas. En este sentido, y en el flamante impulso que viene adquiriendo esta nueva tendencia, entre los tantos espacios que han comenzado a ser centros de estudio y de indagación no ha quedado exento el mundo de la religiosidad femenina. Y mucho menos en España donde tuvo un notable crecimiento en tanto en los siglos XVI y XVII se produjo un gran desarrollo, expansión, y difusión de instituciones monásticas y conventuales que convirtieron a dicho periodo y temática en un campo abierto a muchas investigaciones. Por ello, este trabajo que tiene como objeto principal de análisis la figura y pensamiento de María de Santo Domingo en el contexto de las reformas al interior de las órdenes mendicantes impulsadas por los Reyes Católicos y Francisco Jiménez de Cisneros a finales del siglo XV y principios del XVI, si bien se puede enmarcar en el contexto de las mencionadas investigaciones, también lo puede hacer en las novedosas y recientes corrientes que ponen en cuestión la relatividad de la clausura conventual femenina en el Estado moderno español. Si Ángela Atienza señalaba que “es esta perspectiva de los conventos abiertos al exterior la que espera todavía más investigación” (2013:103), la presente tesina viene a responder y a contribuir a dicha demanda.

6. Referencias

6.1. Fuentes

Beltrán de Heredia, V. (1939). Cartas al Cardenal don Francisco Jiménez de Cisneros. De Sor María de Santo Domingo. Barco de Avila abril de 1511. En V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la provincia de España [1450-1550]* (255-256). Romae Ad S. Sabinae.

Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M. (2014). Las Revelaciones de María de Santo Domingo. En R. Sanmartín Bastida y M. Luengo Balbás, M, *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)* (95-116). Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 74. University of London.

6.2. Bibliografía

Alvar Ezquerro, A. (2020). El Cisneros político y sus reformas y rupturas. *Archivo Ibero-Americano*, 79(288-289), 283-304. <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.144>

- Anderson, P. (2007). *El Estado absolutista*. Siglo XXI de España Editores.
- Andrés Martín, M. (1979). Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400- 1600). En R. García-Villoslada (Dir.), *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Tomo III – 2º* (269-360). Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.
- Andrés Martín, M. (2009). La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517). *Studia Historica: Historia Moderna*, 6(1), 455-479. https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/4651
- Atienza López, A. (2007). De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España moderna. *Historia social*, (57), 145-168.
- Atienza López, A. (2008). *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Marcial Pons Ediciones de Historia.
- Atienza López, A. (2010). La vida económica de los conventos femeninos en España durante la Edad Moderna. De una visión general a planteamientos más novedosos. *Ariadna*, (21), 217-254.
- Atienza López, A. (2012). Lo reglado y lo desarreglado en la vida de los conventos femeninos de la España Moderna. En M. Peña Díaz (Coord.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico: (siglos XVI-XVIII)* (445-465). Adaba.
- Atienza López, A. (2013). El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos. En M. Eliseo Serrano (Coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en Historia Moderna* (89-105). Institución «Fernando el Católico» y Universidad de Zaragoza.
- Beltrán de Heredia, V. (1939). *Historia de la reforma de la provincia de España [1450-1550]*. Romae Ad S. Sabinae.
- Bilinkoff, J. (2011). Charisma and Controversy: The Case of Maria de Santo Domingo. *Archivo Dominicano*, 10(10), pp.55-66. <https://archivodominicano.dominicos.org/ojs/article/view/71>
- Bilinkoff, J. (1992). A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo. *The Sixteenth Century Journal*, 23(1), 21-34. <https://doi.org/10.2307/2542062>
- Blecua, J.M. (1948). *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*. Hauser y Menet.
- Borrero, M. (1997). El poder en la sombra. La actividad de las mujeres desde la clausura. En M. González Jiménez (Ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)* (1117-1130). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, Tomo II.

- Camacho Martínez, R. (1980). Los conventos de las religiosas dominicas de la Divina Providencia en Málaga. *Revista Jábega*, (29), 45-49.
- Cantera Orive, J. (1969). De beaterio a monasterio. Madres Dominicas de Santa Cruz de Victoria. *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, 13(13), 5-16.
- Curto Hernández, M.V. (2022). *Música, danza y teatralidad en la experiencia mística y visionaria femenina al final del Medievo: los casos de María de Santo Domingo (1486?-1524) y Juana de la Cruz (1481-1534) en su marco europeo*. Universidad Complutense de Madrid.
- Davis, N.Z. (1976). "Women's History" in Transition: The European Case. *Feminist Studies*, 3(3/4), 83-103. <https://doi.org/10.2307/3177729>
- De Quintanilla y Mendoza, P (1653). *Archetipo de virtudes, espejo de prelados, el venerable padre y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*. Palermo.
- Dinan, S. y Meyers, D (2002). *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Narcea Ediciones.
- Duby, G. y Perrot, M. (1991). *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Taurus.
- Egido, T. (2011). La iglesia y los problemas religiosos. En A. Floristán (Coord.), *Historia de España en la Edad Moderna (335-357)*. Editorial Ariel.
- Floristán Imízcoz, A. (2011). La unión de Castilla y Aragón. Los Reyes Católicos (1474-1516). En A. Floristán (Coord.), *Historia de España en la Edad Moderna (133-160)*. Editorial Ariel.
- García Oro, J. (1971). *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Jerónimo Zurita".
- García Oro, J. (1979). Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI. En R. García-Villoslada (Dir.), *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Tomo III-1º* (211-346). Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.
- García Oro, J. (1969). *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*. Imprint Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica.
- García Oro, J. (1993). *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Tomo II*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- García-Villoslada, R. (1979). *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Tomo III – 1º*. Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.
- García-Villoslada, R. (1979). *Historia de la Iglesia en España: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, Tomo III – 2º*. Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica.
- Giles, M.E. (1990). *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo: A Study and Translation*. State University of New York Press.
- Gómez Navarro, M.S. (2010). Mujeres en religión en la España Moderna. *Ariadna*, (21), 83-106.
- Gómez Navarro, S. (2011). De rejas adentro: monjas y religiosas en la España moderna. Una historia de diferencias en la igualdad. *Revista de Historia Moderna*, (29), 205–227. <https://doi.org/10.14198/RHM2011.29.09>
- Graña Cid, M.M. (2011). Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550). *Archivo Dominicano*, 32, 219–246. <https://archivodominicano.dominicos.org/ojs/article/view/284>
- Graña Cid, M.M. (2012). Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV). *Anuario de Estudios Medievales*, 42(2), 697-725.
- Guzmán, Y. (2022). Religiosos / Members of Religious Orders (DCH). *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series*, (11). <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4101247>
- Hernández Martín, R. (1980). Actas de la Congregación de la reforma de la provincia de España (I). *Archivo Dominicano*, 1(1), 0-140. <https://archivodominicano.dominicos.org/ojs/article/view/1>
- Ladero Quesada, M.A. (2014). *La España de los Reyes Católicos*. Alianza Editorial.
- Lehfeldt, E. (2017). *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315244600>
- López–Cordón Cortezo, M.V. (2015). Los estudios históricos sobre las mujeres en la Edad Moderna: estado de la cuestión. *Revista de Historiografía*, (22), 147-181. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REVHISTO/article/view/2650>
- Lunas Almeida, J (1930). *Historia del Señorío de Valdecorneja en la parte referente a Piedrahita*. Plaza de José Tomé.

- Mancho Duque, M.J. (1990). *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*. Ediciones Universidad de Salamanca y UNED.
- Martínez Ruiz, E. (1998). *Diccionario de historia moderna de España: La Iglesia*. Ediciones ISTMO, S.A.
- Martos Pérez, M.D. y Neira Jiménez, J.F (2019). *Identidad autorial femenina y comunicación epistolar: una propuesta metodológica*. UNED Editorial.
- Nieto Soria, J.M. (1993). *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Departamento de Historia Medieval. Editorial Complutense.
- Nieva Ocampo, G. (2011). Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI. *Hispania. Revista Española de Historia*, 71(237), 39-64. <https://doi.org/10.3989/hispania.2011.v71.i237.335>
- Nieva Ocampo, G. (2006). Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI. *Hispania Sacra*, 58(117), 39-67. <https://doi.org/10.3989/hs.2006.v58.i117.2>
- Pérez Baltasar, M.D. (1998). Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, 20, 129-143. <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO9898120129A>
- Pérez Morera, J. (2005). La república del claustro: jerarquía y estratos sociales en los conventos femeninos. *Anuario de Estudios Atlánticos*, (51), 327-389.
- Pérez Morera, J. (2005). Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico. La funcionalidad social de los conventos femeninos. *Revista de Historia Canaria*, (187), 159-188.
- Pérez Vidal, M. (2015). La Reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias. *Archivo Dominicano*, 36(36), 197-237. <https://archivodominicano.dominicos.org/ojs/article/view/reformas-monasterios-dominicas-castilla>
- Pi Corrales, M. de P. (2010). Existencia de una monja: vivir el convento, sentir la Reforma (siglos XVI-XVII). *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 7(20), 1-37.
- Pons Fuster, F. (2016). Aproximación al estudio sobre el Modelo de mujer espiritual de los eclesiásticos en la Edad Moderna. *Revista internacional de literatura i cultura medieval y moderna*, 8(8), 268-286. <https://doi.org/10.7203/SCRIPTA.8.9299>

- Poska, A.M. y Lehfeldt, E.A. (2002). Las mujeres y la Iglesia en la España de la Edad Moderna. En D. Meyers y S. Dinan, *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo en la Edad Moderna* (37-64). Narcea Ediciones.
- Reder Gadow, M. (2000). Las voces silenciosas de los claustros de clausura. *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 279-335.
<https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO0000220279A>
- Rey Castelao, O. (2009). Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?. *Manuscripts: d'histoire moderne*, (27), 59-76.
- Rigueiro, J. (2000). Religión, mujeres e ideología femenina en la España de los Siglos XIV al XVI. *Revista Fundación (Fundación para la Historia de España - Argentina)*, 3(3), 9-36.
- Sánchez, D.S. (2022). María de Santo Domingo, la beata de piedrahíta, a través de su legado espiritual y artístico. En J.A.C. Gómez, S.G. González. Y F.T. Galve (Eds.), *In Virtute Fortitudo. Protagonismo femenino en la época de Isabel la Católica* (75–84). Dykinson, S.L. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2zp4t5s.10>
- Sánchez Hernández, M.L. (1998). Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII. *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 5(1), 69-105.
- Sánchez Hernández, M.L. (2009). Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, 199-227.
<https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO0909120199A>
- Sánchez Lora, J.L. (2005). Mujeres en religión. En M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (Coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, II: El mundo moderno* (131-152). Cátedra Historia/Serie Menor.
- Sánchez Lora, J.L. (1988). *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Fundación Universitaria Española.
- San Juan de la Cruz (1991). Cautelas. En L. López-Baralt y E. Pacho, *Obra completa* (2). Editorial Alianza.
- Sanmartín Bastida, R. (2012). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- Sanmartín Bastida, R. (2013). La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena. *Ciencia Tomista*, 140(450), 141-160.
- Sanmartín Bastida, R. y Curto Hernández, M.V. (2019). *El libro de la oración de María de Santo Domingo, Estudio y Edición*. Iberoamericana Vervuert.

- Sanmartín Bastida, R. y Luengo Balbás, M. (2014). *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 74. University of London.
- Sastre Varas, L. (1990). Proceso de la beata de Piedrahita. *Archivo Dominicano*, 11(11), 359-401. <https://archivodominicano.dominicos.org/ojs/article/view/29>
- Segura Graiño, C. (2006). Veinticinco años de historia de las mujeres en España. *Revista Memoria y civilización*, 9, 85-107.
- Tonda Magallón, P. (2020). La reforma cisneriana. *Fuentes Humanísticas*, 32(61), 57-76.